Estudos sobre Hobbes e sobre Leibniz

Delmo Mattos da Silva & Celi Hirata
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Estudos sobre Hobbes e sobre Leibniz

Conselho Editorial
Andres. Di Leo Razuk (Universidad Nacional de la Matanza)
Carlos Eduardo Balzi (Universidad Nacional de Córdoba)
Celi Hirata (UFSCar)
Cláudio Leivas (UFPel)
Lígia Pavan Batista (UNB)
Patrícia Nakayama (UNILA)
Rita Helena Souza Ferreira Gomes (UFC)

Estudos sobre Hobbes e sobre Leibniz

Delmo Mattos da Silva
Celi Hirata
Organizadores

© 2025 ANPOF

Gerente Editorial
Junior Cunha

Conselho Editorial
Ana Karine Braggio
Gustavo Rohte de Oliveira
Jaqueline Thais de Souza
José Francisco de Assis Dias
Júlio da Silveira Moreira
Pietra Maria Gulak Welter
Reginaldo César Pinheiro
Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial
Ammy Lee Vitória
Daniela Valentini
José Luiz G. Mariani
Medéia Lais Reis
Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E82 Estudos sobre Hobbes e sobre Leibniz / organizadores, Delmo Mattos da Silva e Celi Hirata. 1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
88 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web: www.institutoquerosaber.org/editora
ISBN: 978-65-5121-139-3
DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.149

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026
Janyne Sattler (UFSC), presidente
Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral
Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto
Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral
Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta
Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação
Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal
Érico Andrade (UFPE)
Susana de Castro (UFRJ)
Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024
Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente
Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral
Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta
Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral
Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta
Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação
Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal
Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)
Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)
Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

PARTE I
GT Hobbes

Apresentação..... 13

Hobbes e a Representação Política 15
Clóvis Brondani

A condição humana na filosofia política de Hobbes: um retrato do mito de Prometeu..... 31
Luiz Carlos Santos da Silva

PARTE II
GT Leibniz

Apresentação..... 43

A lógica do éter em Leibniz..... 45
Vivianne de Castilho Moreira

Leibniz e o corpo: um problema apenas metafísico? 59
Beatriz Cardoso Silveira

O realismo de Leibniz e a metafísica de sua geometria 69
William de Siqueira Piauí

PARTE I
GT Hobbes

Apresentação

É com grande satisfação que apresentamos a Coleção XX Encontro ANPOF, uma compilação de trabalhos resultantes das ricas discussões e reflexões que marcaram o vigésimo encontro anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, realizado entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024. Este evento, que reuniu pesquisadores, professores e estudantes de todo o país, consolidou-se como um espaço privilegiado para o debate filosófico, a troca de ideias e o fortalecimento da comunidade acadêmica.

A Coleção reflete a diversidade temática e a profundidade teórica que caracterizaram o encontro, abrangendo áreas como ética, metafísica, filosofia política, epistemologia, filosofia da mente, entre outras. Dentre os Grupos de Trabalho que se destacaram, o GT Hobbes merece especial atenção. Durante o evento, os participantes do GT exploraram temas centrais da obra hobbesiana, como a teoria do contrato social, a natureza humana, o conceito de soberania e a relação entre poder e liberdade. Além disso, foram discutidas as implicações contemporâneas do pensamento de Hobbes, destacando sua relevância para debates atuais sobre Estado, justiça, segurança e direitos individuais.

Os trabalhos apresentados no GT Hobbes, agora compilados nesta Coleção, demonstram não apenas o vigor dos estudos hobbesianos no Brasil, mas também a capacidade de diálogo entre a tradição filosófica e os desafios do mundo contemporâneo. Cada texto é fruto de rigorosa investigação e de um compromisso com a excelência

acadêmica, contribuindo para enriquecer o debate filosófico nacional e internacional.

A Coleção XX Encontro ANPOF, com destaque para as contribuições do GT Hobbes, representa um marco importante para a filosofia brasileira. Esperamos que esta publicação inspire novas reflexões, fortaleça redes de pesquisa e promova o contínuo avanço do conhecimento filosófico.

Agradecemos a todos os participantes, organizadores e colaboradores que tornaram este encontro e esta Coleção possíveis. Que as ideias aqui compartilhadas continuem a ecoar e a transformar o cenário filosófico nos anos que virão.

Boa leitura!

Delmo Mattos
Coordenador do GT Hobbes

Hobbes e a Representação Política

Clóvis Brondani[1]

DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.149.01

1 Introdução

Nos anos mais recentes, o tema da representação tem voltado a receber atenção por parte dos intérpretes de Hobbes, como nos revelam, por exemplo, os estudos de Monica Vieira (2009) e David Runciman (2009). Na medida em que reacendeu o debate sobre a representação democrática, revisitar um dos fundadores do conceito de representação política parece justificável. Contudo, em geral, Hobbes não tem sido visto com um autor quem tem muito a contribuir para a teoria da representação democrática. Apenas para ficar em dois exemplos dessa posição, podemos citar o trabalho clássico de Hanna Pitkin (1967) e os estudos recentes de Nádia Urbinati (2006).

De acordo com Pitkin, na medida em que Hobbes efetivamente entende a representação como autorização para agir, acaba por esvaziar completamente o polo do representado, de modo que, para o filósofo "não existe tal coisa como não representar uma pessoa como se deveria" (Pitkin, 1967, p. 33). Partindo dessa consideração de Pitkin, o objetivo deste texto é analisar alguns aspectos da noção de

[1] Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina, com estágio Pós Doutoral na Universidade de São Paulo. Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul.

representação em Hobbes, buscando indagar se efetivamente não há uma maneira "certa de representar" em sua filosofia política.

O texto tem dois momentos principais: primeiramente, esboçamos os passos argumentativos de Hobbes na estruturação da noção de representação, visando elucidar em que medida o soberano efetivamente representa o povo. Num segundo momento, discutimos brevemente o caráter da representação, a partir da expressão de Pitkin segundo a qual não existiria em hobbes, uma ideia de "representar como se deveria". Ao analisar o capítulo sobre o cargo do soberano no *Leviatã*, argumentamos que, ainda que a autorização não implique nenhum dever por parte do soberano, mesmo assim podemos afirmar que há uma forma adequada de representar para que o governo seja mantido.

2 O fundamento da Representação

O conceito de representação possui uma longa história e um campo semântico bastante amplo, perpassando a teologia, o direito, o teatro, as artes, entre outros. Etimologicamente, deriva da palavra latina *repraesentare*, cujo significado mais literal é "tornar presente ou manifesto; apresentar novamente". Conforme ressalta Pitkin (2006), inicialmente, em Roma, o uso do termo é restrito aos objetos e não possui ainda conotação jurídica ou política, no sentido de "pessoas representando pessoas", ou seja, ainda não tem a conotação de agência ou governo. É apenas a partir do século XIII que a palavra toma um sentido de representação pessoal, quando o termo é usado num sentido de encarnação mística da comunidade cristã.

Nesse sentido, por exemplo, se diz que o papa e os bispos representam Cristo. Aos poucos a palavra ganha uma conotação tipicamente política: exemplo disso é a própria tese do Rei-no-parlamento que passa a ser entendida como uma espécie de encarnação mística de todo o reino (Pitkin, 2006). O termo aparece mais claramente no interior do discurso político quando surgem instituições como o parlamento,

que na Inglaterra possuía originalmente o objetivo de levar as queixas dos cidadãos, através de cavaleiros e burgueses, que passam a ser vistos como "agentes de suas comunidades" (Pitkin, 2006, p. 22). Finalmente, na época da guerra civil inglesa, o termo estava plenamente em circulação sendo utilizado nos discursos parlamentaristas contrários à monarquia.

O problema central que Hobbes pretende resolver com a representação é o da transformação da multiplicidade das vontades individuais em uma única vontade. O problema já havia sido tratado nos *Elementos da Lei* e no *Do Cidadão*. Nos *Elementos*, ele apresenta a categoria de Pessoa Civil, e se pergunta como uma ação feita em uma multidão pode ser atribuída à multidão como um todo. No *Do Cidadão*, ao fazer a distinção entre *populus* e *multitudo*, Hobbes afirma que não há como atribuir nenhuma ação ou direito à multidão desunida, enquanto poderíamos atribuir uma agência a uma união de pessoas, que é a *Persona Civilis*, originada a partir de contratos mútuos: "[uma pessoa civil] é uma pessoa cuja vontade, pelo pacto de muitos homens, há de ser recebida como sendo a vontade de todos eles" (Hobbes, 2002, p. 97).

A solução dada ao problema nestas duas primeiras obras políticas é um pacto de alienação, que teria gerado, segundo parte dos comentadores, um conjunto de incongruências que acabaram por conduzir Hobbes a mudar de posição no *Leviatã*. De acordo com Zarka (2001, p. 74 e ss.), o conceito de pacto de alienação gera dificuldades para justificar a obrigação, uma vez que os direitos da soberania são concebidos como um resquício dos direitos naturais da pessoa natural que assumiu a soberania.

Na obra de 1651, a figura da representação consegue finalmente estabelecer uma vontade política pública e assim legitimar definitivamente a obrigação política. Aqui, o problema da unidade das vontades pode ser traçado desde a guerra de opiniões do estado de natureza. O conflito de opiniões revela o problema da falta de unidade das vontades individuais, o que impede o estabelecimento de um acordo natural.

O desafio, portanto, é reduzir a pluralidade de vontades a uma só vontade. Contudo, como fazer isso, dado que por natureza não existe a possibilidade de consenso? Não há, para Hobbes, um bem comum pré-existente ao Estado a partir do qual se possa estruturar algum tipo de consenso natural. Se é possível dizer que é apenas formalmente que podemos conceber algo comum em torno da estrutura da vontade — o seu objetivo a um bem aparente (1997) —, quanto ao conteúdo dessas vontades a variabilidade é infinita, dada a estrutura das paixões concebidas sempre como um modo subjetivo de julgamento[2]. Bem e mal — e aqui o nominalismo radical de Hobbes adentra a discussão política — são apenas nomes que os homens dão aos objetos do seu apetite e aversão. No âmbito desse problema, a noção de representação virá suprir a falta de um bem comum que possa estar na base de um consenso natural. Conforme Limongi: "Resta como alternativa a representação: a vontade geral é representada por uma vontade particular que se põe no lugar da diversidade das vontades e que, por meio disso, se faz valer como geral" (2018, p. 156).

O problema da dificuldade da unidade das vontades particulares é bem expresso por Hobbes em sua análise das associações de defesa mútua. Ainda que possa haver uma espécie de consenso em direção a um fim a ser atingido — a autoconservação —, na medida em que as noções de bem e mal são sempre variáveis de acordo com as paixões, o acordo natural é impossível:

> Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõe forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém [...]. porque divergindo em opinião quanto ao melhor uso e aplicação de sua força, em vez de se

[2] Relembramos aqui a passagem fundamental do capítulo VI: "Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos" (Hobbes, 1997, p. 58).

> ajudaram só se atrapalham uns aos outros, e devido a essa oposição mutua reduzem a nada sua força (Hobbes, 1997, p. 142).

A solução está em "conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos a uma só vontade" (Hobbes, 1997, p. 144). O mecanismo pelo qual essa unidade será atingida, colocando uma vontade no lugar das várias vontades individuais, será a representação.

É no capítulo XVI que está centrada a exposição da teoria da representação e Hobbes a remete diretamente para o âmbito teatral[3], como se a representação política e jurídica exigisse ela mesma um jogo de cena tal qual ocorre no palco. Trazer o elemento de representação teatral ao centro da reflexão permite a Hobbes pensar a representação política pelo viés da autorização, cujo modelo está justamente na dinâmica autor/ator. A novidade trazida por Hobbes consiste não apenas em transmutar a noção de representação para o mundo político de modo a colocá-la no fundamento da soberania, mas também de pensá-la através do artifício da autorização[4].

O contrato fundante da vida política é um contrato de autorização, isto é, os contratantes autorizam a qualquer homem ou assembleia de homens "o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante" (Hobbes, 1997, p. 145). Aqui a metáfora teatral desempenha um papel fundamental: a pessoa ou assembleia de pessoas que doravante representa a multidão agora transformada em povo age em seu nome, justamente como se fosse um ator no palco

[3] "A palavra 'pessoa' é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham *prósopon*, que significa rosto, tal como em latim persona significa o disfarce ou a aparência exterior de um homem, imitado no palco" (Hobbes, 1997, p. 135).

[4] Em seu *Concept of Representation*, Pitkin (1967) estabelece uma classificação básica das teorias da representação e aloca Hobbes no modelo chamado de "autorização pura", na qual, segundo a autora, o contrato dá ao representante o poder de governar conforme lhes convém, sem atribuir a ele nenhuma outra responsabilidade em relação aos representados.

desempenhando um papel escrito pelo autor (o próprio povo). Desse modo, Hobbes coloca o próprio contratante como o autor de todos os atos de soberania.

À primeira vista, não é muito claro que possamos retirar da relação teatral autor/ator um tipo de vinculação obrigatória por parte exclusiva do autor. Quando pensamos na relação entre o autor e ator, o que fica mais evidente é justamente que o ator está mais vinculado a uma condição de agir de certa maneira. Afinal, podemos dizer que o ator "deve representar um certo papel", isto é, deve agir da maneira determinada pelo autor. Assim, é sempre em relação ao ator que indagamos se ele está representando de modo adequado. Desse modo, se fizesse sentido falar em obrigações ou deveres no âmbito teatral, elas recaem mais incisivamente sobre o ator. Hobbes, contudo, inverte completamente a relação, fazendo as obrigações caírem exclusivamente no autor e desvinculando o ator de obrigações de dever.

O processo de autorização, que cria a representação, vincula o autor de tal modo que seja considerado como se fosse ele mesmo a agir. E é desse modo que Hobbes consegue explicar a personificação: a ação feita em nome de outro: "De onde se segue que, quando o ator faz um pacto por autoridade, obriga através disso o autor, e não menos do que se este mesmo o fizesse, nem fica menos sujeito a todas as consequências do mesmo" (Hobbes, 1997, p. 136). Hobbes consegue extrair essa conclusão operando uma manobra argumentativa que consiste em retirar da relação autor/ator um novo significado para o termo autoridade, via uma ressignificação da ideia de autorização. Autoridade é aquela pessoa que foi autorizada a agir em nome do autor. A questão é que este artifício da autorização cria um soberano representante dotado de um poder para agir.

3 O sentido e os limites da representação política

Podemos agora avançar um pouco na tentativa de compreender o que significa dizer que o soberano representa o povo. Atentemos que para Hobbes representar o povo não é o mesmo que representar as vontades dos indivíduos. Essa representação é impossível, como vimos, dada a variabilidade infinita das vontades, que impossibilita um acordo que possa servir de base para a efetivação de uma ação política. É necessário, portanto, atentar para a distinção fundamental entre *populus* e *multitudo*. Já no *De Cive*, Hobbes afirma:

> [...] antes de se constituir o governo, o povo não existia enquanto pessoa, havendo apenas uma multidão de pessoas individuais; de modo que naquele tempo nenhum contrato poderia se firmar entre o povo e o súdito (Hobbes, 2000, p. 124).

É o mesmo argumento do *Leviatã*, onde Hobbes justifica que não há possibilidade de ter havido um contrato entre povo e soberano porque antes da instituição da soberania o povo não existia. É, efetivamente, a instituição da soberania que origina a pessoa artificial do povo. Tal como o Estado, o povo é ele também uma pessoa artificial. Essa é uma característica fundamental que distingue o contratualismo de Hobbes da maioria dos autores que recorrem a esse modelo, como Grotius, Pufendorf e Locke. Para Hobbes, não apenas não existe um povo antes do contrato, mas também o contrato de instituição do povo só é possível através de, no mesmo ato, se instituir a soberania que pode representar o povo. Neste sentido, o povo só existe por meio da representação. Sem representação não há povo, volta-se à multidão do estado de natureza. Daqui se entende também porque é impossível ao soberano ter ele mesmo feito um pacto com os sútidos, dado que não havendo uma pessoa natural do povo, este não poderia ter agido levando a cabo um pacto:

> É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente nenhum pacto com seus súditos, porque teria ou de celebrá-lo com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou que celebrar diversos pactos com cada um deles (Hobbes, 1997, p. 145).

Isso não significa que Grotius, Pufendorf e Locke também não fundem o povo num contrato, contudo, à diferença de Hobbes, em tais autores o povo é constituído sem necessidade de representação. Dessa forma, o povo se institui por um contrato entre os indivíduos antes e independentemente da instituição do Estado.

Por isso a tese dos dois pactos fortemente enfatizada por Pufendorf: o primeiro pacto de associação e o posterior pacto de submissão, através do qual o povo já constituído aliena seus direitos ao soberano. Grotius e Locke retiram conclusões muito distintas desse modelo, mas o ponto de partida é o mesmo: a concepção segundo a qual o povo se constitui de modo independente. Os dois autores, inclusive, também à diferença de Hobbes, partem de uma noção de sociabilidade natural para construir sua teoria de fundação do povo. Nos Prolegômenos do *Direito de Guerra e Paz*, Grotius, ao criticar a tese convencionalista de Carneades, insiste na tendência natural para a vida em sociedade: "Entre essas, que são próprias do homem, encontra-se a necessidade de sociedade, isto é, de comunidade, não uma qualquer, mas pacífica e organizada [...] que os estoicos chamavam de estado doméstico" (Grotius, 2004, p. 37).

