

A causalidade é, sem dúvida, um dos principais temas da filosofia moderna. De Descartes a Kant, incluídos aí alguns pós-kantianos, a relação de causa e efeito foi largamente mobilizada pelos filósofos da modernidade, desempenhando um papel central na composição de seus sistemas. Situando-se (conforme as idiosincrasias de cada filósofo e as exigências de cada sistema) na articulação entre ontologia, teoria do conhecimento e moral, na análise ou na síntese empíricas, a relação causal foi objeto de constante controvérsia e inúmeras reformulações, ao longo dos séculos XVII e XVIII.

Não é exagero afirmar que os modernos debruçaram-se intensamente sobre a natureza das relações causais colocando, por um lado, em cheque a doutrina aristotélica das quatro causas, e, por outro, perguntando-se sobre o estatuto da causalidade, sua legitimidade, seu campo de aplicação, os desdobramentos modais dela decorrentes, e suas consequências para a metafísica, o conhecimento e a moralidade. Nesta edição da Revista Doispontos, o leitor encontrará uma amostra significativa, ainda que não exaustiva, desse acirrado debate sob a forma de artigos sobre autores variados, como Descartes, Espinosa, Hobbes, Locke, Hume, Kant, D'Alembert e Reinhold. Além destes textos, o volume se completa com uma tradução do opúsculo de Leibniz intitulado *Que o ser perfeitíssimo existe*.

Celi Hirata

Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz

Causalidade e matemática no início da Modernidade

Causality and mathematics at the beginning of Modernity

Douglas Lisboa Santos de Jesus
douglas.lisboasj@gmail.com
Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA

Resumo: As conexões entre lógica e matemática datam do Helenismo tardio, quando Proclo e Filopono sugeriram que as demonstrações de Euclides seriam compatíveis com os requisitos lógicos e epistêmicos dos *Segundos analíticos*. Quer isso dizer, primariamente, que as demonstrações euclidianas seriam causais e poderiam ser tratadas silogisticamente. Esta tese, porém, só passou a ser testada a partir do séc. XVI, quando os textos daqueles autores chegam à Europa. Este artigo chama atenção para a maneira como desafios impostos à natureza causal das demonstrações geométricas no início da Modernidade ajudam a compreender os esforços de autores como Cristóvão Clávio e Isaac Barrow em mostrar a adequação de Euclides a Aristóteles. Ver-se-á que a defesa da superioridade epistêmica das demonstrações matemáticas, nestes autores, resultou numa transformação da estrutura das demonstrações euclidianas e, no caso específico de Barrow, na rejeição do conceito de causa eficiente.

Palavras-chave: Causalidade; Demonstrações; *Elementos*; Modernidade; Cristóvão Clávio; Isaac Barrow.

Abstract: The connections between logic and mathematics date back to Late Hellenism, when Proclus and Philoponus suggested that the Euclid's demonstrations would be compatible with the logical and epistemic requirements of the *Posterior Analytics*. That is to say, primarily, that Euclidean demonstrations are causal and can be treated syllogistically. This thesis, however, only came to be tested from the sixteenth century onwards, when the texts of these authors arrive in Europe. This article draws attention to the way in which challenges imposed on the causal nature of geometric demonstrations in Early Modernity helps to understand the efforts of authors such as Christopher Clavius and Isaac Barrow to show the adequacy of Euclides to Aristotle. It will be shown that the defense of the epistemic superiority of the mathematical demonstrations in these authors resulted in a transformation of the structure of the Euclidean demonstrations and, in the specific case of Barrow, in the rejection of the concept of efficient cause.

Keywords: Causality; Demonstrations; *Elements*; Modernity; Christopher Clavius; Isaac Barrow.

1. Introdução

Ao longo dos séculos XIX e XX difundiu-se a crença, ainda hoje respaldada pela literatura, de que a lógica e as matemáticas estão intimamente ligadas, de tal maneira que não menos de uma vez se propôs que o sucesso dos *Elementos* de Euclides, dentre as obras já consagradas pela história, deve-se unicamente à estrutura lógica das demonstrações ali dispostas; estrutura esta que se mostraria doravante num encadeamento de fórmulas bem formadas. É sabido que este estado de coisas decorre, em grande medida, da conjunção de dois eventos: o desenvolvimento da lógica simbólica e as disputas em torno da fundamentação do conhecimento matemático. Seguiu-se daí a definição *standard* de demonstração, a saber, uma sequência de fórmulas onde cada uma delas, ou bem é um axioma ou bem segue-se da aplicação duma regra de inferência.

A questão é bem diferente quando se trata de examinar o desenvolvimento da matemática em geral, e dos *Elementos* em particular. Thomas L. Heath, na tradução inglesa do texto euclidiano, procura explicar os princípios de Euclides, bem como suas demonstrações, dentro da tradição filosófica iniciada por Platão e Aristóteles. Essa alegada linha de continuidade, bem como a emergência da lógica contemporânea, serviu-lhe de justificativa para censurar Euclides nas ocasiões em que supostamente deixa “lacunas” em seus argumentos, destoando, pois, da doutrina aristotélica de ciência demonstrativa (HEATH, 1908, vol. 1, pp. 241-243). Em *The Development of Logic*, Martha Kneale & William Kneale seguem caminho parecido ao insinuarem que lógica e matemática (leia-se geometria) eram irmãs desde a Grécia clássica e só se apartaram a partir do Renascimento (KNEALE & KNEALE, 1962, p. 308). Menção especial a Oswaldo Porchat Pereira, em cujo livro *Ciência e dialética em Aristóteles* é possível encontrar a alegação mais otimista: a de que Euclides teria se inspirado nos *Segundos analíticos* ao compor os *Elementos* (PORCHAT PEREIRA, 2001, p. 60; vide p. 235, n. 109; p. 243, n. 175).

Não é injustificável propor aproximações entre Euclides e Aristóteles. Apesar da distância de algumas décadas entre eles, supondo-se corretas as informações relativas a ambos, o geômetra surgiu num contexto intelectual que não poderia negligenciar a influência exercida pela Academia e pelo Liceu, de modo que, de um lado, a composição dos *Elementos* num tratado dedutivo a partir de primeiros princípios (definições, postulados e noções comuns) torna lícito especular sobre as alegadas motivações filosóficas de seu autor, ao passo que, do outro lado, sendo esta a obra matemática grega mais antiga a chegar completa aos dias de hoje, é quase inevitável se projetar ali as categorias analíticas de Platão ou Aristóteles. As primeiras tentativas de tornar compatíveis Euclides e Aristóteles encontram-se no *Comentário ao Livro I dos Elementos* do neoplatônico Proclo e no *Comentário aos Segundos analíticos* de João Filopono. É preciso que se note, porém, que tanto Proclo quanto Filopono viveram aproximadamente 800 anos de distância de suas fontes primárias, e que seus respectivos comentários, longe de apresentarem um relato historiográfico fidedigno, devem ser lidos como esforços intelectuais genuínos de abarcar conceitualmente os *Elementos* num modelo de conhecimento.

No caminho inverso aos de Heath e Kneale & Kneale, Ian Mueller argumentou que é no mínimo problemática a tese acerca dum desenvolvimento conjunto entre a lógica e a matemática na Antiguidade, quer seja no sentido de se colocar a primeira como uma ferramenta analítica da segunda, quer seja no sentido de propor a segunda como a expressão acabada da primeira. A fim de justificar sua objeção, Mueller i) aponta para o fato de a estrutura típica das demonstrações euclidianas não indicar interesse algum de seu autor em torná-las sequências silogísticas; ii) lembra que Aristóteles não fez uso de paradigmas matemáticos para ilustrar a teoria do silogismo nos *Primeiros analíticos* e, quando fala da matemática ali, a passagem não guarda uma aproximação significativa com a silogística; iii) menciona que nem Eudemo de Rodes, que fora aluno de Aristóteles e teria escrito um livro sobre a história da matemática grega, nem Alexandre de Afrodísias, do lado dos peripatéticos, tampouco Crísipo de Solos, dentre os estóicos,

tentaram expor argumentos matemáticos sob uma perspectiva estritamente lógica (MUELLER, 1974, pp. 37-48, 48-50, 54-57). A tese esposada por Mueller, caso mostre-se verdadeira, poderia suscitar um novo olhar sobre os possíveis impactos da lógica aristotélica no ambiente intelectual onde brotou, bem como algumas perguntas relativas à geometria antiga. Pode-se perguntar, por exemplo, se é cabível supor a existência de algum mecanismo argumentativo ou teoria que tenha influenciado o desenvolvimento das demonstrações geométricas na Grécia. A resposta de Mueller a este respeito não é definitiva, mas permite conjecturar um desenvolvimento independente de ambos os tipos de argumentos.

Mueller, contudo, parece tratar como uma questão secundária as associações entre lógica e geometria feitas por Proclo e Filopono no Helenismo tardio e como isso afetaria a recepção dos textos de Aristóteles e Euclides. Isso porque enquanto Proclo tentou explicar a estratégia argumentativa de Euclides a partir de Aristóteles (mas, não somente), Filopono utilizou os *Elementos* para exemplificar as teses contidas nos *Segundos analíticos*, de maneira que ambos os intérpretes chegaram às mesmas conclusões: algumas demonstrações de Euclides são passíveis dum tratamento silogístico e dão o conhecimento das causas. Quando, então, os textos de Proclo e Filopono chegaram à Europa no final do séc. XV, os intelectuais da época acabariam por justificar, a partir destes, duas teses antagônicas: de um lado os que entendiam serem incompatíveis a demonstração causal e o raciocínio matemático; do outro, os que insistiam em dizer que os argumentos de Euclides eram causais. Estas disputas formam parte do debate conhecido como *Quaestio de certitudine mathematicarum*, que foi estudado por Paolo Mancosu em *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*.

Os principais episódios e personagens envolvidos na *Quaestio* são bem conhecidos e foram estudados por Mancosu, de modo que não se pretende recapitular os mesmos eventos. Em vez disto, este artigo tenta mostrar que as ideias de Proclo têm uma importância maior do que Mancosu reconheceu, uma vez que é ao seu texto que Alessandro Piccolomini, responsável por reavivar a polêmica, recorreu para exibir uma autoridade antiga que não reconhecia o caráter causal das demonstrações euclidianas. É também Proclo quem serve de referência para os dois mais importantes adversários da tese de Piccolomini: Cristóvão Clávio e Isaac Barrow.

O argumento deste artigo encontra-se distribuído em três seções principais. A seção 2, logo abaixo, expõe a conexão entre o conceito de causalidade e as demonstrações euclidianas mediante a recepção de Aristóteles e Proclo por Piccolomini. A seção 3 mostra como a reação de Cristóvão Clávio às teses de Piccolomini esteve inserida num contexto mais amplo de disputa sobre o lugar das matemáticas no currículo pedagógico da Sociedade de Jesus. A seção 4 traz a resposta de Isaac Barrow, que, embora tenha se envolvido tardiamente na disputa, foi responsável por inverter o desafio inicialmente proposto por Piccolomini ao rejeitar o conceito de causa eficiente.

2. Conhecimento das causas e o paradigma euclidiano

Na Europa, o *Comentário* de Proclo foi publicado pela primeira vez 1533. Naquela ocasião, Simon Grynaeus achou por bem anexá-lo à *editio princeps* dos *Elementos* que havia preparado, indicando com isso que Proclo seria uma chave de leitura mais confiável do que os árabes. Esta predileção, respeitante ao texto de Euclides, é nítida na maioria dos prefácios aos *Elementos* preparados desde então. Neste particular, é necessário que se aponte para três componentes inovadores no texto de Proclo, desde a perspectiva do séc. XVI: i) as discussões sobre os critérios de admissibilidade de princípios matemáticos; ii) um relato cronológico do desenvolvimento da matemática grega, embora de segunda mão; iii) as conexões entre as demonstrações de Euclides e os *Segundos analíticos*, que embora fossem sugeridas na Idade Média, não eram endossadas por uma autoridade de posição privilegiada, como no caso de Proclo, que viveu na Antiguidade. É esse último ponto que interessa aqui.

Em 1547, Alessandro Piccolomini publica *In Mechanicas Quaestiones Aristotelis*, um comentário ao texto *Questões mecânicas* que à época se supunha ter sido escrito pelo próprio Aristóteles. Anexado ao comentário apareceu o breve tratado (algo em torno de 100 páginas) *Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum*. Piccolomini se propôs a provar ali duas teses, uma destrutiva e a outra, construtiva. A tese destrutiva procura mostrar, contra Averróis e seus simpatizantes latinos, alvos preferenciais de Piccolomini, que as demonstrações matemáticas em geral e as de Euclides em particular não poderiam ser encaixadas na classificação aristotélica extraída dos *Segundos analíticos*. (Uma vez que não se pretende contrapor os argumentos de Piccolomini aos do averroísmo latino, dar-se-á preferência às conclusões extraídas por Piccolomini do que este assumia ser uma posição averroísta.) A tese construtiva, todavia, pretendia preservar a leitura positiva sobre a possibilidade de haver certeza nas matemáticas. Em outras palavras, Piccolomini argumentou que as demonstrações matemáticas atingem o mais alto nível de conhecimento, muito embora o façam ao largo da concepção supostamente aristotélica de demonstração causal. E o principal indício de que o averroísmo latino estaria errado neste ponto, nota Piccolomini, é que Proclo defendera exatamente o oposto (PICCOLOMINI, 1547, p. 72r).

Ao longo do Livro I dos *Segundos analíticos*, Aristóteles procurou mostrar que o conhecimento científico engendrado pela ciência demonstrativa parte de primeiros princípios e procede discursivamente através duma estrutura dedutiva chamada demonstração ou silogismo científico. Aristóteles acrescentou a isso que ter conhecimento científico é conhecer as causas. Portanto, uma demonstração, ou silogismo científico, segundo a terminologia aristotélica, é o raciocínio por meio do qual se obtém conhecimento das causas. No âmbito de uma mesma disciplina, isso ocorre de dois modos: o conhecimento *do que é* ($\tau\acute{o}\ \delta\tau\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$, $\tau\acute{o}\ \acute{o}\tau\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$) e o conhecimento *do porquê* ($\tau\acute{o}\ \delta\iota\acute{o}\tau\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$, $\tau\acute{o}\ \delta\iota\acute{o}\tau\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$). Essa nova divisão corresponde a tipos de raciocínio demonstrativo, conhecidos desde a Idade Média nas fórmulas latinas *demonstratio quia* e *demonstratio propter quid*. A *demonstratio quia*, mediante a qual se obtém conhecimento do que é, ou seja, daquilo que é o caso, é a inferência da causa oculta a partir de seu efeito mais próximo e conhecido. A *demonstratio propter quid*, por meio da qual se chega ao conhecimento do porquê, vai na direção inversa do raciocínio acima, *i.e.*, parte das causas para chegar a seus efeitos. A estas duas categorias somou-se uma terceira, a *demonstratio potissima*, que, embora não seja mencionada explicitamente por Aristóteles no contexto sob análise, fora estudada também entre os medievais. Nestas, emenda Piccolomini, ter-se-ia, supostamente, conhecimento do que é e do porquê simultaneamente, sendo a geometria o caso paradigmático (PICCOLOMINI, 1547, p. 72v).

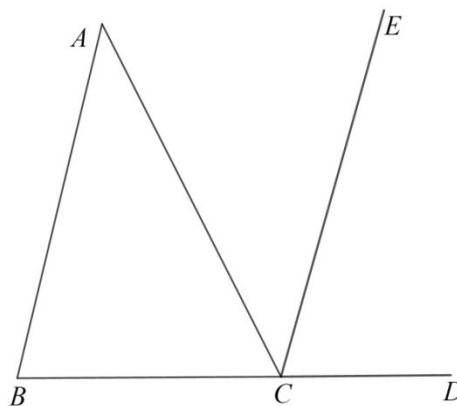
Tanto Proclo como Filopono tentaram encaixar as demonstrações euclidianas naquelas categorias. Mas, embora Proclo tenha sido um dos primeiros intérpretes a propor uma linha de continuidade traçada entre Aristóteles e Euclides, sua defesa da adequação dos argumentos deste último aos ditames do primeiro mostra-se ambígua e até mesmo hesitante. No Prólogo II do *Comentário ao Livro I dos Elementos*, Proclo tenta reforçar a importância filosófica da geometria euclidiana ao lembrar que seu autor, Euclides, incluía ali raciocínios de todos os tipos ($\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\iota\omicron\varsigma$, *syllogismō n tróπους pantoíōis*): alguns a partir das causas ($\acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\iota\tau\iota\omega\nu$, $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$), outros, a partir de evidências conclusivas ($\acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\epsilon\chi\mu\eta\rho\iota\omega\nu$, $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\epsilon\chi\mu\eta\rho\iota\omega\nu$); todos, porém, de inquestionável exatidão e apropriados à ciência (PROCLO, 1873, p. 69.8-10). A origem aristotélica da terminologia empregada se revela em seguida, quando Proclo diz que o discurso geométrico faz investigações concernentes *ao que é*, porque considera as propriedades essenciais das linhas, triângulos, círculos, etc.; mas também forma parte da agenda investigativa do geômetra perguntar pelo porquê (PROCLO, 1873, p. 202).

O que não fica claro no comentário de Proclo é o contexto a partir do qual foi extraído o conceito de demonstração por evidências conclusivas ($\acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\epsilon\chi\mu\eta\rho\iota\omega\nu$). Aristóteles trata deste conceito em pelo menos duas ocasiões: nos *Primeiros analíticos* (II, 27, 70b) e na *Retórica* (I, 2, 1357b4; II, 25, 1402b19); mas, em nenhuma delas é a ciência demonstrativa o tema principal, tampouco há conexões claras com as

matemáticas. Talvez se possa levar em consideração o que Filopono declarou sobre o mesmo assunto, haja vista a maneira como busca estabelecer diálogos com Proclo, que o precedeu. De acordo com Filopono, no comentário à passagem 78a22 dos *Segundos analíticos*, uma demonstração a partir de evidências conclusivas nada mais seria do que uma demonstração *quia, i.e.*, a dedução da causa a partir do seu efeito mais conhecido (FILOPONO, 1909, p. 168.23-25). Sendo assim, o que Filopono tem em mente nesta passagem — o mesmo valendo para Proclo, sob as circunstâncias interpretativas aqui estabelecidas — é a *Retórica*, onde Aristóteles usa como exemplo o fato de se poder deduzir que uma mulher deu à luz recentemente por estar lactante. Ora, não é a lactância a causa de uma mulher haver dado à luz, mas o exato oposto.

Se, portanto, a demonstração matemática parte da causa para os efeitos e pode seguir no caminho inverso, a partir dos efeitos para as causas, tomando-se aqueles como evidência para estas, então o conceito de *demonstratio potissima* já poderia encontrar sua formulação embrionária tanto em Proclo quanto em Filopono. Mas isso não é suficiente para mostrar que toda demonstração matemática é causal neste sentido. E é esta a brecha argumentativa que seria usada por Piccolomini. Para que se compreenda melhor as objeções extraídas por Piccolomini, tome-se como exemplo a demonstração do teorema 32 do Livro I dos *Elementos*, a qual tem por finalidade mostrar que os ângulos internos de todo triângulo são iguais a dois retos. Eis como Euclides procede. Do triângulo ABC dado, um de seus lados, o BC , é prolongado mediante o Postulado 2 até CD , formando então o ângulo externo ACD . A partir daqui demonstra-se, depois de ter sido erguida a paralela CE (teorema 31), que os ângulos alternos BAC e ACE são iguais, o mesmo valendo para os ABC e ECD , que são opostos. Juntando-se, pois, os BAC e ABC ao ACB , ver-se-á que são iguais ao ACD junto ao ACB . E como a linha reta EC , após ter sido erguida sobre a BD , fez seus ângulos adjacentes iguais, segue-se que estes ou são dois ângulos retos, ou são iguais a dois retos; portanto, os ângulos do triângulo ABC , tomados conjuntamente, são iguais a dois retos.

O que Proclo chamou de evidência conclusiva é a prolongação CD . Eis uma explicação de seu raciocínio. A causa da igualdade dos ângulos alternos BAC e ACE é o enunciado I.27, já demonstrado: *caso uma reta, caindo sobre duas retas, faça ângulos alternos iguais entre si, as retas serão paralelas*. Esse teorema dá também a causa da igualdade entre os ABC e ECD . Indo à demonstração I.27, ver-se-á que ali o argumento depende



fundamentalmente das definições de “ângulo” e “linhas paralelas”. O mesmo não acontece, porém, com o ângulo ACD , que não resulta de definição alguma, mas do uso do Postulado 2. Portanto, conclui Proclo, algumas vezes os argumentos matemáticos, como os de Euclides, têm de fato as propriedades duma demonstração em sentido aristotélico ao estabelecerem o que é buscado por meio de definições como termos médios; às vezes, porém, tenta-se demonstrar um teorema por meio de evidências conclusivas,

de maneira que “(...) [e]mbora as proposições geométricas sempre derivem sua necessidade a partir da matéria sob investigação, *nem sempre alcançam seus resultados através de meios demonstrativos*” (PROCLO, 1873, p. 206).

Como pode esta demonstração não ser científica se, como ficou dito, uma demonstração por evidências conclusivas também ser causal? A explicação de Proclo não se encontra em parte alguma do comentário, embora se possa conjecturar que ele tinha em mente os *Segundos analíticos* 75b5-12, onde Aristóteles argumenta ser possível haver uma demonstração do que é ou do porquê atendo-se apenas à posição do termo médio. Todavia, Aristóteles esclarece ali também que, se não é possível alternar a posição do termo médio, então só pode haver uma demonstração do que é, mas não do porquê; sendo assim, a sentença de Proclo poderia estar associada com o fato de Euclides não mostrar que o porquê é do ângulo ACD decorre da igualdade dos ângulos internos do triângulo ABC .

O argumento de Piccolomini segue uma rotina parecida e, em última instância, pretende chegar às mesmas conclusões de Proclo. Piccolomini argumenta, com efeito, que, dos quatro gêneros de causa, a matemática seguramente não é compatível nem com a eficiente nem com a final. Em relação à primeira, isso seria manifesto na própria natureza da disciplina, que não admite movimento, sequer metaforicamente (*de efficiente nullus dubitat, cum Mathematicus non consideret motum nisi metaphoricum*), e a causa eficiente é, alegadamente, a transferência do movimento da causa para o seu efeito. Que não se possa admitir a causa final, diz Piccolomini, prova-o Aristóteles, o que se mostraria suficiente para apontar, por cima disso, que embora seja possível tratar como sinônimos “o bem de alguma coisa” e “o fim de alguma coisa”, não se segue daí que a geometria procede a partir da causa final por ser um bem respeitante ao conhecimento proporcionado, porque o bem aí considerado é algo externo à disciplina. Em relação à causa material, notar-se-á, mais uma vez segundo as autoridades, que a geometria lida unicamente com a matéria *inteligível* e esta, identificada aqui com a quantidade em geral, é posta na imaginação (*quantitas ipsa est, in phantasia collocata*) (PICCOLOMINI, 1547, pp. 102v-103r).

Restava, portanto, a causa formal. E em relação a esta, observa Piccolomini, a tradição averroísta parece unânime em identificá-la com o raciocínio matemático. Mas, se este fosse o caso, o termo médio numa demonstração matemática haveria de ser a definição de uma propriedade ou do objeto. Como se viu, essa era uma exigência importante na passagem de Proclo. Isso, contudo, não é compatível com o raciocínio dos matemáticos; de fato, acrescenta Piccolomini,

(...) tomando todos os teoremas de Euclides, Teodósio, Arquimedes, entre outros exemplos, caso seja examinado com cuidado o já mil vezes referido teorema 32 do Livro I dos *Elementos*, se reconhecerá que o ângulo externo, aí posto como meio para provar uma propriedade do triângulo, que é a de ter três [ângulos iguais a dois retos], não é a definição nem do triângulo (como é evidente), nem da propriedade. Tanto o triângulo em si mesmo, como o ter três [ângulos iguais a dois retos], não carecem do ângulo externo para a sua definição, uma vez que, ainda que este não exista, continua a ser triângulo e a ter três [ângulos iguais a dois retos] (PICCOLOMINI, 1547, p. 104r)¹.

Sendo assim, deve-se concluir que as matemáticas não demonstram a partir da *demonstratio potissima*. Mas não somente. O argumento arrolado por Piccolomini, embora tenha pretendido atingir aquela categoria já problemática, acertou também os dois outros gêneros de demonstração causal. O que talvez Piccolomini não tenha percebido à época é como seus argumentos ajudaram, direta ou indiretamente, a minar a concepção aristotélica de ciência, muito embora seja nítido que o objetivo era resgatar o que ele acreditava ser a interpretação mais fiel de Aristóteles. Que se note, porém, que Piccolomini insitiu em

¹ “(...) inducendo per omnia Theoremata Euclidis, Theodosii, Archimedis, & aliorum. exempli gratia, si Theorema millies allegatum. 32. primi Elem. perpendatur, cognoscetur quod angulus extrinsecus, qui ponitur ibi medium, ad declarandam passionem, quae est habere tres, de triangulo, non est diffinitio, neque trianguli (vt patet) nec passionis, tam enim triangulus quam habere tres, non indiget in sui diffinitione angulo extrinseco. quo non existente, etiam est triangulus, & habet tres”.

dizer, muitas vezes, aliás, que às matemáticas corresponde o mais alto nível de conhecimento; mas isso se segue da natureza de seu objeto, como Proclo, mais uma vez, serviria de exemplo.

Ao negar que qualquer uma das quatro causas fizesse parte do raciocínio matemático Piccolomini deixou de responder como poderia ser a geometria uma ciência, afinal. E é aqui onde surgem as primeiras reações às suas teses.

3. Cristóvão Clávio e a defesa das matemáticas

Nota-se no início da Modernidade uma abundância de versões dos *Elementos*, o que se explica pela disponibilidade de manuscritos gregos, vindos do Oriente Médio, somados a outras traduções feitas durante o Medievo a partir de manuscritos árabes que chegaram pela Península Ibérica. Todavia, ao se consultar o volumoso livro *Saggio di una bibliografia euclidea*, de Pietro Riccardi, ou o *Prolegomena critica* de Heiberg (*Euclidis Opera omnia*, vol. V, 1888, XCVIII-CXIII), nota-se que cada novo Euclides que saía do prelo era muito diferente do seu antecessor.

Uma explicação para isso, proposta por Vincenzo de Risi (ver DE RISI, 2016), é que entre os séculos XVI e XVII as intervenções no texto euclidiano pretenderam “corrigir” os “abusos” dos comentadores (árabes e medievais, sobretudo) ou “erros” do próprio Euclides. Em alguns casos, falava-se na “restituição” de Euclides (*Euclide restituto*) a um certo padrão de rigor demonstrativo. Um exemplo do que poderia ser qualificado como abuso era a crença difundida desde a Idade Média de que Euclides não fora o responsável por demonstrar os enunciados presentes nos *Elementos*, mas sim Téon de Alexandria. Numa variação do mesmo conto, desta vez a partir do jesuíta Bernard Lamy, Proclo era quem aparecia como o responsável pelas demonstrações de Euclides! Assim sendo, os tradutores modernos que compartilhavam dessa opinião (que não era majoritária, porém) passaram a atribuir a Téon as supostas imperfeições no texto; ou então simplesmente ignoravam as demonstrações, preservando apenas os princípios.

Convém lembrar, a propósito de contribuir com as observações feitas por De Risi, que os *Elementos* servira como introito às disciplinas matemáticas mais avançadas durante a maior parte do período sob análise. Percebe-se a importância de adaptar Euclides ao perfil pedagógico em curso no jesuíta francês Claude-François Milliet Dechaies, cuja tradução dos *Elementos*, de 1660, tinha como finalidade explicar Euclides “*d’une maniere nouvelle & tres-facile*”. No prefácio da referida edição, Dechaies diz que muitos são aqueles que não compreendem a utilidade das proposições enunciadas por Euclides em função da dificuldade que encontram em acompanhar o texto, razão pela qual Dechaies, em suas próprias palavras, sentiu-se obrigado a dar uma nova exposição ao texto, entendendo-se por isso provas mais curtas e supostamente mais claras. Mais adiante, no Livro V, dedicado à teoria das proporções, Dechaies passa a falar da necessidade em corrigir as definições de Euclides concernentes à proporcionalidade entre razões, coisa que, mais uma vez, ficaria sob a responsabilidade do tradutor. Não se deve estranhar, portanto, que as teses de Piccolomini tenham tido um impacto maior na Companhia de Jesus. Neste contexto, o matemático Cristóvão Clávio colocar-se-ia ao lado das matemáticas, reivindicando para estas o estatuto científico que lhe parecia próximo da doutrina aristotélica.

Para Clávio, o desafio posto por Piccolomini sobre a natureza causal das demonstrações matemáticas tinha um peso extra, pois poderia desafiar a posição da geometria dentro do currículo jesuíta. Sabe-se que Clávio atuou diretamente pela inclusão de Euclides (junto com Teodósio e Sacrobosco) na *Ratio Studiorum*, a principal referência da organização curricular dos saberes na Sociedade de Jesus. A disputa sobre a certeza matemática parece revelar também, incidentalmente, o clima intelectual no Colégio Romano, onde Clávio lecionava, pois a influência relativa do padre jesuíta diminuiu a cada novo rascunho da *Ratio*: da explícita

recomendação de sua tradução dos *Elementos*, no texto de 1586, até a completa omissão a seu nome, na versão definitiva de 1599 (Ver ROMMEVAUX, 2005, capítulo 1).

Clávio se manifesta sobre a *Quaestio*, ainda que indiretamente, em *In disciplinas mathematicas prolegomena*, texto com o qual prefaciou sua então edição dos *Elementos* presente na *Opera Mathematica* de 1612. Muito do que vai ali reflete, primeiramente, uma adesão às autoridades de Platão e Aristóteles, especialmente. Sem mencionar, todavia, as teses de Piccolomini, Clávio inicia afirmando que a geometria é uma ciência, quer seja na maneira mesma como o conhecimento é organizado, *i.e.*, partindo-se de princípios primeiros, quer seja na maneira como se raciocina (*modum rationemque*) para se chegar às conclusões (CLÁVIO, 1612, p. 3). E um pouco mais adiante, ainda nos *Prolegomena*, diz Clávio:

Mas, se a dignidade e a excelência de uma ciência devem ser julgadas pela certeza das demonstrações que usa, sem dúvida as ciências matemáticas terão o primeiro lugar entre todas as outras. De fato, elas demonstram tudo o que analisam mediante raciocínios sólidos e estabelecem isso de tal maneira que despertam conhecimento genuíno na mente do aluno e não deixam absolutamente nenhuma dúvida. É difícil concordar com outras ciências, já que, muitas vezes, o intelecto não resolvido e indeciso sente-se envergonhado por uma infinidade de opiniões e uma variedade de opiniões no julgamento da verdade das conclusões².

Como se nota, Clávio não pretendia apenas resgatar uma visão positiva sobre a certeza matemática, como também almejava restabelecer uma hierarquia supostamente aristotélica das ciências subalternas e superiores por meio da pureza de suas respectivas demonstrações. (Como se verá logo mais, o contra-ataque de Barrow também baseou-se na superioridade das demonstrações matemáticas em relação aos outros gêneros.) Clávio ainda lembra ao leitor, na sequência, que é nas matemáticas e não nas ciências naturais que se pode encontrar um ideal de estabilidade epistêmica. Diz ele: “De fato, os teoremas de Euclides e de todos os outros matemáticos preservam hoje nas escolas, e depois de muitos anos, a mesma pureza da verdade, a mesma certeza das coisas, a mesma força e firmeza das demonstrações”³. Ou seja: sem o reconhecimento do caráter científico do saber matemático não haveria como explicar de que maneira Euclides alcançou tamanho êxito na demonstração de seus enunciados. Note-se, porém, que Clávio não atribui o sucesso dos *Elementos* *ao modo* como Euclides expôs suas demonstrações.

As ideias apresentadas nos *Prolegomena* encerram um longo período da vida intelectual de Clávio dedicado à defesa do conhecimento matemático. Nota-se ali, em especial, a persistência dum tema explorado ao longo da década de 1580 em três textos: *Ordo servandus in addiscendis disciplinis mathematicis*, de 1581; *Modus quo disciplinae mathematicae in scholis Societatis possent promoveri*, de 1582; e *De re Mathematica instructio*, de 1593. O texto de 1582 se sobressai em relação aos demais porque, ao contrário do que viria a dizer o padre jesuíta nos *Prolegomena*, nos quais optou por apresentar como antagônicas as ciências matemáticas e a filosofia natural, expôs aqui uma tese conciliadora, argumentando que a matemática é uma aliada indispensável na aquisição de conhecimento sobre os fenômenos naturais — ainda que, provoca o autor, a filosofia natural sem as matemáticas seja uma disciplina aleijada e imperfeita. Por essa razão, continua ele,

(...) é necessário que os discípulos devam entender que essas ciências [as matemáticas] são úteis e necessárias para o correto entendimento do resto da filosofia e que são, ao mesmo tempo, um complemento a todas as outras artes, de maneira tal que o conhecimento perfeito pode ser adquirido; em verdade, essas ciências e a filosofia natural têm tamanha afinidade entre si que, a menos que ofereçam ajuda mútua entre si, não conseguirão preservar suas posições. Para que isso aconteça, é preciso, primeiro, que os estudantes de física devam estudar disciplinas matemáticas

² Si vero nobilitas, atque praestantia scientiae ex certitudine demonstrationum, quibus vititur, sit iudicanda; haud dubie Mathematicae disciplinae inter caeteras omnes principem habebunt locum. Demonstrant enim omnia, de quibus suscipiunt disputationem, firmissimis rationibus, confirmantque, ita vt vere scientiam in auditoris animo gignant, omnemque prorsus dubitationem tollant: Id quod aliis scientiis vix tribuere possumus, cum in eis saepenumero intellectus multitudine opinionum, ac sententiarum varietate in veritate conclusionum iudicanda suspensus haereat, atque incertus (CLÁVIO, 1612, p. 5)

³ “Theoremata enim Euclidis, caeterorum Mathematicorum, eandem hodie, quam ante tot annos, in scholis retinent veritatis puritatem, rerum certitudinem, demonstrationum robur, ac firmitatem” (CLÁVIO, 1612, p. 5).

ao mesmo tempo — um costume que sempre foi observado nas escolas da Sociedade até agora. Porque se essas ciências fossem ministradas em tempos diferentes, os estudantes de filosofia pensariam, compreensivelmente, que não são necessárias para a física⁴.

É através das matemáticas, continua Clávio, que se aprende muitas coisas úteis, como o movimento das estrelas e cometas sobre a orbe celeste — sob uma perspectiva geocêntrica, note-se —, na astronomia, a infinita divisibilidade do *continuum*, na física, e o movimento das ondas e dos ventos, na meteorologia. Na verdade, diz ele, até mesmo um correto conhecimento sobre as teses de Platão e Aristóteles seria impossível sem um conhecimento mínimo de matemática. Por tudo isso, diz Clávio,

(...) [S]erá de muita ajuda se os professores de filosofia se abstenham dessas questões que são de pouco valor na compreensão da filosofia da natureza e que, na maioria das vezes, atizam uma opinião pobre sobre a matemática entre os estudantes. Refiro-me, por exemplo, a essas questões que enunciam: a matemática não é uma ciência; não possui demonstrações; abstrai do Ser e do Bem, etc⁵.

As posições de Clávio, como se nota, procuravam adequar-se ao máximo à tradição aristotélica, seja por recomendação expressa da Companhia, seja por convicção do próprio Clávio. Ao contrário de Proclo, porém, Clávio estava convicto de que a consecução do projeto educacional da Companhia de Jesus, bem como a adequação de Euclides aos cânones de Aristóteles, que, ao fim e ao cabo eram dois lados da mesma moeda, seria preciso dar uma nova exposição das demonstrações contidas nos *Elementos*. Eis a recomendação de Clávio:

Ou, então, deixem que [os estudantes] proponham demonstrações novas e originais das proposições de Euclides. Dê-se, nestas academias, congratulações àqueles que melhor resolvem o problema proposto, ou são responsáveis pelo menor número de silogismos imperfeitos (os quais são comuns o bastante) na invenção de novas demonstrações.

O resultado disso, continua o autor, é que o estudante se tornaria sequioso dos estudos matemáticos, por ter a expectativa de algum tipo de honraria, ao mesmo tempo em que compreenderia a excelência científica daqueles conhecimentos.

Todavia, se por um lado Clávio ajudou a sedimentar as ligações entre Euclides e Aristóteles, ele convenientemente deixou de lado o desafio mais profundo posto por Piccolomini sobre o papel da causalidade nas demonstrações matemáticas, especialmente as passagens de Proclo que supostamente endossam tal interpretação.

4. Isaac Barrow e o conceito de causalidade

Como se viu, Clávio contra-argumentou a partir de uma perspectiva pedagógica. Era de seu interesse preservar uma hierarquia dos saberes dentro da Sociedade de Jesus, o que se refletiria, em seu entender, na superioridade das demonstrações matemáticas. Essa também viria a ser a estratégia usada por Barrow, que entrou no debate já na segunda metade do séc. XVII com suas *Lectiones Mathematicae* (publicadas postumamente em 1683). Contudo, enquanto Clávio deixou de responder à relação entre causalidade e as demonstrações matemáticas, Barrow não apenas respondeu em favor de tal relação, como também aqui

⁴ (...) [N]ecessesse est, ut discipuli intelligant, has scientias esse utiles et necessarias ad reliquam philosophiam recte intelligendam, et simul magno eas ornamento esse omnibus aliis artibus, ut perfectam eruditionem quis acquirat. Immo vero tantam inter se habere affinitatem hasce scientias et philosophiam naturalem, ut nisi se mutuo iuvent, tueri dignitatem suam nullo modo possint. Quod ut fiat, necessarium erit primo, ut auditores physices audiant simul disciplinas mathematicas. Qui mos hactenus in scholis Scietatis semper fuit. Nam si alia tempore praelegentur hae scientiae, existimarent philosophiae auditores, neque immerito, eas nullo modo esse necessarias ad physicam. Ver Lukács (1992, p. 116).

⁵ "Ad hoc etiam multum conferet, si praeceptores philosophiae ab illis quaestionibus abstineant, quae parum iuvant ad res naturales intelligendas, et plurimum auctoritatis disciplinis mathematicis apud auditores detrahunt: quales sunt illae, in quibus docent, scientias mathematicas non esse scientias, non habere demonstrationes, abstrahere ab ente et bono etc." Lukács (1992, p. 117).

reafirmou a superioridade da matemática em relação às ciências naturais. De fato, as réplicas de Barrow levaram-no a formular uma das mais originais teses dentre os autores considerados, a saber, que somente a causa formal é compatível com o conhecimento científico em geral, sendo a causa eficiente uma mera ficção.

Ao longo de suas *Lectiones Mathematicae*, especialmente a partir da IV^a, Barrow expõe em linhas gerais os requisitos de uma ciência demonstrativa. Ele declara, com efeito, que é propósito de toda ciência investigar “as propriedades (*proprietates*), afecções (*affectiones*) e paixões (*passiones*)” de seus respectivos objetos, acompanhados por sua essência, na medida em que se seguem mediata ou imediatamente; e tudo isso através dum *discurso* certo e evidente: a demonstração (BARROW, 1683, p. 59). Portanto, diz Barrow, três coisas devem ser consideradas pela ciência demonstrativa: o objeto, os princípios (aqui chamados axiomas comuns, como em Aristóteles) e as afecções. O objeto da geometria são espécies de magnitudes especificadas e determinadas. Já em relação às afecções, elas são comuns ou próprias. As *afecções comuns* concordam necessariamente com os membros dum certo gênero, mas não são exclusivas e, portanto, são insuficientes para classificá-los em espécies distintas. Por exemplo: ter os ângulos internos iguais a dois retos pertence ao gênero dos triângulos, mas isso não é suficiente para diferenciar o isósceles do equilátero e estes dois do escaleno. Alguém poderia objetar que tais afecções são demasiado abrangentes, uma vez que o atributo “ser uma figura plana” abarca círculos, triângulos, quadriláteros, etc. A isso Barrow se adianta afirmando que as afecções comuns não podem estar nas definições, mas antes pertenceriam a uma disciplina de ordem superior. As *afecções próprias*, por outro lado, concordam com seus objetos necessariamente e exclusivamente; dessa maneira, ser uma figura plana limitada por uma linha a partir da qual todos os raios são iguais é uma afecção própria do círculo e, no sentido inverso, se uma figura é um círculo, então será uma figura plana, etc.

Ora, conclui o autor, é fácil ver que tudo isso se encontra na matemática e que nenhuma outra ciência trata de objetos tão exatos quanto aqueles estudados por Euclides. O fato de nenhum objeto físico conseguir satisfazer as afecções exatas é suficiente para Barrow reafirmar a superioridade da matemática.

Porém, deixando de lado toda a autoridade para chegar à verdade do assunto, parece claro, a partir do que foi dito, que as demonstrações matemáticas são eminentemente causais porque apenas buscam suas conclusões a partir de axiomas que exibem as afecções mais universais de todas as quantidades e a partir de definições que declaram a geração constitutiva e as paixões das magnitudes particulares. Daí que as proposições que emergem de tais princípios supostos precisam se seguir das essências e causas das coisas (BARROW, 1683, p. 92).

No tocante aos princípios, Barrow mantém incólume a lista tríplice de Aristóteles, acrescentando somente algumas notas de elucidação. Uma hipótese (ou postulado) é uma proposição que afirma ou assume um *modo, ação* ou *movimento* de alguma coisa; por exemplo: traçar uma reta entre dois pontos. Neste sentido a audiência pode aceitar os postulados geométricos de Euclides consultando a experiência; *e.g.*, ao notar que se pode traçar uma linha física entre dois pontos (BARROW, 1683, p. 149). E Barrow segue observando que as hipóteses estão para os problemas assim como os axiomas estão para os teoremas. Diz ele: “Pois tal como um *problema* mostra a maneira e demonstra a possibilidade de uma estrutura, também a hipótese assume alguma construção que é manifestamente possível” (BARROW, 1683, p. 144). Embora não o diga (explicitamente), esta analogia vale também no nível da gramática superficial, uma vez que os postulados de Euclides, *i.e.*, os três primeiros admitidos por Barrow e Clávio, são enunciados numa espécie de linguagem normativa na qual se autoriza que tal e qual coisa se possa fazer — em vez de declarar proposições —, sendo também esta a linguagem usada por Euclides para expressar alguns de seus enunciados matemáticos.

Em seguida são discriminados axiomas universais e axiomas particulares. Os *axiomas universais* — ou *absolutos*, como também são chamados — declaram alguma afecção essencial a todas as magnitudes; *e.g.*, que se pode tirar uma magnitude menor duma maior. Os *axiomas particulares* são aqueles empregados pelo geômetra e podem ser reduzidos às definições. Bem observado, o que Barrow faz é introduzir mais

uma divisão no que Aristóteles havia chamado princípios próprios. Ou seja: onde antes Aristóteles havia posto as definições e hipóteses, agora Barrow acrescenta os axiomas particulares, tratando os axiomas universais como axiomas no sentido original proposto por Aristóteles.

Por outro lado, a lista não é compatível com a dos *Elementos*, especialmente os postulados 4-5. Mas aí, rebate Barrow, Euclides deveria ser responsabilizado por colocar erroneamente aquelas proposições entre os postulados e não entre os axiomas. A razão para isso, ao contrário do já havia sugerido Proclo — que chamou atenção para o aspecto gramatical dos postulados 1-3, formulados como autorizações e não como proposições, tal qual se vê nos postulados 4-5 e nos axiomas —, é que o postulado 4 poderia ser reduzido à definição de ângulo reto, ao passo que o postulado 5 seria reduzido à definição de linhas paralelas (BARROW, 1683, pp. 147-148). E, de fato, é essa “pequena” emenda que Barrow acrescenta na sua tradução do texto euclidiano. Percebe-se aqui, mais uma vez, como alterações no texto de Euclides tinham motivações intelectuais muito além da mera correção filológica.

Como foi sugerido, algumas das correções e emendas ao texto de Euclides estavam associadas aos desafios postos ao estatuto científico da matemática. Isso era o caso em Clávio, que recomendava a exposição silogística das demonstrações euclidianas, e era também em Barrow; este último, porém, foi além da simples comparação entre as demonstrações matemáticas e as da filosofia natural para mostrar que nenhum outro tipo de causalidade, além da formal, típica da matemática, poderia ter cidadania na ciência de um modo geral.

Barrow diferencia as *demonstrações simples*, compostas apenas por um silogismo da 1ª figura, e as *compostas*, *i.e.*, uma cadeia de demonstrações simples. Todavia, em vez de mostrar como reconstruir a proposição I.1 a partir de silogismos demonstrativos, Barrow opta por seguir por meio de entimemas.

(...) [P]arece-me que todo discurso certo e evidente, estando em conformidade com as indisputáveis regras da lógica, a partir de princípios universalmente e perpetuamente verdadeiros, em que se encontre uma conexão necessária dos termos, é própria e cientificamente uma demonstração perfeita. E que qualquer outra causalidade, que é aqui aplicável, excetuando-se essa conexão ora explicada, é uma mera ficção, não endossada por argumento de qualquer tipo nem confirmada por exemplo algum. E que as demonstrações, embora algumas se sobressaiam em relação a outras em questões de brevidade, elegância, proximidade aos respectivos primeiros princípios e outras excelências, são, não obstante, bem parecidas na evidência, certeza, necessidade e na conexão essencial e mútua dependência dos termos entre si (BARROW, 1683, p. 110).

Olhando-se a discussão em retrospecto, porém, os argumentos de Barrow conduzem a conclusões parecidas com as de Proclo e Piccolomini. Barrow esforçou-se em mostrar que as demonstrações matemáticas são superiores em relação às demais, mas tal superioridade decorre da exatidão dos seus objetos, como também argumentaram Proclo e Piccolomini; aliás, até mesmo Clávio era desta opinião. Mas, ao contrário de Piccolomini, que, como foi visto, retirou da matemática quaisquer conexões com o conceito de causalidade, o que se pode atribuir a Barrow é a identificação dos raciocínios matemáticos à *demonstratio propter quia*, deixando de lado a *demonstratio quid* e demolindo a *demonstratio potissima*. Ou seja: o raciocínio matemático procederia somente a partir dos princípios para as conclusões, mas nunca o inverso. É a partir da dicotomia acima que Barrow extrai seu argumento sobre a natureza causal das demonstrações matemáticas. Trata-se, porém, duma causalidade *formal*. E este é o único tipo de causalidade a ser admitida.

Como se viu até aqui, Aristóteles serviu como uma espécie de condutor universal de ideias e teses ao longo dos séculos XVI e XVII, não importando se, nalguns casos, seus defensores eram os responsáveis por demolir uma tradição há muito consolidada. E talvez isso tenha acontecido com os autores estudados até o presente, especialmente Barrow, que não hesitou em privilegiar a causa formal baseando-se na superioridade da matemática e na exatidão de seus objetos. Que dizer então da causa eficiente?

A estratégia de Barrow, a partir daqui, depende fundamentalmente do que Mancosu chamou de *voluntarismo teológico* (ver MANCOSU, 1996, p. 22). De acordo com Barrow, não existe (e não pode existir) uma conexão entre uma causa eficiente externa com seu efeito em que o segundo seja *necessariamente* suposto pela suposição do primeiro; ou, em sentido inverso, não pode haver a determinação da causa a partir da suposição do efeito. Isso não quer dizer que é infundada a expectativa de que um fenômeno se siga a outro; *e.g.*, que objetos com massa corporal diferentes caem com velocidades diferentes sob a gravidade da Terra. O que Barrow defende é que não se pode inferir que necessariamente um acontecerá se o outro acontece.

Pois toda ação de uma causa eficiente, bem como seu efeito consequente, dependem da vontade livre e do poder de Deus Todo Poderoso, que, por Seu arbítrio, pode proibir o influxo e eficácia de qualquer causa; tampouco há efeito algum tão circunscrito a uma causa, porque pode ser produzido por inúmeras outras. Daí ser possível que haja tal coisa como uma causa sem seu efeito subsequente, ou tal outra coisa como um efeito e nenhuma causa particular que conceda algo para sua existência⁶.

Como tudo no mundo ocorre de acordo com a vontade de Deus e é possível haver uma causa sem um efeito ou efeito sem uma causa, se assim o Senhor decidir, não há como se argumentar da causa conhecida para seus efeitos futuros, ou, no sentido inverso, dos efeitos conhecidos para sua causa próxima (BARROW, 1683, p. 98). E Barrow vai além, tentando mostrar o suposto equívoco de Aristóteles (e dos lógicos que lhe seguiram) ao usar as posições dos planetas para então inferir que, por causa da posição da Lua, entre a Terra e o Sol, que há eclipse. E por que não? Porque, diz Barrow, “(...) se Deus assim o quiser, os raios solares podem passar através do corpo da Terra ou atingir a Lua apenas por uma passagem indireta sem tocar a Terra; ou, ao contrário, a Lua pode ser iluminada de algum outro modo” (BARROW, 1683, pp. 94-95)⁷. Por um simples ato de vontade, diz Barrow, citando os Salmos, Deus comanda a criação da matéria de acordo com as propriedades e perfeições que Lhe aprazem⁸. Mas o ser humano percebe regularidade no mundo físico. Um eclipse solar é de tal ordem. Contudo, diz Barrow, essa regularidade é devida às leis e costumes (*legem et consuetudinem*) da natureza, que são sempre contingentes e não asseguram uma conexão necessária entre os eventos.

Como lembrou Mancosu (ver MANCOSU, 1996, capítulo 3), o debate sobre o estatuto científico das matemáticas no início da Modernidade pode ajudar a compreender alguns momentos da formação intelectual de três autores comumente associados com a Revolução Científica dos séculos XVII e XVIII. Sabe-se, por exemplo, que Galileu entrou em contato com Clávio no início do séc. XVII, e havia tomado conhecimento da *Quaestio* através de alunos e colegas do padre jesuíta no Colégio Romano. Esta mesma discussão alcançou Descartes, que entrou em contato com os tratados matemáticos de Clávio e a pedagogia jesuítica na juventude. Ambos os autores, Galileu e Descartes, são mencionados nominalmente por Barrow ao longo de suas discussões. Por fim, convém lembrar que Isaac Newton entrou em contato com os *Elementos* através da tradução preparada por Barrow e deve ter ficado sabendo da *Quaestio* também por meio deste.

⁶ “Omnis enim efficientis causa: tum actio, tum actionem consequens effectus pendet a liberrima voluntate, summaque potestate Dei O. M. qui pro suo arbitratu prohibere potest influxum et efficaciam cujuscunque causa? ; itemque nullus est effectus sic uni causa? alligatus, quin ab aliis forsan innumeris possit produci. Ergo fieri potest, ut hujusmodi causa sit, nec effectus subsequatur ; vel ut effectus sit, et nulla peculiaris causa quicquam conferat ad ejus existentiam” (Barrow, 1683, p. 98).

⁷ “(...) [N]am volente Deo solares radii telluris corpus permeabunt ; aut a recto tramite declinantes, adeoque terrae non occurrantes, lunam attingent, vel aliunde luna luce perfundetur”

⁸ Salmos, 33:9: *Porque falou, e foi feito; mandou, e logo apareceu*. Vide páginas 372-373 do Sermão VII: “The Being of God Proved from the Frame of Human Nature” em *The Theological Works of Isaac Barrow*, 1859, vol. V. Ver também, na mesma obra, “The Being of God Proved from the frame of the World” (Sermão VI).

5. Conclusão

Embora Proclo e Filopono tenham tentado mostrar que os *Elementos* de Euclides poderiam ser compatíveis com os requisitos lógicos e epistêmicos dos *Segundos analíticos*, é a partir do séc. XVI que esta tese é testada de fato. Esse projeto, porém, foi atizado por Alessandro Piccolomini, para o qual não se poderia atribuir a certeza matemática à natureza causal de suas demonstrações. Como foi visto, Piccolomini tentou mostrar que suas conclusões, apesar de incomuns para as autoridades da época, nomeadamente os autores latinos que seguiam Averróis, eram, segundo ele, fundamentadas justamente por Proclo. Se a leitura de Piccolomini é correta ou não, fato é que a polêmica iniciada incidentalmente por ele deixou parte da tradição aristotélica na delicada posição de mostrar em que consistia a cientificidade do conhecimento matemático.

Cristóvão Clávio fora o primeiro intelectual a se contrapor a Piccolomini, sendo também um dos primeiros a, conscientemente ou não, modificar a exposição das demonstrações de Euclides, para que estas se adequassem a Aristóteles, mas não o inverso. Para além das motivações pedagógicas do padre jesuíta, que foram aqui realçadas para explicar as modificações feitas no texto de Euclides, é preciso que se note também como sua posição ilustra uma preocupação com o papel das matemáticas no processo de explicação dos fenômenos naturais. Muito mais do que preservar as matemáticas no currículo da *Ratio Studiorum*, os argumentos de Clávio mostram como este estava ciente da necessidade de colocar a geometria a par de algumas inovações pelas quais começava a passar a filosofia natural.

Quando Barrow começou a se manifestar sobre este tema, já começava a ficar claro como seria difícil para a concepção aristotélica de ciência dar conta das novas observações trazidas por Galileo — algumas das quais conhecidas em primeira mão por Clávio —, abrindo espaço para então o colega de Barrow, Isaac Newton. Importa observar, porém, que embora Barrow não tenha conseguido reverter a situação desfavorável a Aristóteles, nem parece ter sido este seu objetivo imediato, ele ajudou a escrever um dos capítulos mais importantes sobre o conceito de causalidade no início da Modernidade.

Referências

ARISTÓTELES. 1994. *Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press. Tradução e comentários: Jonathan Barnes.

BARROW, I. 1655. *Euclidis Elementorum libri XV breviter demonstrati*. Cantabrigiae: Ex celeberrimae Academiae Typographeo.

_____. 1683. *Lectiones Mathematicae*. Londres: Wells.

_____. 1859. *The Theological Works of Isaac Barrow*, vol. V. Oxford: Clarendon Press. Editado por Alexander Napier.

CLÁVIO, C. 1574. *Euclidis Elementorum Libri XV*. Roma: Vincenzo Accolto.

_____. 1581. *Ordo servandus in addiscendis disciplinis mathematicis*. In: Lukács, *Monumenta paedagogica Societatis Iesu (1588 - 1616)*. Vol. VII. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu, 1992.

_____. 1582. *Modus quo disciplinae mathematicae in scholis Societatis possent promoveri*. In: Lukács, *Monumenta paedagogica Societatis Iesu (1588 - 1616)*. Vol. VII. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu, 1992.

_____. 1593. *De re Mathematica instructio*. In: Lukács, *Monumenta paedagogica Societatis Iesu (1588 - 1616)*. Vol. VII. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu, 1992.

- _____. 1612. *Opera Mathematica*. Moguntiae: Sumptibus Antonii Hierat, excudebat Reinhardus Eltz.
- DE RISI, V. 2016. The development of Euclidean axiomatics. *Archive for History of Exact Sciences*, v. 70, n. 6, pp. 591-676.
- EUCLIDES. 1883. *Opera Omnia*. Lipsiae: B.G. Teubneri. Editado por Johan Ludvig Heiberg.
- _____. 1908. *The Thirteen Books of the Elements*. Cambridge: Cambridge University Press. Tradução, introdução e comentários: Thomas L. Heath.
- FILOPONO, J. 1909. *Ioannis Philoponi In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*. Edição: Maximilian Wallies. Berolini: Typ. et impensis G. Reimeri.
- KNEALE, M. & KNEALE, W. 1962. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- MANCOSU, P. 1996. *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- MUELLER, I. 1974. Greek Mathematics and Greek Logic. In: Corcoran J. (eds) *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*. Synthese Historical Library, vol 9. Springer, Dordrecht.
- PICCOLOMINI, A. 1547. *In Mechanicas Quaestiones Aristotelis [...]*. Excussum Romae, apud Antonium Bladum Asulanum.
- PORCHAT PEREIRA, O. 2001. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: U.
- PROCLO. 1873. *Procli Diadochi In Primum Euclidis Elementorum Librum Comentarii*. Lipsiae: B. G. Teubner. Edição: Gottfried Friedlein.
- RICCARDI, P. 1887. *Saggio di una bibliografia euclidea*. Bologna: Georg Olms Verlag.
- ROMMEVAUX, S. 2005. *Clavius: un clé pour Euclides au XVIe siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Recebido em 03 de maio de 2019. Aceito em 12 de julho de 2019.

Causalidade e (des)semelhança em Descartes

Causality and (dis)similarity in Descartes

César Augusto Battisti
cesar.battisti@hotmail.com
UNIOESTE

Resumo: O artigo examina certas tensões geradas entre causalidade e (des)semelhança no âmbito da relação entre ideia e coisa. O ponto de partida de Descartes é que causalidade não implica semelhança. Ele precisa, contudo, recuperar esta última noção; caso contrário, a própria noção de causalidade não sobrevive (e, mesmo, a de verdade). Nesse sentido, Descartes necessita negociar com o fato de que, em geral, uma causa é eminente (e, portanto, dessemelhante ao efeito), ao passo que a doutrina da causalidade exige que ela seja, no mínimo, formal (semelhante a ele). Essa última exigência permite reintroduzir, de algum modo, a noção de semelhança, mas dificulta a apreensão de determinações cognitivas na direção em que se produz a causalidade (da causa para o efeito), o que conduz Descartes a dar primazia axiomática e metodológica ao efeito.

Palavras-chave: Descartes; doutrina da causalidade; (des)semelhança; causa eminente e causa formal; temporalidade; primazia axiomática do efeito.

Abstract: The article examines certain tensions generated between causality and (dis)similarity in the scope of relationship between idea and thing. Descartes' starting point is that causality does not imply similarity. He must, however, recover this last notion; otherwise, the very notion of causality does not survive (and indeed, the truth). In this sense, Descartes needs to negotiate with the fact that, in general, a cause is eminent (and, therefore, unlike to the effect), whereas the doctrine of causality requires it to be, at least, formal (similar to it). This last requirement allows reintroducing in some way the notion of similarity, but makes it difficult to apprehend cognitive determinations in the direction in which causality (from cause to effect) are produced, which leads Descartes to give axiomatic and methodological primacy to effect.

Keywords: Descartes; causality doctrine; (dis)similarity; eminent cause and formal cause; temporality; axiomatic primacy of effect.

1. Introdução

Embora não tenha escrito nenhum tratado sobre o tema, Descartes nos forneceu uma doutrina da causalidade, sobretudo em seus textos metafísicos. Mais do que isso, podemos encontrar, em meio a essa doutrina, muitos traços a partir dos quais se travam, na época, os grandes debates a respeito do assunto. Isso não significa dizer, contudo, que Descartes seja o responsável por instituir, integralmente, a noção moderna de causalidade (se, acaso, houver uma) nem por instaurar *ab ovo* um conceito de causa totalmente original e sem precedentes, ainda que pareça possível afirmar que seu pensamento seja o ponto de inflexão entre a concepção tradicional, de inspiração aristotélica, e aquela que serviu como um dos pilares do pensamento e da ciência nascentes.

Uma das marcas da reflexão cartesiana sobre a causalidade é o modo como fora introduzida e desenvolvida, na medida em que ela surgiu no âmbito da relação epistêmica (extremamente problemática) entre ideia e coisa, e, portanto, em meio às questões centrais que orientaram as investigações metafísicas e epistemológicas do autor. Nesse sentido, a própria dúvida nasce e se alimenta de um suposto vínculo causal entre ideias e coisas, como podemos notar em seu primeiro grau, pautado na causalidade entre objetos exteriores e sensações supostamente deles provenientes. Ora, se a dúvida – e, com isso, toda a reflexão metafísica cartesiana – emerge e avança em meio a questões vinculadas à causalidade, embora tratadas muitas vezes apenas obliquamente, isso evidencia o caráter fecundo e também problemático desse conceito, de modo que, efetivamente, ele se configura como propulsor de certas tensões que demarcarão o pensamento cartesiano.

É, contudo, por meio da convivência conflituosa com outra noção, a de semelhança, que a causalidade dá origem a tais tensões. Com efeito, não é a causalidade por ela mesma que intriga Descartes, mas a relação, de dissociação ou não, entre causalidade e semelhança. Até que ponto há semelhança entre uma entidade-causa e sua ideia-efeito? Em que medida causalidade implica semelhança? Esse é o tema-foco de análise no presente texto, a partir do qual outros serão investigados.

A submissão das ideias (em especial, de sua realidade objetiva)¹ ao jugo da causalidade significou um importante passo no seu processo de universalização (ideias, na medida em que contêm realidade, passam a ser coisas e, como tal, passam a exigir uma causa),² mas, concomitantemente, trouxe certos problemas, como o da suspeita de (relativa) heterogeneidade entre causa e efeito, seja pelo caráter representacional da realidade objetiva da ideia frente à realidade formal da causa, seja, como no caso das ideias das coisas sensíveis, pela natureza espiritual das ideias frente à natureza material dos objetos, seja, ainda, pela existência de ideias falsas, oriundas exatamente da falta de correspondência entre uma coisa e a ideia-efeito. As tensões trazidas pela dessemelhança, nesse sentido, não só convivem, mas se expandem concomitantemente à universalização

¹ Descartes distingue realidade objetiva e realidade formal nas ideias. Enquanto formas de pensar, não havendo, neste caso, diferença entre uma e outra, as ideias têm realidade formal, do mesmo modo que outra entidade qualquer também a tem. Assim, todas as coisas têm realidade formal (na medida em que são algo ou existem): uma ideia, uma pedra, Deus, um objeto matemático... Por outro lado, apenas ideias têm realidade objetiva, visto que apenas elas têm a capacidade de representar (ser “imagem” de) algo: elas “estão por” outra coisa, “objetivam” algo fora delas. Enquanto tais, elas são distintas entre si, já que uma representa uma coisa, e outra, outra coisa. Se comparássemos uma ideia a uma fotografia, a realidade formal corresponderia à própria fotografia (cujo formato e material poderiam ser iguais a outras), ao passo que a realidade objetiva corresponderia à imagem estampada em cada uma delas. Sobre essa distinção, ver a Terceira Meditação (DESCARTES, 2004, p. 81; AT VII, p. 40₅₋₂₀; AT IX-1, p. 31-32) e a assim chamada Exposição Geométrica (DESCARTES, 1983, p. 169; AT VII, p. 161_{4,5}; AT IX-1, p. 124), anexa às Segundas Repostas. As citações dos textos de Descartes serão feitas a partir de edições em língua portuguesa (quando possível), acompanhadas das referências da edição standard das obras completas do filósofo, editadas por Charles Adam e Paul Tannery (AT), da qual, quando viável, são indicadas também, junto com a paginação, as linhas onde se localiza a citação. Não havendo indicação de edição em português, a tradução é nossa. Da mesma forma, traduções de textos de outros autores, a menos que haja indicação expressa de publicação em português, são de nossa autoria. Para citações em português de textos anteriores à última reforma ortográfica, a escrita foi atualizada.

² Um outro passo rumo à plena universalização da causalidade se dá quando Descartes afirma a tese de Deus como *causa sui*, não havendo mais nada que escape à determinação causal.

●
●

crescente da causalidade, de modo que se pode mesmo dizer que boa parte da filosofia cartesiana esteja sempre procurando se equilibrar sobre o abismo aberto por elas. Certo é que Descartes, em razão disso, foi levado a enfrentar dificuldades de compreensão do conceito de causalidade tanto em relação à efetiva produção do efeito quanto em relação à inteligibilidade dos elementos componentes do nexos causal, bem como a investigar temas como o da distinção entre causa eminente e causa formal e o da temporalidade entre causa e efeito, dentre outros. A dessemelhança, finalmente, na medida em que não permitirá uma solução simples e imediata para o conhecimento das entidades envolvidas na causalidade tendo em conta a direção (o sentido) em que ocorre o exercício causal,³ acaba também por impor obstáculos e se pôr no centro das reflexões de natureza metodológica do autor. Como teremos a oportunidade de ver, Descartes reconhecerá, como forma de transposição desse tipo de dificuldades, certa prioridade ou anterioridade do efeito sobre a causa.

Sem proceder a um estudo amplo da causalidade (embora pareça viável) que servisse de alternativa de leitura da dinâmica reflexivo-meditativa de Descartes, o presente texto se atém a discutir essas e outras tensões emergentes a partir do que acabamos de expor. Ele tampouco estabelecerá relações, de natureza histórica, com a perspectiva de outros autores da época e com a tradição anterior.

2. O problema da (des)semelhança

A noção de causa, uma vez introduzida de forma a desempenhar uma função substancial no pensamento cartesiano, se apresenta no âmbito da relação entre ideia e coisa (pensamento e objeto) sob a perspectiva da tensão que se estabelece entre causalidade e semelhança. Causalidade implica semelhança? Se uma ideia é causada por determinada coisa, segue-se que ela lhe deva ser semelhante? É, portanto, no âmbito do problema da representação (e do problema do conhecimento e da verdade) que emerge o tema cartesiano da causalidade.⁴ Interessa-nos examinar dois momentos em que Descartes investiga essa relação: nas *Meditações*, especialmente, na *Terceira Meditação*, e nos capítulos iniciais do tratado de *O Mundo*.

Começemos por este último.⁵ Apesar de ser uma obra eminentemente de filosofia natural, *O Mundo*, em seu primeiro capítulo⁶, não começa com um estudo sobre objetos do mundo (como era de se esperar), mas com uma “teoria da percepção” desses objetos, tendo como ponto de partida, não o objeto “luz”, mas a sensação que temos dela, e o problema que emerge é, portanto, o de correspondência e de semelhança entre ideia e objeto. Diz ele:

Propondo-me a tratar aqui da luz, a primeira coisa da qual quero vos advertir é que pode haver diferença entre o sentimento que dela temos, isto é, a ideia que dela se forma em nossa imaginação por intermédio de nossos olhos, e o que nos objetos há que produz em nós esse sentimento, isto é, o que há na flama ou no Sol, que se chama pelo nome de “luz”. Pois, embora cada um comumente se persuade de que as ideias que temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos dos quais procedem, não vejo, contudo, razão alguma que nos assegure de que assim o seja; mas, pelo contrário, observo várias experiências que nos devem fazer duvidar disso (DESCARTES, 2009, p. 15-17; AT XI, p. 3₁-4₂).

³ Sobre certo esvaziamento do estudo sobre a essência da causalidade e sua substituição pelo estudo sobre o exercício causal, cf. Gilson (1984, p. 226-227).

⁴ Não é pretensão deste texto discutir a noção cartesiana de verdade nem questões relacionadas ao “problema do conhecimento”, exceto se imbricadas com temas que aparecem no texto. Mesmo assim, vale a pena citar a definição de verdade fornecida por Descartes, dada a proximidade entre a noção de conformidade (correspondência) que nela aparece com de semelhança: “esta palavra ‘verdade’, na sua significação própria, denota a conformidade do pensamento com o objeto” (AT II, p. 597₁₁₋₁₃; cf. tb. LANDIM FILHO, 1992, p. 23)

⁵ A obra (cujo título completo, *O Mundo ou Tratado da Luz*, é ilustrativo; cf. DESCARTES, 2009) nasce como estudo sobre certos fenômenos físicos, os quais conduzem Descartes a expor a estrutura da matéria e a do mundo. Cf. Beyssade (1996, p. 32).

⁶ Seu título, bastante significativo (embora não seja de Descartes, mas dos editores), é: “Da diferença que há entre nossos sentimentos e as coisas que os produzem” (DESCARTES, 2009, p. 15; AT XI, p. 3).