E mais adiante: "Este cuidado pela vida social [...] e que é de todo conforme o entendimento humano, é o fundamento do direito propriamente dito" (Grotius, 2004, p. 39). É importante frisar que tais afirmações ocorrem no contexto em que o autor está visando combater a tese de Carneades segundo a qual "A natureza não pode distinguir o que é iníquo do que é justo", posição que poderia muito bem ser atribuída ao sentido mais amplo da tese hobbesiana sobre a ausência de normatividade na natureza que impede um acordo que possa gerar um pacto de associação do tipo grotiano. No caso de Grotius e Locke,

claramente temos um direito substantivo por natureza, e o contrato, pelo menos essa é a visão comum, transporta direitos pré-existentes para o âmbito civil. Em Hobbes, pelo menos no *Leviatã*, a situação é muito diferente. O direito natural é desprovido de um conteúdo, é explicitamente negativo: Hobbes não diz explicitamente que temos um direito à vida, mas diz que o direito natural é uma liberdade, no sentido de uma ausência de impedimentos externos, e que por isso podemos fazer tudo que estiver em nosso alcance para manter a vida.

Tudo disso leva, no caso de Grotius e Locke, a uma marcada distinção entre povo e soberania, entre povo e governo. Por isso, no caso específico de Locke, o governo pode ser dissolvido sem que com isso se dissolva o povo. A resistência em Locke, portanto, parece menos perigosa do que em Hobbes, na medida em que, para Locke (2006), a rebelião, em última instância, dissolve apenas o governo fazendo com que os direitos da soberania retornem ao seu *locus* de origem, a sociedade ou o povo, devidamente constituído por um contrato fundado na noção de sociabilidade e de direitos naturais. Em Hobbes, ao contrário, dissolver o governo é dissolver a própria soberania e, consequentemente, dissolver também a pessoa artificial do povo.

Por isso, dissolver o governo implica a irrevogável volta ao estado de natureza. Aqui alcançamos um sentido fundamental da tese segundo a qual o soberano representa o povo: representa no sentido de que é a própria constituição da soberania que constituiu o povo. O povo só existe, portanto, em função da representação. Aqui encontramos um limite para pensar o alcance do jusnaturalismo hobbesiano. A representação, nos parece, é um mecanismo que visa superar justamente a falta de normatividade da natureza.

A concepção de representação como autorização torna difícil a tarefa de pensar uma distinção entre soberania e governo, no contexto do *Leviatã*, um caminho que poderia ser tomado para pensar algum tipo de reponsividade da representação hobbesiana. Em *Sleeping Sovereign*, Richard Tuck se utiliza da imagem do soberano adormecido do

capítulo VII do *De Cive* para justificar essa distinção, argumentando, a partir disso, que a soberania permaneceria no povo. Segundo o autor, Hobbes estava aqui especificamente combatendo a tese de Grotius, para quem "não havia nenhuma distinção entre o soberano legislador e o governo em Grotius porque apenas o governo exerce a soberania na prática" (Tuck, 2015, p. 69). Grotius, por sua vez, estava já questionando a ideia de Bodin segundo a qual o soberano pode estar escondido sob o aparato superficial do governo no dia a dia e ser distinguido dele (Tuck, 2015, p. 69), tese esta que seria retomada por Hobbes contra Grotius.

Efetivamente, a imagem do soberano adormecido é usada no *De Cive* e Hobbes por vezes parece dizer que o povo se constitui em sua soberania de modo independente do soberano. Contudo, o problema é que todas essas referências à imagem do soberano adormecido simplesmente desaparecem na passagem correspondente da análise das formas de governo, no Capítulo XIX, do *Leviatã*. Não à toa, todo argumento de Tuck para defender uma abordagem democrática à política de Hobbes é fundado no *De Cive*, no qual, a representação ainda não aparece.

Desse modo, parece que para buscar algum sentido de responsividade para o representante devemos focalizar a própria noção de representação como autorização. A tese segundo a qual o soberano não tem deveres é suportada por dois argumentos principais: Primeiro, o fato de que o soberano não fez parte do contrato. Na medida em que o contrato é a única fonte de obrigações para Hobbes, não há como submetê-lo a nenhum tipo de dever. Segundo, a tese de que, neste contrato, os súditos autorizaram as ações do soberano como se fossem suas.

Queremos aqui enfatizar a última tese, aquela da autorização, pois é justamente sobre ela que recai a análise de Pitkin, a partir da qual a autora extrai a conclusão segundo a qual, uma vez que os súditos autorizaram todas as ações do soberano, o tipo de representação hobbesiana não implica nenhum tipo de responsividade, não havendo,

portanto, nenhuma noção de "representar de modo correto" em sua filosofia. Neste sentido, o representante age pelo outro que, por sua vez, assume toda a responsabilidade pelas ações do primeiro. Neste sentido, de acordo com Pitkin, dentro dos limites de sua autoridade, o representante é livre para agir como bem entender (Pitkin, 1964; 1967).

De fato, Hobbes afirma em várias passagens que os súditos autorizam todas as ações do soberano, parecendo conduzir, dessa forma, a uma condição de total discricionariedade por parte do representante. A passagem mais enfática talvez esteja no início do capítulo XVIII, onde, depois de abordar a instituição do Estado, Hobbes diz que os contratantes devem "autorizar todos os atos e decisões deste homem ou assembleia de homens como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz" (Hobbes, 1997, p. 145). Em outra passagem do capítulo XXI, ao tratar do direito de resistência, Hobbes afirma que tal direito não elimina o direito de vida e morte que o soberano tem derivado da autorização. O *Leviatã* está repleto de passagens como essas, e não se trata meramente de passagens isoladas, na medida em que o capítulo XVI apresenta uma teoria bastante elaborada sobre instituição da representação através da autorização. Teria, portanto, o soberano um poder absoluto de vida e morte que faria com que, no limite, ele seja considerado como representando o súdito mesmo quando o mata?

A questão não é tão clara e nos conduz diretamente para o problema da justificativa da punição, já debatida por muitos comentadores. Zarka, por exemplo, afirma que este é justamente um limite da teoria da representação de Hobbes, na medida em que ela não pode fundamentar o direito de punir (Zarka, 2001). Os estreitos limites deste texto impedem uma discussão sobre o problema, contudo, apenas assinalamos que o direito de punir coloca um claro problema para pensar a tese da representação sem limites, aos moldes da interpretação de Pitkin.

O próprio texto de Hobbes é bastante ambíguo quanto a isso. Por um lado, boa parte da argumentação sobre o direito de resistência parece significar que ao punir os súditos, o soberano não os está representando, na medida em que ninguém poderia ter concordado com tal condição através de um pacto. Contudo, distintamente, algumas passagens parecem indicar o contrário, como no caso em que ele diz que se alguém tentar depor o soberano e for morto por este estará sendo autor do seu próprio castigo, o que parece seguir estritamente sua teoria da autorização. Ainda no mesmo capítulo, Hobbes estabelece uma distinção entre permitir que o soberano me mate e eu mesmo me matar por ordem do soberano, indicando que os súditos autorizaram o soberano a puni-los, mas apenas não consentiram em eles mesmos serem os agentes dessa punição (Hobbes, 1997).

Em outra direção, podemos pensar em um limite da autorização se observarmos com detalhe as várias considerações que Hobbes faz a respeito do contrato. Primeiramente, o contrato é feito com vistas a um fim, que é a paz e a segurança dos contratantes. Disso, é difícil retirar a conclusão segundo a qual o representante não teria nenhum compromisso com o interesse dos súditos. Nesse sentido, as próprias noções de autorização e representação se justificam numa instância anterior, que é justamente a dificuldade de consenso que torna o estado de natureza uma condição e guerra. Não parece, portanto, que a autorização, que tem por função superar essa condição e unificar as vontades, poderia conduzir à condição oposta, que seria a total irrelevância dos interesses dos representados, que poderia ser pensada, no limite, como a ameaça gratuita à vida dos cidadãos. Nesse caso, haveria uma contradição entre a vontade e a representação, que parece não ser possível para que a teoria de Hobbes faça sentido. O contrato é um ato voluntário, e atos voluntários são aqueles em que o agente espera um bem para si mesmo. Por isso, há claros limites para a transferência de direitos que são estabelecidos de modo enfático no capítulo XIV e retomados para fundar o direito de resistência no capítulo XXI. Basicamente, podemos

dizer que se alguém declare ser sua vontade não resistir à força, por exemplo, é preciso entender que esta não pode ser sua vontade efetiva, uma vez que deste ato não se conceberia qualquer consequência benéfica.

4 Considerações finais

Por fim, ainda que Hobbes não admita que o soberano tenha deveres, claramente ele afirma que o soberano tem uma função, conforme fica bem exposto no capítulo sobre o ofício do soberano. O próprio título desse capítulo carrega certa ambiguidade, uma vez que o termo original *office* remete ao *officium* latino que pode ser traduzido por *duty* no inglês e dever em português. Independente disso, nesse capítulo Hobbes claramente analisa um conjunto de funções que o soberano precisa realizar para garantir a continuidade da soberania.

O texto começa já anunciando que o objetivo fundamental do soberano é a segurança do povo, que aqui é um conceito bastante alargado, significando não apenas a vida bruta, mas "todas as outras comodidades da vida, que todo homem por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio" (Hobbes, 1997, p. 251). Não se trata aqui de uma função meramente negativa, concebida exclusivamente como proteção contra o dano de terceiros, mas uma atuação propriamente positiva do soberano por "uma providência geral, contida na instrução pública, quer de doutrina quer de exemplo, e na feitura e execução de boas leis, às quais os indivíduos podem recorrer nos seus casos" (Hobbes, 1997, p. 251).

Após isso, o capítulo adentra numa discussão sobre um conjunto de ações que fazem parte da função da soberania e que poderíamos resumir sob o conceito de bom governo. Tais ações vão desde o tratamento justo aos cidadãos até a educação pública. Em última instância, tais ações visam a manutenção da própria soberania através de um modo adequado de governar. Ainda que, teoricamente, não se

possa falar em obrigação por parte do soberano, o bom governo é necessário para que a soberania possa ser mantida. Descuidar do bom governo é colocar em risco a existência da soberania, ou seja, do próprio Estado, colocando assim, fim à própria representação. Então, se por um lado a representação não parece ter nenhum limite e não trazer nenhuma responsabilidade, por outro lado, se não for bem feita, isto é, se efetivamente o soberano não representar corretamente os interesses básicos dos representados, a soberania corre o risco de desmoronar.

Conforme afirma Runciman "ver o soberano como personificação do estado ao menos sugere que o ocupante do cargo do soberano representante é restringido pelas exigências de performar seu papel de modo plausível", o que significa "agir de tal modo a garantir que os súditos que ele representa pareçam ser algo mais que uma mera multidão desunida" (Runciman, 2009, p. 23). Assim, em última instância, se faz sentido dizer que, em alguma medida, existe a noção de bom governo em Hobbes, também faz sentido em se falar de uma maneira adequada de representar.

Referências

GROTIUS, H. O direito da Guerra e da Paz. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2004.

HOBBES, T. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBES, T. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, 1997. (Coleção Os pensadores).

HOBBES, T. *Leviathan*. Richard Tuck (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HOBBES, T. *The Elements of Law Natural and Politic*. John Charles Adams Gaskin (Ed.). Oxford; New York: Oxford University Press, 1994b.

HOBBES, T. *Tratado Sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodriquez Féo. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

LIMONGI. M. I. Estado Representativo/Governo Representativo: Sobre os aspectos democráticos da representação em Hobbes. *Conjectura: Filos.Educ*. v. 23, 2018.

LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. Petrópolis: Vozes / Ed.Universitária São Francisco, 2006.

PITKIN, H. F. Hobbes's Concept of Representation II. *The American Political Science Review*, v. 58, v. 4, dez., 1964, p. 902-918. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/1953289. Acesso em: 13 jun. 2010.

PITKIN, H. F. Representação: Palavras, Instituições e Ideias. Lua Nova, São Paulo, 67: 15-47, 2006.

PITKIN, H. F. The concept of representation. Berkeley: University of CaliforniaPress, 1967.

RUNCIMAN, D. Hobbes's theory of representation: anti-democratic or proto-democratic? In: SHAPIRO; STOKES; WOOD; KIRSHNER (Ed.). Political Representation. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

TUCK, R. Hobbes and Democracy. In: BRETT; TULLY (Ed.). *Rethinking thefoundations of modern political thought*. Cambridge: Cambridge University Press,2006.

TUCK, R. *The sleeping sovereign: the invention of modern democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

URBINATI, N. *Representative democracy*. Chicago: University of Chicago Press,2006.

VIEIRA, M. B. *The elements of representation in Hobbes*. Leiden: Brill, 2009.

VIEIRA, M. B. (Ed.) *Reclaiming representation*. New York: Routledge, 2017.

ZARKA, Y. C. Hobbes et la pensée politique moderne, cap. X. Paris: PUF, 1995.

ZARKA, Y. C. Do direito de punir. *Filosofia Política*. Nova série, Porto Alegre: L&PM, 2000. v. 5.

A condição humana na filosofia política de Hobbes: um retrato do mito de Prometeu

Luiz Carlos Santos da Silva[1]

DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.149.02

O objetivo da presente comunicação consiste em apresentar algumas considerações importantes sobre o conceito de condição humana na filosofia de Hobbes, particularmente a partir dos capítulos 12 e 13 do *Leviatã*, onde o autor trata da religiosidade e do estado bélico de natureza. Nossa intenção é apresentar a miserável condição natural dos homens hobbesianos como o retrato de uma racionalização do mito de Prometeu e do castigo dos deuses à desobediência à autoridade soberana do Olimpo. Prometeu é considerado por Hobbes como o mito representante da prudência, entendendo essa prudência como um tipo de provisão, resultante de um acúmulo de experiências passadas e presentes.

A prudência em Hobbes, assim como a própria experiência, seria mais fundamental para as ciências naturais e para a política do que a racionalidade, que estaria estritamente ligada a um uso seletivo da linguagem: lógica, geometria, matemática, etc. Nesse sentido estritamente linguístico, a racionalidade dos homens hobbesianos seria uma habilidade adquirida somente através da educação e do costume e não por natureza. Uma vez que as ciências em Hobbes resultariam de um

[1] Bacharel, licenciado, mestre e doutor em filosofia pela Unicamp. Professor de filosofia política clássica no IFILO/UFU. E-mail: luizsilva@ufu.br

tipo de superação da própria condição humana natural, a política, a exemplo das ciências naturais, deveria resultar das convenções e dos costumes humanos e não da natureza.

Tanto nas ciências quanto na política, a razão dos homens e a razão do Estado civil representariam um tipo de "inteligência artificial" ou convencional e não natural. Nesse sentido, nossa apresentação visa revelar como a racionalização do mito de Prometeu na filosofia natural e política de Hobbes representaria uma substituição da ideia de natureza humana, das filosofias tradicionais, pelo conceito de condição humana, caraterístico da modernidade cientifica do século XVII.

Contrariando algumas interpretações correntes sobre o pensamento de Hobbes, podemos dizer que o belicoso homem hobbesiano não deve ser considerado "mau por natureza" porque a filosofia natural e política do autor do *Leviatã* estaria assentada sobre um conceito de condição humana que rejeita totalmente a ideia de natureza humana. Do ponto de vista da condição humana, portanto, o comportamento hostil do homem hobbesiano não seria considerado nem bom nem mal, mas apenas natural, isto é, regido pelas leis de uma natureza entendida como sinônima de movimento e de mudança e não de substâncias ou essências imutáveis. De outro lado, o comportamento natural do homem hobbesiano poderia ser considerado também em termos geométricos e/ou mecanicistas porque se assentaria sobre movimentos voluntários típicos dos homens e dos cidadãos modernos, isto é, dos habitantes de um universo cósmico e cultural posto em movimento pelo heliocentrismo copernicano. O princípio de autoconservação do movimento da matéria seria um fundamento tanto geométrico quanto mecanicista, por isso poderia regular o entendimento e a ação dos homens hobbesianos, no processo de constituição e manutenção da máquina do Estado civil. Sob esse prisma, podemos dizer que a modernidade do pensamento de Hobbes residiria fundamentalmente no modo como ele se utiliza do método geométrico para considerar o mito do Estado, por

uma inspiração direta do próprio heliocentrismo copernicano-galileano.

Ao colocar o moderno princípio de autoconservação do movimento da matéria nas bases da sua filosofia natural e política, Hobbes teria substituído o conceito de "ser", das ontologias tradicionais, pela concepção de "poder", da moderna ciência natural. Por conta da fundamentação geométrica e, ao mesmo tempo, mecanicista do método hobbesiano, não haveria lugar para a concepção de uma natureza imutável do homem na filosofia de Hobbes, tal como haveria em Aristóteles, em Maquiavel e em Locke, por exemplo. Aquilo que os filósofos acima chamariam de "natureza humana", em Hobbes corresponderia apenas à soma dos poderes e das capacidades corporais dos homens particulares e não à uma essência imutável dos homens em geral ou da própria humanidade.

Nem mesmo a razão poderia ser considerada atributo de uma suposta natureza ou essência imutável do homem, uma vez que a própria racionalidade em Hobbes seria produto da cultura e dos costumes humanos e não da natureza. Nesse sentido, podemos dizer que a filosofia política hobbesiana teria rejeitado o conceito ontológico de "natureza humana" da filosofia tradicional, colocando no lugar dela uma moderna concepção mecanicista de "condição humana", fundada sobre princípios convencionais da modernidade heliocêntrica ou copernicana-galileana. Sob esse prisma moderno, a concepção de condição humana poderia ser considerada o fundamento convencionalista de todo o contratualismo, tanto científico quanto civil, em Hobbes.