É assim, desse modo aparentemente simples e direto, que é instituído o problema da dissociação entre causalidade e semelhança, e com isso o do vínculo entre nossas ideias e os objetos nelas representados. Descartes, evidentemente, não quer nos “fazer crer absolutamente que essa luz seja algo diferente nos objetos e em nossos olhos”, mas apenas deseja, diz ele, que vós, leitores, “duvideis disso”, tendo em conta que não há “razão alguma que nos obrigue a crer que o que existe nos objetos de onde nos vem o sentimento da luz seja mais semelhante a esse sentimento” (DESCARTES, 2009, p. 21; AT XI, p. 6). A tese da dessemelhança, uma vez posta, produzirá uma “inversão epistêmica”: se conhecer algo é, de algum modo, estabelecer a correspondência entre ideia e coisa, o conhecimento deve ser entendido como processo de construção da semelhança a partir da dessemelhança, razão pela qual será preciso, nos capítulos seguintes, mobilizar outros critérios epistêmicos para a consecução do conhecimento do mundo.

A reflexão inicial de *O Mundo*, na verdade, em razão desse abismo aberto entre causalidade e semelhança, abre duas grandes frentes de investigações.

A primeira delas, mais evidente na obra, é a de que a via de conhecimento do mundo, para ser bem-sucedida, deve dar conta das deficiências cognitivas provenientes da relação causal sem garantias de semelhança. Os capítulos iniciais da obra dão conta, a seu modo, dessa dificuldade. Não sendo o caso aqui do estabelecimento rigoroso dos fundamentos do saber, Descartes se contenta com a estipulação de critérios mínimos, ancorados na imutabilidade divina,⁷ e com a comparação deles, em termos de simplicidade, de facilidade de compreensão e de suficiência, com os dos seus adversários.

Nesses termos, Descartes supõe existir, no âmbito de ocorrência de um fenômeno físico, apenas o que ele avalia como indispensável ou absolutamente necessário e suficiente para a ocorrência e conseqüente explicação do fenômeno. Não é preciso que se proceda aqui a uma exposição detalhada desse tema,⁸ dado que são por demais conhecidas as teses cartesianas relativas à “redução” de todo fenômeno a seus componentes mínimos: é suficiente que haja, segundo Descartes, divisibilidade da matéria e movimentos variados para que se compreenda não só a luz, mas todos os fenômenos físicos, dada a existência de uma estrutura física única e homogênea.⁹ Assim, diante da impossibilidade de contar, de forma efetivamente suficiente, com a causalidade como meio para explicar o mundo, foi preciso que Descartes mobilizasse expedientes suplementares que dessem conta da determinação da natureza da entidade-causa envolvida nos eventos estudados. *O Mundo* nos oferece expedientes desse gênero, e valeria a pena fazer um estudo (embora não realizado pelo presente texto) do modo como eles são apreendidos “clara e distintamente” pela nossa capacidade de compreensão das coisas.

Isso não significa, entretanto, que a causalidade deixe de ter função no conhecimento, pois o exercício causal serve, efetivamente, de garantia da conexão entre elementos de um evento, como meio de estipulação

⁷ Diz Descartes: “Com efeito, que fundamento mais firme e mais sólido poder-se-ia encontrar para estabelecer uma verdade, mesmo que quiséssemos escolhê-lo à vontade, do que a firmeza mesma e a imutabilidade que está em Deus?” (DESCARTES, 2009, p. 95; AT XI, p. 43₆₋₁₀).

⁸ Que me seja permitido citar um trecho da obra como ilustração dessa reflexão: “Que alguém imagine, se o quiser, nessa madeira, a forma do fogo, a qualidade do calor e a ação que a queima como coisas todas elas diferentes; quanto a mim, que temo me enganar se supuser algo mais que o que vejo aí dever existir necessariamente, me contento em conceber o movimento de suas partes. Com efeito, ateai fogo nela, ponde o calor e fazei que ela queime tanto quanto desejardes; se não supuserdes, além disso, que haja alguma de suas partes que se mova ou que se desprenda de suas vizinhas, eu não poderei imaginar como ela sofrerá alguma alteração ou mudança. Mas, ao contrário, privai-a do fogo, suprimi-lhe o calor, impedi que ela queime; desde que me concedais unicamente que haja alguma potência que mova violentamente as mais sutis de suas partes e que as separe das mais grossas, considero que isso sozinho poderá provocar-lhe todas as mesmas mudanças que se observa quando ela queima” (DESCARTES, 2009, p. 23-25; AT XI, p. 7₁₃-8₃).

⁹ Afirma Descartes mais adiante: “Ora, em seqüência a essa consideração, há um meio de explicar a causa de todas as mudanças que acontecem no mundo e de todas as variedades que aparecem sobre a Terra; no entanto, contentar-me-ei aqui em falar das que servem a meu propósito” (DESCARTES, 2009, p. 33; AT XI, p. 12_{3,9}).



de sua configuração e como ocasião para eliminar explicações “enigmáticas” que façam apelo a entidades incompreensíveis e que só existem “na cabeça de quem as concebe”. Sob este aspecto, a causalidade, reduzida a requisitos suficientes e indispensáveis, se associa, em alguma medida, à noção de semelhança e passa a valer mesmo para o âmbito da relação causal de uma coisa com sua ideia.

A semelhança passa a vigorar minimamente no âmbito interno do fenômeno, na medida em que, tendo sido ele reconduzido à matéria e ao movimento, causa e efeito não serão senão eventos que ocorrem no âmbito das transformações dos constituintes básicos (homogêneos e comensuráveis entre si) do mundo material. Por prolongamento dessas transformações, se associarmos nossa capacidade racional de análise e nossa percepção sensível do fenômeno (como no exemplo de Descartes de um pedaço de madeira em chamas), poderemos concluir pela semelhança entre o que vemos (o violento movimento de partículas do fogo e da matéria) e os elementos necessários e suficientes à ocorrência do fenômeno (matéria e movimento, com suas diferentes configurações). Por outro lado, a vinculação entre o que vemos e o que há “realmente no fenômeno” parece emergir apenas depois de feita a “redução” do fenômeno ao que é indispensável e suficiente. De todo modo, temos em *O Mundo* a afirmação da desvinculação entre causalidade e semelhança e a posterior rearticulação dessas noções sob uma perspectiva crítica e vigiada e na qual a semelhança talvez seja mais resultado do processo do que elemento que o constitui enquanto tal.

A segunda frente aberta pela interrupção da passagem entre causalidade e semelhança no âmbito da relação entre ideia e coisa aparece apenas indiretamente em *O Mundo*, embora seja retomada em *O Homem* (DESCARTES, 2009, p. 297-301; AT XI, p. 143-45) e passe a figurar como tema importante em obras posteriores. E, ainda que não pertença ao núcleo de análise do presente texto, vale a pena apresentar, mesmo que rapidamente, alguns traços gerais dessa temática, dadas sua riqueza e implicações. Trata-se de um componente presente em nossas sensações, mas que, em vez de nos remeter ao conhecimento dos objetos correspondentes, nos permite o “conhecimento” de nós mesmos: a dessemelhança denuncia uma “função cognitiva” de natureza informativa e significativa (e não, rigorosamente falando, de apreensão de um saber científico), voltada a fornecer “ensinamentos estabelecidos pela natureza”, instituídos como “signos”. Se a dessemelhança não nos leva a conhecer a coisa, ela produz signos que nos encaminham a significações relativas à natureza do sujeito percipiente, fundamentais à sua conservação, preservação e bem-estar (numa palavra, à sua saúde e felicidade).¹⁰

Esse é um dos “segredos” revelados pela dessemelhança. Problemática em termos de produção do saber científico, ela tem uma função de produção de significados e de informações que a causalidade, por ela mesma, não revela. Descartes introduz o termo “signo” e a noção de “ensinamentos” instituídos ou estabelecidos pela natureza para caracterizar esse novo “registro epistêmico” de informações. O signo revela, na verdade, um segundo tipo de dessemelhança, visto que tampouco ele tem semelhanças com o conteúdo da percepção ou sensação. Não há semelhança entre percepção e objeto, tampouco entre percepção e signo. Vejamos a passagem em que Descartes faz referência à noção de signo:

Vós bem sabeis que as palavras, sem ter semelhança alguma com as coisas que significam, não deixam de nos fazer concebê-las – e, com frequência, sem que prestemos atenção ao som dos vocábulos ou a suas sílabas –, de sorte que pode acontecer que, após termos ouvido um discurso cujo sentido compreendemos muito bem, não possamos dizer em qual língua ele fora proferido. Ora, se palavras, que nada significam senão pela instituição dos homens, são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não têm semelhança alguma, por que a natureza não poderá, ela também, *ter estabelecido certo signo* que nos faça ter o sentimento da luz, mesmo que *tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento*? Não é assim que ela estabeleceu o riso e as lágrimas para nos fazer ler a alegria e a tristeza na face dos homens? (DESCARTES, 2009, p. 17; AT XI, p. 4₃₋₁₉; destaque em itálico nosso).

¹⁰ Esses temas são preocupação constante de Descartes. Saúde e felicidade, o bem geral de todos os homens, o conhecimento útil à vida (temas de medicina e moral) são centrais, por exemplo, nas últimas partes do *Discurso do Método* e também nas *Pai-xões da Alma*.



Assim, tal como a lágrima é signo da tristeza (ou da alegria),¹¹ a secura da garganta, afirma Descartes na *Sexta Meditação*, é signo da desidratação do organismo (ocasionalmente, do contrário, no caso do hidrópico), um “beliscão” no estomago é signo da fome, a dor é signo de tristeza, não havendo aí semelhança, mas transmissão de informações úteis à minha saúde e conservação.¹² A relação entre ideia e signo, ao contrário da relação entre ideia e coisa, não se produz por causalidade e prefigura questões que pertencerão ao âmbito da união alma-corpo e ao da natureza humana: essa segunda espécie de dessemelhança nos encaminha para um horizonte totalmente novo e para longe da causalidade. Não sendo produzida por causalidade (embora se constitua “em meio” ao exercício da causalidade), ela é instituída, estabelecida pela natureza.¹³

Passemos ao texto das *Meditações*. O problema da dissociação entre causalidade e semelhança, estando no cerne da implantação da dúvida, como afirmamos, já atua na *Primeira Meditação* e reaparece em momentos em que, por exigência do exame da especificidade do problema sob consideração, são retomados principalmente argumentos relativos à sensação. Mais do que isso, se a dúvida vai definhando em um processo que percorre os mesmos passos de sua implantação, mas com sentido contrário, é de se esperar – e de fato ocorre – que a relação problemática entre causalidade e semelhança se mantenha até as últimas páginas da *Sexta Meditação*, dado que os primeiros graus da dúvida são vencidos exatamente na ocasião do fechamento desta última meditação. Sob este aspecto, a *Sexta Meditação* traz uma rica e complexa reflexão sobre a causalidade em sua relação com a sensibilidade, com a natureza humana e com a emergência das paixões, conforme foi dito há pouco.

Agora, é na *Terceira Meditação* que Descartes expõe as teses centrais de sua doutrina da causalidade e afirma explicitamente que origem ou produção de uma ideia não implica semelhança. No contexto de discussão sobre a inclinação natural que nos leva a crer na ocorrência dessa implicação, conclui Descartes:

E, em terceiro lugar, mesmo que [as ideias] procedessem de coisas diversas de mim, disto não se seguiria que deversem ser semelhantes àquelas coisas. Ao contrário, frequentemente me pareceu notar em muitas uma grande discrepância entre o objeto e sua ideia (DESCARTES, 2004, p. 79; AT VII, p. 39₁₅₋₁₈; AT IX-1, p. 31).

A afirmação explícita da causalidade sem garantias de semelhança poderia, talvez, ser questionada aqui, visto que ela aparece em um contexto provisório e de exame das ideias sensíveis a partir da perspectiva do senso comum, cuja via de análise será abandonada. Por essa razão, na sequência do texto será proposto um outro caminho de análise.¹⁴ É preciso distinguir, contudo, em momentos como este, o que será mantido como problemático e as teses que serão retidas: o exame das teses defendidas pelo senso comum não tem função apenas de implantar e de atualizar a dúvida ou de recolher os dados do problema em determinado momento, mas de evidenciar o que há de revelador nele e os (novos) fundamentos sobre os quais se baseias as teses a serem reelaboradas.¹⁵ Embora oriunda de uma análise das sensações sob o ponto de vista do senso comum, a tese da dessemelhança, nos termos aqui expostos, veio para ficar: por mais que se queira eliminá-la, ela se

¹¹ A dessemelhança é tal, que uma “mesma lágrima” pode significar tristeza ou alegria.

¹² Cf. diferentes locais na *Sexta Meditação* (DESCARTES, 2004, p. 165, p. 183, p. 191; AT VII, p. 76, p. 85, p. 89; AT IX-1, p. 60, p. 67, p. 71). Um trecho como exemplo: “Pois não há [...] nenhuma afinidade [...] entre aquele beliscão e a vontade de tomar comida, ou entre a sensação da coisa que causa a dor e o pensamento de tristeza surgido dessa sensação” (DESCARTES, 2004, p. 165; AT VII, p. 76; AT IX-1, 60₁₃₋₁₆).

¹³ A *Sexta Meditação*, pelo menos a sua segunda metade, pode ser considerada um estudo sobre a natureza humana e sobre os seus ensinamentos, ao mesmo tempo em que Descartes investiga o composto alma-corpo. Sobre o tema da “instituição da natureza”, cf. Guenancia (2000, p. 320-349).

¹⁴ Com efeito, diz o texto logo depois: “Mas um outro caminho se me apresenta todavia para investigar se coisas, cujas ideias estão em mim, existem fora de mim” (cf. DESCARTES, 2004, p. 81; AT VII, p. 405₅₋₇; AT IX-1, p. 31).

¹⁵ É por essa razão que em outros lugares há uma espécie de retomada dessas reflexões as quais poderiam parecer meras repetições: é o caso da *Sexta Meditação* na qual há uma longa discussão sobre o tema, quando Descartes volta a examinar a sensação (DESCARTES, 2004, p. 161-165; AT VII, p. 74-76; AT IX-1, p. 58-60).

torna cada vez mais estabelecida, da mesma forma que, como já vimos e desenvolveremos mais adiante, o requisito da semelhança também será reativado, de modo que a causalidade deverá “dar conta” de ambas.

A doutrina da causalidade, na *Terceira Meditação*, se compõe fundamentalmente das seguintes marcas conceituais: depois de apresentar a distinção entre realidade objetiva e realidade formal de uma ideia, ambas devendo se submeter ao jugo da causalidade (na medida em que são realidades), Descartes expõe o que se convencionou chamar de “princípio de causalidade”, de onde é derivada a tese da universalidade da “causa eficiente e total” e em cujo meio é apresentada a distinção cartesiana entre causa formal e causa eminente.¹⁶ É dentro desse quadro conceitual que se encontra inserida a análise da ideia de Deus e apresentada a primeira prova da sua existência.¹⁷

O “princípio de causalidade”¹⁸ afirma ser “manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver tanto quanto há em seu efeito” e, por conseguinte, “não ser possível que algo resulte do nada, nem também que o mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, resulte do menos perfeito”. Com efeito, se interroga Descartes: “Pois, pergunto, de onde o efeito poderia receber sua realidade senão da causa? E como esta poderia dá-la, se não a possuísse também?” (DESCARTES, 2004, p. 81-83; AT VII, p. 40-41; AT IX-1, p. 32). Uma vez que o nada não pode produzir coisa alguma nem o menos perfeito o mais perfeito – não havendo, portanto, nada no efeito que não esteja na causa –, segue-se que tudo o que existe (dado que é algo) exige uma causa, sendo ela ao menos tão excelente quanto o efeito. Como diz o texto em seguida, a causa é requerida por todo tipo de realidade, em função de sua existência ou realidade, seja uma coisa (uma pedra ou Deus, como dirá um outro texto), propriedades ou atributos (o calor), seja a representação das coisas ou propriedades (a realidade objetiva da ideia de pedra, do calor ou de Deus).¹⁹ Toda realidade exigindo uma causa, esta se torna uma exigência universal irrestrita, devendo a causa exigida ser “eficiente e total”, de modo que ela (ou a soma de várias) deva ser eficiente e totalmente suficiente na produção do efeito.

A análise da ideia de Deus é um caso extremamente fecundo e cheio de consequências, quando se trata de compreender a causalidade e seu exercício: inserida em um contexto de análise da dessemelhança, a relação causal denunciada pela ideia de Deus é, por outro lado, um caso preciso de comprovação da “semelhança” entre causa e efeito.²⁰ Deus é provado existir, na medida em que ele é necessariamente a causa da ideia de Deus, dado que somente um ser infinito e perfeito, necessariamente único, pode ter produzido a infinidade e a perfeição representadas na ideia de Deus. Assim, o conteúdo infinito da ideia de Deus exige ser o próprio infinito, um ser efetivamente existente, a sua causa, de modo que há semelhança entre ideia e coisa.

A primeira prova da existência de Deus (a qual nos restringiremos aqui) contém certas particularidades, constituindo-se como caso exemplar em que causalidade implica semelhança. Causalidade implica semelhança em razão das relações contidas na noção de infinidade: ao conteúdo infinito da ideia de Deus só pode corresponder o próprio ser infinito, que, por definição, é único, dado que não pode haver mais do

¹⁶ Deve-se atentar para não confundirmos a noção de causa formal cartesiana (apesar de ter antecedentes históricos) com a noção de causa formal da tradição aristotélica. É preciso distinguir, igualmente, no interior do pensamento cartesiano, causa formal e realidade formal.

¹⁷ Há um outro texto central em que são apresentadas teses que configuram a doutrina da causalidade cartesiana: trata-se da exposição dos Axiomas ou Noções Comuns na *Exposição Geométrica* (DESCARTES, 1983, p. 172-173; AT IX-1, p. 127-128; AT VII, p. 164-166). Não será feio um estudo sistemático desse texto.

¹⁸ V. Carraud (2002, p. 170) prefere chamar esse princípio de “axioma da causa”, para evitar contaminações do tipo kantianas e porque Descartes jamais o nomeou como tal. Não seguiremos aqui a sugestão de Carraud para facilitar o uso do termo “axioma” em referência estrita aos axiomas da *Exposição Geométrica*, sem necessitar de compará-los com o que afirmam as *Meditações*.

¹⁹ Até mesmo de Deus se exigirá uma causa, dado que não há coisa alguma, nem mesmo Deus, que não tenha causa. Cf. citação dada mais adiante.

²⁰ E, assim, como veremos, a dessemelhança conduz à semelhança e esta novamente àquela.



que um ser infinito. Assim, um segundo modo de “existência” do infinito só pode ser por representação e por similitude ao original e único. Deus, pela sua natureza, exclui qualquer outra natureza infinita, e essa exclusão implica uma individuação da causa. Nesse sentido, não há possibilidade de que a relação da ideia com o ser correspondente causal – externo e independente – nos traga algum problema de identificação desse ser. É por essa razão que o princípio de causalidade funciona, no sentido de garantir semelhança (e verdade), desde que apoiado na noção de infinitude, de sorte que a realidade objetiva *infinita* da ideia só pode ter como causa o *próprio ser infinito*, realidade formal e atual. O princípio de causalidade é aplicado a um caso extremo (máximo) de realidade, a infinitude, o que nos permite concluir haver necessidade da causa por “equiparação” dos dois infinitos implicados na ideia. É a infinitude que, como critério de individuação, determina a exclusividade da causa e garante a semelhança entre causa e efeito. Portanto, o estabelecimento da semelhança não se dá pela causalidade, mas por meio de um critério adicional, a infinitude.²¹

Na verdade, Deus é, sob perspectivas distintas, semelhante e dessemelhante à ideia de Deus. Medido pela relação causal, ele é semelhante a ela, mas como entidade em si, por ser somente ele o próprio infinito, lhe é dessemelhante. A semelhança estabelecida entre causa e efeito, detectada no exato momento do exame da ideia de Deus, não pode implicar que Deus se reduza ao que revela a ideia: Deus é muito mais do que há na ideia que o representa. Por essa razão, Descartes introduz a distinção entre conhecer e compreender a Deus,²² o que o conduzirá à distinção entre causa formal e causa eminente. Assim, temos duas situações. Deus “é muito mais” do que a ele atribuímos, de sorte que não podemos compreender o infinito; Deus é eminentemente superior às perfeições e graus de ser que nele conhecemos. Contudo, a prova se dá por “equiparação” das infinitudes, que, no fundo, são uma só. A unicidade da infinitude exige que haja semelhança entre as duas infinitudes, cuja diferença é exatamente o fato de uma ser real e a outra ser representação da real.

E, portanto, a primeira prova se efetiva por meio da causalidade e com semelhança, mas a semelhança não decorre da causalidade diretamente, exigindo critérios adicionais. A análise da noção de infinitude divina, por outro lado, imediatamente evidencia a “superioridade” da realidade de Deus em relação à ideia de Deus: é evidente que Deus possui imensamente mais graus de ser ou de perfeição do que a ideia, seja porque a realidade infinita desta é apenas “virtual”, seja porque a realidade infinita de Deus não se restringe ao que nos revela a ideia, razão pela qual é preciso proceder à distinção entre conhecer e compreender e reconhecer que Deus não se deixa medir totalmente por uma razão finita.

A análise da ideia de Deus, com isso, traz às claras a diferença entre o que uma entidade é (determinada por diferentes vias, complementares) e o que dela se “extrai” e se exige no exato momento do exercício causal. No caso de Deus, o que é exigido da causa, por ocasião da análise do nexa causal, é o que solicita o efeito, para que, respeitando a doutrina da causalidade, a causa seja pelo menos tão excelente quanto o efeito: essa exigência mínima é de “igualdade” entre infinitudes, razão pela qual afirmamos ser Deus a causa formal da ideia de Deus e, portanto, semelhante a ela. Por outro lado, Deus é a infinitude propriamente dita, a qual nada se compara em termos de graus de ser ou de perfeição, de modo que a ideia de Deus e todos os outros seres lhe são inferiores em perfeição. Essa duplicidade presente da entidade Deus irá instaurar um outro problema em razão da dificuldade ou mesmo da impossibilidade de se proceder metodologicamente no sentido da causa para o efeito. Ora, se Deus sobrepuja imensamente o efeito e todos os outros seres, de sorte que há heterogeneidade, para não dizer incomensurabilidade, entre Deus e o restante dos seres

²¹ Parece não haver necessidade da invocação, nessa prova, de um “princípio da correspondência”, como faz Gueroult (1956, I, p. 175-176, p. 194-203; 2016, p. 2052-06, p. 226-236). Além disso, a efetivação da correspondência (e da semelhança) são resultado ou construção do processo, embora a noção de verdade implique, evidentemente, correspondência. Sob este aspecto, dada a necessidade de critérios adicionais, nos afastamos também, parece-nos, da posição de Landim Filho (1992, p. 32-35).

²² Sobre esta distinção, cf., dentre outros textos, as reflexões que seguem a primeira prova (DESCARTES, 2004, p. 93; AT VII, p. 46; AT IX-1, p. 36-37).

existentes,²³ não há passagem cognitiva no sentido de Deus para seus efeitos e criaturas. Por isso, a prova se efetiva no sentido do efeito para a causa, razão pela qual é denominada pela tradição de prova pelos efeitos, o que significa que a causa se deixa medir pelos efeitos e só pode ser conhecida na exata proporção exigida pelo efeito.²⁴

A partir das análises apresentadas, emergem outras tensões, de modo geral já indicadas e parcialmente exploradas. A primeira delas é a distinção entre causa eminente e causa formal.

3. Causa eminente e causa formal

A tensa relação entre causalidade e semelhança traz em seu bojo, conforme denomina Cottingham, o princípio da “não-inferioridade da causa” (1995, p. 28): a causa não pode ser inferior, em graus de ser ou de perfeição, ao efeito, de modo que deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto no seu efeito, visto que o efeito não poder retirar sua realidade senão da causa. Como o mais perfeito não pode provir do menos perfeito, o efeito não pode ser superior à causa. Logo, ele poderá ser ou tão perfeito quanto ela ou inferior a ela. Descartes define esses dois tipos de possibilidade da relação causal denominando-as causalidade eminente e causalidade formal. Uma coisa possui “formalmente” seu efeito, quando contém em si as “mesmas coisas” que se encontram no efeito, e possui “eminente” seu efeito, quando contém “coisas mais excelentes” das que se encontram no efeito. Assim, a causa pode ser “superior” (eminente) ou “igual” (formal), em graus de ser, ao efeito (DESCARTES, 2004, p. 83; AT VII, p. 41; AT IX-1, p. 32; cf. tb. DESCARTES, 1983, p. 169; AT VII, p. 161; AT IX-1, p. 125).

Nesse sentido, se o problema da (des)semelhança conduziu Descartes a expor sua doutrina da causalidade, uma vez estabelecido o “princípio de causalidade”, a introdução da distinção entre os dois tipos de causalidade parece decorrer imediatamente dessas reflexões. Em outras palavras, se a dessemelhança estivesse assegurada absolutamente, ela exigiria sempre uma causa do tipo eminente. Ocorre que ela se configura, antes de tudo, como problema e como possibilidade, de modo que tampouco a semelhança se encontra totalmente descartada. Com efeito, a doutrina da causalidade exige que a causa seja pelo menos semelhante (formal) ao efeito, sem poder nos assegurar, é verdade, de que ela (enquanto entidade) se restrinja ao mínimo exigido. Assim, a causalidade reintroduz a semelhança (sem poder lhe dar garantias), e a reintroduz como condição mínima, em razão da exigência de uma causa ser ao menos formal. Em outros termos, se na ocasião em que uma coisa (causa) produzir outra (efeito), a causalidade for do tipo formal, haverá semelhança entre elas. Por outro lado, isso não elimina a possibilidade de a entidade-causa ser superior ao efeito, algo que ocorre com a entidade Deus, de modo que Deus não é apenas o que a ideia de Deus diz que ele é. Assim, ele contém “coisas mais excelentes” das que se encontram no efeito.

A ideia de Deus se põe como caso exemplar de explicitação desse conjunto de tensões. Em primeiro lugar, porque se encontra interdita a possibilidade de Deus-*causa* ser uma realidade eminente em relação à ideia-efeito: Deus é causa formal da ideia de Deus, visto que, numa palavra, há apenas uma única infinitude, estando ela em Deus, embora “emprestada” à ideia de Deus, razão pela qual é possível concluirmos pela correspondência (semelhança) entre ideia e coisa, e, portanto que Deus existe como causa (formal) da ideia de Deus. Infinitude e perfeição absoluta “estão formalmente” em Deus “tais como as concebemos” na ideia de Deus; logo, infinitude e perfeição da ideia de Deus se assemelham à infinitude e perfeição do próprio Deus.

²³ Por isso, tampouco há prova da existência de Deus a partir diretamente das criaturas (exceto no caso da ideia de Deus) ou do tipo cosmológica.

²⁴ Essa relação de semelhança e de dessemelhança de Deus com a ideia e a distinção entre conhecer e compreender trazem o problema da superabundância da causa frente ao efeito e, portanto, o problema da (in)inteligibilidade da causa: em que termos a causa permanece desconhecida na relação causal? Esse tema é particularmente tratado por Carraud (2002).



Por outro lado, sabemos que Deus contém mais graus de ser ou de perfeição do que a ideia de Deus, como também de toda outra coisa ou criatura. Sob este aspecto, Deus excede em realidade todas as coisas. Assim, a realidade de Deus excede a realidade objetiva da ideia de Deus sob três aspectos principais, seja porque esta última é apenas “virtual” (por ser do âmbito da representação), seja porque efetivamente a existência do infinito é única e, portanto, pode ser atribuída apenas a Deus, seja ainda porque Deus contém muito mais “coisas” do que a ideia nos oferece, razão pela qual podemos conhecê-lo, mas não compreendê-lo. Assim, a realidade divina é “infinitamente” mais excelente que a realidade objetiva da ideia de Deus (e do restante do que existe). Portanto, a entidade Deus e a ideia de Deus, tomadas nelas mesmas, tem uma relação do tipo eminente e não do tipo formal.

Ocorre que há uma diferença entre a apreensão ou o conhecimento de uma coisa nela mesma (podendo ocorrer em diferentes ocasiões e cumulativamente) e a apreensão desta coisa no âmbito de determinado nexos causal. E aqui se abrem dois novos capítulos sobre causalidade e semelhança. O primeiro diz respeito à relação entre causalidade e temporalidade, e o segundo trata da relação entre causalidade e determinação dos elementos da relação causal.

Assim, na medida em que a distinção entre causa formal e causa eminente rearticula a relação problemática entre causalidade e (des)semelhança, uma questão interessante é a de investigar a possibilidade de a relação causal, tomada rigorosamente nela mesma, poder indicar uma causalidade do tipo eminente. Avaliamos que, no estrito exercício da causalidade, seria difícil podermos concluir pela natureza eminente da causa (exceto se considerarmos o que dela já conhecemos ou o que viermos a conhecer por outros meios), dado que a relação causal só revela o que é requisitado, no sentido preciso, pela causalidade formal. Sob este aspecto, a exigência do mínimo na causalidade formal se associa ao mínimo exigido como condição necessária e suficiente, conforme expusemos acima por ocasião da análise de um fenômeno físico.

Nesse sentido, a distinção entre causa eminente e causa formal traz a seguinte dificuldade: por um lado, o mínimo exigido na relação causal é que a causa seja formal, mas, como revela a primeira prova da existência de Deus, a entidade-causa poderá ser eminente. Ocorre que, de fato e em geral, a entidade-causa é eminente em relação ao efeito. Em outras palavras, comparadas as duas entidades envolvidas, não sob a relação de determinação causal, mas nelas mesmas, a causa é mais excelente do que o efeito. A única clara exceção conhecida e enunciada por Descartes é novamente Deus, na medida em que ele é entendido como *causa sui*: como tudo tem causa, Deus também a tem; mas a causa de Deus não pode ser senão ele mesmo; logo, a causa é idêntica ao efeito, não podendo ser mais excelente do que ele.²⁵ Afora Deus como causa de si, não parece haver outro caso em que esteja interdito pensar a entidade causa como excedendo em perfeição a si mesma na forma em que se revela na relação estrita com seu efeito.

Há outros casos em que valeria a pena examinar alguns pontos relacionados à presente discussão, dentre os quais os mais interessantes se relacionam a “provas” de existências. Faremos aqui uma exposição rápida da constatação da existência do eu pensante e da prova da existência dos corpos.

No caso do ser pensante, no início da *Segunda Meditação*, a constatação de sua existência se dá em razão da impossibilidade de não existir um ser que execute e sustente minimamente a dúvida: o exercício da dúvida ou do pensar exige (como causa produtora) um ser que duvida ou que pensa. Agora, o que eu posso afirmar desse ser existente? Apenas o que o ato de duvidar exige ou permite. É por isso que Descartes, depois de “examinar cuidadosamente as coisas”, restringe esse juízo de existência às circunstâncias e à temporalidade do exercício da dúvida: esse juízo “é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente”. Por essa razão, Descartes chama a atenção para eu “não tomar imprudentemente outras coisas em meu lugar, errando, assim, também no conhecimento que pretendo

²⁵ Sobre o tema da *causa sui*, dentre outros textos, pode-se consultar as *Primeiras Respostas* (AT VII, p. 108; AT IX-1, p. 86).

seja o mais certo e o mais evidente de todos os que tive anteriormente” (DESCARTES, 2004, p. 45; AT VII, p. 25; AT IX-1, p. 19-20), de modo que só posso concluir, nesse momento da meditação, que “sou, portanto, precisamente, só coisa pensante” (DESCARTES, 2004, p. 49; AT VII, p. 27; AT IX-1, p. 21).

É verdade que há sérias dificuldades relativas à determinação da identidade do ser pensante ou sobre o que podemos extrair (como condição) da dúvida. Isso, contudo, confirma o argumento de que só podemos extrair dessa intuição o mínimo necessário e suficiente para o exercício da dúvida, por mais que haja desacordo a respeito do que seria esse mínimo. Poder-se-ia pensar, por outro lado, que seria inadequado qualificar de causalidade formal a relação entre ato e sujeito do ato: como esse ser existente não deveria ser mais excelente do que o ato pressupõe? O que ocorre, em primeiro lugar, é que a dúvida não permite que concluamos para além do que ela “contém em si”: a dúvida aceita, de quem a sustenta seriamente, que dela se extraia apenas o que nela está pressuposto, “as mesmas coisas” que ela contém. Caso contrário, não poderíamos ter certeza do que concluiríamos, exatamente porque ultrapassaríamos os limites do que subjaz à dúvida como sua condição. Logo, o que “inferimos” não pode ir além do que a dúvida pressupõe. O que acontece é que comumente acrescentamos atributos ainda incertos ao sujeito, inflacionando sua identidade, ou, então, exageramos na independência da relação entre ato e sujeito do ato. Ocorre que, para Descartes, o ato de pensar é indissociável e, portanto, já “contém” o sujeito do ato, não havendo dissociação entre eles, razão pela qual é o ato que “institui” o sujeito como sujeito do ato. E, assim, por mais dificuldades que possa haver, não se pode atribuir ao sujeito senão o que exigem o exercício e a atualidade da dúvida; logo, não podemos afirmar que haja, neste caso, uma causalidade do tipo eminente, por mais que saibamos que a coisa pensante não se restringirá ao que requer a dúvida.

Finalmente, podemos notar, aqui também, a existência de um critério adicional, que opera ao lado da causalidade, como meio de determinação da causa. A identificação do ser pensante (de um eu) não se dá por impossibilidade da existência de entidades concorrentes, como ocorreu com Deus, mas em função da natureza do pensamento: ao duvidar, o sujeito toma consciência de que é sujeito desse ato de duvidar. Por isso, cada um de nós pode afirmar que existe e não que outro ser pensante existe. A identificação e individuação do ser pensante existente se efetua por meio da noção de “consciência” presente na relação entre ato de pensar e sujeito do ato: o ser pensante se dá conta, quando duvida, de que é ele mesmo que exerce o ato de duvidar, de modo que há uma única ação com uma dupla direção.²⁶ Finalmente, a identificação do ser pensante ocorreu sem que houvesse necessidade de determinar a sua natureza, de modo que a pergunta sobre quem é ele é posterior, exatamente porque, no momento de apreensão de sua existência, ele se revelou apenas na exata medida do que a dúvida requereu. Assim, não parece ser infundada a tese da causalidade de natureza formal entre o ato de duvidar (efeito) e o ser pensante (causa).

O outro caso a ser examinado é o da prova da existência dos corpos. Tendo como ponto de partida da prova as ideias sensíveis, Descartes conclui pela existência de uma faculdade ativa, exterior e independente da mente, correspondente à nossa (do ser pensante) capacidade passiva de sentir e de produzir ideias sensíveis. Tal faculdade ativa, afirma literalmente Descartes, deve residir em uma substância exterior na qual esteja contida formalmente ou eminentemente toda a realidade objetiva das ideias produzidas por essa faculdade. Se a causa for eminente, ela poderá ser, ou Deus, ou outra criatura que, também ela, tenha mais graus de realidade do exigido pelas ideias sensíveis. Se ela for uma causa formal, tal causa será o próprio corpo e corresponderá em graus de ser ao exigido pelas ideias. Havendo uma inclinação natural e incorrigível a crer que são os corpos que me enviam tais ideias – e Deus, na qualidade de ser veraz e não enganador, não podendo desmentir essa inclinação natural –, conclui-se que os corpos existem e são a causa formal das ideias sensíveis.

²⁶ Cf. sobre isso Landim Filho (1997, p. 48).



Vejamos esse trecho do texto de Descartes:

Resta, pois, que [essa faculdade ativa] esteja numa substância diversa de mim, na qual deve estar contida formal ou eminentemente (como já fiz notar) toda a realidade que está contida objetivamente nas ideias produzidas por essa faculdade. Essa substância ou é um corpo, uma natureza corporal – na qual está contido formal e efetivamente tudo o que está contido nas ideias objetivamente e por representação –, ou é por certo Deus ou alguma criatura mais nobre que o corpo – na qual está contido eminentemente.

Mas, como não é enganador, é de todo manifesto que Deus não põe por si, imediatamente, essas ideias em mim, nem mediante alguma criatura que contivesse não formalmente, mas eminentemente, a realidade que, nelas, é objetiva. [...] Por conseguinte, é preciso confessar que as coisas corporais existem (DESCARTES, 2004, p. 171-173; AT VII, p. 79-80; AT IX-1, p. 63).

O que vemos também aqui, e de forma explícita, é o exercício de uma causalidade do tipo formal. Se houvesse uma causa eminente, Deus estaria nos enganando, não porque a causa não possa ser eminente, mas porque temos uma clara e distinta percepção de uma inclinação natural, instituída por ele, que afirma serem os corpos as causas das ideias sensíveis. Logo, corpos existem e são eles que produzem em nós, como causas formais, as ideias sensíveis. Por mais que haja interpretações distintas sobre o modo como se dá a prova da existência dos corpos, parece inequívoca a afirmação de que a causalidade nela denunciada é do tipo formal.

Do ponto de vista da identificação dos corpos como sendo eles as causas formais produtoras das ideias sensíveis, podemos distinguir duas etapas. A primeira consiste em eliminar possíveis causas eminentes (Deus ou outra criatura com realidade mais excelente da requerida pela ideia), algo que o texto deixa claro em razão de Deus não ser enganador. A segunda, mais difícil de apontar, diz respeito a como podemos estar seguros de que, embora saibamos que a causa deva ser formal, essa causa são os corpos. Essa dificuldade é ainda maior na medida em que uma ideia sensível tem, como diz Gueroult, um grau ínfimo de realidade objetiva, próximo a zero, de modo que ela exige uma realidade como causa formal com graus de perfeição próximos ao nada.²⁷ A solução de Descartes não é clara, e os intérpretes divergem sobre isso, e a saída aqui proposta é a de que, como uma ideia (sua realidade objetiva) não dá informações de sua causa, o mínimo que se exige desta é que ela exerça sua ação sobre o ser pensante e que este sofra a coação dela, sem que, com isso, seja transmitido algo em termos de conteúdo à ideia. Assim, a coação exercida pela causa possibilita a constituição e individuação da própria ideia, e esta, em razão do exercício causal de natureza formal, exige a individuação da própria causa. Dada a inclinação natural incorrigível de que esta causa são os corpos, haveria duas possíveis causas: ou a matéria homogênea e indeterminada ou a matéria já contendo diversidade interna e comportando, portanto, corpos distintos. Não parece viável a primeira opção (visto que uma matéria homogênea, estática, não pode produzir coação, tal como o ar que, estático, ao contrário do vento não se deixa sentir), de modo que uma ideia só pode ser produzida – e o ser pensante coagido – por um corpo com determinação individualizada. Logo, a prova dos corpos é uma prova da multiplicidade dos corpos e de admissão da divisibilidade efetiva da matéria (o que irá implicar, na sequência da pesquisa cartesiana, principalmente na *Segunda Parte*²⁸ dos *Princípios da Filosofia*, a inclusão do movimento como componente do universo físico).

Certo é que a causa das ideias sensíveis é de natureza formal, e a prova da existência dos corpos se dá por meio dessa relação causal. Além disso, sendo ínfima a realidade objetiva das ideias sensíveis, será ínfima também a realidade da causa, reduzida a algo que não traz informações de conteúdo (de modo

²⁷ Descartes efetivamente afirma haver certa “falsidade material” nas ideias sensíveis, “quando elas representam uma não-coisa como se coisa fosse” (DESCARTES, 2004, p. 87; AT VII, p. 43^{29,30}; AT XI, p. 34). Sobre o tema, ver, entre outros, Gueroult (cf., por ex., 1953, II, p. 90-92; 2016, p. 541-543; cf. tb. BATTISTI, 2011).

²⁸ A inclusão do movimento como um dos “princípios das coisas materiais” é feita no art. 23 desta parte dos *Princípios* (AT VIII, p. 52-53; XI-2, p. 75). Cf., p. ex., De Buzon; Carraud (1994).



que não conhecemos os corpos por meio do conteúdo das ideias sensíveis), mas apenas de existência, de identificação da causa e de capacidade do exercício da coação e da produção das ideias sensíveis. Os corpos são um caso oposto ao de Deus: lá era a realidade infinita que era a produtora da ideia de Deus, aqui é uma realidade próxima ao nada que produz as ideias sensíveis, ambas estando no extremo do que comporta uma ideia (a determinação da existência do ser pensante sendo também um caso localizado no extremo, desta vez do extremo da dúvida). E, portanto, há semelhança entre causa e efeito aqui também, no sentido de que ambos se limitam a se constituírem como entidades, uma como causa da outra. É só isso que podemos saber delas e nisso se assemelham.

4. Causalidade e temporalidade

A distinção entre causalidade do tipo formal e causalidade do tipo eminente nos encaminha para outra tensão, no âmbito do presente estudo, entre causalidade e temporalidade. Ocorre que, embora a exigência mínima da causalidade seja do tipo formal, efetivamente a realidade da causa não precisa, como muitas vezes já foi dito acima, se restringir ao que exige o efeito: regra geral, a entidade causa é mais excelente, em grau de ser, do que a entidade efeito. Por sua vez, ocorre algo paralelo no âmbito temporal: a causa se faz causa apenas no exato momento em que produz o efeito, de modo que causa e efeito são correlativos e contemporâneos, visto que não existe entidade que seja causa anteriormente ao efeito e se não existir efeito. Por outro lado, não se pode, evidentemente, concluir que uma relação causal, ao produzir o efeito, possa produzir simultaneamente a causa: ela não se produz no ato de produção do efeito, devendo, normalmente, ser anterior a ele. Finalmente, se uma entidade se institui como causa por ocasião da produção do seu efeito e é este que impõe o mínimo que se exige dela, o conhecimento da relação causal parece não poder proceder da causa ao efeito, visto que, podendo ela ser mais excelente, não há determinação possível, a partir dela, da entidade correlata. É diferente se procedermos do efeito para a causa, dado que, devendo ela conter tudo o que ele contém, ela poderá ser determinada correspondentemente ao que ele é, ou seja, como sua causa formal.

Assim, as relações entre causalidade e temporalidade são bastante complexas, de modo que se pode dizer que uma causa é, sob diferentes aspectos, anterior, simultânea e posterior ao efeito.

A entidade causa é anterior ao efeito. Uma causa é anterior, dado que existe independentemente do seu efeito e “antes” dele. Não é uma exigência *da causalidade* que a entidade-causa seja temporalmente anterior ao efeito; caso contrário, Deus não poderia ser causa de si.²⁹ Tampouco ela pode, em geral, se autoproduzir. Talvez a exceção aqui seja a autodeterminação da vontade (mas não iremos examinar esse tema). Afora essas exceções, toda outra entidade-causa é, em geral, independente do efeito, de modo que ela, como *entidade*, existe antes do efeito. É isso que ocorre no mundo material e no universo humano. Deus criou o universo (e o mantém), e toda outra relação causal do mundo físico ocorre a partir do ato de criação divina, por meio do qual toda entidade existente passa a contar com seus respectivos graus de perfeição e, portanto, com determinada potencialidade causal. De modo análogo, Deus cria os seres humanos, compostos de corpo e alma, cada qual com suas capacidades e respectivas propriedades. Assim, tais entidades-causa são anteriores aos respectivos efeitos, toda conexão causal entre criaturas começando somente depois do ato de criação divina.

A causa é, por outro lado, simultânea ao efeito. É o nexa causal, por sua vez, que instaura uma entidade como causa, na exata medida em que ela produz o efeito. Logo, causa e efeito se fazem simultaneamente;

²⁹Nas *Primeiras Respostas*, Descartes nos diz que ele jamais afirmou ser impossível que uma coisa seja causa de si (AT VII, p. 108; AT IX-1, p. 86). Ver também as *Quartas Respostas* (AT IX-1, p. 185; AT VII, p. 239-240).

são entidades solidárias.³⁰ A causa se faz causa por ocasião da produção do efeito, no exato momento em que o efeito se constitui ou passa a existir. É nesse processo que ela empresta sua realidade ao efeito, podendo este ser inferior ou tão excelente quanto ela. É este processo que é entendido como produção do efeito e nele a causa exerce sua força como causa eficiente, dado que ela efetua, realiza, produz o efeito. Descartes fala de causa “eficiente e total”, porque a causa deve dar conta totalmente da produção do efeito, podendo ela ser uma somatória de fatores ou apenas uma só. Não precisa, entretanto, anteceder ao efeito. Vejamos o que diz Descartes:

a luz natural não nos dita absolutamente que seja próprio da causa eficiente preceder a seu efeito no tempo: ao contrário, falando propriamente, ela não tem nem o nome nem a natureza de causa eficiente senão quando produz seu efeito; e, portanto, ela não é anterior a ele (AT IX-1, 86 ; AT VII, 108₁₄₋₁₈).

Assim, como já tratado anteriormente, uma entidade se faz causa no exato momento em que produz o efeito e em razão da produção, por ela, do efeito. Embora uma entidade possa existir anteriormente, ela, nela mesma, é apenas causa possível (dada a capacidade produtiva que contém em razão de sua realidade ou grau de ser), se tornando causa efetivamente em razão da existência ou realidade do efeito. Logo, causa e efeito são entidades correlativas, solidárias e temporalmente simultâneas.

Finalmente, a causa é “posterior” ao efeito. A tese mais inovadora, contudo, nesse contexto – e que, de algum modo, já está presente na doutrina da causalidade exposta acima – aparece mais claramente (mas tampouco explicitamente, a ponto de não ter sido comentada pelos intérpretes) no anexo às *Segundas Respostas*, a *Exposição Geométrica*. Nesse texto, por ocasião da exposição dos axiomas, ou noções comuns, que fazem parte da estrutura sintética de exposição, Descartes nos oferece um conjunto de reflexões sobre a causalidade, retomando de um modo geral o exposto até agora. Nos interessa particularmente o primeiro axioma. Afirma Descartes:

I. Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe. Pois isso se pode perguntar até mesmo de Deus: não que tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a própria imensidade de sua natureza é a causa ou a razão pela qual não precisa de qualquer causa para existir (DESCARTES, 1983, p. 172; AT IX-1, p. 127; AT VII, p. 164₂₈-165₃).

Esse texto tem vários pontos passíveis de discussão: sobre Deus como causa de si; sobre a dupla função da causa, produzir o efeito e ser a razão do efeito, etc. O que nos interessa examinar é, entretanto, fundamentalmente a sua primeira frase. O que ela afirma, primeiramente, é a abrangência universal e irrestrita da causalidade eficiente, algo já mencionado anteriormente, mas também, e principalmente, a tese de que, se tudo tem causa, então, tudo é efeito. Assim, a universalidade da causalidade implica a universalidade da tese de que tudo o que existe, seja uma entidade, uma propriedade dela, tudo o que é real e não se reduz ao nada, é efeito. Assim, ser ou existir é ser efeito.

Nesse sentido, tudo o que existe é efeito. E, se é efeito, exige uma causa. Logo, sabemos de antemão, por mais desconhecida que seja alguma coisa, que ela é efeito. E, portanto, que tem uma causa que deva ser ao menos tão excelente quanto o efeito. Por conseguinte, sabemos que a causa pode ser determinada e conhecida a partir do efeito e que ela deve preencher esses requisitos.

Assim, pertence à identidade de algo ser efeito (seja este uma entidade, uma propriedade, um fenômeno, algo mais simples ou mais complexo, etc.), tanto quanto está nele registrado ser alguma coisa, existir, ter certa identidade e unidade, ter certa duração, etc. É da identidade de toda coisa existente não só que ela é e que ela é de um modo ou de outro, mas que é uma coisa-efeito; e, como tal, ela exige uma causa que seja no mínimo do tipo formal. Essa coisa existente não é uma coisa-causa senão potencialmente, mas é coisa-efeito atual e efetivamente.

³⁰ A tese da instituição recíproca entre causa e efeito já havia sido afirmada na sexta regra das *Regras*: “*causa et effectus sunt correlativa*” (DESCARTES, 1985, p. 35; AT X, p. 383₆).

Disso se segue, que, estando axiomáticamente instituído que tudo é efeito e, portanto, que tudo requer uma causa, nos parece que, metodologicamente, se deva ir do efeito para a causa. É isso que a presente reflexão nos indica: tudo *requer e reivindica* a sua causa. Além disso, o efeito estipula os elementos mínimos exigidos à causa: ela não pode ser inferior ao efeito, devendo ser no mínimo tão excelente quanto o efeito. Assim, ao analisarmos qualquer coisa, sabendo axiomáticamente que ela é efeito, nos encaminhamos à busca da causa. Além disso, não podemos ir além e atribuir à causa coisas não necessárias à produção do efeito, pois estaríamos atribuindo coisas a ela aleatória e arbitrariamente.³¹

Nesse sentido, em termos metodológicos, ou seja, em termos do modo como Descartes procede em suas pesquisas na busca da verdade, o seu percurso vai no sentido do efeito para a causa.³²

5. “Effectus similis est causae”

As tensões até então examinadas evidenciam as dificuldades da passagem do processo causal ao estabelecimento da semelhança entre causa e efeito, particularmente entre objeto e ideia correspondente. Por outro lado, a noção de semelhança se faz presente, e precisa se fazer presente, na relação causal, sendo “coirmã” de outras como a de comensurabilidade, correspondência, conformidade, verdade, homogeneidade, enfim, racionalidade e conhecimento. Em outras palavras, como se poderia conhecer uma coisa por outra se elas forem incomensuráveis e absolutamente dessemelhantes? Os exemplos paradigmáticos desse problema da incomensurabilidade são os que emergem no âmbito da união alma-corpo: como entender a união, sensações, emoções e paixões e, portanto, a causalidade entre esses dois tipos de entidades, heterogêneas, que ocorre no próprio horizonte do ser humano?

Assim, a semelhança é elemento constituinte do processo de conhecimento e de produção da inteligibilidade de algo: mais cedo ou mais tarde ela deve se fazer presente nessa caminhada. Poder-se-ia mesmo examinar a semelhança como componente da noção de verdade como “conformidade do pensamento com o objeto”. A dessemelhança entre ideia e coisa deve ir ao encontro da semelhança, como elucidamos por meio de exemplos e de tensões examinadas mais acima.

Nesse sentido, a semelhança é reintroduzida na relação causal. Talvez seja isso que Descartes tenha em mente quando afirma, na *Conversação com Burman*, que o efeito se assemelha à causa. Questionado sobre a possibilidade de Deus poder nos criar sem que seja à sua imagem, Descartes responde claramente que o efeito deve, em qualquer caso, se assemelhar à causa: “Pois o efeito se assemelha à causa, este é um axioma que não tem exceção” (AT V, p. 156; DESCARTES, 1981, p. 54).

No nosso caso, como seres humanos, criaturas divinas, por mais incomensuráveis que sejam finito e infinito, nos assemelhamos a Deus pelo menos na medida em que, como ele, existimos, somos cada qual um ser, uma “substância”, etc.; e, como tal, somos à sua imagem (cf. AT V, p. 156). Relações de semelhança análogas a esta ocorrem em toda relação causal. A exigência da causalidade formal garante isso: mesmo que uma causa seja eminente, ela deixa sua marca no efeito, visto que o efeito, na medida em que vem a ser o que é, exige que nela esteja tudo o que ele contém. Essa relação mínima é uma relação de “semelhança”.

³¹ O exemplo poderia ser novamente Deus: não podemos atribuir a ele nada mais do que deduzimos dos indícios que dele temos. Como tal, ele não pode ser completamente conhecido. Esse tema de que a causa permanece incognoscível, não só Deus, mas a causa em geral, evidencia sua natureza eminente enquanto entidade frente às exigências de uma causalidade do tipo formal. Sobre o tema da incognoscibilidade da causa ver Carraud (2002).

³² Não pretendemos afirmar, aqui, a impossibilidade de se proceder da causa para o efeito, mas a ineficiência metodológica nesta direção e o fato de que, em geral, Descartes procede no sentido contrário. Todos os exemplos examinados acima vão do efeito para a causa, e o método de análise cartesiano se caracteriza desse modo. Ver, sobre isso, Loparic (1997, p. 129-158), Battisti (2002, p. 343-359) e Alquié (1988-1989, II, p. 582, n. 1).



Desde as *Regras* (DESCARTES, 1985, p. 73-74; AT X, p. 419-420) Descartes trata do tema das naturezas simples, e as divide, nesta obra, entre as que são puramente intelectuais, puramente materiais e as comuns. Dentre as comuns, ele aponta a existência, a unidade, a duração e coisas semelhantes, e inclui também os “laços” que unem essas noções comuns, sobre os quais se apoiam os nossos “raciocínios”. Contando entre as naturezas simples também a privação e a negação, afirma Descartes que tais naturezas são conhecidas por si mesmas, nada contendo de falso e não podendo serem conhecidas senão de uma só vez (dado que são simples), todas as demais coisas sendo compostas a partir delas, de modo que conhecer é também separar composições efetivamente reais daquelas que são enganadoras e resultantes de nossa imaginação. Cada coisa, assim, pressupõe um número de naturezas simples comuns, bem como aquelas que dizem respeito a esta coisa enquanto ela é espiritual ou material. Ora, isso é comum a todos os seres e deve ser transmitido pela relação causal. Logo, esses elementos todos já garantem um primeiro nível de semelhança entre causa e efeito.

Um segundo nível de semelhança se configura no âmbito dos ingredientes mínimos constituintes internamente a cada do âmbito da realidade, material, espiritual e concernente a Deus. Assim, *res cogitans* e *res extensa* têm, cada qual, sua essência, seu atributo principal, enfim, seus elementos últimos irreduzíveis, que garantem a comunhão entre causa e efeito, quando o nexos causal se dá internamente a cada âmbito da realidade. Na medida em que as coisas vão se diversificando, a dessemelhança aumenta, seja internamente a cada tipo de realidade, seja, ainda mais, entre os diferentes tipos, onde se instaura um conflito constante entre comensurabilidade e incomensurabilidade, homogeneidade e heterogeneidade, a ponto de ser mesmo possível questionar a existência de real nexos causal entre entidades ontologicamente distintas. Assim, se a dessemelhança absoluta impossibilita o exercício da causalidade, isso comprova, às avessas, a necessidade de alguns elementos relativos à semelhança, quando a causalidade ocorre. Assim, havendo causalidade, estará assegurado algum tipo de semelhança no nexos causal.

6. Palavras finais

Não há como levar mais adiante, neste momento, a análise de pontos que, de algum modo, foram mencionados sem terem sido examinados detalhadamente. Tampouco se pretende retomar, aqui, as teses desenvolvidas ao longo do texto.

Duas observações para terminar.

A primeira pretende apenas reafirmar uma marca do pensamento cartesiano: o retorno constante, mas diferenciado e crítico, ao seu ponto de partida. As *Meditações* podem ser lidas como “ida e retorno” tendo a dúvida (ou a certeza) como parâmetro. Mas elas podem ser lidas também tendo como parâmetro a causalidade. Neste caso, Descartes parte da tese da semelhança causal, conforme afirmada pelo senso comum, procede à sua crítica e desconstrução, afirma a tese da dessemelhança, expõe sua doutrina da causalidade e, finalmente, resgata a semelhança em seu patamar mínimo necessário.

A segunda observação diz respeito às duas “funções básicas” da causalidade, a de produzir o efeito e a de ser a razão (*ratio*) do efeito. Embora não tenhamos examinado diretamente o tema, acreditamos que essas funções se deixaram compreender ao longo do texto.

A importância da causalidade se dá porque, por meio dela, compreendemos as relações que ocorrem entre as coisas. Assim, o que nos interessa, no fundo, é a compreensão, a inteligibilidade que a causalidade propicia. Mas ela proporciona inteligibilidade, para Descartes, na medida em que ela tem função produtiva, eficiente. A produção causal deixa suas marcas no efeito, e por elas entendemos as relações ocorridas. A compreensão de uma coisa conta com o desvelamento de seu processo de produção, mesmo que não necessite percorrê-lo no mesmo sentido, podendo (devendo) fazê-lo em sentido contrário.

Referências

- ALQUIÉ, F (ed.). 1988-1989. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Paris: Classiques Garnier. 3 v.
- BATTISTI, C. A. 2002. *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel (PR): Edunioeste.
- BATTISTI, C. A. 2011. “A prova da existência da multiplicidade de corpos na ‘Sexta Meditação’”. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 25, n. esp., p. 181-214.
- BEYSSADE, J-M. 1996. “Scientia perfectissima. Analyse et synthèse dans les Principia”. In: ARMOGATTE, J.-R., BELGIOIOSO, G. (dir.). *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*. Nápoles: Vivarium. p. 5-36.
- CARRAUD, V. 2002. *Causa sive ratio: La raison de la cause de Suarez à Leibniz*. Paris: PUF.
- COTTINGHAM, J. 1995. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- DE BUZON, F. ; CARRAUD, V. 1994. *Descartes et les “Principia” II*. Paris: PUF.
- DESCARTES, R. 1983. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).
- DESCARTES, R. 1985. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Ed. 70.
- DESCARTES, R. 1996. *Œuvres de Descartes*. Public. Charles Adam e Paul Tannery (AT). Paris: Vrin. 11 v.
- DESCARTES, R. 2004. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição em latim e em português. Trad. de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- DESCARTES, R. 2009. *O mundo ou Tratado da luz; O homem*. Trad. e notas: C. A. Battisti e M. C. de O. Franco Donatelli. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- DESCARTES, R. 2018. *Discurso do método & Ensaio*. Trad. de C. A. Battisti, É. Andrade, G. Rodrigues Neto, M. C. de O. Franco Donatelli e P. R. Mariconda. São Paulo: Ed. UNESP.
- GILSON, E. 1984 (1930). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin.
- GUENANCIA, P. 2000. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard.
- GUEROULT, M. 1953. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier-Montaigne. 2 v.
- GUEROULT, M. 2016. *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. É. Andrade, E. Forlin, M. Donatelli, C. Battisti e A. Soares. São Paulo: Discurso Editorial.
- LANDIM FILHO, R. 1992. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Ed. Loyola.
- LOPARIC, Z. 1997. *Descartes heurístico*. Campinas: IFCH/UNICAMP.

Recebido em 26 de fevereiro de 2019. Aceito em 7 de novembro de 2019.

Considerações sobre inércia, causalidade e temporalidade em Descartes¹

Considerations on inertia, causality and temporality in Descartes

Gerson Luiz Louzado
gllouzado@gmail.com
UFRGS

Resumo: No presente artigo, procurou-se examinar os fundamentos da tese cartesiana da criação continuada, bem como a concepção de tempo que lhe é conexas. A partir do exame das conexões vigentes entre inércia, causalidade e temporalidade, procurou-se, de um lado, mostrar a necessidade de se considerar o tempo como metafisicamente discreto e como fisicamente contínuo. De outro lado, estabelecida a plausibilidade dos requisitos de descontinuidade metafísica e continuidade física, buscou-se, mediante a análise das principais considerações cartesianas acerca do tempo, explicar a possibilidade de uma tal concepção.

Palavras-chave: Descartes; metafísica; física; inércia; causalidade; tempo.

Abstract: In this paper we tried to examine the grounds of the cartesian thesis of the continued creation as well as the conception of time that it implies. On the one hand the necessity to take time as metaphysically discrete and as physically continuous from the analysis of the connections between inertia, causality and temporality was examined. On the other hand we sought to explain the possibility of such a conception by analyzing the main Cartesian theses about time.

Keywords: Descartes; metaphysics; physics; inertia; causality; time.

¹ Agradeço à Lia Levy pelas críticas, sugestões e comentários. Agradeço igualmente aos participantes do seminário sobre substância e causalidade na filosofia moderna pelos comentários.

Descartes, como se sabe, foi um dos primeiros, senão o primeiro, a formular expressamente o princípio de inércia.² Nos *Princípios da filosofia*, em contexto de fundamentação metafísica da física, o princípio é exposto na primeira e na segunda leis da natureza. Na primeira lei, Descartes sustenta que cada coisa, enquanto é em si, sempre persevera no mesmo estado. Mais adiante, na elucidação da lei, acrescenta: “cada coisa, enquanto é simples e indivisa, permanece, enquanto é em si, no mesmo estado, que não deve ser alterado, a não ser que impedida por causas externas” (DESCARTES, 1905, parte II, art. 37, p. 62). Já na formulação da segunda lei, sustenta que o movimento, de si próprio, é retilíneo, razão pela qual os corpos em movimentos circulares tendem sempre a se afastar do centro do círculo que descrevem (*Id., ibid.*, parte II, art. 39, p. 63). A conjugação destas duas leis permite a formulação do princípio de inércia em termos de uma *tendência* (um *conatus ad motum*)³ dos corpos à manutenção de seus estados de repouso ou de movimento retilíneo uniforme se não forem levados a mudar estes estados pela intervenção de causas externas.

Estritamente falando, como se pode notar a partir da formulação da primeira lei, a exposição apropriada da conjugação das duas leis da natureza deveria comportar uma tese positiva e uma tripla qualificação à validade da mesma, qualificação essa exposta nas subordinativas adjetivas restritivas, “enquanto é simples e indivisa” e “enquanto é em si”, e na subordinativa adverbial condicional, “a não ser que impedida por causas externas”. Assim, o *conatus* ou tendência exposto no princípio de inércia requereria ser formulado aproximadamente nos seguintes termos: cada coisa, enquanto é simples e indivisa, permanece, enquanto é em si, sempre no mesmo estado de repouso ou de movimento retilíneo uniforme, a menos que impedida por causas externas. Contudo, pode-se observar que, de um lado, a primeira qualificação, “enquanto é simples e indivisa”, diz muito mais propriamente respeito, como será visto em seguida, a apresentação de um paradigma de evento físico na forma do choque. De outro lado, a segunda dessas restrições, “enquanto é em si”, parece nada mais ser que uma reduplicação, de efeito meramente estilístico (de ênfase), da condição introduzida pela subordinada adverbial, “a não ser que impedida por causas externas”. Em vista disso, uma coisa, enquanto é em si, é uma coisa em seu estado atual independentemente da intervenção de causas externas.⁴ Postas as coisas nestes termos, o princípio de inércia poderia, sem perda, ser formulado fazendo apelo à tese positiva, “cada coisa permanece sempre no mesmo estado de repouso ou de movimento retilíneo uniforme”, e a uma única qualificação ou restrição a sua validade, qualificação esta que justamente faz do princípio de inércia a expressão de uma *tendência* e não de uma necessidade invariável: “a não ser que impedida por causas externas”.

² Como observa Alexandre Koyré, “o mais belo título de glória do Descartes-físico é, sem dúvida, o de ter dado uma fórmula ‘clara e distinta’ do princípio de inércia e de tê-lo colocado em seu lugar” (KOYRÉ, 1966, p. 161). Em outra obra de Koyré, encontra-se: “o termo *inércia* vem de Kepler, em quem, todavia, quer dizer resistência ao movimento, *inclinatio ad quietem*. O conceito de inércia = indiferença do corpo ao *repouso* e ao *movimento*, persistência do corpo em seus dois estados vem de Descartes que, contudo, rejeita o termo kepleriano; Newton o conserva modificando o sentido” (KOYRÉ, 1973a, p. 211, nota). Embora Galileu não tenha formulado propriamente o princípio de inércia, em particular por não admitir um corpo físico sem gravidade e por considerar o movimento natural como sendo circular (BLAY, 1993, p. 46), o mesmo desempenha papel essencial em sua teoria do movimento. Pode-se encontrar, por exemplo, na segunda jornada do *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano* de 1632 (GALILEU, 2004, pp. 228-229), a apresentação dos pressupostos para a formulação do referido princípio.

³ Expressão utilizada no artigo 56 da terceira parte dos *Principia philosophiae* (DESCARTES, 1905, p. 108): “como compreender o *conatus ad motum* nas coisas inanimadas”. Nesse artigo, Descartes aponta, tratando de um caso de aplicação da segunda lei da natureza, que a tendência dos glóbulos de se afastar do centro do círculo que descrevem não deve ser compreendida como envolvendo qualquer ato de pensamento (ou, poder-se ia dizer, de intencionalidade ou vontade), sendo atinente tão-somente à posição e ao modo como são impelidos de forma a manter uma direção retilínea uniforme tangencial ao círculo (ver igualmente os artigos 57-60, pp. 108-112).

⁴ Essa é igualmente a interpretação de Espinosa na demonstração da proposição 14, parte II, dos *Princípios da filosofia cartesiana* (ESPINOSA, 2015, pp. 149-151). Semelhante interpretação é seguida por Michael Della Rocca (DELLA ROCCA, 1996), que utiliza a noção cartesiana de *tendência*, tal como exposta no princípio de inércia, para a interpretação da noção espinosista de *conatus* ocorrente na proposição 6 da terceira parte da *Ética*.

Tal princípio, o qual se encontra no “coração” mesmo da revolução científica moderna ao constituir a lei mais fundamental da nova física,⁵ supõe a tese de que não há diferenças intrínsecas entre movimento e repouso – tese esta, por seu turno, fundada na consideração de todo movimento como sendo relativo (DESCARTES, 1905, parte II, art. 24, p. 53). Na física qualitativa e finalista de extração aristotélica, o movimento era encarado como sendo o fenômeno a ser explicado,⁶ uma vez que o repouso, tomado como estado natural do corpo (determinado, em parte, pela natureza do mesmo), era compreendido como o fim do processo de movimento pelo qual o corpo chega a seu *lugar natural*.⁷ Assim, como causa determinante do movimento natural, como princípio de explicação causal na qualidade de causa final, não demandava uma explicação causal. Na nova física, considerar o movimento como sendo relativo, como sendo determinado exclusivamente por fatores extrínsecos e relacionais, implica justamente supor não haver princípio fundamental para a distinguibilidade de repouso e movimento, permitindo que sejam tomados ambos como estados dos corpos e, por conseguinte, como não sendo mudanças nos corpos. Que o movimento não seja mais considerado como mudança implica, por seu turno, que ele, tanto quanto o repouso, não mais demande explicação causal. A passagem do estatuto do movimento de *processo* para *estado* pode, em vista disso, ser considerada como responsável por uma mudança no objeto da física, uma revolução, se preferir-se: não se trata mais de explicar o movimento, mas, isto sim, a mudança do movimento. Se, então, o princípio de inércia contribui para a definição de um novo objeto para a física de sorte que a mudança do movimento passe a ser tomada como fenômeno físico por excelência, ele contribui, pelas mesmas razões, para a redefinição do lugar da causalidade física e, desse modo, para a redefinição do que

⁵ “(...) o princípio de inércia ocupa um lugar eminente na mecânica clássica em contraste com aquela dos antigos. É a lei fundamental do movimento; ele reina implicitamente sobre a física de Galileu, explicitamente sobre aquela de Descartes e de Newton” (KOYRÉ, 1973b, p. 169).

⁶ Na física antiga, tomava-se o movimento local como sendo um caso particular de mudança, distinguindo-se dois tipos de movimentos locais: o movimento natural, pelo qual um corpo se esforçaria por alcançar seu lugar natural, e o movimento violento, o qual seria efeito de alguma força capaz de impedir o movimento natural. Ambos os tipos de movimento constituíam a mudança a ser explicada, sendo, pois, definidores do fenômeno físico ele mesmo (KOYRÉ, 1973b, pp. 175-177).