O capítulo 13 do *Leviatã* (onde Hobbes descreve seu famigerado estado de natureza belicoso) intitula-se: *Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria*. Notemos, portanto, que o estado de natureza belicoso em Hobbes seria efeito ou produto de uma dada "condição humana" e não de uma determinada "natureza humana". Essa concepção hobbesiana de condição humana, mesmo belicosa e hostil, estaria em conformidade ao princípio de autoconservação

do movimento, típico do heliocentrismo moderno, por isso também estaria em conformidade à mitologia dos antigos poetas pré-cristãos, que narravam os mitos tratados pelo heliocentrismo moderno. O mecanicismo geométrico e nominalista da filosofia hobbesiana teria considerado o comportamento dos corpos animados em geral (corpos naturais, humanos e políticos) tanto em termos de linguagem figurada quanto em termos de figuras de linguagem: parábolas, hipérboles, metáforas, etc.

Essas figuras de linguagem seriam compatíveis tanto com o método geométrico dos modernos filósofos da natureza quanto com os mitos retratados pela poesia dos antigos povos pré-cristãos, bem como com as sagradas escrituras. Sob esse prisma mitológico, a filosofia natural e política de Hobbes teria concebido a modernidade heliocêntrica ou copernicana de uma perspectiva tanto geométrica e mecanicista quanto representativa e poética, além de religiosa e política. A imagem do Leviatã, enquanto representação imagética do poder teológico-político do Estado civil, seria a ilustração mais clara de que, para a modernidade heliocêntrica e antropocêntrica de Hobbes, conhecimento é poder e o poder se aplicaria à natureza na mesma proporção em que fosse aplicado aos homens.

De uma outra perspectiva modernista, podemos considerar o heliocentrismo copernicano-galileano como o resultado de uma aplicação do método geométrico ou da mecânica moderna na consideração tanto dos corpos celestes e terrestres quanto dos mitos ancestrais.[2] Não é sem razão, portanto, que a chamada "revolução copernicana" seja, no fundo, uma moderna racionalização astronômica dos antigos mitos greco-romanos: Hélio, Marte, Júpiter, Vênus, etc. O mesmo método geométrico (utilizado pelo heliocentrismo moderno, na criação da

[2] Vale reforçar que, para Hobbes, a geometria é uma ciência que trata da matéria em movimento, por isso os elementos fundamentais dessa ciência poderiam ser também considerados pela mecânica dos corpos terrestres e também dos corpos celestes, assim como dos corpos humanos e políticos.

astronomia e da mecânica modernas) teria auxiliado a filosofia hobbesiana no processo de uma racionalização atualizada dos mitos relacionados à condição humana e ao Estado civil. Transpondo o método geométrico e mecanicista do heliocentrismo astronômico para a política, Hobbes teria racionalizado tanto o mito de Prometeu quanto o mito do Leviatã (bem como os mitos do Rômulo, da Medéia, do Hércules, do Édipo, etc.) no processo de fundamentação de sua filosofia natural e política. Dessa perspectiva heliocêntrica ou copernicana, podemos dizer que, assim como o mito do Leviatã representaria uma racionalização geométrica ou mecanicista da política moderna, a concepção de condição humana, que regula todo o contratualismo em Hobbes, resultaria de uma racionalização direta do mito de Prometeu como representação da prudência e da providência.

A prudência (*pro* + *videre*) em Hobbes significaria um tipo de virtude diretamente ligada à provisão ou à providência, isto é, à capacidade de se projetar a visão para o futuro. Por estar vinculada diretamente à experiência, a prudência também estaria ligada à capacidade de se prever os eventos futuros a partir dos acontecimentos passados, isto é, possibilitaria conhecer os efeitos possíveis a partir de suas causas eficientes. Considerada um princípio regulador do comportamento humano em Hobbes, a prudência seria uma virtude ligada diretamente ao legado da antiga deusa grega Métis, primeira esposa de Zeus. Representado como provisão profética, o conceito hobbesiano de prudência seria uma revelação e também uma denúncia do paganismo oculto na tradição das virtudes cardeais romanas, que remontavam ao antigo mito grego de Prometeu, de Palas Atena e da própria Métis renascida. Nesse registro, a prudência, dentro da filosofia hobbesiana, poderia ser entendida como uma espécie de mito criptografado pelo discurso de um método geométrico capaz de decompor e recriar figuras, imagens, fábulas, parábolas, edificações, mapas, máquinas e Estados, a saber, a geometria.

A racionalização geometrizante e mecanicista do mito de Prometeu seria o fundamento da prudência que sustenta o edifício da filosofia hobbesiana tanto natural quanto política. Com base nessa concepção de condição humana, tanto as ciências naturais quanto a política em Hobbes seriam um tipo de conhecimento convencional, isto é, fundado mais sobre o poder, a autoridade e o costume dos próprios homens do que sobre o conhecimento mesmo da natureza e de seus mistérios. E assim como o castigo de Prometeu seria o resultado direto de sua desobediência às leis soberanas do Olimpo ou à vontade de Zeus, a miserável condição dos homens hobbesianos seria o resultado de suas próprias ações ou de seus costumes e não da natureza.

Para ilustrar melhor a importância do mito de Prometeu, para a caracterização do comportamento natural dos homens hobbesianos, cito um curioso trecho do capítulo 12 do *Leviatã*:

> Todos os homens, sobretudo os que são extremamente previdentes, se encontra numa situação semelhante à de Prometeu. Porque tal como Prometeu (nome que quer dizer homem prudente) foi acorrentado ao monte Cáucaso, um lugar de ampla perspectiva, onde uma águia se alimentava de seu fígado, devorando de dia o que tinha voltado a crescer durante a noite, assim também o homem que olha demasiado longe, preocupado com os tempos futuros, tem durante todo o dia seu coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades, e não encontra repouso nem paz para sua ansiedade a não ser no sono (Hobbes, 1983, p. 65)

Vemos, nessa passagem, como Hobbes descreve a condição do homem em estado de natureza mediante uma analogia direta com o mito de Prometeu. A desconfiança, o medo e a antecipação, que caracterizam o estado de natureza hobbesiano como uma condição hostil e belicosa, seriam também um legado dessa herança mitológica, que remonta aos antigos poetas épicos e trágicos. A concepção de condição humana em Hobbes se colocaria como uma rejeição direta do conceito de natureza humana e estabeleceria o próprio homem, e não mais a

natureza ou Deus, como princípio, meio e fim do conhecimento científico.

A geometria euclidiana (que teria auxiliado os astrônomos, filósofos e cientistas modernos na construção de diversos artefatos e máquinas) seria também compatível com os versos e rimas das antigas narrativas poéticas, isto é, estaria em consonância com os mitos e as fábulas ancestrais. E assim como o heliocentrismo moderno teria racionalizado os mitos do Hélio, de Marte, de Júpiter e de Vênus, no processo de edificação de uma astronomia moderna, Hobbes também teria racionalizado os mitos do Prometeu e do Leviatã (dentre outros) na edificação de sua moderna filosofia natural e política.

A investigação dos fenômenos políticos, a partir de suas causas eficientes, remontaria à condição humana e ao mito de Prometeu como fundamento tanto da política quanto das ciências naturais defendidas por Hobbes em seu *Leviatã.* Parece ser por essa razão convencional que (para obtermos uma visão mais ampliada e profunda tanto da filosofia hobbesiana quanto da própria modernidade cientifica ou copernicana) devemos levar em conta a importância dos mitos na fundamentação das próprias ciências modernas, tanto no heliocentrismo copernicano quanto na filosofia política hobbesiana.

Defendo que a consideração do modo de operação dos mitos, no processo de aplicação do método hobbesiano sobre a matéria das paixões, é de fundamental importância para se compreender a própria modernidade heliocêntrica ou copernicana de uma perspectiva não apenas cientifica, geométrica ou mecanicista, mas sobretudo teológica, ética e política. Sem política, diz Hobbes, não haveria paz ou indústria e, por esse motivo, também não existiria ciência ou progresso do conhecimento. Do ponto de vista de sua importância, portanto, a política seria anterior e mais fundamental do que a ciência natural, sendo esta última derivada da primeira. Em termos mais conceituais, podemos dizer que ciência e política coincidem, uma vez que essas duas partes da filosofia resultariam de uma mesma racionalidade convencional,

artificial e mecanicista. Em consonância com o heliocentrismo da época, o moderno princípio de autoconservação da matéria seria o princípio regulador tanto dos homens quanto do Estado. Por isso, os corpos humanos e políticos em Hobbes, assim como as próprias paixões, poderiam ser considerados em termos geométricos e/ou mecanicistas, isto é, segundo uma rigorosa teoria do movimento.

Conhecimento é poder e o poder, visto como força e autoridade, deve ser considerado assunto tanto da filosofia natural quanto da política e, por essa razão, o mito do Leviatã em Hobbes ilustraria a representação do Estado civil tanto como um corpo político quanto como uma máquina e uma espécie de deus-mortal. A autoridade do Estado máquina hobbesiano se constituiria como uma espécie de poder tanto político e teológico quanto cientifico, isto é, maquinal.

Considerando a modernidade de Hobbes sob o prisma de uma racionalização dos mitos ancestrais (a exemplo do próprio heliocentrismo copernicano), ao invés de questionarmos os modernos fundamentos científicos da política hobbesiana, deveríamos nos perguntar, antes, sobre os fundamentos políticos da própria ciência moderna. Nesse registro heliocêntrico, o mito de Prometeu representaria, em Hobbes, tanto a concepção de uma miserável condição humana quanto o progresso da própria modernidade científica e tecnológica. Isso porque, se, de um lado, o mito de Prometeu representaria a criação da humanidade e o castigo dos deuses à desobediência olimpiana, de outro lado, esse mesmo mito representaria a chegada das ciências e tecnologias mais avançadas, com o utensilio do fogo roubado do céu. Todavia, teria sido graças à intervenção de Hércules, o maior de todos os heróis da antiguidade (e que libertou Prometeu de suas amarras no Cáucaso), os próprios deuses olimpianos não teriam sobrevivido pela passagem de atualização dos épicos para o trágico. Nesse registro, a libertação de Prometeu pelas mãos de Hércules ilustraria uma conciliação entre titãs, deuses e heróis, que também representaria a perpetuação de uma certa

condição humana submetida à vontade e aos caprichos dos antigos mitos gregos. Mas, essa já é uma outra história...

Referências

HOBBES. *Leviatã*. In: "Os pensadores". Trad. João Paulo Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SANTOS DA SILVA, L. C. "O Príncipe e o Leviatã: ciência, política e modernidade no contratualismo mecanicista de Thomas Hobbes". In: *Fausto Castilho: uma vida filosófica.* SOARES, A. G.T. e ÁZARA, H. (Orgs.). Campinas: Ed. Phi, 2022.

SANTOS DA SILVA, L. C. "O mito das Olimpíadas: Hesíodo, Bacon, Hobbes e a infindável luta dos titãs". *In*: "Dossiê filosofia e esporte". Prometeus – Filosofia em revista, v. 9, n. 20. Disponível em: https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/5310/4494. Acesso em: 03 nov. 2024.

PARTE II
GT Leibniz

Apresentação

Nesta seção estão reunidos alguns dos trabalhos apresentados no GT Leibniz do XX Encontro Nacional da ANPOF, que ocorreu em Recife, de 30 de setembro a 04 de outubro de 2024. Dissecando variados aspectos do pensamento de Leibniz, com diferentes abordagens metodológicas, os textos coligados evidenciam a profundidade, seriedade e riqueza das pesquisas sobre este filósofo realizadas no Brasil.

Na abertura da coletânea, em **A lógica do éter em Leibniz**, ***Vivianne de Castilho Moreira*** mostra como a noção de éter ou de *plenum* corpóreo, formulada por Leibniz ainda em sua juventude, na *Nova Hipótese Física*, exerce uma função fundamental em seu sistema. Noção incontornável para a compreensão das condições de estruturação do mundo (espaço, tempo e mudança), em virtude de seu papel na transmissão do movimento, o éter assegura as condições existenciais de verificação das verdades contingentes. Nessa medida, este conceito da física leibniziana pode ser elucidado a partir de sua lógica, como nos propõe a autora.

Na sequência, ***Beatriz Cardoso Silveira*** aborda uma das questões mais controversas da filosofia leibniziana: o estatuto ontológico dos corpos orgânicos e do conceito de vínculo substancial, desenvolvido na correspondência do filósofo com o jesuíta Des Bosses. A hipótese que a autora expõe em seu texto é a de que esses problemas não podem ser interpretados tão somente à luz da metafísica leibniziana, mas devem ser compreendidos com base nos debates teológicos e políticos da época. Como Silveira lembra, o conceito de vínculo substancial

desempenha um papel crucial na explicação da transubstanciação, mistério religioso central na cisma de católicos e protestantes.

Encerrando o volume, ***William de Siqueira Piaui*** apresenta a sua interpretação de que Leibniz é um pensador realista, em oposição a leituras como a de Benson Mates, que atribuem uma posição nominalista ao filósofo. Com base em textos leibnizianos de variados períodos e na reconstituição histórica da querela dos universais, com seus diferentes desdobramentos e posicionamentos, Piaui argumenta que Leibniz se filia a um tipo específico de realismo: o realismo de tipo agostiniano. Além disso, o autor mostra como o realismo leibniziano é condição para compreender a sua geometria com seus pressupostos metafísicos.

Agradecemos aos autores pelas contribuições e desejamos a todas e a todos uma boa leitura.

Celi Hirata
Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos e Coordenadora do GT Leibniz

A lógica do éter em Leibniz[1]

Vivianne de Castilho Moreira[2]

DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.149.03

1 Introdução

A convicção quanto à realidade de um *plenum* corpóreo, a preencher tanto o planeta quanto o universo inteiro, afigura-se ter acompanhado Leibniz desde sua juventude filosófica até o ocaso de sua vida. Esse *plenum*, a que o autor se refere pelo nome de éter, é examinado em sua *Nova Hipótese Física*[3], um manuscrito estimado datar do início dos anos setenta, e constitui — como veremos adiante — um dos pomos da discórdia que aqueceu a correspondência entre Leibniz e o newtoniano Clarke, interrompida pela morte do primeiro. Efetivamente, a noção de éter revela-se a tal ponto integrada ao sistema leibniziano, que fica difícil conjeturar como esse sistema se completaria sem ela. E se, por um lado, ela já havia sido incorporada a esse sistema antes mesmo que ele recebesse seu arranjo acabado, a consideração de alguns aspectos desse sistema permite, por outro lado, lançar luz sobre as razões de Leibniz para perfilhá-la.

As páginas que seguem serão dedicadas à tentativa de explorar essas razões. Nelas tentarei mostrar que a noção de éter tal como

[1] Este trabalho contou com apoio de bolsa de produtividade em pesquisa.

[2] Professora de Filosofia dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação) da Universidade Federal do Paraná. E-mail: vivicmor@gmail.com

[3] *Hypothesis Physica Nova* – *AA* VI, ii, 221-257 – *OFC* 8, p. 4-72.

Leibniz a concebe pode ser compreendida à luz da lógica elaborada por ele — mais precisamente, ela pode ser compreendida com base em alguns dos desdobramentos da tese de que a distinção entre verdades necessárias e contingentes pode ser tratada a partir da distinção entre análise finita e análise infinita. Para tanto, tomarei a liberdade de rememorar alguns resultados já expostos em trabalhos precedentes.

2 Pilares lógicos da noção leibniziana de éter

Conforme sustentei alhures (Moreira, 2019, III.4), em seu exame das condições de prova das verdades em geral, Leibniz foi levado à conclusão de que, no caso das proposições contingentes, a experiência desempenha um papel incontornável: cabe-lhe fornecer a certeza imediata do conteúdo que verifica ou falseia a proposição. A experiência faz as vezes, nesta medida, de desfecho da análise das proposições contingentes, funcionando para elas como as identidades e contradições expressas funcionam no caso da análise das proposições essenciais. Nesta medida, a experiência resulta ser também — conclui Leibniz — o campo onde se testa o êxito das definições relativas aos existentes.

É claro, por outro lado, que a experiência não proporciona uma demonstração *a priori*, tampouco um conhecimento adequado da possibilidade do definido. Mas assegura desses o conhecimento imediato e claro, o que basta para assegurar-lhes a objetividade:

> Se combinamos ideias compatíveis, os limites que assinalamos às espécies são sempre *exatamente* conformes à natureza; e se tomamos cuidado em combinar as ideias que se encontram atualmente juntas, nossas noções são ainda conformes à experiência; e se as consideramos como provisionais somente para os corpos efetivos, reservando à experiência feita ou a fazer de aí descobrir mais, e se recorremos aos especialistas quando se trata de algo de preciso com respeito ao que se entende publicamente pelo nome, não nos enganaremos a seu respeito. Assim a natureza pode fornecer ideias mais perfeitas e mais cômodas, mas não desmentirá as que temos, que são boas e naturais,

ainda que talvez não sejam as melhores e as mais naturais (*N.E.*, III, vi, §30 – p. 252)[4].

Uma segunda conclusão que é preciso rememorar é a infinitude da análise das proposições existenciais, bem como das definições dos existentes. Combinada com a anterior, essa conclusão tem como resultado que os existentes e o que lhes acontece encerrem uma complexidade infinita. Se são eles o que em última instância verifica ou falseia os enunciados que emergem da análise das proposições existenciais, bem como o que discrimina a aplicabilidade das definições de existência, então, na mesma medida em que aqueles enunciados são infinitos, nesta mesma medida os existentes e o que lhes sucede devem se desdobrar em uma minúcia infinitamente inesgotável.