⁷ A doutrina aristotélica do movimento e sua relação com o *lugar natural* é apresentada sucintamente por Maurice Clavelin nos termos que seguem: “é, inquestionavelmente, na estrutura ordenada do cosmos e nos movimentos simples para cima e para baixo que Aristóteles baseou sua distinção entre o movimento natural e o movimento violento, e entre movimento e repouso em geral. A cosmologia proporciona uma localização *a priori* de *lugares naturais* entre os quais e em direção aos quais os corpos podem se mover; também implica que todo corpo tem um princípio intrínseco de movimento para cima e para baixo. Disto se segue que um corpo com a qualidade da leveza e sendo impelido para cima ou um corpo dotado da qualidade de ser pesado e sendo impelido para baixo executarão movimentos em harmonia com a ordem das coisas, isto é, seus respectivos movimentos seriam naturais; conversamente, um corpo dotado com a qualidade da leveza agora impelido para baixo ou um corpo pesado movendo-se para cima estarão descrevendo movimentos não naturais ou violentos. Portanto, não há justificativa para atribuir, como é feito às vezes, a natureza natural ou violenta de seus movimentos exclusivamente à natureza dos corpos; sendo a leveza e o ser pesado princípios qualitativamente distintos e não meramente consequências da quantidade de matéria envolvida, a origem da oposição entre os movimentos natural e violento deve ser buscada entre os princípios *a priori* governando a organização do cosmos. Ao tratá-los como tais, Aristóteles estava, de fato, introduzindo uma distinção essencial entre movimento e repouso. A transição da ideia de movimento natural para aquela de repouso natural é simples: se os corpos leves tendem a se mover para cima e os corpos pesados tendem a se mover para baixo, então um corpo leve tendo chegado ao fim de sua ascensão ou um corpo pesado tendo chegado ao final de sua descida terão alcançado um estado de repouso natural. O que queremos dizer quando dizemos que um corpo alcançou um estado de repouso natural? Apenas isso: que ele oferecerá uma resistência ativa a toda tentativa de deslocá-lo. É, naturalmente, difícil imaginar a natureza da resistência aristotélica porque, diferentemente da inércia da mecânica clássica, ela não pode ser reduzida à simples tendência de um corpo a persistir em seu estado presente; de acordo com Aristóteles, a resistência mostrada pelo corpo tem suas verdadeiras origens no fato de que sua forma pode ser atualizada apenas em seu lugar natural, e é graças a essa atualização que ele sempre mostrará a mesma resistência ao movimento que mostra a natureza para qualquer coisa que tente perturbar a sua ordem. Portanto, movimento e repouso nunca podem ter o mesmo significado ontológico para os corpos materiais; na medida em que ‘movimento em direção ao seu lugar próprio é, para cada coisa, movimento em direção a sua forma própria’, o movimento permanece o meio normal pelo qual a essência das coisas pode alcançar a sua plena expressão. O repouso natural, por outro lado, porque é um estado atual antes que potencial, deve necessariamente gozar de prioridade sobre o movimento. É este ponto, talvez, que revela mais que qualquer outro a extensão com que a teoria do movimento local aristotélico depende de suas premissas cosmológicas, e também a extensão com que a construção da mecânica clássica era dependente da demolição dessa cosmologia” (CLAVELIN, 1974, pp. 20-21). Uma sinopse da teoria do movimento aristotélico pode igualmente ser encontrada em DIJKSTERHUIS, 1986, pp. 17-42).

pode contar como uma causa: causa é aquilo que, por intervenção externa, muda o movimento (ou o repouso) de um corpo (por contraposição àquilo que determina o movimento na física de raiz aristotélica).

Nos *Princípios da filosofia*, após a introdução do princípio de inércia mediante a primeira e a segunda leis da natureza, Descartes apresenta uma terceira lei, a qual funda as leis do choque:⁸ “um corpo, encontrando outro mais forte, nada perde de seu movimento; encontrando outro mais fraco, perde tanto quanto transfere” (DESCARTES, 1905, parte II, art. 40, p. 65). Pode-se considerar que a esta terceira lei compete, de um lado, introduzir o choque como modelo para a causalidade física ou natural. De outro lado, ao estabelecer como fundamental o choque entre corpos que, por simples e indivisos (conforme formulação da primeira lei), são (mecanicamente) perfeitamente duros,⁹ define em termos desta dureza, como uma absoluta exterioridade, a exterioridade das causas requisitada pela formulação do princípio de inércia. Constrói-se, desse modo, o modelo padrão do choque entre corpos e, por conseguinte, o tipo paradigmático da causalidade natural e do evento físico ele mesmo.¹⁰

Deve-se observar, porém, que, segundo Descartes, o conjunto das leis da natureza é, em última análise, completamente dependente de Deus que, imutável, conserva os corpos materiais em seus estados (repouso ou movimento e direção do movimento). Deus, vale enfatizar, conserva-os não como podem ter sido momentos antes, mas como devem ser (ou na posição em que devem estar) no momento preciso em que são conservados (DESCARTES, 1905, parte II, art. 39, pp. 63-64). Na *Meditação terceira*, semelhante conservação é apresentada nos seguintes termos:

Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que considerarem com atenção a natureza do tempo) que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação que seria necessária para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda. De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem senão com respeito a nossa maneira de pensar, e não em efeito (DESCARTES, 1988a, p. 42).

Ora, se, como é igualmente estabelecido no Axioma II *da Exposição geométrica* (DESCARTES, 1988b, p. 104), “não é necessária uma menor causa para conservar uma coisa do que para produzi-la pela primeira vez”, pode-se tomar a conservação continuada dos estados dos corpos como uma criação continuada, definível, portanto, em termos de causalidade.¹¹ Neste caso, contudo, sendo a criação a resultante de um

⁸ As leis do choque são apresentadas nos artigos 46-52 da segunda parte dos *Princípios*.

⁹ Veja-se o artigo subsequente dos *Princípios* (artigo 41), onde Descartes apresenta a prova da primeira parte da terceira lei.

¹⁰ A conservação do movimento total do universo, prevista no artigo 36 (DESCARTES, 1905, parte II, p. 61), parece depender de que nada do movimento seja perdido na interioridade dos corpos. No caso do choque com corpos flexíveis ou elásticos, o movimento de um corpo seria comunicado, no todo ou em parte, às partes do corpo que sofreu o choque e assim sucessivamente (DESCARTES, 1973, p. 191, nota 4 e p. 196, nota 2).

¹¹ Dito de outro modo: pode-se e, talvez, deva-se compreender a conservação em termos de criação e não, como sói acontecer, compreender a criação em termos de conservação. De um modo geral, semelhante inversão passa pelo apelo à distinção entre causa *secundum fieri* e causa *secundum esse* apresentada por Descartes em resposta às *Quintas objeções* de *Gassendi*: “Quando negais que tenhamos necessidade do concurso e da influência contínua da causa primeira para sermos conservados, negais algo que todos os metafísicos afirmam como muito manifesto, mas em que as pessoas pouco letradas não pensam amiúde, porque dirigem seus pensamentos apenas às causas que se chama na Escola *secundum fieri*, isto é, das quais os efeitos dependem quanto a sua produção, e não às que se chama *secundum esse*, isto é, das quais os efeitos dependem quanto a sua subsistência e sua continuação no ser. Assim, o arquiteto é a causa da casa, e o pai a causa de seu filho, quanto à tão-só produção; eis por que, uma vez estando a obra acabada, ela pode subsistir e permanecer sem essa causa; mas o sol é a causa da luz que procede dele e Deus é a causa de todas as coisas criadas, não somente no que depende de sua produção, mas mesmo no que concerne a sua conservação ou a sua duração no ser. Eis por que ele deve sempre agir sobre seu efeito de uma mesma maneira para conservá-lo no primeiro ser que lhe deu. E isto se demonstra muito claramente pelo que expliquei a respeito da independência das partes do tempo, e que procurais em vão eludir, propondo a necessidade da sequência que existe entre as partes do tempo considerado em abstrato, a respeito da qual não se discute aqui, mas somente a respeito do tempo ou duração da própria coisa, da qual não podeis negar que todos os momentos não possam ser separados daqueles que os seguem imediatamente, isto é, que ela não possa deixar de ser em cada momento de sua duração” (DESCARTES, 1988b, pp. 122-123). O apelo ao modelo da causalidade *secundum esse* para justificar o tratamento do tempo como contínuo (veja-se, por exemplo, GARBER, 2001, pp. 195 e seguintes), contudo, parece

ato voluntário de Deus, temos a introdução de um regime causal diverso daquele vigente no mundo físico. Considerando-se, então, o modelo da causalidade natural adotado por Descartes, o princípio dinâmico do sistema físico (responsável, em função de sua força, por dotar os corpos físicos de um estado de movimento inicial) deverá necessariamente transcender a esse sistema (não podendo, por óbvio, estar ele mesmo sujeito ao choque). No sistema do mundo natural cartesiano, por conseguinte, há um único princípio dinâmico (DESCARTES, 1905, parte II, art. 36, pp. 61-62), Deus, o qual opera em um regime causal distinto daquele em que opera a natureza. Aqui, o conhecido dualismo cartesiano se exprime justamente nessa duplicidade causal: a causalidade natural eficiente, compreendida como modo de produção mecânico das coisas segundo o modelo do choque, e a causalidade divina livre.¹²

Se, como indicado, as leis da natureza encontram na criação continuada seu fundamento metafísico, faz-se particularmente necessário considerar as razões cartesianas para sustentar semelhante tese. No Axioma II da *Exposição geométrica* (DESCARTES, 1988b, p. 104), a tese da criação continuada é fundada na independência das partes do tempo: “o tempo presente não depende daquele que imediatamente o precedeu; eis por que não é necessário uma menor causa para conservar uma coisa do que para produzi-la pela primeira vez”. À primeira vista, parece razoável supor que a independência das partes do tempo seja correlata à assunção da descontinuidade do próprio tempo: fosse ele discreto, as partes (os momentos ou instantes) seriam primeiras e independentes em relação ao todo do tempo (o qual, como um *totum syntheticum*, não poderia consistir senão de uma integralização ou totalização relativa de instantes já dados) e extrínsecas (ou existencialmente independentes) umas em relação às outras. Fosse assim, teríamos, por conseguinte, a descontinuidade do tempo implicando o isolamento causal de seus momentos, isto é, implicando que o que acontece em um instante do tempo não determina causalmente o que acontece em outro. Contudo, na *Meditação terceira*, Descartes parece assumir conjuntamente a divisibilidade infinita do

depende, como observa Richard Arthur (ARTHUR, 1988, p. 358-360), da compatibilização entre a indivisibilidade do ato de criação divino com a infinita divisibilidade da duração contínua de tal ato (supondo-se que o modelo da causalidade *secundum esse* requiera que a criação seja contínua e, pois, ocorra em um tempo contínuo). A fim de contornar semelhante dificuldade, a qual fora levantada por Gueroult (GUEROULT, 1968, p. 274-275), Arthur lança mão da distinção entre a natureza e a duração do ato, distinção essa apresentada por Descartes em correspondência com Burman de 16 de abril de 1648 acerca de problema análogo concernente à indivisibilidade do pensamento da qual se pretende inferir a sua instantaneidade (DESCARTES, 1991, pp. 334-335): “O pensamento será, na verdade, extenso e divisível com respeito a sua duração, desde que sua duração pode ser dividida em partes. Mas não é extenso e divisível com respeito a sua natureza, desde que sua natureza permanece inextensa. É exatamente o mesmo com Deus: podemos dividir sua duração em um número infinito de partes, muito embora Deus ele mesmo não seja, portanto, divisível”. Ora, se, como se buscará mostrar mais adiante, a distinção entre a natureza da coisa (a coisa ela mesma) e sua duração corresponde à distinção imposta pelos artigos 55 a 57 da parte I dos *Princípios* entre o tempo e/ou a existência na coisa (o tempo e/ou a existência substantiva ou metafisicamente considerados, os quais se mostram indiscerníveis da própria coisa e sua natureza) e o tempo e/ou a existência da coisa (a duração e/ou a existência adjetivamente considerados) e se, por seu turno, a distinção entre o tempo substantiva ou *materialiter spectatum* e o tempo adjetiva ou *formaliter spectatum* implica o tratamento do primeiro como discreto e do segundo como contínuo, então não há recurso plausível à causalidade *secundum esse* que não acarrete, em última análise, tratá-la metafisicamente como discreta.

¹² Adicionalmente, pode-se observar que, dado que, de hipótese, os desígnios de Deus ao criar e sustentar o mundo são os desígnios do próprio mundo, a tese da criação continuada, ao requerer a duplicidade de regime causal (o mecânico e o finalista), acarreta que o mundo possui fins. Descartes, contudo veta, em função da incapacidade dos seres finitos de compreender a infinitude divina e, pois, de apreender os desígnios divinos, a consideração das causas finais do mundo na produção do conhecimento: “devem ser examinadas não as causas finais das coisas criadas, mas as causas eficientes” (DESCARTES, 2002, art. 28, p. 47). Semelhante veto, por seu turno, abre, manifestamente, uma fissura entre a ordem do conhecimento das coisas, restrita às causas eficientes mecanicamente consideradas, e a ordem das próprias coisas que, malgrado tudo, parece admitir a causalidade final. Muito embora possa ser, em virtude da indiferença da liberdade divina, questão controversa na interpretação a admissão de uma causalidade divina finalista, vale lembrar que, para além do fato do finalismo consistir de uma das incontornáveis categorias de análise da causalidade voluntária, nos *Princípios* da filosofia, o veto às causas finais apresentado no artigo 28 da parte I faz apelo expresso à arrogância que nos conviria se nos julgássemos “partícipes de seus [de Deus e da natureza] desígnios” (DESCARTES, 2002, art. 28, p. 47). O artigo 28, por conseguinte, pressupõe a existência de Deus, as relações causais finalistas de Deus com as coisas criadas e a relação que o intelecto humano finito mantém com a natureza infinita de Deus: somos incapazes de penetrar os desígnios divinos porque Deus é infinito e nosso entendimento é finito (cf. artigos 19, 24 e 27). Observe-se igualmente que o mesmo ponto é retomado nos artigos iniciais da parte III dos *Princípios* (DESCARTES, 1905, pp. 80-81).



tempo (divisibilidade esta que supõe a natureza contínua do mesmo) e a independência dos momentos, a qual, por seu turno, implica o isolamento causal dos momentos e, através deste, a criação continuada.

E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma coisa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve (DESCARTES, 1988a, p. 42).

Esta passagem, não por acaso, conta como um dos principais fundamentos textuais para interpretações que pretendem recusar a identificação das partes do tempo com os instantes.¹³ Em tal circunstância, supor-se-ia que as “partes do tempo” às quais se refere Descartes possam ser compreendidas como segmentos temporais existencialmente independentes uns em relação aos outros (BEYSSADE, 1979, pp. 129-142 e SECADA, 1990, pp. 52-62). Contudo, deve-se observar, em primeiro lugar, que, se a independência das partes do tempo for fundamento do princípio da criação continuada e se a criação continuada for, por sua vez, fundamento metafísico das leis fundamentais da natureza (a saber, do princípio de inércia e o princípio da transferência do movimento por choque), então, pela própria instantaneidade da comunicação do movimento entre as paradigmáticas coisas “perfeitamente simples e indivisas” (e, por isso mesmo, perfeitamente duras) a criação continuada deve se dar instante-a-instante. Ademais, a partir do princípio de inércia, como indicado anteriormente, define-se a *mudança do movimento* como objeto de investigação da nova física (por contraposição ao *movimento como mudança* a ser explicada pela física aristotélica). Mais que isso, conforme a exposição da segunda lei da natureza, o movimento retilíneo uniforme passa a ser considerado como o movimento natural fundamental, de sorte que o movimento circular ganha o estatuto de movimento composto (a partir do movimento retilíneo tangencial ao círculo descrito pelo objeto e do movimento centrípeto). Sendo assim, a *mudança de movimento* constitutiva do movimento circular se faz ponto-a-ponto, instante-a-instante. Consoante à tese da criação continuada, embora o movimento não seja propriamente instantâneo, a mudança do mesmo o é, e Deus (na qualidade de único princípio dinâmico do sistema do mundo) deve, em função da mudança instantânea de direção do movimento, a cada instante recriar o objeto movido circularmente como ele deve ser nesse instante e não como ele era no instante anterior. Nesse caso, justamente por ser a independência das partes do tempo intrinsecamente conexa à criação continuada e por ser a criação instantaneamente continuada, apenas uma correlativa independência entre as partes do tempo poderia ser admissível. Então, mesmo que na edição latina dos *Princípios* (no artigo 39, parte II, concernente à segunda parte do princípio de inércia: preservação da direção retilínea do movimento), não fique talvez suficientemente clara a instantaneidade da criação continuada em função do apelo precipuo ao *momento* antes que ao *instante*,¹⁴ na edição francesa chancelada por Descartes, tal não é o caso:

¹³ Se for plausível caracterizar em geral as interpretações da concepção cartesiana do tempo como sendo contínuo em termos de uma inversão de ordem que toma a conservação como modelo da criação e não o contrário, então, sobre algumas das dificuldades subjacentes a uma concepção continuísta de estrita observância, ver a nota 11. Vale observar que, por algumas das razões esboçadas na nota 11, em particular aquela da distinção entre tempo e/ou existência na coisa e tempo e/ou existência da coisa implicar, respectivamente, de um tratamento discreto e de um tratamento contínuo do tempo, resulta impossível pretender-se uma abordagem da independência das partes do tempo que seja indiferente ao tratamento dado ao tempo, se contínuo ou se discreto (como se encontra em SECADA, 1990).

¹⁴ “Causa hujus regulae eadem est quae praecedentis, nempe immutabilitas & simplicitas operationis, per quam Deus motum in matéria conservat. Neque enim illum conservat, nisi praecise qualis est eo ipso temporis momento quo conservat, nulla habita ratione ejus qui forte fuit paulo ante” (DESCARTES, 1905, pp. 63-64). Segundo Beyssade, os tradutores da obra cartesiana seriam menos rigorosos que o desejável com a distinção expressa por Descartes entre momentum e instans (BEYSSADE, 1979, p. 135, nota 4). Indicação disso seria, por exemplo, a versão de “brevíssimo tempore, ac tanquam in momento” do artigo 111, parte III dos Princípios, simplesmente por “presque dans un instant” na tradução do Pe. Picot. Não é perfeitamente claro, contudo, que, na expressão “tempo muito curto, e como [se] em [um] momento”, deva-se entender momento como um tempo muito curto ou, antes, como instante – alternativa que pareceria mais razoável em uma comparação entre a grandeza ínfima do tempo em questão e a privação mesma da grandeza do momento/instante à qual ele se aproxima. De qualquer forma, parece para além de

Esta regra, tal como a precedente, depende de que Deus seja imutável e de que ele conserve o movimento da matéria por uma operação muito simples, porque ele não a conserva como ela pode ter sido em algum tempo anterior, mas como ela é precisamente no mesmo instante em que a conserva. E, ainda que seja verdadeiro que o movimento não se faz em um instante, é, no entanto, evidente que todo corpo que se move está determinado a se mover seguindo uma linha reta e não seguindo uma circular, porque quando a pedra A gira na funda EA seguindo o círculo ABF, no instante em que está no ponto A, está determinada a se mover a algum lado... (DESCARTES, 1973, pp. 189-190, grifo nosso).¹⁵

Admitindo-se, então, que a criação continuada seja instantaneamente continuada e, pois, que os instantes do tempo sejam independentes entre si, deve-se, em segundo lugar, considerar que, a valerem as leis da natureza, o tempo, em ordem física, precisa, por seu turno, ser contínuo: se “o movimento não se faz em um instante”, a continuidade do movimento supõe a continuidade do tempo do movimento. Não caberia, por conseguinte, tomá-lo como descontínuo *senão em ordem metafísica*.¹⁶ Correlativamente, se cabe, como será visto mais adiante, considerar que os momentos (os instantes) do tempo são originária ou metafisicamente indiscerníveis da existência e da própria coisa existente, então, supor que as “partes do tempo” às quais se refere Descartes possam ser compreendidas como segmentos temporais (por conseguinte, como *tota continua*) existencialmente independentes uns em relação aos outros, implica que, misturando-se as ordens metafísica e física de consideração do tempo, seja admitida uma multiplicidade de *quanta continua* heterogêneos que, por continua, só poderiam se dar em ordem física. Contudo, a mera agregação de semelhante variegado físico não relacionado de *quanta* continua temporais corresponderia, em última análise, à dissolução da unidade causal do próprio mundo físico em fases temporais de coisas e, pois, à individuação do mobiliário do mundo segundo fases temporais (onde as fases de um objeto no tempo constituiriam, de fato, diferentes objetos) e à abolição do princípio de inércia e das leis do choque. Assim, pretender que os diferentes *quanta* temporais possam ser conjugados (por mera agregação) em um único *quantum* temporal seria pretender que, em ordem física, coisas numericamente distintas (diferentes fases de objetos no tempo) sejam numericamente idênticas (sejam um e mesmo objeto).

As dificuldades expostas acima são, de certo modo, meras variantes daquelas lançadas no debate acerca da gênese e composição do contínuo que mobilizou os filósofos e matemáticos ao longo dos séculos XVII e XVIII. Tal debate pode, e talvez deva, ser considerado como expressão de uma progressiva mudança no projeto de construção de uma física matemática (BLAY, 1993, pp. 11-24). A “matematização do mundo” envolvida em semelhante projeto deixará de ser compreendida como uma pretensão de aceder geometricamente à natureza e ao modo de produção das coisas em prol da reconstrução matemática, via algoritmos do nascente cálculo diferencial, dos fenômenos naturais e de seus nexos causais (onde os nexos causais passam a ser tratados em termos de causalidade estrutural¹⁷ expressa em equações diferenciais e não mais em termos de um mecanismo real de produção dos fenômenos). Tal mudança se impõe em função da limitação manifesta pela geometrização do movimento na solução de dificuldades envolvendo justamente a variação do movimento – dificuldades essas que retomam, a sua maneira, os paradoxos do infinito de Zenão de Eléia na medida em que exigem, para além do contraste mundo finito e Deus infinito,

qualquer dúvida que, na segunda lei da natureza (artigo 39 da parte II dos Princípios), a expressão latina empregada, momento, deva ser compreendida como instante, justamente como o faz a versão francesa. Sobre o instante como limite e privação, ver DESCARTES, 1963, p. 147 e DESCARTES, 1905, parte III, art. 63, p. 115.

¹⁵ O comentário em nota de Alquié é igualmente esclarecedor: “Segundo Descartes, o único movimento simples é o retilíneo. Um Deus querendo que um corpo se mova segundo uma curva seria um Deus querendo que esse corpo mude de direção a cada instante. De onde a expressão: no mesmo instante, a qual é preciso bem compreender aqui. Nós sabemos, [tal] é a doutrina da criação continuada, que Deus cria o mundo a cada instante. De outro lado, a consideração do instante nos conduz a não levar em conta senão um ponto da trajetória: desse ponto de vista o movimento é pontual” (DESCARTES, 1973, p. 189, nota 1).

¹⁶ Vale, de passagem, assinalar que a descontinuidade em ordem metafísica e a continuidade em ordem física aqui assumidas não correspondem à descontinuidade do ponto de vista concreto e real e à descontinuidade de um ponto de vista abstrato e imperfeito de Martial Gueroult (GUEROULT, 1968, p. 275 e seguintes).

¹⁷ Isto é, em termos da correlação entre as variações possíveis de certos componentes estruturais dos fenômenos naturais.

a reinserção do infinito no seio do finito (MANCOSU, 1966, pp. 118-149; ARTHUR, 2001, pp. xii-lxxxviii e HOLDEN, 2007, pp. 1-5). No que concerne a esse debate, as *Antinomias da razão pura*, expostas por Kant na *Crítica da razão pura*, podem ser compreendidas como uma espécie de balanço final das teses cuja oposição constitui o núcleo mesmo do debate. Sendo assim, pode-se caracterizar tal debate como constituído, em última análise, pela oposição entre posições que incidem, a primeira delas, em falácia de composição, onde se concebe os *termini* (os limites) determinantes da forma de um *totum* contínuo como sendo homogêneo às partes constituintes desse *totum* (o seu múltiplo). No caso do tempo, tratar-se-ia de considerar os instantes determinantes de um segmento temporal qualquer como sendo eles mesmos segmentos temporais divisíveis, ainda que segmentos temporais infinitamente pequenos. A segunda posição envolvida, por seu lado, incidiria em falácia de divisão, onde se concebe as partes possíveis de um *totum* contínuo temporal, os diferentes segmentos temporais obtíveis por uma divisão possível, como sendo homogêneas aos *termini* do todo e dos diferentes segmentos temporais obtíveis pela divisão, os instantes. Em tais casos, obtém-se como resultado, respectivamente, ou a impossibilidade de se conferir forma a um *totum* temporal (isto é, a impossibilidade de se determinar tal segmento temporal) ou a impossibilidade de se conferir matéria ao *totum* temporal, ou seja, a impossibilidade à constituição mesma grandezas temporais (*tota continua* temporais, ainda que relativos) a partir de elementos que não são dotados de tal grandeza (os instantes).¹⁸

Como se sabe, as dificuldades apresentadas acerca do tratamento do tempo em Descartes concernem a interpretações que, ou bem pretendem que o tempo seja descontínuo, resultante da composição de instantes,¹⁹ ou bem pretendem que o tempo seja contínuo,²⁰ ou bem pretendem que o tempo se constitua em um misto de continuidade e descontinuidade.²¹ Neste último caso, em particular, encontrar-se-á interpretações suscetíveis aos problemas que afetam tanto àquelas que pretendem ser o tempo cartesiano absolutamente contínuo quanto àquelas que o pretendem absolutamente discreto. Em tais interpretações mistas, recusa-se, de um lado, uma certa concepção da descontinuidade temporal na medida em que consideram cada parte do tempo como um segmento temporal, um *brevíssimo tempore* ou momento. Deste ponto de vista, pode-se dizer que pretendem que o tempo seja contínuo. De outro lado, por força da tese da criação continuada, veem-se obrigadas a assumir a independência entre os diferentes segmentos do tempo e, deste ponto de vista, defenderiam uma concepção descontínua (embora não discreta) do tempo.

Ao se considerar as dificuldades anteriormente apresentadas, o tratamento cartesiano do choque e do movimento circular exigindo uma criação instantaneamente continuada e a lei de inércia, a qual o torna possível, exigindo a continuidade temporal, pode-se perceber que elas concernem mais propriamente às interpretações que pretendem que a concepção cartesiana do tempo se resolva na consideração de uma única ordem, que pretendem que *o tempo*, substantivamente considerado, seja, ou bem contínuo, ou bem discreto, ou bem contínuo-descontínuo. Em vista disso, se for possível mostrar que a análise cartesiana do tempo exige a consideração de duas ordens distintas, metafísica e física, poder-se-á, por fim, tomar as interpretações apresentadas como ora confundindo a ordem metafísica com a ordem física e, assim, pretendendo que o tempo seja contínuo, ora confundindo a ordem física com a ordem metafísica e, desse modo, pretendendo que o tempo seja discreto e ora mesclando essas duas ordens, pretendendo que o tempo seja contínuo-descontínuo. Se as coisas se passam desse modo, pode-se, com efeito, tomar as duas primeiras dificuldades (concernentes ao choque e ao movimento circular) como dizendo respeito à necessidade de se tomar o tempo, em ordem metafísica (isto é, na ordem da consideração das relações do criador com as

¹⁸ Geometricamente: a impossibilidade de se constituir uma linha (objeto geométrico unidimensional) a partir da agregação de infinitos pontos (limites de objetos geométricos unidimensionais que, como limites, não possuem nenhuma grandeza geométrica).

¹⁹ Por exemplo, Gueroult, Alquié e Belaval (BELAVAL, 1960, p. 149).

²⁰ Por exemplo, Garber e Arthur.

²¹ Por exemplo, Beyssade.

criaturas) ou de fundamentação da física (na ordem da consideração das relações do princípio dinâmico com o sistema do mundo do qual é princípio), como sendo discreto. Em tais circunstâncias, pretender qualquer continuidade do tempo (isto é, pretender que os “momentos” cartesianos do tempo sejam segmentos temporais, quer interdependentes, quer independentes entre si) equivale a tornar impossível a determinação de um fenômeno físico qualquer (e, por conseguinte, a determinação do próprio sistema do mundo) por tornar a intervenção do princípio dinâmico irrelevante ao sistema: ele não é capaz de responder pela alteração do movimento dos componentes e, por conseguinte, esvazia a criação continuada de seu significado físico, a saber, o de permitir, para qualquer instante, a determinabilidade da quantidade e da direção do movimento – determinabilidade essa que é, por seu turno, fundamental para a determinação da ocorrência e da identidade de um evento físico (função da alteração do movimento). Pode-se, pois, considerar que pretender, em ordem metafísica, a continuidade do tempo cartesiano (isto é, pretender que o que vale em ordem física de consideração do tempo vale também em ordem metafísica) equivale a, tal como em uma falácia de composição, pretender que os *limites* determinantes da forma do tempo físico, das formas de segmentos temporais contínuos, sejam, enquanto homogêneos a esses segmentos, igualmente temporais.

Por outro lado, o terceiro problema, atinente à suposição de uma descontinuidade qualquer no tempo físico acarretar a impossibilidade de constituição de unidades de eventos físicos e, por conseguinte, da constituição da unidade dos eventos físicos em um sistema do mundo, equivale à objeção à identificação das partes do tempo com os instantes.²² Em tais circunstâncias, a despeito de, face à exposição dos fundamentos metafísicos das leis da natureza, estar-se obrigado, ao menos à primeira vista, a compreender as partes independentes do tempo como sendo instantes, dificilmente se poderia pretender que os mesmos, sendo propriamente a privação do tempo, possam, como pretende o Axioma II da *Exposição geométrica*, suceder-se imediatamente. Ainda que se possam determinar pontos sucessivos no tempo, tais pontos não se sucederiam imediatamente. Com efeito, se distintos os pontos A e B, então, como *limites* de uma grandeza unidimensional contínua, entre eles necessariamente deve haver um segmento de tempo divisível infinitamente. Sendo assim, pretender-se que tanto o “tempo presente” quanto aquele que o “imediatamente o precedeu” devam ser compreendidos em termos de *instantes*, implicaria justamente na incidência em uma falácia de divisão, uma confusão entre o todo e a parte ou, mais precisamente, entre o fundamento de um todo contínuo (o *limite*) e as partes possíveis do mesmo. Nesse caso, pretender-se que o que vale em ordem metafísica de consideração do tempo valha também para a ordem física resultaria na impossibilidade da constituição de segmentos temporais quaisquer e, em última análise, na dissolução do próprio objeto da física: a impossibilidade da constituição de unidades temporais próprias (segmentos temporais) acarreta a impossibilidade do movimento e, e *o ipso*, a impossibilidade da mudança do movimento.

Supondo plausível o exposto acima, restaria por examinar de modo mais detalhado a legitimidade da distinção entre um tratamento metafísico do tempo, no qual é tomado como discreto, e o tratamento físico do mesmo, onde é tomado como contínuo. Para semelhante esclarecimento, faz-se necessário considerar o artigo 21 e, particularmente, os artigos 55 a 57 da parte I dos *Princípios da filosofia*.

E nada pode obscurecer a evidência dessa demonstração, desde que atentemos para a natureza do tempo ou da duração das coisas, que é tal que suas partes não dependem umas das outras, nem jamais existem simultaneamente; e, por isso, do fato de que existimos agora não se segue que também haveremos de existir no tempo imediatamente seguinte, a não ser que alguma causa, a saber, aquela que primeiro nos produziu, como que [nos] reproduza continuamente, isto é, [nos] conserve (DESCARTES, 2002, art. 21, p. 41).

A duração, a ordem e o número também são entendidos por nós com muita distinção se não lhes acrescentamos equivocadamente qualquer conceito de substância, mas estimamos que a duração de cada coisa é tão-somente um modo sob o qual concebemos essa coisa na medida em que persevera no ser, e, de maneira semelhante, que nem

²² Observando-se que os instantes são, no que concerne ao tempo físico, *limites* e não propriamente partes do tempo ou de segmentos temporais (BEYSSADE, 1979, pp. 135 e 139).

a ordem nem o número são qualquer coisa de diverso das coisas enumeradas, mas tão-somente o modo sob os quais os consideramos (*Id., ibid.*, art. 55, p. 71).

E aqui, de fato, entendo por modos exatamente o mesmo que entendi alhures por atributos ou qualidades. Mas, quando considero que a substância é por eles afetada, ou alterada, eu os chamo de modos; quando pode ser denominada tal ou qual a partir dessa alteração, chamo [os modos] de qualidades; e, por fim, quando levo em conta de maneira mais geral tão-somente que estão na substância, chamo-os de atributos. E por isso digo que, em Deus, há apenas atributos, e não propriamente modos ou qualidades, porque não se deve entender nele nenhuma alteração. Assim, também o que nunca se acha de modo diverso nas coisas criadas, como a existência e a duração na coisa que existe e dura, deve ser dito, não qualidade ou modo, mas atributo (*Id., ibid.*, art. 56, pp. 71-73).

Todavia, alguns estão nas coisas mesmas das quais são ditos ser atributos ou modos; outros, é verdade, estão apenas em nosso pensamento. Assim, o tempo quando o distinguimos da duração considerada de modo geral e dizemos que é o número do movimento, é apenas um modo de pensar. Com efeito, não entendemos [haver] no movimento uma duração diversa da que há nas coisas não movidas, como fica manifesto a partir do fato de que não contarmos mais tempo em um corpo do que em outro, se os dois se movem, um lenta, o outro velozmente durante uma hora, ainda que o movimento seja muito maior [em um do que no outro]. Mas, a fim de medir a duração de todas as coisas, nós as comparamos com a duração dos maiores e mais uniformes movimentos, dos quais resultam os dias e os anos, e chamamos tempo a essa duração. O que, por conseguinte, nada acrescenta além de um modo de pensar a duração tomada em geral (*Id., ibid.*, art. 57, p. 73).

Observe-se que a conjugação dos artigos acima, em especial a dos artigos 55 a 57, parece implicar, em primeiro lugar, que, não sendo o tempo substantivo, o uso próprio da noção de tempo, *distinta da duração considerada em geral*,²³ é sempre um uso adjetivo (como *quantitas*) e não substantivo (como *quantum*). Nesse caso, dever-se-ia ter em vista não tanto o tempo ele mesmo e suas partes (como uma *grandeza* ou *quantum* originário que, anterior a toda medida, é aquilo que se mede), mas o *tempo de uma coisa* (como a *grandeza* ou a quantidade determinada de seu existir, como, por conseguinte, a *quantitas* de um *quantum*, a *grandeza* da existência de uma coisa consoante a uma unidade de medida).²⁴ Em segundo lugar, admitindo-se que o tempo e/ou a duração como *quantitas da existência* não altera a coisa que existe e persiste, ele pode, ou deve, ser considerado como um atributo (de modo análogo ao *atributo principal*):²⁵ um modo distinto de se conceber o existente e não propriamente algo de diverso dele. Essa tese, por seu turno, quando conjugada com a anterior, indica que a contrapartida da recusa de um uso substantivo da noção de tempo (*tempus materialiter spectatum*) é a recusa de que, em tal circunstância, haja qualquer distinção entre o tempo, a existência e a coisa ela mesma. Como o tempo, nesse caso, é indiscernível do existir do existente e como a existência ela mesma conta como um atributo das coisas existentes,²⁶ a valer para o existir o que vale para o atributo principal, tempo, existência e coisa são, em última análise, um e o mesmo. Mais que isso, parece razoável supor que tempo, existência e coisa não são apenas numericamente idênticos (*uma e mesma coisa*), mas igualmente qualitativamente idênticos, a diferença entre eles não sendo sequer no modo de apresentação e sim meramente lógica ou nominal (termos diferentes exprimindo o mesmo conteúdo ou o mesmo *objeto em ideia*). Dito de outro modo: não há uma noção própria de tempo como um *quantum* originário uma vez que, como tal, o tempo é absolutamente indiscernível da existência e esta, por seu turno, se tomada como um *quantum* (isto é, substantivamente) é igualmente indiscernível da própria coisa existente (substância). Assim, tempo, existência e coisa seriam distinguíveis apenas logica

²³ Compare-se com a passagem do Resumo das seis meditações seguintes, onde Descartes considera o “corpo tomado em geral” como sendo uma substância, o que implica, na economia argumentativa das Meditações, considerar o corpo tomado em geral = *res extensa* (ver DESCARTES, 1988a, p. 12).