Aliás, por ser o campo em que se verificam ou falseiam os enunciados que emergem da análise das proposições existenciais, o mundo, enquanto o conjunto dos existentes e seus acontecimentos[5], deve ser admitido não apenas como infinito, mas também como contínuo, tal como se mostrou contínua a série da análise das proposições e definições existenciais. E sendo contínuo como a análise dos enunciados que verifica, o mundo deve ser, também como ela, ordenado e denso: a decomposição dos existentes no mundo deve observar exatamente a mesma ordem que a resolução do nome nas definições deve observar na análise das verdades existenciais; e nenhum existente, nenhum acontecimento envolvendo existentes, pode haver cuja possibilidade

[4] "Quem quer que faça uma combinação possível não se engana nisso, nem ao lhe dar um nome; mas se engana quando crê que o que concebe é tudo o que outros mais conhecedores concebem sob o mesmo nome, ou no mesmo corpo. Ele concebe talvez um gênero comum demais ao invés de um outro mais específico" (*N.E.*, III, VI, p. 251). Ver a respeito também *GI* §61 (*AA* VI, iv, p. 758-760). Discuto esse ponto em Moreira (2019), II.1.3.

[5] "Chamo de *mundo* toda a sequência e toda a coleção de todas as coisas existentes, a fim de que não se diga que muitos mundos poderiam existir em diferentes tempos e diferentes lugares" (*Teodiceia* I, §8 – GP VI, p. 107 – Leibniz, 2022, p. 121).

seja imediatamente compreendida: há sempre uma prova da verdade que descreve esse existente ou acontecimento.

3 Os existentes e sua estrutura

No âmbito da experiência, o ordenamento dos existentes segundo a exigência de verificação das definições e verdades existenciais se exprime nas noções de espaço, tempo e mudança[6]. Leibniz reserva o nome *espaço* ao sistema de ordenamento dos existentes que se verificam conjuntamente, vale dizer, que coexistem; *tempo*, por seu turno, designa o sistema de ordenamento dos coexistentes graças ao qual se busca explicar por que certos coexistentes coexistem, e segundo certo ordenamento, antes que outros. A ordem de conexão entre um conjunto de coexistentes e outro que entra em sua explicação, por seu turno, é o que Leibniz denomina *mudança*. Diz ele:

> ***Tempo** é a ordem da existência do que não é simultâneo*. Mais: o tempo é a ordem universal das mudanças quando não é considerado o tipo específico de mudança.
> ***Duração** é a grandeza do tempo*. Se a grandeza do tempo diminui uniformemente e continuamente, o tempo culmina no *Momento*, cuja magnitude é nula.
> ***Espaço** é a ordem dos coexistentes*, isto é, a ordem de existência do que é simultâneo.
> *De acordo com cada uma das duas ordens* (a do tempo e a do espaço) são estimados **o *mais próximo de*** e o ***mais distante de***, conforme são requeridas *mais* ou *menos* mediações para compreender a ordem entre aqueles (*Initia rerum matematicarum metaphysica* – *GM* VII, p. 18).

E ainda:

> Existem *conjuntamente* os termos que existem um a um e que não se contradizem.

[6] Examino esse assunto com maior detalhe no artigo *A dupla tríade conceitual que estrutura nosso acesso discursivo ao mundo segundo Leibniz*, submetido à revista *Seiscentos*.

> Tempo é a ordem do existir entre os termos singulares que se contradizem.
> *Ordem* é uma relação que discrimina entre vários termos (de cada um a todos os outros). O anterior e o posterior são aqui seja arbitrários, seja fundados em natureza.
> [...]
> *Mudança* é o conjunto de dois estados que se contradizem um ao outro imediatamente.
> A mudança uniforme contínua é como o tempo: assim como se comportam uma em relação à outra duas partes de uma mudança uniforme contínua, assim se comportam dois tempos pelos quais se diz que as partes dessa mudança ocorrem.
> De dois estados contraditórios isolados, o anterior por natureza é dito *anterior quanto ao tempo* (*AA* VI, iv, p. 868-869)[7].

Pode-se afirmar, a partir daí, que para Leibniz a mudança não é propriamente uma realidade em si, mas corresponde a uma noção que, juntamente com o espaço e o tempo, é introduzida visando assegurar as condições existenciais de verificação das verdades contingentes que emergem do procedimento analítico. Espaço e tempo seriam os procedimentos de ordenamento dos existentes destinado a assegurar essa verificação, e o movimento ou mudança conformaria as relações efetivas de anterioridade e posterioridade que se podem tecer entre esses existentes segundo a ordem do tempo com vista a correlacioná-los à ordem analítica das verdades existenciais. A anterioridade e a posterioridade no tempo que constitui a mudança corresponderia à anterioridade e à posterioridade respectivas na ordem analítica. A mudança corresponderia, no plano dos existentes, à relação semântica, no plano analítico, de uma verdade existencial com aquela ou aquelas que veiculam o seu porquê.

Espaço, tempo e mudança devem, portanto, satisfazer todas as condições para assegurar que a correlação entre existentes e verdades existenciais seja perfeita. Quer dizer, eles devem conter em si as

[7] Segundo as estimativas da Academia de Berlim, esse texto teria sido redigido entre 1685 e 1696 (Cf. *AA* VI, iv 4, N. 183 – p. 868).

condições que permitam dispor absolutamente todos os eventos no mundo de tal maneira que todas as verdades existenciais possam ser assumidas como demonstráveis no infinito. Isto exige que espaço, tempo e mudança sejam cada qual divisíveis ao infinito. O espaço deve ser dividido ao infinito para acompanhar a infinitude suposta na análise de toda verdade afirmando um existente ou uma concatenação de existentes. O tempo deve ser suposto infinitamente divisível para contemplar a densidade suposta na análise das verdades que veiculam relações de implicação entre existentes: a mudança que deve ser suposta na explicação da ordem em que os existentes e seus acontecimentos se encontram deve ser tal que ela nem ocorra por saltos — ou seja, de modo que uma verdade existencial seja em si mesma inanalisável — nem implique uma conexão de essência entre quaisquer duas verdades existenciais. Assim, deve haver tantas secções do tempo — quer dizer, tantas divisões em uma passagem ligando duas situações contraditórias atinentes a um mesmo existente — quantas são necessárias para que a demonstração de uma proposição que enuncie uma mudança envolva o infinito.

Em síntese, o espaço e o tempo decorrem como exigências para que o mundo, isto é, o conjunto dos existentes, não apenas verifique as verdades existenciais, mas também reproduza a ordem segundo a qual tais verdades são supostas vinculadas umas às outras na sequência infinita que as encadeia todas e tem por limite uma identidade. E essa sequência infinita se materializa, por seu turno, na mudança. Sendo assim, o espaço e o tempo não são anteriores ao mundo, visto não fazer sentido falar deles fora da sua relação àquilo cuja realidade os torna necessários. E não pode haver mundo ao qual não se aplicassem as regras espaço-temporais, pois esse pretenso mundo seria incapaz de verificar os valores de verdade das proposições existenciais, afigurando-se incompatível com a natureza da correlação entre verdades existenciais e a própria existência. Por essa mesma razão, tampouco pode haver um mundo em que não haja mudança.

O que é situável na ordem da experiência, isto é, é passível de ser experimentado no espaço e, com este, secundariamente, no tempo, é o que Leibniz denominou de corpo. Dito de outro modo, são corpos os existentes que, por serem tais, podem ser experimentados e, nesta medida, integram as condições de verificação dos enunciados existenciais verdadeiros. Diz Leibniz:

> *Corpo* é um extenso resistente;
> [...]
> *Extenso* é o contínuo com posição, ou seja, com ordem de coexistência (*Phil., VII, D, ii, 2 – OFI*, p. 438)[8].

Ser um corpo é, portanto, ser passível de ser identificado como um existente em um lugar e durante um tempo no contínuo que é o mundo. É preciso admitir então que cada existente na ordem da experiência possível é — ou corresponde a — um corpo.

Assim como não pode haver existentes sem corpo, não pode haver corpos imutáveis. Afinal, como já visto, a mudança revelou-se constitutiva da explicação do porquê de um existente ou concatenação de existentes, correspondendo, no plano existencial, à relação de anterioridade e posterioridade na análise das verdades atinentes a um mesmo corpo ou a uma mesma concatenação de corpos. Um corpo — ou uma concatenação de corpos — existente imutável corresponderia, nessa medida, a uma verdade existencial não passível de análise, o que já foi recusado. Leibniz afirma:

> Corpo é Extenso móvel, ou seja, corpo é substância extensa.
> [...]
> Todo corpo é por si movido em ato (*AA* VI, iv, p. 1398)[9].

Essas considerações mostram que espaço e tempo, por um lado, e corpos com suas modificações e mudanças, por outro, são exaustivos

[8] Cf. também *AA* VI, iv, p. 633; 1393-1394; 1987.
[9] "Todo corpo em ato age e padece" (id., p. 1400).

com respeito à exigência que os torna necessários. Conforme já assinalado, o conhecimento analítico do mundo consiste na explicação tanto da compossibilidade dos existentes, que redundam ser corporais, quanto da série das suas conexões no mundo. Espaço e tempo mostraram-se, por seu turno, constituir juntos as condições necessárias e suficientes para ordenar os corpos de modo a garantir que, para todo existente, uma e outra daquelas explicações possa ser dada. Nesse sentido, pode-se concluir que espaço e tempo, por um lado, e definições, enquanto instituem os gêneros de corpos existentes, por outro, exaurem as suposições que se fazem necessárias para que sejam satisfeitas as condições de referência das proposições existenciais ao que encerra suas condições de verdade. As definições concernem às condições mediante as quais os existentes e suas especificidades podem ser categorizados no mundo. Espaço e tempo encerram as condições mediante as quais esses mesmos existentes, com suas especificidades, são ordenados de modo a exprimir a sequência em que as infinitas verdades existenciais em sua totalidade se deixam dispor a fim de que possam ser assumidas, no infinito, como demonstráveis.

Talvez seja desnecessário acrescentar que as noções de corpo, mudança, espaço e tempo referem-se às condições de estruturação do mundo enquanto tal. Quer dizer, elas concernem à estruturação dos existentes enquanto tais, sendo indiferentes às particularidades desses existentes, bem como aos tipos de corpos e às suas mudanças efetivas. Como visto, essas noções decorrem das exigências que o mundo deve satisfazer para poder ser aquilo que efetivamente é: o ambiente em que o valor de verdade das proposições existenciais é aferido. Nesse sentido, essas noções valem para qualquer que seja o mundo possível na medida em que ser possível para um mundo é poder ser o terreno em que o valor de verdade das proposições existenciais é aferido.

4 O éter

As relações espaciais que são introduzidas com vista a assegurar as condições de análise das verdades existenciais conduzem a dois resultados, dos quais o primeiro é a doutrina corpuscular. Afinal, na mesma medida em que a análise de um enunciado existencial verdadeiro descrevendo um corpo se desdobra em uma infinidade de verdades, nesta mesma medida esse corpo deve se desdobrar em outros ao infinito, em uma correspondência biunívoca, por assim dizer, com aquela infinidade de verdades que emerge da análise: os corpos devem, assim, se desmembrar em outros corpos ao infinito. Nas palavras de Leibniz, "não há porção da matéria que não seja em ato dividida em muitas partes. Portanto, nenhum corpo é tão exíguo que nele não haja um mundo de infinitas criaturas" (*AA* VI, iii, p. 565)[10].

O segundo resultado é a noção de éter tal como Leibniz o caracteriza: um meio corporal que funciona como correia de transmissão dos movimentos de corpos que constatamos influenciarem-se uns aos outros a despeito da distância que mantêm entre si[11]. Por ter esse papel, o éter preenche o que parece vácuo no espaço sideral, mas não só: ele dissemina-se também no interior da Terra, concorrendo para explicar a gravidade dos corpos telúricos (*Hypothesis Physica Nova*, §9 e §16 – *AA* VI, ii, p. 225-226 e 227 – *OFC* 8, p. 10 e 14).

Esse é, como já assinalado no início, um dos pontos nevrálgicos da polêmica entre Leibniz e os newtonianos, que ele acusa de apelarem a um *deus ex machina* a fim de explicar a gravitação universal. Na última carta que escreve ao newtoniano Samuel Clarke, ele afirma ser

> [...] uma estranha ficção considerar que toda a matéria gravita, e até em direção a qualquer outra matéria, como se qualquer corpo atraísse igualmente qualquer outro corpo na proporção das massas e das distâncias; e isso por uma *atração* propriamente dita, não derivada de um

[10] Ver também *AA* VI, ii, p. 241-242, §43 – *OFC* 8, p. 43.
[11] Cf. *Hypothesis Physica Nova*, §1 – *AA* VI, ii, p. 223 – *OFC* 8, p. 5.

> impulso oculto dos corpos. Contudo, o peso dos corpos sensíveis em direção ao centro da terra deve ser produzido pelo movimento de algum fluido. O mesmo ocorrerá com outras gravidades, como a dos planetas em direção ao sol ou entre si. Um corpo jamais é movido naturalmente a não ser por um outro corpo que o impele ao tocá-lo; e depois disso continua a mover-se até ser impedido por outro corpo que o toque. Qualquer outra operação sobre os corpos ou é milagrosa ou é imaginária (Quinta carta a Clarke, § 35 – *GP* VII, p. 397-398 – Leibniz, 2023, p. 99-100)[12].

Em sua quarta resposta a Leibniz, Clarke declara partilhar com seu interlocutor a rejeição à conjetura de um vácuo absoluto entre os corpos[13]. Mas acrescenta — e aí parece residir o cerne da divergência — que o espaço pode abrigar entidades não corporais, quem sabe até a divindade, cuja presença completaria o que é preciso supor para a explicação dos movimentos dos astros:

> O espaço sem corpos é a propriedade de uma substância *incorpórea*. O espaço não é *limitado* pelos *corpos*, mas existe tanto *com* corpos como *sem* eles. O *espaço* não está *encerrado entre* os corpos; são os corpos, e *apenas eles*, que, existindo no espaço ilimitado, estão delimitados pelas suas próprias dimensões.
> O espaço vazio não é um *atributo sem sujeito*, porque por *espaço vazio* nunca entendemos o *espaço vazio de tudo*, mas somente vazio de corpos. Em qualquer *espaço* vazio está *certamente* presente Deus, e *possivelmente* muitas *outras* substâncias que não são matéria, que não são *tangíveis*, nem objeto de de nenhum dos *nossos* sentidos (§8-§9 – *GP* VII, p. 383 – Leibniz, 2023, p. 77).

[12] Ver também §§ 118, 122 e 123 – *GP* VII, p. 418-419 – Leibniz, 2023, p. 128-129.

[13] Como observa Mendonça (2022, p. 158) a propósito de sua quinta carta, Clarke evita contrapor-se diretamente aos conteúdos das teses de Leibniz, preferindo contrastá-lo no plano formal. Essa estratégia permite-lhe endossar certas teses, mas desidratando-as. É o caso não só da recusa do vácuo, aqui em exame, mas também da defesa do Princípio de Razão Suficiente, a que Clarke aquiesce, sem, contudo, admitir o que, aos olhos de Leibniz, seriam desdobramentos dessas teses. Em sua terceira carta, §2, Leibniz chega a reclamar: "É-me concedido este importante *princípio* [...]. Mas é me concedido *verbalmente*, e *de facto* é-me negado" (§2 – Leibniz, 2023, p. 51).

Com essas palavras, Clarke não parece destoar de Newton, já que este admite o éter, que entende como algo "espalhado por todos os lugares [...], capaz de contração e dilatação, fortemente elástico e, em uma palavra, muito semelhante ao ar em todos os respeitos, mas muito mais sutil"[14], assim concorrendo para explicar o que superficialmente aparece como uma ação à distância entre corpos. Nesse tópico, a crítica de Leibniz a Newton, então, reside não tanto na admissão ou não de algo como o éter, mas sim na natureza deste. E o que Leibniz critica aí é a concepção que — justa ou injustamente — atribui a Newton[15] de que o éter não seria constituído — ou, ao menos, não o seria completamente — por entidades corporais[16]. Uma tal concepção de éter, de fato, não seria convergente com o sistema leibniziano[17]. Leibniz afirma:

> Eu tinha objetado que uma *atração* propriamente dita, ou de tipo escolástico, seria uma operação à distância, *sem meio*. Responde-se aqui

[14] Carta de Newton a Robert Boyle de 28 de fevereiro de 1678/9. Disponível em *The Newton Project*: www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/diplomatic/NATP00275. Acesso em: 15 fev. 2024).

[15] Newton parece ter adotado diferentes perspectivas acerca do éter. Abordá-las em minúcia aqui, no entanto, nos desviaria do nosso foco, que se concentra mais na recepção das teses newtonianas por Leibniz do que em uma reconstrução histórica delas. Para essa reconstrução, ver Rosenfeld (1969).

[16] Em sua *Ótica*, publicada pela primeira vez em inglês em 1704, Newton cogita a onipresença de Deus no espaço a desempenhar o papel do éter e acrescenta não considerar necessário que a matéria ocupe todos os espaços. Segundo ele, "... o instinto dos bichos e dos insetos pode ser nada além do efeito da Sabedoria e habilidade de um agente poderoso e sempre vivo que, estando em todos os lugares, é mais apto, por Sua vontade, a mover os corpos dentro do Seu *sensorium* uniforme ilimitado, e a formar e reformar, através disso, as partes do Universo [...] E o espaço é divisível *in infinitum* e a matéria não está necessariamente em todos os lugares" (Livro III, Parte I – p. 542-543). A edição latina da *Ótica* veio a público dois anos depois com alguns acréscimos, traduzida por ninguém menos que Clarke (Cf. Barra, 2002, p. 187). A segunda edição, também modificada, só saiu em 1718, depois da morte de Leibniz. Ver a respeito, Westfall (1995), cap. 11, p. 250-258. Ver também Martins e Silva (2015), 18, p. 27-28.

[17] Como destaca Sita (2019, p. 176), Newton reconhecia a absurdidade da ideia de ação à distância, mas julgava poder remediar seu absurdo fornecendo leis para a gravidade — leis que soavam a Leibniz também absurdas, na medida em que dependiam de postulações sem amparo "na força das criaturas".

> que uma *atração sem meio* seria uma contradição. Muito bem: mas o que se quer dizer então quando se pretende que o Sol atrai o globo terrestre através de um espaço vazio? Será Deus que serve de *meio*? Mas isso seria um *milagre*, se alguma vez houve algum. Isso superaria as forças das criaturas.
> [...]
> Esse meio de comunicação é (diz-se) invisível, intangível, não mecânico. Pode-se acrescentar com idêntico direito: inexplicável, ininteligível, precário, sem fundamento, sem exemplo (*GP* VII, p. 410 – §118 e §120 – Leibniz, 2023, p. 129).

Essa intransigência de Leibniz contra a acepção de éter que atribui a Newton, a recusa a conceder-lhe sequer inteligibilidade, pode a esta altura ser compreendida se recuperarmos: 1) as caracterizações de corpo como um existente experimentável espaço-temporalmente, e de espaço e tempo como estruturas de ordenamento dos existentes; e 2) os papéis dessas noções enquanto estruturantes do domínio do que verifica as definições e verdades existenciais. Uma estruturação espacial lacunar, na qual o comportamento de um existente fosse identificado como fundamento da explicação do comportamento de outro existente distinto, com ele coexistente, sem que qualquer outro coexistente pudesse ser aduzido como o que conecta fundamento e fundado corresponderia, no plano da análise das verdades existenciais, a um salto nos passos analíticos da análise infinita. Ora, essa conjetura já foi recusada por violar a continuidade intrínseca à análise das verdades existenciais. Em uma carta a de Volder, Leibniz pondera:

> [Pergunta-se:] Visto que tudo é produção constante de Deus e, como dizem, seria feito por criação contínua, por que Ele não poderia, por assim dizer, transcriar um corpo de um lugar em um lugar distante, deixando um hiato seja de tempo, seja de lugar, por exemplo produzindo um corpo em *A*, e logo a seguir em *B*, etc?
> [Respondo que] A experiência ensina que isso não acontece, mas isso também é comprovado pela razão da ordem que faz *com que quanto mais as coisas são desveladas, mais o intelecto se satisfaz*, o que não ocorre por saltos, em que a análise nos conduz a por assim dizer a ἄρρητα <indizíveis>. [...] A experiência refuta todas as mudanças por salto, e

> não penso que uma razão *a priori* possa ser aduzida contra um salto de lugar a lugar a qual não sirva também contra um salto de estado a estado (*GP* II, p. 168-169).

Conforme destacado no início, Leibniz parece ter perfilhado a noção de éter ainda na aurora de sua trajetória filosófica. Embora amiúde declare ter na juventude flertado com o vácuo, "pois isso é o que mais satisfaz à imaginação" (*GP* IV, p. 478 – Leibniz, 2002, p. 17), foi ainda bem cedo, em sua *Nova Hipótese Física*[18], que ele culminou por defender a existência de um pleno de corpos cuja grandeza, formato, elasticidade e gravidade são tais como é preciso para que se comportem em seus movimentos de sorte a concorrer satisfatoriamente para a explicação das relações causais dos movimentos que verificamos tanto nos astros quanto no mundo sublunar. Em contrapartida, toda a lógica que desenvolveria posteriormente, e a arquitetura que a partir dela desenharia para o domínio dos existentes, parecem ter sido o que enfim proporcionou as razões que justificam e confirmam o tino juvenil.

Referências

BARRA, E. *Milagre ou Qualidade Oculta? – o problema do estatuto da gravitação universal newtoniana na correspondência entre Leibniz e Clarke*. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 12, n. 1-2, 2002. p. 187-207.

LEIBNIZ, G.W. *Correspondência Leibniz – Clarke*. Trad. M. Mendonça. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2023.

LEIBNIZ, G.W. *Die Philosophischen Schriften*. C. I. Gerhardt (Ed.). Hildesheim: George Olms Verlag, 1996.

LEIBNIZ, G.W. *Ensaios de Teodiceia – sobre a bondade de Deus, a vontade do homem e a origem do mal*. Trad. T. Lacerda; C. Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 2023. Citados como *Teodiceia*.

LEIBNIZ, G.W. *Ensaios de Teodiceia – sobre a bondade de Deus, a vontade do homem e a origem do mal*. Trad. W. Piauí; J. Lima. Curitiba: Kotter Editorial, 2022. Citados como *Teodiceia*.

[18] *Hypothesis Physica Nova* – *AA* VI, ii, 221-257 – *OFC* 8, p. 4-72.

LEIBNIZ, G.W. *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*. AA VI, iv, pp 739-787. Citadas como: *GI*.

LEIBNIZ, G.W. *Mathematische Schriften*. C. I. Gerhardt (Ed.). Hildesheim: George Olms Verlag, 1971. Citados como: *GM*.

LEIBNIZ, G.W. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. J. Brunschwig (Ed.). Paris: Flammarion,1990. Citados como: *N.E.*

LEIBNIZ, G.W. *Obras Filosóficas y Científicas*. Sociedad Española Leibniz. Granada: Comares Editorial. Citadas como: *OFC*.

LEIBNIZ, G.W. *Opuscules et Fragments Inédits*. L. Couturat (Ed.). Hildesheim: George Olms Verlag, 1988. Citados como: *OFI*.

LEIBNIZ, G.W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Citados como: *AA*.

LEIBNIZ, G.W. *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias e Outros Textos*. Trad. E. Marques. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

MARTINS, R.; SILVA, C. *As Pesquisas de Newton sobre a Luz: uma visão histórica*. In: *Revista Brasileira de Ensino da Física*, v. 37, n. 4, 4202, 2015. p. 1-32.

MENDONÇA, M. *Leibniz, Clarke e o ónus da prova na discussão em torno da infinitude do espaço e do tempo*. In: Pinheiro, U.; Moreira, V. *Da Natureza e da Comunicação das Substâncias: G. W. Leibniz – traduções inéditas e estudos*. Curitiba: Kotter, 2022. p. 141-162.

MOREIRA, V. *Contínuo e Contingência 1 – estrutura e alçada da lei de continuidade na lógica de Leibniz*. Curitiba /Lisboa: Kotter / Colibri, 2019.

NEWTON, I. *Optics*. In: Maynard Hutchins, R. (Ed.). The Great Books of the Western World, v. 34. Encyclopædia Britannica, 1952. p. 373-544.

NEWTON, I. The Newton Project. Disponível em https://www.newtonproject.ox.ac.uk.

ROSENFELD, L. *Newton's Views on Aether and Gravitation*. In: *Archive for History of Exact Sciences*, v. 6, n. 1, 1969. p. 29-37.

SITA, P. *A questão do Espaço nas Correspondências entre Leibniz e Clarke*. In: *Princípios*: Revista de Filosofia, v. 6, n. 49, 2019. p. 161-181.

WESTFALL, R. *A Vida de Isaac Newton*. Trad. Ribeiro, V. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

Leibniz e o corpo: um problema apenas metafísico?[1]

Beatriz Cardoso Silveira[2]

DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.149.04

1 Introdução

O desenvolvimento da metafísica das mônadas de Leibniz leva inevitavelmente ao problema do estatuto ontológico dos corpos orgânicos. Se, como o próprio filósofo afirma, as mônadas não têm partes e são como "mundos fechados", sem "portas e sem janelas", o que é corpo orgânico, fundamentado por essas unidades? Ele conta com uma unidade total ou é apenas um agregado? O conceito de *mônada* impede que pensemos em uma *substância composta?* A dificuldade de definir o conceito de *substância composta* ocorre não só pelo caráter fragmentado da obra de Leibniz, reconhecido há muito tempo por estudiosos (as) da área, mas também pela diversidade de definições que o filósofo usou para tratar do assunto ao longo de sua vida. Por um lado temos, já na redação preliminar do *Discurso de metafísica* (1685), a hipótese de que os corpos são substâncias[3] e também a tese apresentada logo no início dos *Princípios da natureza e da graça* (1714) em que Leibniz admite tanto substâncias simples quanto compostas. De outro, nas cartas a de Volder

[1] A presente pesquisa conta com o apoio financeiro da FAPESP.

[2] Mestranda pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.
E-mail: beatriz.cardoso.silveira@usp.br

[3] Cf. Leibniz, 2004. p. 124, nota 124.

e na *Monadologia* (1714), ele sustenta que o corpo não tem estatuto de substância já que é apenas um fenômeno fundamentado pelas verdadeiras substâncias.

Tradicionalmente a pesquisa a respeito do problema do corpo na filosofia de Leibniz foi orientada tendo em vista os princípios metafísicos do filósofo. Conceitos basilares como por exemplo o de *substância imaterial*, *harmonia preestabelecida* e *mônada* foram as "vias de entrada" para o problema da *substância composta*. No entanto, esses conceitos nos direcionam a pelo menos duas teses opostas: seria igualmente possível dizer que o corpo tem alguma coisa de substancial na medida em que, sendo um organismo, é fundamentado por substâncias imateriais e unificado por uma alma do todo/mônada dominante. Por outro lado, na medida em que a relação entre as substâncias é ideal e há uma correspondência entre elas e os fenômenos dos corpos, garantida pela *harmonia preestabelecida*, seria igualmente possível afirmar que eles não são substâncias já que aparecem como fenômenos que são resultados das verdadeiras unidades substanciais.

Se é assim, duas questões podem ser colocadas: a primeira delas, feita por vários interlocutores de Leibniz é a de saber se a teoria das *mônadas* e mais precisamente, da subordinação entre elas é suficiente para garantir uma unidade ontológica a um agregado. A segunda, mais geral e talvez impossível de ser completamente respondida, embora seja legítima de ser colocada, é a de saber: por que Leibniz oscilou tanto diante do assunto? Os motivos seriam simplesmente metafísicos, haveria uma tensão que dizia respeito ao interior do próprio sistema? Ou os motivos envolveriam também outras áreas e questões que, embora não fossem "filosóficas" no sentido tradicionalmente se dá a palavra, eram passíveis de um tratamento racional ou até mesmo o *exigiam*?

Em minha pesquisa procuro dar credibilidade a um conceito polêmico da filosofia de Leibniz criado durante a troca de cartas com o jesuíta Bartolomeu Des Bosses ao longo dos anos de 1706-1716. Essas cartas, que tomaram a última década do filósofo, apresentam todo o

percurso de criação e desenvolvimento do conceito de *vínculo substancial*, noção que surge como uma maneira de explicar a *substância composta* sem contradizer a metafísica das *mônadas.* Desde a publicação dessas cartas no fim do século XIX, o conceito de *vínculo substancial* foi objeto de discussões que atravessaram o século XX principalmente no que diz respeito à validade e adequação dele com o "sistema" leibniziano. Há uma série de comentadores, sobretudo anglo-saxões, que negam que Leibniz tenha levado o conceito a sério. Bertrand Russell[4], Robert Adams[5] e Donald Rutherford[6] são alguns deles.

Quais foram os motivos que levaram à desconfiança do conceito? Embora não tenhamos dúvidas a respeito da autenticidade dessas cartas, percebo, primeiro, que o fato da noção de *vínculo* só aparecer nas cartas a Des Bosses contribuiu para que ele fosse considerado "descartável". Além disso, o caminho percorrido pelo filósofo e pelo padre para chegar ao conceito é considerado "suspeito". Nas cartas, a discussão a respeito da *substância composta* está atrelada à Teologia revelada. Desde seu início em 1706, a troca de cartas entre os dois tinha o objetivo de explicitar os conceitos fundamentais da metafísica leibniziana para traçar um paralelo entre eles, os dogmas católicos e a filosofia escolástica. Des Bosses se encarregaria de fazer um compilado dessas verdades e as publicaria em formato de livro. Isso explica porque em 1709 o padre questionou se a doutrina das mônadas era capaz de explicar a *transubstanciação* que ocorre na Eucaristia segundo o dogma católico. Sabemos que, desde o Concílio de Trento (1545-1563), a instituição católica sustenta que na consagração do pão e do vinho na Eucaristia eles se convertem na substância do corpo e sangue de Cristo, de maneira há ali uma presença real de maneira literal.

Esse pedido desencadeia uma série de reflexões que exigem que Leibniz retome o problema do corpo já que ele é o elemento principal

[4] Cf. Russell, 1900, p. 152.
[5] Cf. Adams, 1994.
[6] Cf. Rutherford, 1995, p. 281.

dessa transformação substancial e é por meio desse questionamento que o conceito de *vínculo substancial* é formulado sendo capaz de, por hipótese, adequar a doutrina das *mônadas* com a Teologia revelada católica e com a escolástica.

Foi o imbricamento entre Metafísica e Teologia que levou muitos comentadores ou a considerarem que o conceito de *vínculo* era irrelevante ou, a fim de dar legitimidade a ele, estabelecer uma separação clara entre ele e as questões de teologia. Esse foi o caso de Yvon Belaval[7] e Brandon Look[8], por exemplo. Em ambos os casos, o fato de que Leibniz era protestante é utilizado como argumento para descartar ou o próprio conceito ou separá-lo da Teologia revelada.

Neste texto eu gostaria de propor o contrário. A questão da *substância composta* não foi apenas um problema decorrente da metafísica de Leibniz mas também pode estar relacionada a debates teológicos e políticos nos quais o filósofo esteve envolvido. Para sustentar essa hipótese, acrescento à troca de cartas com Des Bosses as cartas que foram produzidas por inúmeros interlocutores de Leibniz ao longo de 20 anos de negociação de reunificação entre as igrejas católica e protestante da Europa. A ideia é indicar que o conceito de *vínculo substancial* não expressa apenas a tentativa de resolver um entrave lógico decorrente da doutrina das mônadas. Ele se soma aos esforços de explicar racionalmente um mistério religioso que era um dos pontos centrais na manutenção do cisma entre cristãos iniciado pela Reforma Protestante.

Cabe notar que esse possível imbricamento entre áreas não torna o problema da *substância composta* menos filosófica, mas talvez aponte para a necessidade de ampliar aquilo que comumente se entende como a "Filosofia" de Leibniz. Talvez essa intersecção indique que a religião revelada em Leibniz não pode ser restrita a uma preferência pessoal mas seja mais um dos tipos de conhecimentos e verdades

[7] Cf. Belaval, 1969, p. 253.
[8] Cf. Look, 1999, p. 80-90.

que levariam, enfim, a uma identidade Europeia centrada na fé esclarecida em Cristo que fosse capaz de promover o bem e a vida mais justa pelo menos no interior dessa comunidade. Tampouco a metafísica de Leibniz pode ser entendida como fechada em si mesma. Ela era construída e revisada conforme debates aconteciam e tinha uma finalidade não só especulativa mas também prática. A especulação buscava explicitar a grandiosidade da obra de Deus e consequentemente a do próprio Autor. O reconhecimento dessa perfeição também levaria as comunidades cristãs à união e a uma vida mais feliz. Dessa maneira, o pensamento de Leibniz mantinha uma relação muito próxima com a experiência, com seu contexto histórico e com a possibilidade de reformá-los.

2 Da substância composta à Eucaristia

Nas cartas a Des Bosses, o jesuíta questiona: se as mônadas são unas e autônomas, como podem formar uma unidade composta, uma substância composta? E como é possível que uma substância se converta em outra?

O conceito de *vínculo substancial* precisa cumprir dois requisitos para ser funcional: primeiro era preciso explicar como há uma conversão substancial em que os fenômenos se mantêm, já que mesmo com a *presença real* de Cristo os crentes continuam vendo pão e vinho. Segundo, era preciso indicar como o pão que, segundo a doutrina das mônadas é um agregado de mônadas, pode ser convertido em uma substância composta, a do corpo de Cristo.

O *vínculo substancial* se caracteriza exatamente por ser o fator responsável por unir um grupo de mônadas sem afetar em nada suas percepções, tornando um agregado uma substância. Ele é uma coisa *superposta* [*superadditum*] por Deus que une determinado grupo de mônadas de acordo com sua vontade. Essa superposição faz parte dos decretos livres de Deus, ou seja, está na ordem contingente, cujo contrário

ou falta não implica em contradição, tal como aparece já no *Discurso de metafísica* e também, anos mais tarde nos *Ensaios de Teodiceia* (1710). Por não ter uma necessidade metafísica com as *mônadas* que une, o *vínculo* pode ser removido ou deslocado de um grupo para outro por meio de milagres e ele naturalmente une *mônadas* de corpos orgânicos. No momento em que Deus decide criar o mundo e as criaturas, o vínculo está sempre associado a uma *mônada dominante* e a um corpo orgânico. Tal como a mônada dominante e o corpo orgânico, ele não morre nem desaparece, a não ser por milagres. É assim que Leibniz explica não só como uma substância composta surge mas também como é possível que haja uma *transubstanciação* na Eucaristia. O vínculo do corpo de Cristo, que é um corpo orgânico, é colocado nas *mônadas* do pão; como as *mônadas* do pão estão presentes, nada muda na percepção mas em sentido metafísico houve uma transubstanciação.