²⁴ Tal como em “o tempo de minha vida” da *Meditação terceira* (ver citação *supra*), onde “*tempo*” opera como indicador de uma *quantitas* (grandeza ou quantidade de um *quantum*) e “*minha vida*” opera como indicador do *quantum* (o todo da existência do meditador como grandeza) quantificável ou mensurável.

²⁵ A concepção cartesiana de atributo principal fora introduzida um pouco antes dos artigos em questão, no artigo 53.

²⁶ Como indica o artigo 56.

ou nominalmente.²⁷ Em terceiro lugar, segue-se que, uma vez tomado adjetivamente (*tempus formaliter spectatum*), como as quantidades de existência de diferentes existentes podem ser diversas, a determinação de uma *quantitas* de existência qualquer (a duração *de* uma coisa) requer uma unidade (comum) de medida, a qual é obtível tão-somente por comparação “com a duração dos maiores e mais uniformes movimentos”. Assim, por ser a *quantitas* da existência (a quantidade ou grandeza do existir *de* uma coisa) definível somente por meio da *quantitas* do (de um) movimento, habilita-se a identificação do tempo, enquanto distinguido da existência nos existentes, ao “número do movimento”. É bem verdade que, na regra II das *Regras para a condução do espírito*, Descartes apresenta a ligação mútua entre movimento e tempo como sendo necessária uma vez que “uma está englobada mais ou menos confusamente na representação da outra, de sorte que não podemos nos representar claramente nem uma, nem outra, se julgarmos que são mutuamente isoladas”. O movimento é, pois, necessariamente ligado ao tempo por que não é possível representar “um movimento desprovido de qualquer duração” (DESCARTES, 1963, p. 147). Observe-se que, a valer o exposto aqui, poder-se-ia efetivamente dizer que, em mútua dependência, tampouco o tempo, como *quantitas* determinada de uma existência, pode ser claramente representado sem apelo ao movimento. Em quarto e último lugar, obtém-se que, na medida em que a *quantitas* da existência se deixa identificar à *quantitas* da repetição do (de um) movimento regular, o tempo, distinguido do existir *nas* coisas existentes, mesmo sendo um atributo, não está nas coisas mesmas, mas “apenas em nosso pensamento”.

O conjunto das considerações acima poderia ser sinopticamente apresentado nos seguintes termos: se distinguirmos o tempo da “duração considerada em geral” (isto é, da existência e/ou persistências *nos* existentes), alcançamos a noção (adjetiva) de tempo como *quantitas* da existência *dos* existentes. Como a grandeza da existência só pode ser determinada como grandeza mediante alguma métrica particular do movimento (divisão do movimento em partes), ela pode ser tomada como equivalente ao número de ocorrências da unidade métrica do movimento (segundos, horas, dias, anos, etc.), sendo, enquanto tal, um atributo dependente de nosso modo de representação da coisa, estando, pois, apenas em nosso pensamento. Ora, se semelhante análise for plausível, mesmo não sendo o tempo ele mesmo dado claramente como um *quantum*, por ser construível ou pensável claramente apenas como *quantitas* da existência das coisas (na forma de número do movimento), parece plausível supor que é em relação à existência nas coisas que se deve determinar a independência e a sucessividade das partes do tempo afirmadas no artigo 21. Sendo esse o caso, poder-se-á afirmar que, em última análise, é porque, em ordem metafísica, a coisa em seu existir não assegura o seu persistir na existência que os instantes do tempo são independentes.²⁸ Dito de outro modo: é porque não há nexos causal possível entre o existir e a possível persistência na existência que os momentos do tempo são independentes entre si. Sendo assim, como os diferentes instantes do tempo constituem justamente as diferentes existências possíveis à coisa (uma vez que a diversidade do existir é um e o mesmo que a diversidade dos instantes do tempo ou da duração *na* coisa, diferindo ambos apenas nominalmente),²⁹ o isolamento causal entre o existir e as existências possíveis a uma e mesma coisa responde por serem as partes do tempo, metafisicamente consideradas, extrínsecas ou existencialmente independentes entre si. Como, por seu turno, a independência existencial das partes do tempo (que, como indicado, nada mais é do que outro modo de se conceber a natureza extrínseca do existir face às diferentes

²⁷ Embora não seja possível desenvolver aqui, pode-se dizer, *grosso modo*, que a distinção de razão existente entre a substância (coisa) e seu atributo principal pode ser apresentada como aquela vigente entre as representações A e B, quando representam diferentemente um e mesmo conceito individual (ou mesmo quando são meros termos diferentes para um e mesmo conceito individual). Se for assim, então, A implica analiticamente B e B implica analiticamente A (A é B e B é A), isto é, A e B podem ser reduzidos a uma identidade do tipo A é A (ou B é B). E vista disso, parece possível dizer que, no caso do tempo e da existência substantivados, o que se obtém é a própria coisa (substância ou natureza individual) apresentada meramente por diferentes termos: a coisa = a (sua) existência = o (seu) tempo.

²⁸ A sucessividade, por seu turno, resultaria de requisito da diversificação numérica possível a uma e mesma coisa. Não podendo, por absurdo, ser definida em termos de coexistência, faz-se necessário toma-la por existências sucessivas ordenadas ou ordenáveis. Se ordenadas, poder-se-á dizer que, metafisicamente, o tempo corresponde à ordenação dos existires de uma coisa.

²⁹ Ver a nota anterior.



existências possíveis a uma coisa) acarreta a descontinuidade do tempo, segue-se não ser possível senão tomar o tempo como sendo metafisicamente discreto.

Vale, contudo, reafirmar: se o tempo, metafisicamente considerado, deve ser descontínuo, tal não pode ser o caso do tempo físico. Com efeito, o princípio de inércia cartesiano apresenta a *tendência* dos corpos à manutenção de seus estados de repouso ou de movimento retilíneo uniforme. Tendência essa que deve ser compreendida em termos da determinação causal dos estados futuros dos corpos a partir de certos estados iniciais (eles mesmos causalmente determinados), salvaguardada a não intervenção de causas externas. Assim compreendida, a tendência inercial implica justamente a vigência de nexos causais entre o existir e as existências possíveis a uma coisa, vale dizer, entre a sua existência em um momento e sua existência em outros momentos ou instantes sucessivos. Então, como o princípio de inércia implica a recusa da independência ou isolamento causal do existir face às existências possíveis para uma coisa, como essa recusa se traduz em recusa da independência causal dos momentos ou partes do tempo e como a recusa da independência dos momentos constitui a negação da descontinuidade em qualquer das suas formas, temos que o tempo físico – o qual nada mais é do que a *quantitas* da existência e, pois, o número do movimento, um atributo que “existe apenas em nosso pensamento” – não pode ser descontínuo.

Ora, se admitirmos estar, pelo menos em parte, esclarecido o fundamento da descontinuidade metafísica do tempo (ainda que restando por esclarecer o que funda o isolamento causal dos existentes), tome-se em consideração o fundamento da continuidade física do tempo. Como apontado anteriormente, o tempo, na medida em que é considerado distinto da existência *em* uma e mesma coisa (vale dizer, considerado como algo distinto da coisa ela mesma), nada mais pode ser que a quantidade da existência da coisa. Como a grandeza de uma existência requer uma unidade de medida e como tal unidade deve ser comum a fim de garantir a comparabilidade da diversidade de quantidades de existência das diferentes coisas, o tempo, como *quantitas*, define-se em termos de uma métrica do movimento. A determinação de uma métrica do movimento, por seu turno, requer, para o estabelecimento daquilo que operará como unidade de medida do tempo, a divisão de um *totum* de movimento cuja identidade seja dada com anterioridade em relação a uma possível partição sua qualquer. Como essa divisão é, em última análise, matéria de convenção³⁰ consoante a uma regularidade qualquer ocorrente no movimento, deve ser suposto um todo de movimento regular que lhe seja, pois, anterior e independente.³¹ Dito de outro modo: o tempo como a quantidade de uma existência requer que um *totum* de movimento seja pensado como dado na forma de um *quantum continuum* indefinidamente ou infinitamente divisível, na forma, portanto, de um *totum analyticum*, onde o todo é primeiro em relação às partes, as quais são meramente possíveis. Assim, tal como a *quantitas da existência* é um atributo que existe em “nosso pensamento” e não propriamente na coisa (embora, como visto, tenha seu fundamento na coisa metafisicamente considerada), o todo do movimento (o qual, na qualidade de um, ainda que relativo, *totum analyticum*, funda a métrica do tempo) e, pois, o próprio tempo, considerado derivativamente como se fora um *totum* ou um *quantum* físico (uma grandeza cuja *quantitas* pode ou deve ser determinada) existem apenas “em nosso pensamento” (na forma, é de se supor, de uma distinção de razão com fundamento na coisa).³²

³⁰ Como também o é o *todo* do movimento em questão. Isto é: trata-se de se assumir um *totum relativo* e uma divisão possível desse todo.

³¹ Assim como *uma estação* corresponde a uma partição possível do movimento de translação da Terra consoante a regularidade de equinócios e solstícios, um ano, o qual corresponde à completude de uma volta em torno do Sol, nada mais é que uma partição possível de um todo de movimentos regulares de translação (divisível, pois, em anos, décadas, séculos, etc.).

³² Face ao exposto, a passagem da *Meditação terceira* citada anteriormente, a qual conjuga a divisibilidade infinita do tempo da vida do meditador com a independência dos momentos do tempo, deverá ser compreendida como fazendo um apelo implícito ao nexo de fundamentação vigente entre a ordem metafísica do tempo discreto e a ordem física da continuidade temporal.



Assumindo que o exposto acima lança alguma luz acerca do modo pelo qual se chega à continuidade do tempo como um atributo em “pensamento” do mundo físico, seria ainda necessário retomar a descontinuidade metafísica do tempo. Caberia examinar minuciosamente como a descontinuidade metafísica do tempo, por ser função do isolamento causal do existir, resulta ser, em última análise, fundada sobre um requisito de coexistência (e, pois, de concomitância) da causa e do efeito. Em particular, seria necessário mostrar que semelhante requisito é, por seu turno, derivável de uma certa concepção da substancialidade que constitui a estrutura de fundo do sistema metafísico cartesiano. Desta concepção da substancialidade caberia, por fim, mostrar que é a resultante de uma acomodação das distinções categoriais fundamentais herdadas da filosofia aristotélica (substância primária e substância secundária) às exigências de uma peculiar teoria da representação. Tal exame, porém, não poderá ser levado a cabo aqui, restando para uma próxima oportunidade.

Referências

ARTHUR, R. T. W. 1988. “Continuous creation, continuous time: a refutation of the alleged discontinuity of cartesian time”. *Journal of History of Philosophy*, vol. 26, pp. 349-375.

ARTHUR, R. T. W. 2001. Introduction. In: LEIBNIZ, G. W. *The Labyrinth of the continuum: writings on the continuum problem, 1672-1686*, New Haven: Yale University Press.

BELAVAL, Y. 1960. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard.

BEYSSADE, J-M. 1979. *La philosophie première de Descartes*. Paris: Aubier.

BLAY, M. 1993. *Les raisons de l’infini*. Paris: Gallimard.

CLAVELIN, M. 1974. *The Natural Philosophy of Galileo: Essays on the Origins and Formation of the Classical Mechanics*. Cambridge: MIT Press.

DELLA ROCCA, M. 1996. “Spinoza’s metaphysical psychology”. In: GARRET, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press.

DESCARTES, R. 1897-1910. *Oeuvres de Descartes*. Edição C. Adan e P. Tannery. Paris: Cerf, 12 volumes.

DESCARTES, R. 1905. *Principia philosophiae*. In: DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*. Edição C. Adam e P. Tannery. Paris: Cerf, vol. VIII.

DESCARTES, R. 1963. *Règles pour la direction de l’esprit*, in DESCARTES, R. *Oeuvres philosophiques*. Edição F. Alquié. Paris: Garnier, vol. I.

DESCARTES, R. 1963-1973. *Oeuvres philosophiques*. Edição F. Alquié. Paris: Garnier, 3 volumes.

DESCARTES, R. 1973. *Les principes de la philosophie*. In: DESCARTES, R. *Oeuvres philosophiques*. Edição F. Alquié. Paris: Garnier, vol. III.

DESCARTES, R. 1988a. *Meditações*. 4ª edição. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.

DESCARTES, R. 1988b. *Objecções e respostas*. 4ª edição. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.

DESCARTES, R. 1991. *The correspondence*. In: DESCARTES, R. *The philosophical writings of Descartes*. Edição John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, vol. III.



- DESCARTES, R. 2002. *Princípios da filosofia: parte I*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- DIJKSTERHUIS, E. J. 1986. *The mechanization of the world Picture*. Princeton: Princeton University Press.
- ESPINOSA, B. 2015. *Princípios da filosofia cartesiana*. In: ESPINOSA. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica.
- GALILEU, G. 2004. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano de 1632*. São Paulo: Discurso Editorial/Imprensa Oficial.
- GARBER, D. 2001. *Descartes embodied*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUEROULT, M. 1968. *Descartes selon l'ordre des raisons, I: l'âme et Dieu*. Paris: Aubier.
- HOLDEN, T. 2007. *The architecture of matter: Galileo to Kant*. Oxford: Clarendon Press.
- KANT, I. 2001. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- KOYRÉ, A. 1966. "Galilée et la loi d'inertie". In: KOYRÉ, A. *Études galiléennes*. Paris: Hermann.
- KOYRÉ, A. 1973a. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard.
- KOYRÉ, A. 1973b. "Galilée et Platon". In: KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard.
- MANCOSU, P. 1996. *Philosophy of mathematics & mathematical practice in the seventeenth century*. New York: Oxford University Press.
- SECADA, J. E. K. 1990. "Descartes on time and causality". *The Philosophical Review*, vol. 99, nº 1, pp. 45-72.

Recebido em 2 de maio de 2019. Aceito em 20 de agosto de 2019.

Teoria da definição e princípio de causalidade na dedução do *conatus*¹

Theory of definition and principle of causality in the deduction of the conatus

Paula Bettani Mendes de Jesus
paulabettani@yahoo.com.br
USP

Resumo: Ao realizar a dedução do *conatus* na Parte III da *Ética*, Espinosa apresenta na esfera dos modos finitos a mesma conclusão depreendida na Parte I com a dedução da potência de Deus: essência e existência não se desvinculam e, em última instância se identificam. Em Deus, dada a definição de *causa sui*, essa identidade é “facilmente” explicada, no caso dos modos, entretanto, parece haver maior dificuldade, pois, pelo *de Deo*, a essência deles não envolve existência. Diante disso como conciliar duas ideias aparentemente inconciliáveis, uma “essência que não envolve existência” com a relação intrínseca e necessária entre essência e existência? Como sustentar que semelhante à substância, a essência e a existência dos modos também não se desvinculam? O que prende uma a outra? Esse artigo propõe esclarecer essas questões por meio da articulação de duas temáticas importantes na filosofia de Espinosa, a noção de causalidade e a teoria da definição.

Palavras-chave: causalidade; teoria da definição; essência; existência; *conatus*; Espinosa.

Abstract: In the deduction of *conatus* in Part III of *Ethics*, Spinoza presents the same conclusion to the finite modes that he did in Part I concerning the power of God: essence and existence do not separate and, ultimately, identify themselves. In God, given the definition of *causa sui*, this identity is “easily” explained, in the case of modes, however, there seems to be greater difficulty, since, according to the *de Deo*, their essence does not involve existence. How can we reconcile two apparently irreconcilable ideas, an “essence that does not involve existence” with the intrinsic and necessary relation between essence and existence? How can we maintain that, similar to substance, the essence and the existence of the modes do not separate? What binds one to another? This article proposes to clarify these questions through the articulation of two important themes in Spinoza’s philosophy: the notion of causality and the theory of definition.

Keywords: causality; theory of definition; essence; existence; *conatus*; Spinoza.

¹ O presente artigo, que é parte da minha pesquisa de doutorado ainda em estágio de desenvolvimento, foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de pessoal de Nível superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

I

[...] *A definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega a essência da própria coisa; ou seja, põe e não tira a essência da coisa* (ESPINOSA, 2015, EIII, P4, dem., p. 249, *itálicos nossos*).

[...] *Nenhuma coisa tem em si algo pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência* (pela Prop. 4 desta parte); ao contrário, *opõe-se a tudo o que pode tirar-lhe a existência* (ESPINOSA, 2015, EIII, P6, dem., p. 252, *itálicos nossos*).

As passagens acima estão compreendidas no grupo de proposições que, no interior da Parte III da *Ética*, operam a dedução do que Espinosa denomina *conatus* ou, podemos dizer, esforço de perseveração no ser. A questão que gira em torno delas e que orienta a letra deste texto é a seguinte: embora quando consideradas separadamente as duas demonstrações pareçam tratar de coisas distintas, uma da afirmação da essência, a outra da afirmação da existência, observadas em conjunto elas explicitam um único juízo, a saber, essência e existência não se desvinculam. Em um panorama geral, portanto, elas põem no âmbito dos modos finitos ou das coisas singulares aquilo mesmo que no *de Deo* fora deduzido da perspectiva da substância: a essência de uma coisa é sempre afirmação da sua existência. Considerando que essas duas noções são postas em uma relação de reciprocidade, somos encaminhados à conclusão de que negada a existência de algo, nega-se sua essência e, da mesma maneira, negada sua essência, nega-se sua existência. Contudo, assumir esse vínculo na perspectiva dos modos parece, a princípio, impor alguma dificuldade, pois, como é sabido pela EI, a essência das coisas produzidas por Deus, diferentemente da essência Dele, não envolve existência, do contrário tais coisas seriam substâncias, possibilidade negada pelo próprio *de Deo*.

Diante disso, como sustentar que, à semelhança da substância, a essência e a existência dos modos² também não se desvinculam? O que prende uma na outra? O esclarecimento dessas questões perpassa, impreterivelmente, pela articulação de duas temáticas importantes na filosofia de Espinosa: a teoria da definição e a noção de causalidade. São elas que, explícita ou implicitamente, perpassam como fio condutor dos dois panos do díptico³ que constituem a *Ética*. Observadas da perspectiva de Deus e dos modos, elas nos permitem depreender que “a potência divina está para o *conatus* assim como a essência divina está para a essência atual da coisa” (OLIVA, 2018, p. 72). Vejamos.

II

A dedução do *conatus* é uma das primeiras operações feitas na Parte III da *Ética*. Ela compreende cinco proposições: começa na P4 com a afirmação de que nenhuma coisa tem em si a causa de sua destruição, e termina na P8 que, retomando esse pressuposto, conclui que, salvo pela intervenção de causas externas, o esforço de perseveração de uma coisa prossegue por tempo indefinido. Das proposições que compreendem essa dedução nos ateremos a alguns pontos precisos e, obedecendo a uma ordem inversa a de Espinosa, começamos pelas proposições conclusivas daí retornando, sempre que preciso, a questões antecedentes.

² Depois de definir modo, na EI, def. 5, como aquilo que é em outro e concebido por outro, Espinosa distingue os modos em “dois tipos”: de um lado, deduz os modos infinitos que, por sua vez, se distinguem em imediatos e mediatos (Cf. EI, P21, P22 e P23), e, de outro lado, os modos finitos (Cf. EI, P24-P29). Nesse texto nossa abordagem se restringe unicamente aos modos finitos, assim, sempre que nos referirmos a “modo” ou “modos”, são os modos finitos que estão em nosso horizonte. É nessa perspectiva, inclusive, e somente nela, que podemos tratar das coisas singulares — ora, toda coisa singular enquanto coisa finita com existência determinada é um modo finito (pela EI def.5, EI, P25, dem., EI, P28, e pela EII, def. 7). Nem todo modo, por seu turno, é uma coisa singular, haja vista que, como dissemos, além dos modos finitos há também os modos infinitos, sobre os quais não nos debruçaremos.

³ Emprestamos essa expressão de Marilena Chaui, que geralmente faz uso dela para se referir à articulação entre Natureza naturante e Natureza naturada.

Deixando de lado a proposição oito, começamos destacando a sexta e a sétima proposições, pois, observando a mesma perspectiva extensiva que rege todo aquele conjunto de proposições,⁴ juntas elas dão nome à “lei suprema da natureza” (ESPINOSA, 2008, *TTP*, XVI, p. 253), isto é, dão a conhecer aquilo que, de acordo com Espinosa, caracteriza a essência de toda e qualquer coisa singular. Dessa maneira, enquanto uma anuncia que “cada coisa [isto é, toda coisa], o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (ESPINOSA, 2015, EIII, P6, p. 251), a outra conclui que esse esforço de perseveração no ser “não é nada além da essência atual da própria coisa” (ESPINOSA, 2015, EIII, P7, p. 251). Para esclarecermos o que está compreendido nessas afirmações interessa-nos mormente a construção e as particularidades das demonstrações respectivas.

É de notar em primeiro lugar que, das cinco proposições de dedução do *conatus*, as proposições 6 e 7 são as únicas direta e explicitamente fundamentadas na Parte I da *Ética*, da qual importam uma noção fundamental, a noção de potência. Tanto a demonstração de uma quanto a da outra encerra duas partes, sendo que em ambas a primeira parte consiste na retomada de duas proposições do *de Deo*. Dessas duas proposições de base uma está compreendida naquele grupo que, conforme a divisão feita por Guérault,⁵ e posteriormente adotada por Chauí,⁶ realiza a dedução da potência de Deus,⁷ estando a outra no grupo em que se tem a dedução de Deus como identidade entre sua essência e sua potência.⁸ Assim, a primeira parte da demonstração da proposição 6 (“as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada, isto é, coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus pela qual ele é e age” (ESPINOSA, 2015, EIII, P6, dem., p. 251)) se sustenta no corolário da proposição 25⁹ e na proposição 34¹⁰ da Parte I. E a primeira parte da demonstração da proposição 7 (“da essência dada de uma coisa qualquer seguem necessariamente [efeitos]; e as coisas não podem nada outro a não ser o que segue necessariamente de sua natureza determinada” (ESPINOSA, 2015, EIII, P7, dem., 251)), nas proposições 36¹¹ e 29.¹² O recurso a essas passagens denota um objetivo claro da parte de Espinosa. Assentado na ontologia da imanência, o filósofo pode, na segunda parte das demonstrações, i) mostrar em que consiste a potência das coisas singulares, e ii) esclarecer que, assim como em Deus, também nelas essência e potência se identificam.

As duas primeiras proposições convocadas por Espinosa na demonstração da EIII, P6, (EI, P25, corol., e P34) dão sustentação ontológica ao que as proposições 4¹³ e 5¹⁴ demonstram de uma perspectiva lógica, isto é, corroboram o porquê de uma coisa somente poder ser destruída pela ação de causas externas,

⁴ O caráter genérico dessa dedução pode ser confirmado quando observamos o substantivo que Espinosa emprega e que rege toda ela: *res* (coisa). Nesse primeiro momento, para demarcar a amplitude do *conatus* e o fato de que todas as coisas, sem distinção, têm como motor o esforço de perseveração no ser, Espinosa não o relaciona a nada específico, pelo contrário, em tom abrangente diz, “nenhuma coisa”, “à medida que uma coisa”, “cada coisa” etc. Consolidado isso é somente a partir da proposição 9 que o emprego do substantivo *res* desaparece e a abordagem de Espinosa assume um tom menos abrangente voltando-se para o *conatus* de uma coisa singular específica, o ser humano.

⁵ GUEROULT, M. 1968. *Spinoza I: Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne.

⁶ CHAUI, M. 1999. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I: *Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras.

⁷ Compreende as proposições 16 a 29.

⁸ Compreende as proposições 30 a 36.

⁹ “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (p. 91).

¹⁰ “A potência de Deus é sua própria essência” (p. 107).

¹¹ “Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito” (p. 109).

¹² “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (p. 95).

¹³ “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa” (p. 249).

¹⁴ “Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra” (p. 249).

não contendo nada em si, isto é, nenhuma causa interna, da sua própria destruição. O caráter lógico dessa premissa pode ser elucidado pelo princípio de não contradição e pela teoria da definição, a que retornaremos. O aspecto ontológico, por sua vez, perpassa toda a Parte I da *Ética* e está na identificação das coisas singulares como expressão da “essência atuosa de Deus”,¹⁵ portanto, no reconhecimento das coisas singulares como intrinsecamente afirmativas.

Pouco antes da primeira metade da Parte I da *Ética*, a dedução empreendida por Espinosa encaminha ao seguinte ponto: “tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido” (ESPINOSA, 2015, EI, P15, p. 67). Tal enunciado entremeia e sintetiza dois outros: um que identifica Deus como única substância (P14), e outro que se dedica à dedução da causalidade divina (P16). Desenvolvendo essa tríade de proposições, Espinosa contraria toda a tradição que o antecede, pois apresenta uma outra maneira de compreender a causalidade divina. Porque não é dada nenhuma substância além de Deus e, ademais, porque da necessidade da Sua natureza se seguem “infinitas coisas em infinitos modos” (ESPINOSA, EI, P16, p. 75), tudo o que é só pode ser Nele e por Ele.¹⁶ Isso significa, por conseguinte, não apenas que causa e efeito não se separam como, em rigor, que Deus não é causa transitiva e sim causa imanente de todos os seus efeitos. É o que enuncia o texto da proposição 18 da EI, cuja demonstração é feita retomando as três proposições aqui mencionadas. Deus não é separado nem se separa do mundo.

Porque são imanescentes a Deus, as coisas singulares exprimem Sua potência como uma parte dela, o que pode ser entendido em dois sentidos contíguos: primeiro, no sentido de que se seguem de Deus como efeitos Seus, portanto resultam da Sua atividade, isto é, da Sua potência de agir, de maneira que a totalidade do real se explica pela causalidade divina; e, segundo, no sentido de que a potência delas, isto é, das coisas singulares, espelha a potência de Deus. O que entendemos por isso? Que por serem expressão finita do infinito, as coisas singulares e, por conseguinte, uma parte do seu ser e do seu agir, ou seja, da sua potência, pode ser explicada de maneira semelhante à maneira de ser e agir de Deus. Isso se confirma quando observamos que a mesma dedução operada no *de Deo* para a potência de Deus, é operada no *de Affectibus* para a potência das *res singulares*. Nas duas Partes nos deparamos com conclusões semelhantes: a potência de Deus é afirmação da sua essência que é idêntica a sua existência, a potência das coisas singulares é afirmação da sua essência que é esforço para continuar existindo; da essência dada de Deus se segue agir e produzir efeitos, no mesmo sentido, da potência dos seres singulares, pela EIII, P7, dem. e pela EI, P36, se segue agir e produzir efeitos necessários e determinados.¹⁶

Com efeito, enquanto expressão da potência de Deus, as coisas singulares são por natureza “intrinsecamente positivas e indestrutíveis [devendo, por isso], ser concebidas como potências de existir” (CHAUI, 2016, p. 177), ou, em outras palavras, concebidas como graus afirmativos de potência. Contudo, como mostra a Parte III e, de maneira mais incisiva a Parte IV da *Ética*, não devemos esquecer que, embora seja parte de Deus, um singular é modo finito, isto é, uma parte da natureza que, enquanto tal, não pode ser concebida senão em comércio com as outras partes. Em conformidade com o axioma I¹⁷ que segue o lema III da pequena física isso significa que nem as mudanças sofridas por uma coisa singular, nem as mudanças por ela causadas, podem ser compreendidas tão somente a partir da sua natureza só, pelo contrário. Esse entendimento envolve uma série de outros fatores e circunstâncias. Ora, as mudanças pela quais um indivíduo passa são o resultado de uma complexa trama de experiências, encontros e relações, e nessa trama cada coisa singular é apenas um dos fios, isto é, uma causa parcial e, portanto, inadequada.

¹⁵ Essa expressão aparece uma única vez no decorrer da *Ética*, no escólio à proposição 3 da Parte II. Em seu comentário sobre o *de Mentis*, Macherrey esclarece que, “uma essência atuosa é uma essência que é diretamente portadora de uma potência de agir através da qual ela revela sua verdadeira natureza” (MACHEREY, P. 1997. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La deuxième partie, la réalité mentale. Paris: PUF, 1997, p. 58, nota 1, tradução nossa).

¹⁶ Cf. ESPINOSA, 2015, EI, def. 5, e axiomas 1 e 2, e EI, P15.

¹⁷ “Todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante” (ESPINOSA, 2015, EII, P13, lem. 3, ax.1, p. 155).

Ocorre que, embora essa relação com o exterior seja fundamental do ponto de vista da conservação e da expansão da potência (e aqui podemos pensar em termos fisiológicos, biológicos e mesmo políticos), nem sempre se trata de uma relação de conveniência: nem todo encontro é um bom encontro. Com respeito às relações inter-humanas, por exemplo, Espinosa não cessa de ponderar que a condução por afetos que são paixão pode fazer com que os seres humanos não convenham uns com os outros, e sejam contrários uns aos outros, preceito que sustenta na *Ética* e que retoma no *Tratado político*. A experiência ensina cotidianamente que, porque tem sua conduta mais orientada pelos afetos que são paixão do que pela razão, os seres humanos são, em grande medida, “invejosos e molestos uns aos outros”, e, por isso, mais propensos à vingança que ao perdão,¹⁸ ao desprezo que a empatia, à intolerância que ao respeito, ao ódio que ao amor etc. Nesse sentido, a contrariedade, o conflito e a destruição, em maior ou menor medida, estão sempre atravessando as relações humanas. Uma parte da natureza sempre pode ser destruída por outra. O axioma do *de Servitude* é contundente, “na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente e mais forte pela qual aquela pode ser destruída” (ESPINOSA, 2015, EIV, ax., p. 318).

Essas questões são importantes porque são elas que estão antecipadas na segunda parte da demonstração da EIII, P6. As coisas singulares são parte de Deus e, portanto, internamente afirmativas, mas como vivem em relação com as outras partes, contam também com uma determinação externa que, em contrapartida, nem sempre tem caráter afirmativo, como bem sintetiza Chaui (2016, p. 177): “a finitude do modo humano, o peso da exterioridade e o risco destrutivo que esta pode ter explicam a necessidade de esforçar-se”. A potência de existir de uma coisa singular realiza-se então como *conatus*, isto é, como esforço para continuar existindo, seja por meio da oposição ao que se apresenta como entrave (perspectiva da EIII, P6, dem.), seja pela composição com o que se lhe apresenta como auxílio (perspectiva da EIII, P7, dem.).

É importante não perdermos de vista o que dissemos acima: a dedução da potência das coisas singulares na Parte III da *Ética* é feita de maneira semelhante à dedução da potência de Deus na Parte I. Dessa maneira, tendo estabelecido a causa da potência das coisas singulares, e tendo determinado em que consiste essa potência na proposição 6 da EIII, o próximo passo de Espinosa deve ser mostrar, tal como na EI, P34, que potência e essência são inseparáveis, é o que empreende na demonstração da EIII, P7. Essa demonstração tem início com um jogo de simetria entre essência e natureza – o que também ocorre na primeira definição da EI –, movimento a partir do qual passa à relação entre essência e potência. Recorrendo à proposição 36 da Parte I, o que primeiro se sustenta é que uma essência é uma potência de agir (da essência de uma coisa necessariamente seguem efeitos) e, complementar a isso, o apelo à EI, P29 exclui das ações das coisas singulares a contingência e, indiretamente, a livre vontade, pontuando, assim, que o poder de uma coisa segue de sua natureza de maneira determinada.

Considerando que Deus é a causa pela qual as coisas existem e operam, isto é, pela qual são e agem ou, o que é o mesmo, levando em conta que as coisas singulares são expressões da potência de Deus, a primeira conclusão a que se chega é que também elas existem e agem produzindo efeitos necessários e determinados. Assim, uma coisa singular é efeito, mas também é causa, e é dessa perspectiva que se deve determinar a conformidade entre sua essência e sua potência. Destarte, se da essência de uma coisa necessariamente seguem efeitos, e se tudo o que uma coisa pode (isto é, todos os seus efeitos) é precisamente o que segue da sua natureza determinada,¹⁹ então a potência e a essência dessa coisa não se distinguem. Essa coincidência é justamente o que Espinosa denomina de “essência atual”. Pela proposição 6 da EIII sabemos que a potência de uma coisa singular é seu *conatus*, isto é, o esforço que ela faz para perseverar em seu ser,

¹⁸ Cf. ESPINOSA, 2015, EIV, P35, esc., p. 429; e ESPINOSA, B. 2009. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, cap. 1, §5, p. 8 e cap. II, §5, p. 12.

¹⁹ Vale lembrar que, por natureza e essência Espinosa entende o mesmo, ver, por exemplo: EI, P36, dem. e EIII, P57, dem. Sendo assim podemos estabelecer uma identificação tripla: natureza/essência/potência.

por conseguinte, atentando ao precedente, “a potência, ou seja, o esforço (*potentia sive conatus*) pelo qual [cada coisa] se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual” (ESPINOSA, 2015, EIII, P7, dem., p. 251).