3 Da Eucaristia à substância composta

Mesmo como protestante, é notável que Leibniz desempenha um esforço considerável para explicar não só a Eucaristia de acordo com seus próprios princípios filosóficos, mas uma série de outros dogmas já que toda a troca de cartas foi mobilizada pela tentativa de adequar a metafísica leibniziana àquilo que a Igreja Católica defendia. A questão que se coloca é: por quê? Por que Leibniz se preocupou em aproximar um problema teológico a um metafísico para dar uma explicação possível para um mistério católico?

Sugiro que Leibniz aceita o desafio proposto por Des Bosses exatamente porque o entendia como mais uma oportunidade para desenvolver uma solução ao problema que foi um dos pontos centrais de manutenção da cisão entre os cristãos e que motivou, como sabemos, dois séculos de guerras de religião. A Eucaristia foi um dos pontos centrais de discussão e também do fracasso na negociação para reunir as Igrejas Católica e Protestante no fim do século XVII.

Essa negociação, que envolveu vários reinos protestantes do Sacro Império Germânico, a França católica, dois papas diferentes e o próprio Imperador do Sacro Império, Leopoldo I, buscava entre outras coisas, garantir que a Guerra dos 30 anos não acontecesse novamente. Nas cartas, o foco era estabelecer algum ponto de concordância fundamental entre as diferentes confissões que não exigisse o assentimento ao Concílio de Trento que, segundo os protestantes, trazia novidades para a fé. O Concílio parecia muito mais um artifício político de Roma do que um documento ecumênico a respeito do que era essencial à fé cristã. Leibniz, assim como vários cardeais e autoridades religiosas católicas e protestantes, propunha uma reunião preliminar entre os cristãos tendo em vista que a essência do cristianismo era o amor a Deus e não as decisões do Concílio. Depois de reunidos, um outro Concílio deveria ser proposto de tal maneira que abarcasse igualmente todas as nações cristãs e portanto fosse verdadeiramente ecumênico. Na medida em que discutem a extensão, validade e limites do Concílio de Trento, Leibniz reavalia os sacramentos já que eles são ritos instituídos por Cristo e assim podem ser considerados como centrais no exercício da fé cristã. Dentre eles, o sacramento da Eucaristia em específico ocupa um lugar privilegiado porque é o ritual em que o próprio Cristo é recebido pelos crentes.

Analisando a Eucaristia, Leibniz observa que o ponto fundamental de discordância entre cristãos a respeito do sacramento é a transubstanciação. Os protestantes que negavam que houvesse uma conversão substancial se apoiavam na ideia de que a natureza do corpo não permitia que ele estivesse presente em mais de um lugar ao mesmo tempo. Contudo, essa "natureza do corpo" era fundamentada pela noção cartesiana de corpo que o identifica como *substância extensa* e não pode, portanto, ocupar mais de um lugar ao mesmo tempo. Como sabemos, a metafísica leibniziana não admite a definição cartesiana de corpo e nas cartas de reunificação, ele propõe, tal como nas cartas a Des Bosses anos mais tarde que, para sustentar racionalmente o mistério da

Eucaristia é preciso refletir antes a respeito da essência dos corpos. Embora nas cartas de reunificação ele propusesse uma outra explicação da Eucaristia, tendo em vista que a essência do corpo é a *força,* cabe ressaltar que em ambos os diálogos os esforços filosóficos de Leibniz a respeito da ontologia dos corpos estão associados ao esclarecimento de um mistério.

Assim, embora o aspecto teísta da filosofia de Leibniz tenha sido deixado de lado por vários comentadores, cabe ressaltar que na única obra publicada em vida pelo filósofo, os *Ensaios de Teodiceia* (1710), o autor se preocupa não só em defender a justiça e bondade divina como também boa parte do *Discurso preliminar* do livro é dedicado à defesa do uso da razão na Teologia. Leibniz enfatiza que a conciliação entre essas duas áreas é fundamental tanto para colocar fim às controvérsias religiosas quanto para defender a religião cristã de ataques de céticos e fundamentalistas religiosos. Os motivos para a conciliação entre os discursos eram, portanto, especulativos e práticos.

Referências

ANTOGNAZZA, M. R. Leibniz: an intellectual biography. New York: Cambridge Press, 2009.

BELAVAL, Y. *Leibniz, initiation à sa philosophie*. 3. ed. Paris: Vrin, 1962.

CHAUI, M. Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico. *Cadernos espinosanos: estudos sobre o século XVII*, n. 37, jul.-dez., 2017, p. 15-31.

FICHANT, M. A constituição do conceito de mônada. *Analytica*, Paris, v. 10, n. 2, p. 13-44, 2006. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/518/473.

FICHANT, M. Leibniz et les machines de la nature. *Studia Leibnitiana*, Bd. 35, H. 1, p. 1-28, 2003.

FRÉMONT, M. *L'Être et la Relation:* lettres de Leibniz à Des Bosses. 2e édition. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

LEIBNIZ, G. W. *Ensaios de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. 2a ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

LEIBNIZ, G. W. *Gottfried Wilhelm von Leibniz. Die Philosophischen Schriften*. GERHARDT, J. C. (Ed.). Vol. 1-5. Elibron Classics, 2005.

LEIBNIZ, G. W. *Gottfried Wilhelm Leibniz. Opera Omnia*, Ed. DUTENS, L. Vol.1-6, Georg Olms, 1989.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, G. W. *Oeuvres.* F. DE CAREIL (Ed.). Vol. I-VII. 2. ed. Hildesheim: Georg Olms, 1969.

LEIBNIZ, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

LOOK, B. *Leibniz and the 'vinculum substantiale*'. Studia Leibnitiana, Stuttgart: Steiner, 1999.

RUSSEL, B. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*: With an Appendix of Leading Passages. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1900.

RUTHERFORD, D. *Leibniz and the rational order of nature*. Cambridge University Press: United Kingdom, 2003.

O realismo de Leibniz e a metafísica de sua geometria

William de Siqueira Piauí[1]

DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.149.05

1 Introdução

Muitos são os comentadores importantes da filosofia leibniziana que apostaram em seu nominalismo, como o norte-americano Benson Mates (1919-2009)[2], o que parece bastante defensável especialmente se nos fixamos em seus textos de juventude, com destaque para certas partes da *Dissertação sobre o estilo filosófico de Nizólio*[3], de 1670. Mas essa posição traz sérios desafios para a interpretação de seus textos em geral de maturidade e gostaríamos de destacar, dentre uma infinidade de outros, o capítulo XI do livro IV dos *Novos ensaios*, de mais ou menos 1704; o que vai naquele sentido de que existem também muitos outros comentadores importantes que apostaram em seu realismo, ainda que alguns o tenham caracterizado como moderado, como o comentador italiano Francesco Barone (1923-2001)[4]. O que, nos parece,

---

[1] Bacharel, mestre e doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, coordenador adjunto do Programa de Pós Graduação em Filosofia, líder do grupo GEFILUFS e editor chefe da revista *O manguezal – Revista de Filosofia*.

[2] Cf. Mates, 2023, p. 184.

[3] Doravante também apenas *Dissertação*. Utilizaremos aqui a tradução feita por Hudson Canuto *in O manguezal*, 2021, p. 49.

[4] Barone, 2023, p. 228.

tornaria necessárias ao menos a defesa e a devida caracterização de um corte epistemológico entre dois períodos distintos de sua produção, se quisermos manter certo nominalismo de juventude contra certo realismo de maturidade: Mas em qual período ou em quais obras, pois, Leibniz teria sido nominalista e em qual ou em quais teria sido realista? Essa seria uma pergunta a ser respondida se adotássemos a defesa de tal corte.

De todo modo, é justamente o que faz a base de tal embate entre comentadores da filosofia leibniziana que pretendemos enfrentar. Pretendemos insistir no realismo de Leibniz e chamar atenção para as consequências interpretativas, para nós mais esclarecedoras, justamente quando se trata de falar da metafísica não só de sua aritmética, como defendeu Barone, mas, já que é ela que aparece tematizada ao final da *Dissertação*, ainda mais de sua geometria, ou seja, de como seu realismo nos permite compreender melhor qual de fato é a metafísica que para o alemão deveria sustentar a verdade dos enunciados atuais, feitos em épocas e por matemáticos determinados, dos vários tratados de geometria.

Dito de outro modo, acreditamos que somente reafirmando o realismo de sua filosofia podemos compreender adequadamente sua solução do difícil problema do que sustentaria a objetividade da verdade dos enunciados matemáticos, destaque para os geométricos, que de alguma forma dependem da questão da realidade ou não do espaço e da continuidade. Somente depois do detalhamento de tal reafirmação cremos poder oferecer uma interpretação mais adequada de parte da carta de 31 de outubro de 1705 que Leibniz endereçou à Princesa Sofia de Hanôver (1630-1714).

2 A querela dos Universais

> [...] é preciso fazer justiça aos Escolásticos [...], de reconhecer que por vezes existem entre eles discussões consideráveis, como sobre o contínuo, sobre o infinito, sobre a contingência, sobre a realidade dos abstratos, sobre o princípio de individuação, sobre a origem e o vácuo das formas, sobre a alma, sobre o concurso de Deus com as criaturas [...], sobre a natureza da vontade e sobre os princípios da justiça [...].
> Leibniz, *Novos ensaios*[5]

Certamente dentre outros, dois importantes problemas ou duas grandes disputas da história da filosofia e principalmente da lógica clássica tiveram origem na obra *Organon* de Aristóteles (385-322 a.C.), a Querela dos Universais[6] que, a partir do supostamente introdutório *As categorias*, parecia exigir a realidade em algum grau ao menos de objetos — de universais como animalidade, humanidade, justiça etc. — que conferissem objetividade a verdades universais, e a Querela dos Futuros Contingentes[7] que, a partir do famoso *Sobre a interpretação*, parecia exigir a restrição do princípio de bivalência dada a necessidade de mesmo os enunciados futuros contingentes terem de ser ditos necessariamente verdadeiros ou falsos. Longos e acirrados foram os debates em torno dessas difíceis questões. Evidentemente, apesar de Leibniz ter escrito bastante sobre o que envolvia a segunda querela, é principalmente sobre a primeira que falaremos aqui.

Dito isso, para todo aquele que pôde ler o *Ensaio sobre o entendimento humano* do filosofo inglês, moderno e assumidamente nominalista, John Locke (1632-1704), acabou se deparando, em seu livro III, com o "mistério (*mystery*)" que sustentava a querela dos universais; em seus termos:

---

[5] Cf. livro IV, cap. VIII, §9, 1984, p. 348.

[6] Cf. nosso artigo Piauí, 2014, p. 523-549 e, dentre outras, a nota 214 do nosso livro *Leibniz e a linguagem I*.

[7] Cf. nosso artigo Piauí, 2010, p. 205.

> O mistério acerca [da realidade ou não] de gêneros e espécies, que tanto alvoroço causou nas Escolas [ou seja, na escolástica,] e mal se considera, justamente fora delas, resume-se portanto a isto: são ideias abstratas mais ou menos compreensivas com nomes anexados. [...] O anteriormente discutido mostra que **geral e universal não pertencem à existência real das coisas, mas são invenção e criação do entendimento para uso próprio e dizem respeito apenas a** signos — **palavras e ideias**. [...] Assim, a figura que inclui um espaço entre três linhas é a essência real e nominal de um triângulo, é a ideia abstrata à qual o nome é anexado [...] (Locke, 2012 [livro III, capítulo III, §§ 9, 11 e 18], p. 445-447, grifo nosso).

Problematização que, segundo seu nominalismo mentalista, será resolvida pela recusa a qualquer grau de realidade a gêneros, espécies ou substantivos abstratos independente do entendimento que os gera por abstração, isto é, recusa a qualquer grau de realidade ao geral ou a universais que supostamente devessem sustentar a objetividade da verdade de enunciados que os tivessem como parte; são meros conceitos mentais, meras palavras ou nomes, meras ideias, meras possibilidades criadas pelo nosso intelecto para seu uso próprio.

O que importa lembrar é que tal resposta se referia a uma das possibilidades já elencadas por aquele que fez da maneira mais explícita a Querela dos Universais um dos mais importantes problemas filosóficos desde a antiguidade tardia e que se tornou um dos principais problemas da escolástica; em sua *Introdução*, ou *Isagoge*, a *As categorias* de Aristóteles Porfírio de Tiro (c. 233-c. 304) já havia estabelecido que:

> [...] no que tange aos gêneros e espécies, acerca da questão de saber se são realidades subsistentes em si mesmas ou [1] se constituem apenas em simples conceitos mentais [opção nominalista, portanto] ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, se [2] são corpóreas ou incorpóreas e, neste último caso, se [3] são [realidades incorpóreas] separadas ou [4] se existem nas coisas sensíveis e delas dependem, eu evitarei em falar, porque tais questões representam uma pesquisa mais profunda e exigem uma outra investigação e mais ampla [...] (Porfírio, 2002, p. 35-36)

Convém ter em mente que Leibniz evoca Porfírio e sua problemática a partir da epigrama de Johannes Turmai(e)r ou Aventinus (1477-1534) já na *Dissertação sobre o estilo filosófico de Nizólio* (§XXVIII). Teríamos, pois, desde o *Isagoge* quatro possibilidades de resposta à Querela dos Universais. 1) A resposta nominalista, como o reafirmou Locke, ou seja, que os universais como gêneros, espécies e substantivos abstratos são apenas nomes ou simples conceitos mentais não sendo, pois, realidades subsistentes em si mesmas ou não tendo realidade ou existência para além da mente de quem, em geral graças ao processo de abstração a partir de particulares de fato existentes, pronuncia tais nomes[8]. As outras três respostas, que conferem de três modos distintos alguma realidade aos universais seriam: 2) os universais são reais e corpóreos, 3) os universais são reais, incorpóreos e separados das coisas sensíveis — como as ideias de Platão (427-347 a.C.) —, e, por fim, 4) os universais são reais e incorpóreos e não separados das coisas sensíveis — como os gêneros e espécies de Aristóteles.

Diante de tais reconstituições podemos perguntar, e muito apropriadamente, tendo em vista que Leibniz tematizou muito detalhadamente todo o *Ensaio* de Locke, qual teria sido sua resposta para tal questionamento? A resposta para essa pergunta não é simples, já que teríamos de reconstituir muitos pontos complexos da filosofia lockeana e leibniziana, como, dentre outros, o debate de ambos em torno da diferença entre uma definição real e nominal, ponto desenvolvido longamente em seus *Novos ensaios*. De qualquer modo é essa problemática que explode na seguinte afirmação feita por Leibniz ainda no cap. VI, § 14, do livro III dos *Novos ensaios*:

> Existe uma certa ambiguidade no termo espécie ou ser espécie diferente, que gera essas confusões. Se conseguirmos eliminar tal ambiguidade, não haverá nenhuma outra contestação a não ser quanto no

[8] Para Leibniz da *Dissertação*: "Nominalistas são os que pensam que todas as coisas, salvo as substâncias singulares, são [só] puros nomes; negam, pois, absolutamente, a realidade dos abstratos e os universais" (Leibniz, 2021 [§ XXVIII], p. 90).

> termo. Pode-se considerar a espécie sob o ponto de vista matemático e sob o ponto de vista físico. A rigor matemático, a menor diferença que faz com que duas coisas não sejam semelhantes em tudo faz com que se diferencie em espécie. Assim é que na geometria todos os círculos são de uma mesma espécie, pois são todos perfeitamente semelhantes, e pela mesma razão também todas as parábolas pertencem a uma mesma espécie, todavia, o mesmo não ocorre com as elipses e as hipérboles, pois existe ali uma infinidade de espécies, embora haja também uma infinidade de cada espécie. Todas as elipses inumeráveis, nas quais a distância dos focos está na mesma razão de distância dos pontos extremos, pertencem a uma mesma espécie, todavia, visto que as razões destas distâncias só variam em grandeza, segue-se que todas essas espécies infinitas são de um mesmo gênero, não existindo mais subdivisões. Ao contrário, uma oval de três focos teria uma infinidade de tais gêneros, e teria um número de espécies infinitamente infinito, pelo fato de cada gênero ter um número simplesmente infinito delas. Assim sendo, dois indivíduos físicos jamais serão perfeitamente semelhantes, e, o que é mais, o mesmo individuo passará de uma espécie à outra, pois jamais será em tudo semelhante a si mesmo depois de um instante (Leibniz, 1984, p. 242-243, grifo nosso).

De todo modo, uma coisa é certa, mesmo frente a muitas concessões feitas ao filósofo inglês, em nenhum momento Leibniz se mostra de acordo com seu nominalismo mentalista, o que por si só deveria nos fazer desconfiar daquelas interpretações que o tomam simplesmente por nominalista e que, como a do comentador norte-americano Benson Mates, não se dão conta que afirmam de Leibniz justamente o que respondeu Locke diante da querela dos universais.

Na verdade o que podemos perceber, especialmente nos desenvolvimentos que seguem no capítulo acima citado e em todo o livro III, é que Leibniz acredita se opor a Locke reafirmando o modo matemático de compreender a diferença, o modo antigo de compreender a diferença entre definição real e nominal, as noções de possibilidade do não atual, ou *a priori*, e a noção de similitude que, para além de seu amplo

uso na Geometria Situs[9], forneceria a razão suficiente dos agrupamentos e que exige "algo mais"[10] que apenas os indivíduos a que se refere, sendo esta última, inclusive, uma reapropriação de uma espécie de solução que já havia aparecido no *Crátilo* de Platão.

[9] Ou como dizia o próprio Leibniz: "*Figura in universum praeter quantitatem continet qualitatem seu formam; et quemadmodum* ***aequaliia*** *sunt quorum eadem est magnitudo, ita* ***similia*** *sunt quorum eadem est forma. Et* ***similitudinum*** *seu formarum consideratio latius patet quam mathesis, et ex Metaphysica repetitur, sed tamen in mathesi quoque multiplicem usum habet, inque ipso Calculo algébrico prodest, sed omnium maxime* ***similitudo*** *spectatur in sitibus seu figuris Geometriae. Itaque Analysis vere geometrica non tantum aequalitates spectat et porporcionalitates, quae revera ad aequalitates reducuntur, sed similitudes etiam, et ex aequalitate ac similitudine conjunctis natas congruentias adbibere debet* (Além de quantidade, a figura, em geral, possui qualidade ou forma; e assim como são iguais aquelas cujo tamanho é o mesmo, também são semelhantes aquelas cuja forma é a mesma. E a consideração das semelhanças ou formas é ainda mais visível do que a [consideração] matemática [ou seja, das igualdades ou grandezas e proporcionalidades], também a partir da Metafísica se repete, mas na matemática onde, todavia, tem um uso múltiplo, e é útil no próprio cálculo algébrico; mas a semelhança de tudo é considerada maximamente nas situações ou nas figuras da Geometria. Assim, a análise verdadeiramente geométrica não olha apenas para igualdades e proporcionalidades, que são realmente redutíveis a igualdades, mas também para semelhanças, e a partir da conjunção de igualdade e semelhança deve levar em conta as congruências inatas)" (1962 [GM V], p. 179). Cf. também especialmente as p. 104 e 113 do nosso capítulo de livro *Uma introdução ao De analysi situs de Leibniz*, 2019.

[10] Para além das muitas vezes que problematiza a noção de similitude no livro III (cf. § 11, cap. III, por exemplo), no importantíssimo capítulo XVII, § 8, do livro IV dos *Novos ensaios*, Leibniz advertia a Locke/Filaleto que: "Na medida em que concebeis a similitude (*la similitude*) das coisas, concebeis algo mais, e a universalidade consiste exclusivamente nisso. Permanece de pé que jamais proporeis nenhum dos nossos argumentos sem empregar neles verdades universais. Todavia, convém notar que se deve englobar — quanto à forma — as proposições singulares nas universais. Pois, embora seja verdade que só existe um São Pedro Apóstolo, pode-se dizer que, quem quer que tenha sido São Pedro Apóstolo, renegou seu mestre. Desta forma, pode-se dizer que este silogismo: São Pedro renegou o seu mestre, São Pedro foi discípulo, logo algum discípulo renegou o seu mestre — embora só contenha proposições singulares — encerra proposições universais afirmativas, e seu modo será *darapti* da terceira figura (Leibniz, 1984, p. 396-7). Quanto ao *Crátilo*, cf. as páginas 64 a 76 do nosso livro *Leibniz e a linguagem I*, especialmente as notas 194, 216-223 e 230.

3 Estatuto das verdades eternas ou de razão

> Pois, no meu ponto de vista, é o entendimento divino que faz a re-alidade das verdades eternas, embora sua vontade não tenha participação nisso. Toda realidade deve estar fundada em alguma coisa existente. É verdade que um ateu pode ser geômetra. Mas, se Deus não existisse, não haveria objeto da geometria; e sem Deus, não só não haveria nada de existente, mas não haveria de fato nada de possível.
> Leibniz, *Teodiceia*[11]

Já nesse estado de desconfiança quanto ao nominalismo de Leibniz que todo o livro III dos *Novos ensaios* deveria nos causar, gostaríamos de perguntar o seguinte: mas não haveria um outro momento em que poderíamos ver uma recusa mais explícita do nominalismo mentalista de Locke? Para responde-la teremos de mudar um pouco de assunto, indo agora propriamente ao livro IV para lembrar um outro tema clássico que Locke problematiza em seu *Ensaio* ao afirmar:

> É claro, portanto, que são duas as sortes [ou tipos] de proposição. Em primeiro lugar, proposições acerca da existência de uma coisa que corresponde a uma determinada ideia. [...] Em segundo lugar, proposições que expressam concordância ou discordância entre nossas ideias abstratas, ou a dependência entre elas. [...] Por isso chama-se essas proposições [do segundo tipo] verdades eternas[12], não por serem atualmente formadas antes do entendimento, que pode cria-las, no momento em que quiser; nem por serem imprimidas na mente a partir de parâmetros [modelos, paradigmas, arquétipos[13]] existentes fora dela [como as ideias de Platão]; mas sim porque, uma vez criadas, a partir de ideias abstratas, de maneira a serem verdadeiras, permanecem

[11] Parte I, §184, p. 267.

[12] O que, grande novidade de sua filosofia, Kant (1724-1804) dividirá em dois tipos diferentes de juízo, os juízos sintéticos *a priori* e os juízos analíticos *a priori*, eis a pedra de toque de sua filosofia, pensar que existem também os juízos *a priori* sintéticos além dos analíticos; o que explica de um modo totalmente diferente em que se baseia a conexão entre nossas ideias abstratas e como tal conexão se constitui em conhecimento, ou seja, qual o verdadeiro fundamento da certeza das supostas verdades eternas.

[13] Cf. Locke *Ensaio* liv. IV, cap. IV, §5.

> atualmente verdadeiras, enquanto houver na mente ideias abstratas (Locke, 2012 [livro IV, cap. XI, §13 e 14], p. 701-702).

É exatamente quanto a esse assunto, ou seja, quanto às proposições que consideramos verdades eternas e que tem tudo a ver com a solução também do problema dos universais, que acreditamos poder oferecer uma recusa mais explícita do nominalismo mentalista de Locke; contra essa caracterização das verdades eternas Leibniz, no capítulo XI do livro IV dos *Novos ensaios*, terminará sua argumentação afirmando:

> Mas se exigirá ainda [que se explique] em que se baseia esta conexão [entre nossas ideias], uma vez que aí existe uma realidade (*realité*) que não engana. A resposta [lockeana] será que ela se baseia na conexão de ideias [ainda que abstratas]. Mas questionaremos em réplica onde estariam essas ideias se não existisse espírito, e qual seria então o verdadeiro fundamento desta **certeza das verdades eternas**. Isto conduz-nos finalmente ao último fundamento das verdades, isto é, a este espírito supremo e universal que não pode deixar de existir [ou seja, que é eterno], cujo entendimento, para dizer a verdade, é a região das verdades eternas, como santo Agostinho reconheceu e o exprime com bastante vivacidade. E para que não se pense que não é necessário recorrer a ele, devemos considerar que estas verdades necessárias contêm a razão determinante e o princípio regulador das próprias existências e, numa palavra, as leis do universo. Assim, sendo estas verdades necessárias anteriores à existência de seres contingentes, devem ser fundadas na existência de uma substância necessária [ou seja, Deus]. É aqui [no entendimento desse espírito supremo e universal] que encontro as ideias e verdades originais que estão gravadas nas nossas almas, **não na forma de proposições, mas como fontes cuja aplicação e ocasiões darão origem a enunciados atuais** (Leibniz, 2023 [IV, XI, §13], p. 287, grifos nossos)

Aqui várias coisas podem ser notadas. Em primeiro lugar, no que diz respeito à defesa do ponto de vista lockeano de que mesmo as verdades gerais, que o alemão chamaria de verdades de razão[14], são o

[14] Cf., dentre outros, *Monadologia* §§ 29-36.

resultado da junção ou conexão de ideias abstratas (liv. IV, cap. XI) o que está na dependência de algum intelecto ou mente que as compreenda, Leibniz leva o questionamento da realidade intelectual que sustenta tais conexões até ao que ele considera seu fim necessário e acaba por se afirmar realista: *as ideias e verdades originais constituem o conteúdo de um intelecto ou espírito eterno que existe antes e fora de nós*. Ou seja, levar as réplicas que poderiam ser apresentadas contra Locke no que diz respeito à realidade que sustenta as verdades eternas até o final significaria admitir que deve haver um intelecto último e eterno, um espírito supremo e universal, reino do que sustenta as verdades eternas, reino das ideias originais, das possibilidades e essências, do que fundamentaria todo o atual e contingente. Portanto, o que de fato confere verdade, universalidade e eternidade às proposições que supõem conectadas certas ideias abstratas é intelectual, claro, mas também real; daí que poderíamos voltar, também contra Locke, aos significados costumeiros do que seria uma definição real e uma definição nominal. Poderíamos inclusive voltar ao que Leibniz já tinha afirmado nos parágrafos 24 e 25 do *Discurso de metafísica*, vale mencionar, que é de 1686[15].

De todo modo fica evidente que se trata de um realismo quase platônico, não fosse pela não duplicação do mundo em mundo das ideias e intelectual (ou divino). Trata-se de um realismo mais

[15] No §24 temos: "Chamo *definição nominal*, quando se pode duvidar da possibilidade da noção definida, como, por exemplo, se digo que um parafuso sem fim é uma linha sólida cujas partes são congruentes ou podem incidir uma sobre a outra. Todavia, quem desconhecer um parafuso sem fim pode duvidar da possibilidade de tal linha, embora efetivamente essa seja uma propriedade recíproca do parafuso sem fim, pois as outras linhas retas, cujas partes são congruentes (apenas a circunferência do círculo e a linha reta), são planas, quer dizer, pode, traçar-se *in plano*. Isto mostra poder toda propriedade recíproca servir para uma definição nominal, mas, quando revela a possibilidade da coisa, dá origem à *definição real*. E enquanto se tem apenas uma definição nominal não se poderá estar seguro das consequências dela obtidas, porque, se escondesse alguma contradição ou impossibilidade, dela se poderiam tirar conclusões opostas. Eis porque as verdades em nada dependem dos nomes, nem são arbitrárias, como julgam alguns filósofos modernos [como o supernominalista Hobbes, por exemplo]" (Leibniz, 1983, p. 141). Cf. também *Novos ensaios*, dentre outros, livro III, cap. III.

precisamente agostiniano, portanto, e podemos apostar, contra os tradutores João Baraúna (brasileiro), Javier Echeverría Ezponda e mesmo Juan R. G. Falque (espanhóis), no texto *Ideia* de Agostinho (354-430)[16] como a referência de que se trata aqui.

4 Realidade intelectual do espaço e da continuidade

> As palavras [vox] que tu ensinas, Rucelino [Bretão], a dialética as odeia. E já, doendo de si, não quer mais estar no falatório. Ama as coisas, quer estar nas coisas todos os dias. Seja novamente tratada pela palavra, seja coisa que se ensina pela palavra. Chora Aristóteles ensinando nugaci-dades senis, coisas subtraídas de si mesmo pelas palavras intituladas. E geme Porfírio [de Tiro] porque o leitor lhe tomou as coisas. Ao que rói as coisas, Rucelino, Boécio come. Não com argumentos, nem por sofisma, tu pensas. Que nas palavras se encontram as coisas permanentes.
>
> Epigrama de Aventinus[17]

[16] Aqui alguns tradutores, como os mencionados, assumem como referência de Leibniz o texto *O livre arbítrio* (II, III-XV, 7-39, na edição da Paulus de 1995, de tradução de Nair de Assis Oliveira, p. 125-6), de fato, a questão da verdade posta ali coincide muito bem com o que se pretende chamar atenção aqui; contudo, nenhum texto de Agostinho é mais explicito quanto à fonte última das ideias e verdades, ou daquilo que permite afirmar a realidade do que fundamenta a conexão das ideias que se conectam nas verdades eternas ou necessárias, e que inclusive o remete à Platão quanto *As ideias* (*De ideis* – De diversis quaestionibus octoginta tribus, q. XLVI. A. Mutzenbecher (ed.), Corpus Christianorum Series Latina (CCSL) 44A) de Agostinho e gostaríamos de recomendar a tradução de Moacyr Novaes, inclusive o texto dele mesmo que a antecede, que saiu na *Revista Discurso* n. 40, 2010, p. 377-80.

[17] Leibniz, 2021 [*O manguezal*], p. 90. A partir da tradução de Luis Frale Delgado teríamos algo como: *As palavras que tu ensinas, oh Rucelino, as odeia a dialética / e agora, queixando-se de si mesma, não quer estar nas palavras. / Ama as coisas, quer estar nas coisas todos os dias. / Seja tratada de novo pela palavra, seja coisa o que se ensina por palavra. Chora Aristóteles ensinando trivialidades senis, coisas roubadas a si mesmo pelas palavras que levam por nome. / E chora Porfírio* [de Tiro] *porque o leitor o arrebatou as coisas. / Ao que rói as coisas, oh Rucelino, Boécio o devora. / Sem argumentos, sem nenhuma prova tu pensas que as coisas que existem se encontram nas palavras* (Leibniz 1993 [*Disertación sobre el estilo filosófico Nizolio*, XXVII], p. 86, trad. nossa).

Dito isso, podemos considerar os tratados de matemática como acúmulos de proposições ou enunciados atuais resultado da aplicação e das ocasiões, do eventual trabalho, que, em geral, tem como fonte verdades eternas ou ideias originais e necessárias que, se têm objetividade, devem estar fundadas em realidades que se assentam na existência de um intelecto ou espírito eterno, de uma substância necessária, ou seja, do que não é mero nome ou palavra, mero conceito mental. Não são apenas meras ideias ou possibilidades criadas pelo nosso intelecto para seu uso próprio.

Agora sim, é justamente a partir de tal consideração que podemos compreender muitos dos momentos em que Leibniz fala da metafísica de sua geometria, como é o caso de certas afirmações feitas na carta de 1705 à princesa Sofia de Hanôver em resposta à várias questões levantadas no livro *Elementos de geometria* do Duque Luís de Borgonha (1682-1712). Tudo fica mais explícito quando Leibniz passa a diferenciar uma suposta continuidade-homogeneidade material, que não pode ser real, da "continuidade perfeita":

> A massa dos corpos é dividida atualmente de uma maneira determinada, e quanto a isso nada é exatamente contínuo; mas o espaço ou a continuidade perfeita que está na ideia assinala somente uma possibilidade indeterminada de dividir como queiramos. Na matéria e nas realidades atuais o todo é o resultado das partes; mas [...] (Leibniz, 2021 [*O manguezal*], 366-367).

A partir daqui, ou seja, depois da discussão do que seria de fato a matéria ou corpos entendidos como existentes atuais, Leibniz começa a estabelecer sua filosofia da matemática, uma filosofia platônico-agostiniana ou platonista que vai afirmar novamente a realidade-ideal de certos "entes" matemáticos. Ele continua: "mas nas ideias ou nos possíveis (que compreendem não somente este universo, mas ainda qualquer outro que possa ser concebido, e que **o entendimento divino se apresenta efetivamente**), o todo indeterminado é anterior às divisões, como a noção do inteiro é mais simples que a das frações e a precede"

(*Idem*, grifo nosso). Ou seja, o espaço real, mas não atual ou físico, e a continuidade perfeita, mas não material ou corporificada, que darão origem a enunciados atuais em vários tratados de geometria têm realidade e se apresentam efetivamente ao entendimento divino, eis aqui a própria expressão de seu platonismo e, claro, de seu realismo. O mesmo serve de base para a discussão da diferença entre a divisão de números e de coisas: "E embora cada fração (como cada tom da harmonia) sempre subsista na região das verdades eternas, realizada pelo entendimento divino, contudo, um número e uma fração não devem ser concebidos como uma porção de outras frações menores" (*Idem*). Novamente afirmação da existência da região onde devemos encontrar a fonte das verdades eternas e do espaço, continuidade e frações "realizadas" no entendimento divino? Realismo moderado? Nominalismo?

É exatamente a partir de tais considerações, pois, que podemos compreender as observações e conclusão que constam também na carta a Des Bosses (1668-1738) de 31 de julho de 1709 e como certo realismo seria o antídoto para não cairmos no labirinto do contínuo:

> Porque o espaço, bem como o tempo, é certa ordem; [entendo] (por espaço) naturalmente as [coisas] que coexistem, tal [ordem] compreende (*complecitur*) não só as [coisas] atuais, mas também as possíveis. Por isso ela é indefinida, como toda [coisa] contínua cujas partes não são em ato, mas podem ser assumidas arbitrariamente, assim como as partes da unidade ou as frações. [...] Com efeito, o espaço é algo contínuo, mas ideal; a massa é [algo] discreto, [que se refere] evidentemente à multiplicidade atual, ou ente por agregação, mas a partir de unidades infinitas. **Nas [coisas] atuais os simples são anteriores aos agregados, [enquanto] nas [coisas] ideais o todo vem antes da parte. E se essa consideração for negligenciada tem origem aquele labirinto** (*Idem*, p. 377-9, grifo nosso).