III

Apresentado esse panorama retornamos aos primeiros apontamentos desse texto. Conforme avança a dedução do *conatus*, Espinosa põe em equivalência não apenas a potência e a essência de uma coisa, mas também a essência e a existência dela. Assim, ancorando-se na proposição 4 da Parte III da *Ética*, a proposição 6 dessa mesma Parte atesta que nenhuma coisa tem em si algo pelo qual possa ser destruída, isto é, algo que tire a sua existência. Quando partimos dessa consideração e retornamos à proposição evocada, observamos, no entanto, que Espinosa parece tratar de coisas distintas em uma passagem e outra. Ora, se na P6 discorre sobre a afirmação da existência, na P4 seu acento recai sobre a noção de essência. Destarte, demonstra nosso autor, a definição de uma coisa afirma e põe sua essência, e de maneira alguma a nega ou suprime. Contudo, apesar da suposta dessemelhança, se Espinosa põe as duas passagens em relação e, mais precisamente, recorre a uma para afirmar a outra, temos de concluir que, em rigor, essência e existência não se desvinculam. Mas como compreender esse vínculo? No caso de Deus não há maiores dificuldades, pois ele está assegurado desde a definição de abertura da *Ética*: a natureza (essência) do que é causa de si não pode ser concebida senão como existente. A maior dificuldade consiste em pensar essa inseparabilidade na perspectiva dos seres singulares já que, diferentemente de Deus, eles têm uma essência que não envolve existência. O que precisa ser esclarecido é que tanto em Deus quanto nos modos finitos essência e existência são inseparáveis e concomitantes. Essa compreensão justifica o apelo da EIII, P6 a EIII, P4, mostrando que não há disparidade entre as afirmações proferidas pelas duas passagens.

Os fundamentos implícitos que orientam e dão sustentação a essas questões são a noção de causalidade e a teoria da definição que, desenvolvida por Espinosa no *Tratado da emenda do intelecto*, é retomada na *Ética* em dois momentos, no segundo escólio à proposição 8 da Parte I,²⁰ e na definição 2 da Parte II. Nessa passagem, Espinosa (2015, p. 125) diz “*pertencer à essência de uma coisa* aquilo que, dado a coisa, é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou *aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido*”. Ao definir o que entende por “pertencer à essência” Espinosa elucida, então, não apenas que essência e existência estão implicadas – porque, dada uma, a outra necessariamente é posta –, como também que se implicam mutuamente,²¹ o que significa que, assim como não há coisa (existência) sem essência, da mesma maneira (vice-versa), não há essência sem coisa, isto é, sem existência. Uma é condição *sine qua non* da outra e, por isso, dada ou tirada uma delas, a outra é simultaneamente dada ou tirada, essência e existência são sempre juntas — é exatamente o que o *Tratado da emenda* explicita por meio da noção de definição genética.

Na “segunda parte do Método”,²² Espinosa está pensando nas “condições de uma boa definição”, isto é, naquilo que, observado em uma definição, faz dela uma definição perfeita. Conforme o texto indica,

²⁰ Nessa passagem Espinosa destaca quatro pontos a respeito da verdadeira definição: i) “a verdadeira definição de cada coisa nada envolve nem exprime exceto a natureza de cada coisa definida”, ii) “nenhuma definição envolve nem exprime um certo número de indivíduos, visto que nada outro exprime senão a natureza da coisa definida [...]”, iii) “de cada coisa existente é dada necessariamente uma certa causa pela qual existe” e, iv) “esta causa, pela qual alguma coisa existe, ou deve estar contida na natureza e definição da coisa existente, ou deve ser dada fora dela” (p. 55). Esses mesmos pontos são apresentados na Carta 34 de Espinosa a Hudde.

²¹ Essa consideração também aparece no *Breve tratado*, nele, porém, o ensinamento da EII, def. 2 é apresentado como uma regra, a regra a partir da qual é possível saber o que pertence à natureza de uma coisa. Semelhante a passagem da *Ética*, o *kv* diz que, “*pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o qual ela não pode existir nem ser entendida*; porém não só isso, mas de tal maneira que a proposição seja reversível, a saber, que *o que se afirma também não pode, sem a coisa, existir nem ser entendido*” (ESPINOSA, B. *Breve tratado*. Trad. Luís C. Oliva e Emanuel A. R. Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 91, §5).

²² Do parágrafo 91 em diante.

para ser assim distinguida, a definição precisa cumprir uma única exigência, dizer o que a coisa definida é, isto é, dar a conhecer a essência do definido, na medida em que expõe sua causa, isto é, como ele existe. Posto esse critério, a conclusão não se faz esperar, uma definição perfeita é uma definição genética. Para ilustrar essa questão, Espinosa recorre a um exemplo clássico, o do círculo. Defini-lo como uma figura em que os pontos são equidistantes do centro nada mais faz que indicar uma propriedade sua, trata-se, assim, de uma definição nominal. Para determinar a essência do círculo e com isso cumprir o critério de perfeição apresentado acima, é necessária uma definição que mostre sua gênese. Nesse sentido, acentua o *Tratado da emenda*, “o círculo deve ser definido como a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel” (ESPINOSA, 2004, *TIE*, §96, p. 57). Eis a definição perfeita do círculo, ela exprime o que é o círculo, oferece sua essência, dizendo a causa que o gera,²³ ou seja, que o faz existir. Como consequência, todas as propriedades do círculo podem ser deduzidas dessa definição, o que não acontece naquela outra que opera por meio de predicados.

Em certo sentido, o que Espinosa faz a partir disso não é senão sustentar a premissa aristotélica de que conhecer é conhecer pelas causas. Contudo, apesar de ser orientado pelo mesmo pressuposto que o filósofo grego, desenvolve esse pensamento de maneira completamente distinta, exibindo conclusões que em nada o aproximam de Aristóteles. Em primeiro lugar, não propõe pensar a causalidade dividindo-a em quatro tipos (formal, material, eficiente e final).²⁴ Em segundo, tece uma rigorosa crítica à noção de causa final. Como podemos acompanhar no Apêndice do *de Deo*, a crença de que a natureza é orientada por alguma finalidade é fruto da ignorância e fonte de toda a superstição; trata-se, diz Espinosa, de um “arraigado preconceito”.²⁵ Das quatro causas apresentadas por Aristóteles, o autor da *Ética* mantém apenas duas, a causa formal e a causa eficiente, mas, sem distingui-las, como faz o estagirita, as identifica. É exatamente isso que acompanhamos no parágrafo acima com a definição genética do círculo. Defini-lo como uma figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra, móvel, é defender que não há hiato entre o movimento de construção do círculo e o próprio círculo. Nesse sentido, não somente a causa eficiente do círculo é interna, como se identifica com sua causa formal. Essa coincidência entre causa eficiente e causa formal contemplada por uma definição perfeita, isto é, pela definição genética tem nome: causa eficiente imanente, e na *Ética* é apresentada sob a forma de axioma, “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve” (ESPINOSA, 2015, *EI*, ax., 4, p. 47). Resumidamente, por meio daquela coincidência Espinosa pode mostrar que causa e efeito ou, essência e existência são dadas a um só tempo e não se separam.

Do que precede conclui-se então que a pergunta pela essência de uma coisa e a pergunta por sua existência não são questões distintas, sempre que uma é feita a outra está pressuposta. Porque abarca a causa produtora

²³ No tocante ao método justifica-se, assim, a adoção ou preferência da definição genética em relação à definição nominal. Nesse ponto Espinosa parece ter seguido de perto o pensamento de Hobbes. No *De corpore*, o filósofo já chamava a atenção para a definição genética como fonte de conhecimento das coisas justamente porque ela tem como ponto de partida a causa do definido. Naquele texto, precisamente no capítulo sobre o método, Hobbes distingue duas sortes de definições, uma das quais diz respeito a “termos que significam coisas das que se pode compreender a causa” (HOBBS, 2000, p. 85). Porque abrange a causa geradora e a maneira de geração da coisa, isto é, a maneira de construção do definido, as definições daquele tipo permitem que se tenha do definido ideias claras e perfeitas. Para ilustrar essa questão, Hobbes se utiliza do mesmo exemplo posteriormente evocado por Espinosa, o do círculo, cuja definição genética mostra que ele é “uma figura nascida da circundução de uma linha reta em um plano” (HOBBS, 2000, p. 85). Nesse caso, como no texto de Espinosa, temos uma definição que diz o que a coisa é, na medida em que contempla a sua causa geradora, e Hobbes esclarece o motivo disso, “a razão pela qual digo que o que tem causa ou geração deve ser definido pela causa e pela geração é esta: o fim da demonstração é o conhecimento das causas e da geração das coisas [fim que coincide com aquilo mesmo que apresenta acerca da filosofia no §2 do capítulo I; a filosofia é o conhecimento dos efeitos pelo conhecimento das causas ou gerações], a qual se não pode ser conseguida por definições, não poderá ser obtida pela conclusão do primeiro silogismo [...]” (HOBBS, T. 2000. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madri: Trotta, p. 86, tradução nossa).

²⁴ Para ver sobre as quatro causas conferir: ARISTÓTELES, 2005. *Órganon*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, (*Analíticos Posteriores*, Livro II, cap. XI); _____. 2009. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, (Livro II, cap. III); _____. 1984. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores), (Livro II, cap. II).

²⁵ ESPINOSA, 2015, *EI*, ap., p. 111.



e, ademais, porque esta é interna, imanente, a definição não apenas põe como também afirma a coisa definida, vinculando sua essência e sua existência em uma relação necessária que, como esclarecemos, é de simultaneidade e reversibilidade.²⁶ Eis o motivo pelo qual é impossível afirmar ou negar qualquer uma delas sem que, ao mesmo tempo, se afirme ou negue a outra. Em qualquer definição que se queira perfeita essa equivalência opera. No contexto da Parte III da *Ética* isso não apenas esclarece o texto da proposição 4 como, inclusive, elucida o debate que orienta e permite à demonstração da proposição 6 invocá-la.

Apesar de estar assegurada a necessidade da relação entre essência e existência, e apesar do seu ponto de sustentação ser o mesmo – o caráter afirmativo da definição – quer se trate de Deus, quer dos modos, a maneira de compreendê-la em um caso e outro é distinta, e isso por um motivo já apontado: a essência de Deus envolve existência, a essência dos modos não. Assim, uma questão carece de esclarecimento, em que medida não há conflito ou contradição na afirmação de uma essência que não envolve existência – ideia que parece supor certa distância entre as duas coisas – com a relação de simultaneidade e reversibilidade que a definição impõe entre essência e existência? A resposta para essa dificuldade pode ser delineada do interior mesmo do *Tratado da emenda*. Pouco antes de introduzir a discussão sobre a definição genética, Espinosa salienta que, a condição para se ter ideias claras e distintas é a de que as coisas sejam concebidas ou por sua essência ou por sua causa próxima, e prossegue:

Se uma coisa existe em si ou, como se diz comumente, é causa de si mesma, ela deverá ser entendida só pela sua essência; se, porém ela não existe em si, mas requer uma causa para existir, então deve ser compreendida pela sua causa próxima. Pois, na verdade o conhecimento do efeito nada mais é do que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa (ESPINOSA, 2004, *TIE*, §92, p. 55).

Dirigindo-nos à *Ética*, trata-se de Deus e dos modos, e da causalidade que opera em cada um ou, mais corretamente, das duas maneiras de ser distinguidas no axioma 1 da primeira Parte, “tudo que é, ou é em si ou em outro”. Pelas definições 3 e 5²⁷ da EI, ser em si (*in se*) e ser em outro (*in alio*) designam a maneira de existência de uma coisa, assim, é em si aquilo que existe por sua própria atividade, e é em outro aquilo que para existir requer a atividade de outra coisa que não ela. Lembremos, porém, que conhecer é conhecer pelas causas, nesse sentido, *in se* e *in alio* não dizem respeito apenas à existência das coisas, mas também ao conhecimento disso que existe. Dessa maneira, seguindo o §92 do *Tratado da emenda*, aquelas definições ressaltam que, aquilo que existe por sua só atividade é concebido por si mesmo, por sua essência, de maneira que o conhecimento que se tem dela não está subordinado ao conhecimento de nenhuma outra coisa da qual dependa. E, em contrapartida, aquilo que é em outro, porque o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, só pode ser concebido por outro. Em termos gerais, aquilo que é em si é causa de si, aquilo que é em outro reporta a outra coisa como sua causa, e é a partir dessa causa que a conjunção entre sua essência e sua existência deve ser explicada.

Deus é *causa sui* (pelo precedente, em si, por si e concebido por si), por conseguinte, dada a definição de causa de si como “aquilo cuja essência *envolve* existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (ESPINOSA, 2015, EI, def. 1, p. 45, itálico nosso), Nele a inseparabilidade entre essência e existência se explica por sua própria natureza. O emprego do verbo *involvere* destacado na citação tem papel chave nessa compreensão, ele conecta a essência e a existência do que é causa de si em uma relação tal que

²⁶ Embora esta não seja uma questão considerada por Espinosa, podemos dizer, a partir do que foi exposto, que a definição genética tal como apresentada por ele, parece dar conta daquelas quatro questões que, segundo Aristóteles, formulamos acerca das coisas que conhecemos, são elas: o que, *to oti* (pergunta pelo fato), porquê, *to dioti* (pergunta pela causa), se é, *ei esti* (pergunta pela existência), o que é, *ti estin* (pergunta pela essência). Cf. ARISTÓTELES, 2005, p. 313.

²⁷ Respectivamente, definição de substância (“aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”), e definição de modo (“afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido”).



uma não pode ser concebida sem a outra.²⁸ O que, certamente, poderia ser questionado já que a essência e a existência das coisas singulares também não podem ser concebidas uma sem a outra e, apesar disso, sua essência não envolve existência. Para evitar qualquer dubiedade precisamos considerar que “envolver existência”, no caso de Deus, e “não envolver existência”, no caso dos modos, está diretamente relacionado à natureza mesma da coisa, assim “o envolvimento da existência significa que a ação própria da coisa é existir, ou seja, é a afirmação plenamente atual da sua existência”, dessa maneira “o ser mesmo da coisa é seu gerar-se como existente” (OLIVA, 2015, p. 264). Pelo que vimos até aqui, se esse é o caso de Deus, não é o caso dos modos finitos, cuja natureza é um esforçar-se para continuar existindo. Envolver, diz Deleuze (2017, p. 19), é implicar²⁹: a essência do que é causa de si implica existência, portanto, a natureza do que é causa de si não pode ser concebida senão como existente. Em outras palavras, Deus existe necessariamente porque é da sua natureza, isto é, da sua essência, existir, a essência de Deus é uma existência necessária por si mesma.

A definição de abertura da *Ética* cumpre de maneira absoluta o critério de perfeição da definição exigido pelo *Tratado da emenda*. E dizemos “de maneira absoluta” porque não se trata de uma definição pela causa próxima, mas pela essência mesma da coisa como causa de si. Além disso, ela coloca no interior da ontologia, e como ponto de partida e sustentação de toda a filosofia de Espinosa – pois se todo conhecimento é um conhecimento das causas, devemos partir do conhecimento da causa de todas as coisas –, nada mais que a controversa ideia de uma causa eficiente interna, ou melhor, de uma causa eficiente de si, noção que já havia aparecido em Descartes, mas apenas como possibilidade e por analogia.³⁰ Essa questão, no entanto, não desenvolveremos no momento. Resta agora esclarecer a perspectiva dos modos.

Por serem em outro e por outro, a relação entre a essência e a existência dos modos não se explica pela necessidade da sua essência, mas pela necessidade da sua causa, isto é, de Deus. O que não significa que não são necessários, mas antes, que uma causa que não são eles põe sua necessidade.³¹ Dessa maneira, embora pela EI, P24, a essência dos modos não envolva existência – nega-se aos modos o estatuto de substâncias – dada a natureza de Deus, existem necessariamente. É sob essa consideração que, após haver deduzido Deus nas 24 primeiras proposições do *de Deo*, o escólio à proposição 25 (“Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência delas”), conclui que “no sentido (*eo sensu*) em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo causa de todas as coisas” (ESPINOSA, 2015, EI, P25, esc., p. 91). Daqui se seguem duas considerações, a primeira mais diretamente relacionada à proposição, e a segunda, ao escólio. Em primeiro lugar, podemos reconhecer os interlocutores de Espinosa. Nosso autor se põe em diálogo direto com a tradição escolástica e a distinção por ela estabelecida entre essência e existência, aquela sendo incriada e necessária, e esta, por sua vez, por um ato voluntário de Deus no momento da criação, o *fiat* do Gênesis, criada e contingente.³² Essência e existência seriam, assim, não apenas distintas como também

²⁸ É nesse mesmo sentido que o verbo *involvere* é empregado, por exemplo, na demonstração da EII, P49, “concebamos [...] um modo de pensar pelo qual a mente afirma que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos. Essa afirmação envolve o conceito, ou seja, a ideia de triângulo, isto é, não pode ser concebida sem a ideia de triângulo. *É o mesmo, com efeito, se eu disser que A deve envolver o conceito de B ou que A não pode ser concebido sem B*” (ESPINOSA, 2015, EII, P49, dem., p. 217, itálico nosso).

²⁹ Marilena Chauí (1999, p. 786-787) destaca três sentidos para o verbo envolver: incluir/conter, implicar/depender e unificar/igualar, mas não faz isso a fim de opô-los. Segundo a autora, todos os três sentidos são contemplados na definição 1 do *de Deo*, e indicam uma única coisa, que “a causalidade de que se trata não é uma sequência temporal de eventos, nem uma sucessão de fatos encadeados, mas a ação mesma de uma causa que dá a razão de sua existência e que por isso mesmo não pode conceber-se senão existente”.

³⁰ Cf. DESCARTES. R. 1996. *Oeuvres de Descartes IX*. Ed. C. Adam & P. Tannery. Paris: J. Vrin, p. 73-95. Primeiras objeções e Respostas.

³¹ Pelo escólio 1 à proposição 33 da Parte I da *Ética* “uma coisa é dita necessária ou em razão da sua essência ou em razão da sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente” (p. 103). O primeiro caso refere-se a Deus, o segundo, aos modos.

³² Guérout (1968, p. 332) ressalta que, em conjunto as proposições 24 e 25 da Parte I “têm um caráter refutativo e indireto [...] é falso que as essências das coisas produzidas por Deus envolvam existência, isto é, sejam substâncias e, é ‘absurdo’ ‘negar’ que

separadas antes da posição de uma na outra. Na contramão dessa interpretação, o autor da *Ética* sustenta que em nenhum caso há precedência da essência com relação à existência, ambas se dão simultaneamente porque Deus é causa eficiente *não apenas* da existência das coisas, *mas também* da essência delas. Negar isso seria afirmar que as essências das coisas singulares podem ser concebidas sem Deus, o que pela proposição 15 da EI (“tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”) é absurdo.

Para a segunda consideração repetimos o que diz o escólio à EI, P25, “no sentido em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo também causa de todas as coisas”. A expressão “no sentido” tem uma função precisa, incorporando a crítica à “escola”, evidenciada pelas respectivas proposição e demonstração, o escólio coloca em relevo a própria atividade causal e potência produtiva de Deus que, nos termos do Prefácio da Parte III é “sempre a mesma e uma só e a mesma em toda parte”, isto é, não assume sentidos distintos conforme esteja referida a Deus mesmo ou aos modos. Por conseguinte, assim como da dedução de Deus como causa de si segue como consequência necessária a inseparabilidade entre sua essência e sua existência, da mesma maneira, concebê-lo como causa de outro no sentido em que é dito causa de si é assumir que Ele é causa não apenas da existência e da essência dessa outra coisa, mas também que as causa de maneira simultânea e inseparável, pois é causa eficiente imanente. Esse é um passo importante, “ao negar a fratura ontológica entre criador e criaturas através da causalidade imanente de Deus, Espinosa pode entregar ao homem os instrumentos conceituais para conhecer a natureza divina” (GATTO, 2016, p. 289), e, por conseguinte, para compreender sua própria natureza, o que tem desdobramentos relevantes tanto no campo da ética, quanto no da política.

Com esse vaivém julgamos ter respondido os questionamentos levantados nesse íterim. A atividade causal eficiente e imanente de Deus garante, ou seja, põe e explica a necessidade, simultaneidade e inseparabilidade não apenas entre a sua própria essência e existência, como também entre a essência e a existência dos seus efeitos. Ademais, uma vez estabelecido no início da *Ética* o caráter essencialmente ativo e afirmativo da natureza divina, segue como consequência que todas as suas expressões, porque partilham da sua potência, são afirmativas. O corolário da EI, P24 dá respaldo a essa reflexão: nele, Espinosa pondera que “Deus é a causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir”.³³ Sob tais fundamentos, nosso autor pode demonstrar indo além da interpretação defendida por seus contemporâneos – estamos nos referindo a Descartes e a Hobbes, que pensam o *conatus* de uma perspectiva primordialmente física e mecânica³⁴ – que o esforço de perseveração no ser tem suas raízes fincadas fundamentalmente na ontologia.

Deus, prossegue o corolário mencionado, “é a causa do ser das coisas”, e como Ele é causa delas no mesmo sentido em que é dito causa de si, a essência atual de uma coisa singular é, reafirmamos, intrinsecamente afirmativa. Vimos que, para Espinosa, a essência atual de uma coisa é seu *conatus*, isto é, a ação mesma de existir, do que segue que a essência de uma coisa singular é não apenas logicamente inseparável da sua existência, sob o risco de contradição com a teoria da definição e com a noção de causalidade eficiente imanente por ela envolvida, como, inclusive, ontologicamente inseparável dela. Feito esse percurso podemos concluir, retomando as palavras de Oliva que, “a potência divina está para o *conatus* assim como a essência divina está para a essência atual da coisa”.

Deus seja causa das essências” (tradução nossa). Sobre isso e sobre os destinatários da crítica de Espinosa conferir: GUEROULT, 1968, p. 327-331, §§III e IV.

³³ Embora não seja diretamente invocada por Espinosa essa ideia reverbera no corpo da EIII, P6 e, de maneira mais clara, no parágrafo 2 do capítulo 2 do *TP*, quando o filósofo começa a deduzir a noção de direito natural relacionando-o à potência.

³⁴ Sobre o entendimento da noção de *conatus* em Descartes e Hobbes, conferir: OLIVA, L. 2018. O *conatus* em Descartes, Hobbes e Espinosa. In: *Dois pontos*, v.15, n.1, Filosofia e Ciências nos séculos XVII e XVIII, p. 61-77. Disponível em: < <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/57176/35686> >. Acesso em: 11/08/2018, e JESUS, P.B.M. 2015. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. São Paulo. 140 p. Dissertação (Mestrado). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-06112015-152933/pt-br.php> >.



Referências

- ARISTÓTELES. 2005. *Órganon*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro.
- _____. 2009. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP.
- _____. 1984. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores).
- CHAUÍ, M. 1999. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2016. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. II: Liberdade. São Paulo: Companhia das letras.
- DELEUZE, G. 2017. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DESCARTES, R. 1996. *Oeuvres de Descartes IX*. Ed. C. Adam & P. Tannery. Paris: J. Vrin.
- ESPINOSA, B. 2015. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.
- _____. 2014. *Breve Tratado*. Trad. Luís C. Oliva e Emanuel A. R. Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. 2004. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad. Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2008. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo P. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2009. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- GATTO, A. 2016. "A teoria cartesiana das verdades eternas na interpretação de Espinosa". In: *Cadernos Espinosanos*, n.35, p. 269-293, jul-dez. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/120388> >. Acesso em: 15/08/2018.
- GUEROULT, M. 1968. *Spinoza I: Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne.
- HOBBS, T. 2000. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madri: Trotta.
- JESUS, P. B. M. 2015. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. São Paulo. 140 p. Dissertação (Mestrado). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-06112015-152933/pt-br.php> >.
- MACHEREY, P. 1997. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La deuxième partie, la réalité mentale. Paris: PUF.
- OLIVA, L. 2018. "O *conatus* em Descartes, Hobbes e Espinosa". In: *Dois pontos*, v.15, n.1, Filosofia e Ciências nos séculos XVII e XVIII, p. 61-77. Disponível em: < <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/57176/35686> >. Acesso em: 11/08/2018.
- _____. 2015. "Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa". In: *Discurso*, v.45, n.2, p. 249-272, março. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/112516> >. Acesso em: 25/01/2019.

Recebido em 4 de maio de 2019. Aceito em 4 de novembro de 2019.

A crítica da causa final em Espinosa¹

Spinoza's critique of final causes

Luís César Guimarães Oliva
lcoliva@uol.com.br
USP

Resumo: A reformulação espinosana da doutrina aristotélica da causalidade proclama o predomínio da causa eficiente e exige o abandono da doutrina de causa final. Considerada a fonte de todos os preconceitos, esta doutrina é objeto de uma crítica feroz no apêndice da primeira parte da *Ética* de Espinosa. Este artigo pretende expor esta crítica e mostrar como a retomada da questão no prefácio da parte IV do mesmo livro não implica nenhuma revisão da posição anterior.

Palavras-chave: Espinosa; causa final; causa eficiente; teleologia; superstição.

Abstract: The spinosan reformulation of the Aristotelian doctrine of causality proclaims the predominance of the efficient cause and demands the abandonment of the doctrine of final cause. Considered the source of all prejudices, this doctrine is the object of fierce criticism in the appendix of the first part of Spinoza's *Ethics*. This article intends to expose this criticism and show how the resumption of this issue in the preface of part IV of the same work does not imply any revision of the previous position.

Keywords: Spinoza; final cause; efficient cause; teleology; superstition.

¹ Este trabalho teve apoio financeiro da FAPESP (processo 2018/19880-4).



1. Introdução

Em um trabalho relativamente recente² buscamos reconstruir a cadeia demonstrativa do livro I da *Ética* de Espinosa do ponto de vista de sua concepção de causalidade. Presente desde a primeira definição da obra (a *causa sui*), a noção de causa vai determinar toda a ontologia de Espinosa, levando à negação completa da contingência e, conseqüentemente, à afirmação da realidade como absolutamente necessária. Tal concepção de causalidade envolve, como mostramos ali, o predomínio da causa eficiente, que absorve a causa formal e renega a noção de causa final. No referido artigo, nos concentramos sobre o aspecto construtivo desta concepção, passando apenas rapidamente pela parte crítica. Agora nos propomos a abordar com mais vagar esta crítica da causa final, o que implicará uma análise detalhada do famoso apêndice da parte I da *Ética*.

A causalidade é em Espinosa o elemento fundamental para a compreensão do real em todas as suas manifestações. Adepto do adágio aristotélico “conhecer é conhecer pela causa”, o filósofo, contudo, faz uma considerável reforma na noção aristotélica de causalidade, na qual se destaca, antes de tudo, a crítica da causa final. Como mencionamos no referido artigo, Aristóteles, ao elaborar a teoria das quatro causas (formal, eficiente, material e final), propunha a finalidade como elemento preponderante da causalidade na medida em que, a partir do fim, compreendia-se todo o processo causal. De certo ponto de vista, a causa final aristotélica se confunde com a formal, pois o fim nada mais é que a plena atualização da forma ou essência que define a natureza da coisa³. É como finalidade que a forma será aplicada à matéria, apropriando-se desta conforme o ideal visado⁴, e é também através do fim que os instrumentos adequados são determinados⁵, de modo que o agente só é causa eficiente na medida em que possui a forma ou modelo como fim. Tal imbricação dos tipos de causa sob o comando da causa final fará com que uma crítica radical da finalidade implique uma revisão da concepção de causa em geral.

Já antes de Espinosa, no entanto, os modernos começaram a contestar este quadro. Bacon valorizava sobretudo a causa formal: as causas material e eficiente eram apenas veículos para as formas. Já a causa final não tinha lugar no seu projeto de ciência. Ela poderia estar na religião ou na ética, mas na ciência era perversa, visto que ocultava as verdadeiras causas físicas. Dizer que existem folhas nas árvores “para proteger os frutos”, ou nuvens “para regar a terra” nada dizia sobre o verdadeiro processo causal almejado pela ciência baconiana. Também Descartes, embora houvesse defendido que a ciência se mantivesse no registro da causa eficiente, não deixa de mencionar “os fins impenetráveis de Deus”, portanto não os nega⁶. O finalismo, porém, ainda não tinha encontrado seu mais cruel adversário: Espinosa.

² Oliva, 2015.

³ Vejam-se, por exemplo, os traços finalistas da seguinte apresentação da forma: “Pois o naturado, enquanto está sendo naturado, vai de um termo a outro. Em direção a qual? Não é para o ponto de partida; é em direção àquilo a que ele tende, isto é, a forma; portanto é a forma que é natureza” (ARISTÓTELES, 1961, 193b, p. 62. A tradução para o português é nossa.). E mesmo uma identificação mais explícita: “Ademais, a natureza sendo dupla, matéria de um lado, forma do outro, e esta sendo fim e as outras em vista desse fim, esta será uma causa, a causa final” (Ibid., 199a, p. 78).

⁴ “Por que a serra é assim? Para isto e em vista disso; ora, este fim não pode produzir-se se a serra não é de ferro, portanto necessariamente ela é de ferro se se quer que haja uma serra e sua operação” (Ibid., 200a, p. 79).

⁵ “Bem entendido, pertence também a essa mesma causalidade [final] tudo o que, movido por outra coisa diferente de si, é intermediário entre esse motor e o fim, por exemplo, para a saúde, o emagrecimento, a purgação, os remédios, os instrumentos; pois todas estas coisas são em vista do fim, e só diferem entre elas como ações e instrumentos” (Ibid., 194b, p. 65).

⁶ “Pois, sabendo já que minha natureza é extremamente fraca e limitada, e, ao contrário, que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, não mais tenho dificuldade em reconhecer que há uma infinidade de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito. E esta única razão é suficiente para persuadir-me de que todo esse gênero de causas que se costuma tirar do fim não é de uso algum nas coisas físicas ou naturais; pois não me parece que eu possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus” (DESCARTES, 1988, p. 49).

2. O apêndice

O famoso apêndice da *Ética* I, onde se faz a crítica das causas finais, encerra o *De Deo*, que, numa leitura superficial, fecharia a ontologia de Espinosa, que por sua vez seria seguida pela epistemologia na parte II e pela ética propriamente dita nas outras partes. Esta divisão é questionável, visto que o resto da *Ética* é tão ontológico quanto a parte I. Porém, pensando nesta divisão, muitos dizem que o apêndice deveria vir mais tarde, no meio da parte II, considerando que só em EIIP17 Espinosa apresenta a imaginação, terreno próprio dos preconceitos em geral e do preconceito finalista em particular. Ora, se assim fosse, o filósofo não teria podido elaborar quase nenhum dos escólios da parte I, visto que eles dialogam com a imaginação. Também é isso que Espinosa fará no apêndice: dialogar com a imaginação, mais do que apresentar a gênese da imaginação em si mesma, o que só será possível na parte II. Este diálogo levará o leitor a entender como surge o preconceito em geral a partir do preconceito finalista. Entretanto, esta não será uma gênese no sentido estrito implicado pelo conhecimento intuitivo, mas a partir das experiências do próprio leitor. Os pressupostos da demonstração não serão as definições e axiomas, mas experiências universalmente aceitas.

O início do texto retoma as conquistas realizadas demonstrativamente na parte I e que não poderemos reconstruir detalhadamente aqui:

Com isto, expliquei a natureza de Deus e suas propriedades, tais como: que existe necessariamente; que é único; que é e age pela só necessidade de sua natureza; que é causa livre de todas as coisas e como o é; que tudo é em Deus e depende dele de tal maneira que sem ele nada pode ser nem ser concebido; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não decerto pela liberdade da vontade, ou seja, por absoluto beneplácito, mas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, por sua potência infinita. Ademais, onde quer que houvesse ocasião, cuidei de remover preconceitos que poderiam impedir que minhas demonstrações fossem percebidas; mas como ainda restam não poucos preconceitos que também, e até mesmo ao máximo, poderiam, e podem, impedir que os homens possam abraçar a concatenação das coisas da maneira como a expliquei, fui levado a pensar que aqui valia a pena convocá-los ao exame da razão. (ESPINOSA, 2015, p. 109, GII/77)

O exame da razão não invalida as refutações parciais dos preconceitos feitas nos escólios anteriores. O que se pretende é chamar ao exame os que ainda sobrevivem. Estes preconceitos resistentes às demonstrações feitas e às refutações dos escólios não são resistentes por acaso. Eles têm propriedades comuns que garantem a sua força, daí que o exame, embora parta da experiência, deva vir da razão, que, como se verá na parte II, conhece as propriedades comuns das coisas.

Tais propriedades são comuns porque decorrem de uma base comum a todos, um primeiro preconceito, que será objeto da continuação do apêndice:

De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbo de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. Esse único preconceito, portanto, considerarei antes de tudo, buscando primeiro a causa por que a maioria lhe dá aquiescência e por que todos são por natureza tão propensos a abraçá-lo. Em seguida, mostrarei sua falsidade e, enfim, como dele se originam os preconceitos sobre bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiura, e outros desse gênero. (IDEM, p. 111, GII/78)

Está dado o plano geral do apêndice: o objeto é a crença de que todas as coisas (e não só os homens, mas também as coisas naturais e o próprio Deus) conduzem-se visando fins. O fim de Deus seria o bem do homem, e o fim do homem seria o culto de Deus. Toda a natureza está articulada, por assim dizer, de trás para frente, dos fins para os meios, destes, como fins, para outros meios etc. A primeira etapa será investigar por que todos aceitam tal preconceito. A segunda será mostrar que tal preconceito é falso. A terceira será verificar suas derivações (bem, mal, mérito, pecado, etc.).



Começemos pela primeira etapa, a causa deste preconceito:

A bem da verdade, não é este o lugar para deduzir isso da natureza da mente humana. Aqui, bastará que eu tome por fundamento aquilo que deve ser admitido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômicos disto (IDEM, GII/78).