É preciso estar atento a essas duas entradas, para dizer assim, da filosofia leibniziana, quando se trata de problemas que dizem respeito a entes atuais ou que podem ser tomados como partes, os simples ou as partes são anteriores aos agregados ou aos todos (síntese), mas

quando se trata de problemas que dizem respeito a entes ideias ou intelectuais, o todo vem antes das partes (análise). De todo modo, com tal metafísica Leibniz resolvia um problema ainda mais antigo e que na pena de Aristóteles assumiu a seguinte formulação: "há também a seguinte questão: se os números, as linhas, as figuras e os pontos são substância ou não e, caso sejam substâncias (*ousia*), se são separados das coisas sensíveis ou imanentes a elas" (Aristóteles, 2005 [*Metafísica* III ou Beta, 996a 15], p. 89)[18]

Assim, ao menos do espaço ideal e da continuidade perfeita, ou seja, [entes] não físicos, podemos dizer que são substâncias, ou seja, têm realidade, são, como diria Platão, separados das coisas sensíveis e as fundamentam; e sua origem ou fonte, como diria Agostinho, é a substância necessária ou primeira, o *intelecto ou espírito eterno repleto de ideias também eternas que existe fora de nós*. Do contrário não saberemos dar resposta quanto ao que constituiria a objetividade dos enunciados mais atuais da geometria e/ou nos perderemos no labirinto do contínuo.

5 Considerações finais

Para resumir parte das consequências do que tentamos explicitar aqui, diríamos que alguns dos problemas de afirmar que Leibniz é um nominalista se associa, primeiro, a uma não compreensão do nominalismo ao qual ele se opôs explicitamente e em muitos momentos, como o lockeano, contra o qual os *Novos ensaios* oferece decisivos e variados argumentos, e mesmo o hobbesiano, como ainda veremos a seguir. Segundo, à não compreensão de sua metafísica da matemática, não só da aritmética, mas principalmente da geometria, especialmente no que diz respeito ao que, para Leibniz, deveria ser afirmado de

[18] Cf. a p. 523 do nosso artigo *Querela da realidade dos objetos lógico-matemáticos: uma introdução à filosofia moderna*, 2014.

realidade eterna e intelectual independente — metafísica que será atacada frontalmente por Kant (1724-1804) em sua *Crítica da razão pura* justamente no sentido de limitar espaço e tempo a formas de apreensão do nosso intelecto ou entendimento. Por isso mesmo, constitui um dos capítulos fundamentais da epistemologia das matemáticas e mesmo da física modernas.

Seja como for, tal realismo platônico também já aparecia em obras da juventude[19] de Leibniz e é possível, como o demonstra o italiano Francesco Barone contra, dentre outros, Benson Mates, ler a *Dissertação sobre o estilo filosófico de Nizólio*, de 1670, no sentido de tal confirmação. Assim, depois de Leibniz ter começado a apresentar os erros que o nominalista Nizólio teria cometido, que podem ser estendidos mesmo a um filósofo que deveria ser considerado tão agudo como o supernominalista Hobbes (1588-1679), em seu texto ele chega ao mais forte deles nos seguintes termos:

> Pois, se os universais não são outra coisa que a coleção de singulares, se seguirá que não existe a ciência por demonstração (coisa que disse também Nizólio mais à frente [em seu texto]), senão [apenas] a coleção de singulares ou indução. [...] Porém a certeza perfeita não pode esperar-se totalmente da indução com ajuda de qualquer tipo de apoio e, assim, não conheceremos nunca perfeitamente só por indução a proposição "o todo é maior que uma de suas partes". Com efeito, aparecerá logo alguém que negue, por qualquer razão particular, que seja verdadeira em outros casos não experimentados que, de fato,

[19] Para uma confirmação dessa hipótese, entretanto, por uma outra via, a partir de textos diferentes e em um estudo em certa medida mais amplo e muito mais atual, cf. o excelente artigo *Matemática y Filosofía Natural en Leibniz (1677-1686)*de Federico Raffo Quintana, ainda não publicado mas que deve sair na *Daimon – Revista Internacional de Filosofía* e, se conseguirmos a autorização, em uma tradução para o português na *O manguezal*. Agradecemos a Federico, que reencontramos no V Congresso Leibniz, realizado em Buenos Aires, no início de novembro de 2024, por ter permitido que lêssemos seu artigo antes mesmo de ter sido publicado.

> Gregório de São Vicente[20] negou [...]; e que Thomas Hobbes[21] (mas até esse homem?!) começou a duvidar [do teorema ou] daquela proposição geométrica demonstrada por Pitágoras e considerada digna de um sacrifício de hecatombe [...]. Estes são os principais erros do nosso Nizólio (p. 97-99).

E, com relação também à aritmética, a carta de 1671 que Leibniz envia ao advogado Magnus Wedderkopf (1637-1721) não deixa dúvidas:

> Por exemplo, a razão entre 2 e 4 é a mesma que entre 4 e 8[22], e não pode ser mudada, nem mesmo pela vontade divina. Isso depende da própria Essência ou Ideia das coisas. Pois as essências das coisas são

[20] Até onde pudemos saber, Grégoire de Saint-Vincent (1584-1667), foi um religioso jesuíta e matemático flamengo, espanhol, que escreveu o *Opus geométrico posthumum*, publicado um ano depois de sua morte, teria descoberto que a área sob uma hipérbole no intervalo *a-b* é a mesma que um intervalo *c-d* desde que *a*/*b* seja igual a *c*/*d*; segundo Leibniz na *Dissertação*: "negou que o todo fosse maior que uma de suas partes, pelo menos os ângulos de contato; e que outros negaram à propósito do infinito" (Leibniz, 2021 [*O manguezal*], p. 99).

[21] Que, para além de aparecer várias vezes na *Dissertação*, Leibniz já o havia caracterizado como um "supernominalista" (§ XXVIII), e talvez ficasse aqui a pergunta, concedendo muito a Mates, o que dizer da afirmação seguinte de Leibniz: "Os nominalistas deduziram desta regra [, segundo a qual uma hipótese é tanto melhor quanto mais simples e que, ao dar razão dos fenômenos, atua melhor aquele que tenha o menor número possível de suposições gratuitas,] que na natureza tudo pode explicar-se ainda que careçamos em absoluto de universais e formas reais. E esta opinião é a mais verdadeira e a mais digna de um filósofo do nosso tempo, ao ponto que o próprio [Guilherme de] Ockham [(1285/90-1347/9)] não foi mais nominalista que agora o é Thomas Hobbes, quem, para dizer a verdade, me parece um supernominalista. Com efeito, não contente com reduzir os universais a nomes, como os nominalistas, diz que a verdade mesma das coisas consiste nos nomes e, o que é mais, que depende do arbítrio humano, já que a verdade depende da definição das palavras, porém a definição das palavras depende do arbítrio humano. Esta é a opinião [equivocada, pois, para Leibniz,] de um homem que deveria ser catalogado como entre os mais profundos deste século e, como disse antes, não há uma opinião mais nominalista que essa" (*Idem*, p. 87-8). Cuja resposta tem de passar por essa outra entrada, isto é, que quanto ao que é ideal ou intelectual devemos ir do todo para parte, e não como no atual da parte para o todo.

[22] A similitude entre figuras geométricas, como alguns triângulos, teria o mesmo estatuto ontológico ou realidade que as similitudes, ou as congruências inatas, entre os números.

> como números, e contêm a própria possibilidade dos Entes que Deus não cria, mas [tão só faz vir para] a existência, já que essas mesmas possibilidades ou Ideias das coisas coincidem com o próprio Deus. E como Deus é a mente mais perfeita, é impossível que ele não esteja afetado pela harmonia mais perfeita, e assim seja necessário pela própria idealidade das coisas[23].

Gostaríamos de quase finalizar com uma pergunta: Ora, mas em grande medida não era justamente isso que ele reafirmaria até o fim da vida, como o que diz nos parágrafos 43 e 44 da *Monadologia* (1714)? A saber:

> 43. É ainda verdade encontrar-se em Deus não só [1] a fonte das existências, mas também [2] a [fonte] das essências, enquanto reais, ou [3] do que há de real na possibilidade. **Por isso o entendimento divino é a região das verdades eternas, ou das ideias de que dependem [como as ideias de espaço e continuidade]**. Sem ele nada haveria de real nas possibilidades [e perderíamos a objetividade das verdades *a priori* ou universais], e não somente nada haveria existente, como ainda nada seria possível [cf. *Teodiceia*, §20[24]].

---

[23] *Per exemplum quod ea ratio est 2 ad 4 quae 4 ad 8, eius reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina. Pendet hoc ex ipsa Essentia seu Idea rerum. Essentiae enim rerum sunt sicut numeri, continentque ipsam Entium possibilitatem quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae ipsae possibilitates seu Ideae rerum coincidant cum ipso Deo. Cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari*. Uma versão da carta traduzida para o português poderá ser encontrada no volume da revista *O manguezal* correspondente a julho-dezembro de 20024 (no prelo) e para o inglês pode ser encontrada em https://www.leibniz-translations.com/wedderkopf.

[24] §20, primeira parte: "Platão disse no *Timeu* [30b] que o mundo tinha sua origem do entendimento associado à necessidade. [...] Pode-se dar um bom sentido a isso. Deus seria o entendimento, e a necessidade, isto é, a natureza essencial das coisas, seria o objeto do entendimento, enquanto ele consiste nas verdades eternas. Mas este objeto é interno e se encontra no entendimento divino. E é lá que se encontra não apenas a forma primitiva do bem, mas ainda a origem do mal: é a região das verdades eternas que é preciso colocar no lugar da matéria, quando se trata de procurar a fonte das coisas. Esta região é, por assim dizer, a causa ideal do mal tanto quanto do bem; mas propriamente falando, o que há de formal no mal não tem nada de eficiente, pois ele consiste na privação, como nós veremos, isto é, naquilo que a causa eficiente não faz (2022, p. 131).

> 44. Pois se há alguma realidade [2] nas essências ou [nas] [3] possibilidades, ou então [4] nas verdades eternas, **é absolutamente necessário fundar esta realidade em algo existente e atual**, e por conseguinte na existência do Ser necessário, em que a essência contém a existência, ou na qual é suficiente ser possível para ser atual [cf. *Teodiceia*, §§ 184-89 e §335[25]] (Leibniz, 1983, p. 109, grifos nossos).

É absolutamente necessário fundar esta realidade em algo existente e atual, mas não é justamente esse o significado principal de um realismo de tipo agostiniano?

---

[25] §§ 184-89, segunda parte: "Pois, no meu ponto de vista, é o entendimento divino que faz a realidade das verdades eternas, embora sua vontade [a de Deus] não tenha participação nisso. Toda realidade deve estar fundada em alguma coisa existente. É verdade que um ateu pode ser geômetra. Mas, se Deus não existisse, não haveria objeto da geometria; e sem Deus, não só não haveria nada de existente, mas não haveria de fato nada de possível. [...] O senhor Bayle [...] teve de estabelecer, por exemplo, as verdades dos números, e ordenar que três vezes fosse nove, enquanto ele podia ter exigido que fosse dez, concebe, em uma opinião tão estranha, não sei qual vantagem, se houvesse meio de defendê-la contra os estratonianos. [...] Mas, sem Deus, não haveria mesmo razão alguma da existência e menos ainda desta ou daquela existência das coisas [...]. Acontece que, para chegar ao que o Sr. Bayle apreende dos estratonianos, no caso de se admitir verdades independentes da vontade de Deus, ele parece temer que elas prevaleçam sobre nós quanto à perfeita regularidade das verdades eternas; pois esta regularidade vindo somente da natureza e da necessidade das coisas sem ser dirigida por conhecimento algum, o Sr. Bayle teme que disso se possa inferir com Estratão que o mundo pôde também se tornar regular por uma necessidade cega; mas é fácil responder a isso. Na região das verdades eternas encontram-se todos os possíveis e, consequentemente, tanto o regular quanto o irregular; pois, é preciso que exista uma razão que tenha feito preferir a ordem e o regular e esta razão só pode ser encontrada no entendimento. A propósito, estas mesmas verdades não existem sem que haja um entendimento que tome conhecimento delas, pois elas não sobreviveriam se não houvesse um entendimento divino em que se encontrassem realizadas, por assim dizer. É por isso que Estratão não alcança seu objetivo, que é o de excluir o conhecimento daquilo que entra na origem das coisas" (2022, p. 267, 269-70). § 335, terceira parte: "O mal vem preferivelmente das próprias formas, mas abstraídas, isto é, [vem] das ideias, que Deus não produziu por um ato de sua vontade, tampouco os números e as figuras, e tampouco, numa palavra, todas as essências possíveis que se deve ter por eternas e necessárias; pois se encontram na região ideal dos possíveis, isto é, no entendimento divino. Então, Deus não é autor das essências enquanto elas não são senão possibilidades; mas não há nada de atual que ele não tenha discernido e dado a existência" (2022, p. 371).

Referências

AGOSTINHO, Bispo de Hipona. "As ideias" (*De ideis* – De diversis quaestionibus octoginta tribus, q. XLVI. A. Mutzenbecher (Ed.), Corpus Christianorum Series Latina (CCSL) 44A) Trad. Moacyr Novaes. In: *Revista Discurso*, n. 40, p. 377, 2010.

AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *O livre arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Categorías y De interpretatione (Isagoge)*. Trad. Alfonso G. Suárez, Luis M. V. Villanueva y Julián V. Lombraña. Madri: Tecnos, 1999.

BARONE, Francesco. "A metafísica original de Leibniz". Trad. Rayane Ribeiro dos Santos, William de Siqueira Piauí, Hudson Canuto, Camille Marie. In: *O manguezal – Revista de Filosofia*. São Cristóvão, v. 1, n. 17, jul.-dez. 2023, p. 228.

LEIBNIZ, G. W. "Carta de Leibniz a Magnus Wedderkopf, maio de 1671". Trad. Hudson Canuto. In: *O manguezal – Revista de Filosofia*. São Cristóvão, jul.-dez. 2024. [No prelo.]

LEIBNIZ, G. W. "Carta de Leibniz à princesa Sofia (31 de outubro de 1705)" e "Carta de Leibniz a Des Bosses [Sobre as almas, as enteléquias, as mônadas, a massa e o espaço] (11 de setembro de 1716)". In PIAUÍ, W. S. et al. (Org.). *Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da mônada*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2021.

LEIBNIZ, G. W. "Dissertação sobre o estilo filosófico Nizólio (1670)". Trad. Hudson Canuto. In: *O manguezal – Revista de Filosofia*. São Cristóvão, v.2, n. 09, jan.-jun. 2021, p. 49.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica, Monadologia e Correspondência com Clarke*. Trad. Marilena Chauí e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os pensadores).

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de métaphysique suivi de Monadologia et autres textes*. Edição estabelecida, apresentada e com notas de Michel Fichant. França: Edições Gallimard, 2004.

LEIBNIZ, G. W. *Disertación sobre el estilo filosófico Nizolio*. Trad. Luis Frale Delgado. Madri: Tecnos, 1993.

LEIBNIZ, G. W. *Ensaios de teodiceia*. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. Paraná: Curitiba: Ed. Kotter, 2022.

LEIBNIZ, G. W. *Essais de theódicée*. Cronologia e introd. por J. Brunschwig. Paris: Flamarion, 1969.

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano (livro IV, Cap. XXI)*. Trad. William de Siqueira Piauí e Marcos Sávio Aguiar. In: *O manguezal – Revista de Filosofia*. São Cristóvão, v.1, n. 17, jul.-dez. 2023, p. 277.

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os pensadores).

LEIBNIZ, G. W. *Mathemathische Schriften (GM, volume V)*. Hildesheim: Olms, 1962.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MATES, Benson. "O nominalismo de Leibniz e a língua filosófica". Trad. Rayane Ribeiro dos Santos, William de Siqueira Piauí e Marcos Roberto Santos. In: *O manguezal – Revista de Filosofia*. São Cristóvão, v.1, n. 17, jul.-dez. 2023, p. 184.

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

PIAUÍ, W. S. "Querela da realidade dos objetos lógico-matemáticos: uma introdução à filosofia moderna". In: *Kalagatos – Revista de Filosofia*, v. 11, 2014, p. 523.

PIAUÍ, W. S. "Uma introdução ao *De analysi situs* de Leibniz". In: MENNA, S. H. e BALIEIRO, M. R. (Org.). *Ciência e conhecimento*. Curitiba: CRV, 2019.

PIAUÍ, W. S. et al. (Org.). *Leibniz e a linguagem I: línguas naturais, etimologia e história*. Curitiba: Kotter, 2019.

PIAUÍ, W. S. et al. (Org.). *Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da mônada*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2021.

PORFÍRIO DE TIRO. *Isagoge: introdução às Categorias de Aristóteles*. Trad. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

PORFÍRIO DE TIRO. *Isagoge (Categorías y De interpretatione (Isagoge))*. Trad. Alfonso G. Suárez, Luis M. V. Villanueva y Julián V. Lombraña. Madri: Tecnos, 1999.

QUINTANA, Federico Raffo. "Matemática y Filosofía Natural en Leibniz (1677-1686)". *Daimon – Revista Internacional de Filosofía*. [No prelo.]

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*
formato: *16 x 23 cm*
tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Neste volume estão reunidos alguns dos trabalhos apresentados no GT Hobbes e no GT Leibniz do XX Encontro Nacional da ANPOF, que ocorreu em Recife, de 30 de setembro a 04 de outubro de 2024. Dissecando variados aspectos do pensamento de Hobbes e de Leibniz, com diferentes abordagens metodológicas, os textos coligados evidenciam a profundidade, seriedade e riqueza das pesquisas sobre este filósofo realizadas no Brasil.

quero Saber!

ISBN 978-655121139-3

9 786551 211393