A dedução rigorosa do preconceito finalista só poderia dar-se a partir da essência da mente humana, o que será objeto da parte II, mas, como já disse, basta para o intuito do apêndice deduzir tal preconceito a partir de experiências comuns a todos, a saber: A) os homens nascem ignorantes das causas das coisas. Mesmo aqueles que pensam saber as causas das coisas têm de reconhecer que em algum momento, ou pelo menos na infância, as ignoravam. B) todos têm o apetite de buscar o útil e sabem disso. Trata-se de um sentimento universal, compartilhado mesmo por aqueles que condenam este apetite, considerando o útil como um bem privado, impróprio para fundar uma ética, e por isso tentam reprimir esse apetite. Condenável ou não, realizado ou não, todos reconhecem, porém, que este apetite existe.

Desta ignorância originária, somada ao saber do apetite, Espinosa deduz:

Daí segue, primeiro, que os homens opinam serem livres porquanto são cômicos de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes. Segue, segundo, que em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem, donde sempre ansiarem por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido; não é de admirar, já que não têm causa nenhuma para duvidar ulteriormente (IDEM, GII/78).

Conscientes do apetite, mas ignorantes das causas que os determinaram, os homens se julgam livres. Tomam-se por livres no sentido de indeterminados, já que as causas de determinação se ocultam. Na parte II, depois de deduzida a natureza da mente humana, o escólio de EIIP35 usará o mesmo fenômeno como exemplo da privação de conhecimento implicada na falsidade: “os homens equivocam-se ao se reputarem livres, opinião que consiste apenas em serem cômicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados. Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações.” (IDEM, p. 191, GII/117). No apêndice, porém, já tínhamos a vinculação da imagem da liberdade à ignorância das causas. Ignorância que leva à ilusão de autonomia dos homens conscientes daquele apetite. Tosel mensura bem a profundidade deste equívoco:

Esta consciência se vê logo de início com evidência imediata como autossuficiente: e ela se atribui ela mesma um poder que vem de sua ignorância. Ela se apreende como livre face às circunstâncias que a provocam: a consciência se destaca da cadeia causal que a produz, ela se abstrai de tal cadeia; ela é um efeito que espontaneamente se anula ou se nega como efeito. Ela se percebe sem causa (TOSEL, 1984, p. 32)⁷

Mas a ilusão de liberdade não vem sozinha. Como desenvolve Tosel:

A gênese do sujeito e do objeto imaginários é simultânea: nesta situação primária de afirmação impotente, a consciência, princípio imaginário, é induzida a construir um objeto imaginário. Os objetos que são úteis não são conhecidos em si mesmos, na sua estrutura interna e lei de produção; eles são determinados unicamente como tendo por natureza ser-nos úteis. A relação dos objetos a nosso desejo se repete e se redobra: se tudo tem relação com nosso uso, as coisas nelas mesmas só podem ser compreendidas por seu uso (IDEM, p. 32-33).

Em outras palavras, por ignorarem as causas do apetite, os homens tomam o útil que apetecem como fim e fazem dele o modelo explicativo de todas as coisas. Por isso apenas a causa final satisfaz a curiosidade humana. Sabemos que Espinosa é defensor da causa eficiente, mas saciar a curiosidade por esse caminho pressuporia a supressão da ignorância daquelas causas de determinação. Na impossibilidade de fazê-lo, o fim se apresenta como a verdadeira causalidade, pelo menos enquanto outras experiências não o renegam.

⁷ A tradução e os grifos são nossos.

Se a causa final se torna o modelo de causalidade e a única capaz de acalmar a curiosidade humana, o que ocorre quando a sequência de fins não se apresenta à experiência? “Porém, se não conseguem ouvi-las de outrem, nada lhes resta senão voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes, e assim, necessariamente, julgam pelo seu o engenho alheio” (ESPINOSA, 2015, p. 111, GII/110). É notável como o movimento de antropomorfização vai se ampliando a cada passo. A finalidade, desde sempre, é uma antropomorfização. É por ver em si o desejo de algo útil, sem conhecer suas causas, que o homem aplica o modelo para toda a natureza, como se o funcionamento dela tivesse que regular-se pelo seu. Porém a antropomorfização encontra obstáculos quando a finalidade não se revela de imediato. Segundo o *Tratado da Emenda do Intelecto*⁸, o modo mais precário de conhecer (embora tão necessário quanto a inteligência plena) é o ouvir dizer. Por ele conheço o dia do meu aniversário, quem são meus pais, etc. E nunca duvidei disso, o que é muito bom, pois não seria possível investigar as causas de tudo. Dentro do reino das causas finais, o ouvir dizer bastaria para acalmar nossa busca por causas, mas por vezes, como diz o apêndice, “não se consegue ouvi-las de outrem”. O que fazem então os homens? Voltam-se mais para si e verificam quais são os fins que imaginam para si mesmos em casos semelhantes, ou seja, julgam pelo seu o engenho alheio, aplicam aos outros homens os fins que desejam para si. Assim, não só generalizam a causalidade final, mas o conteúdo dos seus fins particulares.

Todavia o movimento não se limita aos seres humanos ou racionais. A projeção de minhas ilusões internas para a exterioridade vai mais longe:

Ademais, como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede que considerem todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil. E como sabem que esses meios foram achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum ser que proveu aqueles meios para uso deles. Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para seu uso (ESPINOSA, 2015, p. 111-113, GII/78-79).

Não só em si mesmos encontraram meios para os fins apetecidos (olhos para ver, dentes para mastigar), mas também viram na natureza externa tais meios, não só articulados com o desejo humano, mas também articulados entre si: o mar existe como meio para o fim de nutrir os peixes, e estes como meio para o fim de alimentar o homem. Ora, não fomos nós homens que fizemos o mar nutriente, nem os peixes que nos alimentam. Então terá sido algum outro ser superior que colocou estes meios à nossa disposição. Como explica Tosel: “Não conhecendo das coisas senão sua relação a nossas necessidades imediatas, os homens só podem interpretar a irredutibilidade destas coisas (na medida em que não são produzidas, mas achadas) como devida a uma outra consciência, um alter ego, um super-eu que criou os objetos como meios para o uso dos homens.” (TOSEL, 1984, p. 34). Este ser, seguindo a lógica antropomorfizante, terá uma natureza análoga à nossa, embora transcendente, logo terá de ter a liberdade que atribuímos a nós mesmos em função da ignorância das causas.

Mas por que, ou melhor, para que, tais deuses livres fizeram tudo para nosso benefício? Novamente o ouvir dizer nos falha e nos leva a nova projeção antropomórfica dos nossos apetites: nós homens temos desejo de honra, então os Deuses também devem tê-lo. A causa final de terem criado as coisas para serem

⁸ Como serão importantes à frente, cumpre citar a apresentação dos modos de perceber no TIE: “I. Há uma Percepção que temos a partir do ouvir ou a partir de algum signo, como se diz, arbitrário. II. Há uma percepção que obtemos da experiência vagante, isto é, da experiência que não é determinada pelo intelecto, mas que é chamada dessa maneira porque, assim, ocorre por acaso e não possuímos algum outro experimento que se lhe oponha, de modo que ela permanece como inconcussa junto a nós. III. Há uma percepção em que a essência da coisa é concluída a partir de outra coisa, mas não adequadamente; o que se faz quando coligimos a causa a partir de algum efeito, ou quando se conclui a partir de algum universal que sempre é acompanhado de alguma propriedade. IV. Por fim, há uma Percepção em que a coisa é percebida através de sua essência tão somente, ou através do conhecimento de sua causa próxima” (ESPINOSA, 2015b, p. 37, GII/10).



úteis aos homens foi que estes homens iriam honrá-los. E como seria essa honra e esse culto? Nova projeção: cada um, conforme suas preferências individuais, inventou uma maneira de cultuar a Deus, de modo que seria estimado acima dos outros, tendo, dentre os homens, uma posição privilegiada. A natureza inteira seria, então, submetida à sua idiossincrasia, fechando-se o ciclo. Mais do que antropomorfação, temos um movimento múltiplo de idiossincratizações do universo, cada uma fazendo de si própria a lei universal. De comum entre elas, a estrutura finalística do seu pensamento. Os fins não são atomizados e independentes uns dos outros, mas constituem, isto sim, sistemas altamente sofisticados, articulando-se uns aos outros, regidos pela mais individual das medidas, que no entanto se põe como universal: “o que é útil para mim”. Esta estrutura, mais do que preconceito, virou superstição e se enraizou de tal maneira nas mentes que toda investigação causal passou a ser uma busca pelos fins das coisas.

O resultado disso é o delírio universal:

Porém, enquanto buscavam mostrar que a natureza nunca age em vão (isto é, que não seja para uso do homem), nada outro parecem haver mostrado senão que a natureza e os Deuses, ao igual que os homens, deliram. Vê, peço, a que ponto chegaram as coisas! Em meio a tantas coisas cômodas da natureza, tiveram de deparar com não poucas incômodas: tempestades, terremotos, doenças, etc., e sustentaram então que estas sobrevieram porque os Deuses ficaram irados com as injúrias a eles feitas pelos homens, ou seja, com os pecados cometidos em seu culto. E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos que o cômodo e o incômodo sobrevivem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito: com efeito, foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova. Donde terem dado por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassam a compreensão humana, o que, decerto, seria a causa única para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre, não fosse a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma da verdade; e além da Matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar), as quais puderam fazer que os homens abrissem os olhos para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas”.(ESPINOSA, 2015, p. 113, GII/79).

No *TIE*, depois do ouvir dizer, o próximo modo de percepção que se apresenta é a experiência vaga, ou seja, aquela que se estabelece até que uma nova experiência a contradiga. Igualmente ignora as causas e igualmente é duvidosa, embora necessária para a vida. Por exemplo, pela experiência vaga sei que o óleo alimenta a chama e a água a extingue. Ora, a estrutura finalística do universo, originalmente conhecida por ouvir dizer, se estabelece por experiência vaga. Até aqui temos preconceitos, mas ainda não estamos no delírio, isto é, não estamos no reino da superstição. Estes se estabelecem quando o preconceito finalístico ultrapassa o funcionamento próprio da experiência vaga e resiste a ser abolido mesmo quando as novas experiências o contradizem. A superstição é o enraizamento do preconceito quando este se torna um sistema de crenças que não pode mais ser derrubado pela própria experiência vaga que o estabeleceu⁹. Por isso a experiência dos males do mundo não dissolve a crença de que o mundo está aí para nos servir, mesmo que o serviço nos seja doloroso. O sistema de crenças, mais uma vez por meio do ouvir dizer, nos ensina que os males vieram para punir os pecados cometidos no culto a Deus. Como explica Tosel, Espinosa assim reconstrói todos os conceitos-chave da teologia judaico-cristã:

Quando os homens se defrontam com as circunstâncias desfavoráveis da natureza, eles então se constituem como culpados ou pecadores diante de Deus. Se as coisas não se passam como desejamos, é porque cometemos faltas diante de Deus, as quais os deuses punem pelo fracasso. (...) A transformação do eu supersticioso em eu culpado

⁹ Homero Santiago é hábil em mostrar como as frustrações da experiência podem levar também à busca do “novo modo de vida”, tal como descrito no próêmio do *TIE*. No entanto não é o que ocorre no apêndice: “A decepção, contudo, também pode nos levar noutra direção: a desconfiança relativamente ao código, aos valores que nos haviam sido dados; no limite, pode conduzir à destruição desse modo de vida finalista e – por que não? – à tentativa de forjar um novo modo de vida, indagando inclusive por um bem verdadeiro diferente daquele que se mostrou um engodo. Essa via não é trilhada no apêndice, mas ela surge inquestionavelmente como uma possibilidade” (SANTIAGO, 2007, p. 138). Essa alternativa mais “otimista” ao quadro pintado no apêndice, porém, depende da situação radicalmente melancólica mostrada no Tratado, a qual, sob o risco da perda da vida, leva a um salto igualmente radical para o filosofar. Não é a experiência universal retratada no apêndice.

se recíproca com a transformação do Deus criador em Deus redentor ou em Deus juiz. Deus é aquele que dá uma existência injustificável para perdoar [à criatura] por existir (TOSEL, 1984, p. 40).

Mas a dinâmica da experiência vaga não se cansa e volta a desafiar a superstição. Afinal, por que as desgraças também afetam os piedosos? As razões para isso escapam à finitude humana. Mas elas devem existir, por isso a manutenção deste foco de ignorância (os “fins impenetráveis de Deus”, como diria Descartes) é tolerada. Ela é necessária para manter todo o sistema de crenças finalísticas. Não fosse pela Matemática, que não lida com fins, nos ter despertado deste “sono dogmático” (para roubar a expressão de Kant), estaríamos presos nisso para sempre, visto que a força do enraizamento mental da superstição supera nossa capacidade meramente imaginativa de revisar as experiências parciais por meio de novas experiências. Isto termina a primeira tarefa do apêndice (mostrar a causa do preconceito finalista).

Passemos agora à segunda tarefa: mostrar a falsidade deste preconceito. Que os fins naturais são ficções é algo manifesto pela própria apresentação da gênese imaginativa deste preconceito no início do apêndice. Além disso, Espinosa recorda a proposição 16, que mostra que *da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos*. Isto significa – como aliás é explicitado pelo corolário desta mesma proposição – que Deus é causa eficiente de tudo. Se é assim, as coisas naturais não podem ser efeitos de uma fictícia finalidade natural pensada em termos aristotélicos. Elas são, outrossim, efeitos de suas causas eficientes, sobretudo de sua causa eficiente primeira, a necessidade da natureza divina. Esta necessidade, por sua vez, deve ser entendida rigorosamente, e não como um outro nome para a liberdade divina de criar, que é uma projeção fictícia a partir do também fictício livre-arbítrio humano. Daí a menção de Espinosa aos corolários da proposição 32, que dizem que Deus não opera por liberdade da vontade. Esse percurso demonstrativo que vai da proposição 16 à 32 desantropomorfiza Deus e a natureza à luz da ideia de causa eficiente, processo que agora se torna explícito. Mas isso Espinosa já fez no decorrer do livro I. A demonstração do apêndice será de outro tipo, apontando como a doutrina da finalidade inverte a natureza.

Mas qual é a inversão? Diz Espinosa:

O que é de veras causa, considera como efeito, e vice-versa. O que é primeiro por natureza, faz posterior. E ao cabo, o que é supremo e perfeitíssimo, torna imperfeitíssimo. Pois (omitidos os dois primeiros pontos, porque são manifestos por si), como está estabelecido pelas Proposições 21, 22 e 23, é perfeitíssimo aquele efeito que é produzido imediatamente por Deus, e quanto mais algo precisa de muitas causas intermediárias para ser produzido, tanto mais é imperfeito. Ora, se as coisas imediatamente produzidas por Deus tivessem sido feitas para que Deus perseguisse seu fim, então necessariamente as últimas, para as quais as primeiras teriam sido feitas, seriam as mais excelentes de todas. (ESPINOSA, 2015, p. 115, GII/80)

Considerando que a inversão causa-efeito é óbvia quando se propõe a causa final, Espinosa vai concentrar-se na inversão entre perfeito e imperfeito. As mencionadas proposições 21 a 23 haviam trazido a dedução dos modos infinitos imediato e mediato. Estes são mais perfeitos do que os outros modos, que são finitos, de modo que a diminuição de perfeição é proporcional ao grau de mediação entre a coisa e sua causa em Deus. Ora, se os modos infinitos tivessem sido feitos para que Deus perseguisse seu fim, a saber, beneficiar os homens para que estes o cultuassem, estes últimos teriam de ser mais excelentes do que os modos imediatos, ou seja, o finito e remoto seria mais perfeito do que o infinito e imediato, o que é absurdo. Mas não é só isso:

Ademais, tal doutrina suprime a perfeição de Deus, pois se Deus age em vista de um fim, necessariamente apetece algo de que carece. E ainda que Teólogos e Metafísicos distingam entre fim de indigência e fim de assimilação, não obstante admitem que Deus fez tudo em vista de si e não em vista das coisas a criar, porque, antes da criação, nada podem assinalar, afora Deus, em vista do que Deus agisse; por conseguinte, são necessariamente coagidos a admitir que Deus carecia daquelas [coisas] em vista das quais quis prover os meios, e as desejava, como é claro por si. (IDEM, GII/80)



Mais do que a inversão da ordem de perfeição das criaturas, o que o finalismo traz é a própria supressão da perfeição absoluta de Deus, argumento este que terá particular efeito sobre o leitor visado pelo apêndice, leitor cujos preconceitos resistem às demonstrações, mas não resistirão à evidência de que seu preconceito tem uma consequência herética. Se Deus visa a um fim, falta-lhe algo que ele apetece. Ora, se lhe falta algo, Deus não é absolutamente perfeito. Logo Deus não pode agir em vista de fins. Antes de mais nada, Espinosa nega que este problema se resolva com a distinção escolástica entre fim de indignância e fim de assimilação¹⁰. Esta solução preservaria a ideia de que Deus se guia por fins, visto que estes não seriam o Seu próprio bem, mas o bem das coisas criadas. O fim de Deus, portanto, seria o bem do homem. Para Espinosa, esta distinção é inútil pois, pelo menos antes da criação, os próprios teólogos reconhecem não poder dizer que Deus buscava o bem das coisas exteriores a Ele. É em vista de si (até porque não havia nada fora) que ele decide criar tudo. Deus desejava estas coisas, logo tinha carência delas, o que é incompatível com sua absoluta perfeição. O finalismo, como estrutura explicativa do universo, é portanto uma ameaça à própria natureza divina.

Poder-se-ia dizer, porém, como Descartes, que os fins de Deus são insondáveis. Nós os ignoramos, mas eles estão operando. Mais uma vez temos o apelo à ignorância para sustentar uma hipótese que rui pelas negações da razão e da própria experiência vaga. Agora, porém, este apelo à ignorância ganha a aparência de método:

Nem há que silenciar aqui que os Seguidores dessa doutrina, que quiseram dar mostras de seu engenho assinalando fins para as coisas, a fim de prová-la também tenham introduzido um novo modo de argumentar, a saber, não a redução ao impossível, mas à ignorância, o que mostra não ter havido para essa doutrina nenhum outro meio de argumentar. Com efeito, por exemplo, se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por acaso? Responderás talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? Por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, responderes que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? Por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância. Assim também, ficam estupefatos quando veem a estrutura do corpo humano e, por ignorarem as causas de tamanha arte, concluem não ser ela fabricada por arte mecânica, mas divina ou sobrenatural, e constituída de tal maneira que uma parte não lese outra. E disso decorre que quem indaga as verdadeiras causas dos milagres e se empenha em entender as coisas naturais como o douto, e não em admirá-las como o estulto, é em toda parte tido como herético e ímpio e [assim] proclamado por aqueles que o vulgar adora como intérpretes da natureza e dos Deuses. Pois sabem que, suprimida a ignorância, é suprimido o estupor, isto é, o único meio que têm para argumentar e manter sua autoridade (IDEM, p. 115-117, GII/80-81).

O modo de argumentar dos defensores do finalismo é levar à exaustão a busca pelas causas eficientes, até que o ouvinte, incapaz de prosseguir, apele à vontade de Deus, o asilo da ignorância. A vontade de Deus, nesse caso, equivale ao “porque sim” que qualquer pai cansado dá ao filho que não cessa de perguntar. A diferença é que apelar à vontade de Deus é já ceder ao finalismo, pois esta vontade que não requer outras causas eficientes supostamente se guia por fins, ainda que desconhecidos. Dizer que algo ocorreu “porque Deus quis” interrompe a sequência infinita de causas eficientes finitas (tal como descrita em EIP28) que não pode ser percorrida integralmente. Em vez de reconhecer a ignorância, porém, prefere-se remeter a causalidade para um fim externo à série de causas eficientes, fim que Deus teria visado ao produzir toda a série. Daí que a própria investigação da série se torne desnecessária, porque nos foi apresentada a razão (no sentido matemático de razão de uma progressão) que deu origem a toda a série. Só que não sabemos

¹⁰ Sobre isso reproduzo a nota de Joaquim de Carvalho: “Distinção em uso na Escolástica contemporânea de Espinosa. Dos textos coligidos por Freudenthal (cit. Sp.u.d.Scholastik, p.133), é particularmente elucidativo o seguinte passo da Meletemata. Philos., de Heereboord: ‘Deus fez todas as coisas por causa de um fim, não de indignância (falta) mas de assimilação, fim que é aquilo pelo qual alguém age, não para procurar o seu bem, mas para fazer bem às outras coisas que estão fora de si’ (ESPINOSA, 1973, nota 189, p. 125).

o que ela é. Se soubéssemos, poderíamos voltar a perguntar por que Deus quis tal fim. No caso descrito, entretanto, a ignorância apresenta-se como saber. A bem da verdade, um saber do não saber, mas que implica um conformismo diante da própria ignorância. Mantendo-se estupefato diante de uma complexidade que o supera, o homem não questiona a explicação finalista e atribui tudo que ele não entende à arte divina, que não pode mesmo ser entendida. Por isso sair do estupor, retomando o exame das causas eficientes, é uma ameaça, não só à doutrina finalista enquanto tal, mas também à estrutura de poder que se cria em torno dela. Para os “gestores” do asilo da ignorância, é útil que o homem continue estupefato diante de supostos milagres.

Com isto podemos passar à terceira e última etapa do apêndice: examinar os preconceitos derivados daquele preconceito de origem. Com efeito, depois que os homens passaram a ver-se como o fim da Natureza, e a julgar as coisas pelo que elas têm de útil para cada um, daí surgiram as noções de bem, mal, ordem, confusão, quente, frio, beleza e feiura: “De fato, chamaram Bem a tudo que conduz à boa saúde e ao culto de Deus, e Mal, por outro lado, ao que é contrário a isso” (IDEM, 2015, p. 117, GII/81). A saúde é vista como fim da natureza e o culto a Deus é visto como o fim da saúde, por isso tudo aquilo que beneficia a um ou outro fim é chamado bem. Na parte IV, o termo *Bem* será recuperado como aquilo que sabemos com certeza nos ser útil. Aqui, porém, basta que imaginemos que algo nos é útil para o chamarmos *Bem*. É claro que isto implica uma relatividade dos bens: o que é bem para um pode não o ser para outro.

E quanto à ordem?

E como esses que não entendem a natureza das coisas nada afirmam sobre elas, mas apenas as imaginam e tomam a imaginação pelo intelecto, por isso creem firmemente, ignorantes que são da natureza das coisas e da sua própria, haver ordem nas coisas. Pois quando elas são de tal maneira dispostas que, ao nos serem representadas pelos sentidos, podemos facilmente imaginá-las e, por conseguinte, facilmente recordá-las, dizemos que são bem ordenadas; se o contrário, dizemos que são mal ordenadas, ou seja, confusas. E visto que as coisas que podemos facilmente imaginar nos são mais agradáveis que as outras, por isso os homens preferem a ordem à confusão, como se a ordem fosse algo na natureza para além da relação com nossa imaginação; e dizem que Deus criou tudo com ordem e, desta maneira, sem saber, atribuem imaginação a Deus (IDEM, p. 117-119, GII/81-82).

A renúncia à intelecção da natureza, típica dos que se refugiam no asilo da ignorância, implica tomar a imaginação pelo intelecto, ainda dentro daquele modelo de projeção antropomórfica do que se passa em mim. Com efeito, a imaginação é o puramente individual e idiossincrático, embora a projeção busque universalizá-los. Aqueles que se entregam à imaginação creem haver ordem nas coisas. Não se trata aqui da ordem como série causal, base do conhecimento verdadeiro e que será abordada a partir da parte II, e sim da ordem como base imaginativa da apreciação valorativa das coisas. Não tomadas individualmente (pois para isso bastaria a noção de bem), mas na totalidade articulada das coisas, o universo. Afinal, o que nos faz dizer que as coisas são bem ordenadas? O fato de que é fácil imaginá-las, de que se adequam ao que esperamos e estamos habituados a ver, integrando-se perfeitamente ao nosso sistema de crenças. O que não é fácil de imaginar, este é dito confuso e desordenado. Dado que esta facilidade de imaginar é sentida como agradável, os homens preferem a ordem à confusão e atribuem-na às próprias coisas, esquecendo-se que tal agradabilidade é dependente da relação delas com nossa imaginação. A ordem, assim como o bem, deixa de ser vista como maneira de ser da realidade para agora constituir a própria realidade. E o delírio, dentro da mesma lógica de projeção antropomórfica do que se passa em nós, leva a atribuir a ordem ao ato criador, o que implica que o próprio Deus se guiou pela imaginação, melhor dizendo, a nossa imaginação. E quanto às coisas que não são imagináveis ou que fogem do conforto imaginativo? Como vimos antes, não há problema: basta apelar para a ideia de punição ou, diretamente, para o asilo da ignorância (a vontade divina cujos fins são insondáveis).

Como o bem e a ordem, também a beleza e a feiura são modos de imaginar. A beleza é tributária do bem, ou seja, daquilo que conduz à boa saúde e ao culto de Deus, isto é, a mim e à projeção antropomórfica de



mim mesmo, cujo exemplo mais extremo é a ideia de harmonia. Puramente ligada ao que deleita os meus sentidos, ela foi atribuída aos próprios corpos celestes, e mesmo aos fins de Deus, como se Deus, além de imaginação (o que já seria grave...), pudesse também ter sentidos que percebessem uma harmonia. Finalmente, como a imaginação compõe doutrinas a partir das noções de bem, ordem e beleza, é compreensível que isso tenha redundado em controvérsias, ou mesmo em ceticismo. Afinal, se a partir do discrepante entre os homens, aquilo que é agradável ou desagradável à imaginação e aos sentidos de cada um, tenta-se fazer doutrinas universais e mesmo teologias, é claro que não haverá acordo. Como diz Espinosa:

embora os corpos humanos convenham em muitas coisas, discrepam contudo em várias, e por isso o que a um parece bom, a outro parece mau; o que a um parece ordenado, a outro, confuso; o que a um é agradável, a outro, desagradável; e assim do restante, de que aqui me abstenho, tanto porque não é este o lugar de tratá-lo minuciosamente quanto porque todos já o experimentaram (IDEM, p. 121, GII/83).

Tais noções, que Espinosa chama de entes de imaginação, por serem modos de imaginar aos quais é atribuída realidade fora da mente, estão na base dos argumentos contrários às demonstrações realizadas na *Ética I*:

Com efeito, eis como costumam argumentar: se tudo segue da necessidade da natureza perfeitíssima de Deus, de onde surgem tantas imperfeições na natureza? A saber, a corrupção das coisas até o fedor, a feiura que provoca náuseas, a confusão, o mal, o pecado, etc.? Todavia, como disse há pouco, são facilmente refutados. Pois a perfeição das coisas é a estimar pela só natureza e potência delas, e por isso as coisas não são mais nem menos perfeitas em vista de deleitarem ou ofenderem o sentido dos homens, de contribuírem ou repugnarem à natureza humana (IDEM, GII/83).

Dizem os adversários que Deus, sendo perfeito, não pode produzir males a não ser por punição, mas esta só é aceitável porque as coisas não são necessárias. Se tudo decorresse da necessidade da natureza divina, como diz a proposição 16, tudo deveria ser perfeito como Deus, e não cheio de imperfeições como a experiência mostra. O que Espinosa retorque é que justamente este não é um contra-argumento experimental. A experiência não mostra feiura, mal e pecado, porque, na verdade, estas são criações da nossa imaginação, a partir de nossas impressões particulares, e não realidades fora da mente. As coisas são mais ou menos perfeitas conforme sua potência própria, não segundo nos agradem.

3. O prefácio da *Ética IV*

A conclusão do apêndice dedicou-se a mostrar que todos os principais elementos da ética vulgar decorrem do preconceito finalista. Sendo derivações de uma “inversão da natureza”, caberá à nova ética proposta por Espinosa subvertê-los, do contrário ela jamais terá potência afetiva para prevalecer sobre a superstição. Por isso é difícil aceitar as interpretações de que a crítica espinosana da causalidade final incidiria apenas sobre Deus (este sim imune a qualquer teleologia), mas não afetaria a presença efetiva (e não meramente imaginária) da causa final nas ações humanas. A consequência de tais interpretações seria negar que Espinosa tenha feito uma efetiva transformação na concepção tradicional de causalidade, visto que a estrutura se mantém em geral, embora não se possa aplicar a causa final a Deus. Além disso, ao manter a validade da explicação teleológica da conduta humana, tais interpretações tiram o alcance ético da crítica feita ao finalismo no apêndice, dela fazendo uma discussão exclusivamente teológica.

O mais surpreendente é que tais interpretações invocam o prefácio à *Ética IV*, onde Espinosa explicitamente reduz a finalidade à causalidade eficiente, para sustentar a manutenção da teleologia no espinosismo. Nesta linha, diz Gleizer:

Toda a análise proposta neste prefácio acerca da gênese e da natureza das noções de ‘perfeição’ e ‘imperfeição’, ‘bem’ e ‘mal’, toma por fundamento o reconhecimento de que os homens agem em vista de fins ao produzirem intencionalmente certas obras. (...) A crítica da validade objetiva dos modelos imaginativos e a exclusão da legitimidade da projeção antropomórfica de nosso comportamento teleológico sobre Deus ou a Natureza não

conduzem Espinosa a negar o caráter teleológico de nosso comportamento nem tampouco a recusar a validade de todo e qualquer modelo que permita orientar e avaliar a nossa conduta (GLEIZER, 2006, p. 167).

Como já dedicamos outro trabalho¹¹ a este prefácio, e em especial à polêmica noção de modelo da natureza humana aí levantada, não faremos aqui uma análise detalhada de todo o movimento argumentativo do texto, limitando-nos ao trecho que dialoga mais de perto com o apêndice da parte I:

Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não entendemos nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular, que na realidade é a causa eficiente, considerada como primeira porque os homens comumente ignoram as causas de seus apetites. Pois são, como eu já disse muitas vezes, certamente cômicos de suas ações e de seus apetites, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados a apetecer algo (ESPINOSA, 2015, p. 375, GII/207).

Sobre este trecho, Curley (em quem se apoia Gleizer) afirma não só que ele atesta a validade da causa final para o homem, visto que Espinosa explica claramente a ação humana “apelando para a antecipação mental que uma pessoa faz das consequências que ela espera da ação, o desejo destas consequências e o desejo resultante de realizar a ação” (CURLEY, 1990, p. 179), como também evita a acusação de “inversão” própria da causa final, tal como fora apresentada no apêndice: “Ou seja, a atribuição de crenças e desejos ao agente permite escapar do argumento da inversão da ordem da Natureza, pois não se trata de explicar a ação a partir de seus efeitos futuros, mas a partir de estados mentais que, precedendo a ação, se referem intencionalmente aos seus possíveis efeitos futuros. O fim, portanto, é um objeto intencional que modifica e determina internamente o desejo.” (GLEIZER, 2006, p. 179).

A descrição da ação humana pelos dois intérpretes é correta em linhas gerais, embora o fim não seja propriamente o objeto intencional (este seria a afecção que determina o desejo; no caso, a imaginação das comodidades da vida doméstica), mas o próprio desejo, agora como causa eficiente. Escapou-lhes, porém, a subversão que tal descrição implica na concepção tradicional de causalidade, não mais permitindo falar de causa final. Mais atento à profundidade desta mudança foi Matheron, equivocadamente apontado por Gleizer como partidário de sua concepção teleológica da ação humana:

A habitação me aparece como a causa final de minha casa, enquanto que, de fato, sou eu-enquanto-desejoso-de-habitar que sou sua causa eficiente. A diferença, para dizer a verdade, pode parecer insignificante, pois é certo que construo minha casa **em vista de** habitá-la: a causa eficiente, aqui, é um agente consciente que imagina de antemão o resultado de seu empreendimento; se eu batizo de ‘fim’ a imagem antecipada deste resultado, o mal não parece muito grande, e, se não o faço, contudo não terei avançado mais no conhecimento do determinismo que me rege. E, no entanto, não se trata apenas de uma questão de palavras. Não dá no mesmo integrar o fim à causa eficiente ou separá-lo dela para fazê-lo agir sobre ela do exterior: no primeiro caso, nós reconhecemos o princípio de nosso pertencimento à necessidade universal, mesmo se esta permanece para nós lacunar; no segundo, nós quebramos a cadeia e, preenchendo ilusoriamente a lacuna, nós invertemos as coisas.” (MATHERON, 1969, p. 105, grifos nossos).

A inversão denunciada no prefácio da parte IV não é menor do que a do apêndice da parte I. Ambos os textos são complementares e se ocupam dos preconceitos do vulgar tidos por ciência. Como explica Chauí, portanto afastando-se da posição de Gleizer:

A diferença entre os dois textos decorre do lugar em que a dedução geométrica os insere. No caso do Apêndice, a crítica ao preconceito finalista se faz por referência à essência e potência de Deus, enquanto no Prefácio da parte IV ela se realiza a partir da natureza humana, cujo conhecimento foi obtido nas partes anteriores. No entanto, uma vez que o preconceito finalista equipara a imagem da ação humana à da ação natural e divina, tanto no Prefácio como no Apêndice, o centro da argumentação é dado pela proposição 16 da Parte I (Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos). (CHAUI, 2016, p. 390).

¹¹ OLIVA, 2017, pp. 39-55.



Esta proposição destacava o caráter ativo ou atuoso da essência divina, que será plenamente demonstrado em EIP34 (*A potência de Deus é sua própria essência*). Em Deus, seu ser é seu próprio agir, de modo que não faz sentido colocar na exterioridade dos fins a causa de suas ações. A questão é que, em certo sentido, também é assim para o homem. Com efeito, sabemos por EIIIP7 que *o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa*, logo também aqui temos que a essência é potência, ainda que seja um grau limitado de potência. Por isso, a transcendência da causa ao efeito, típica do finalismo tradicional, é um absurdo, o que aliás já apontava Matheron, ao dizer que não era uma banalidade integrar o fim à causa eficiente, em vez de separá-lo dela e fazê-lo agir sobre ela do exterior. Tal transcendência só não será um absurdo se a entendermos em relação ao homem como a leitura imaginativa da sua própria ignorância a respeito das causas. Em suma, da natureza, o preconceito finalista é jogado de volta para a imaginação humana. Mas nem aí os fins existem.

Como explica Chauí:

A **imagem** do apetite leva à suposição de ser ele determinado por uma causa final porque se supõe que ele seja a causa primeira de uma operação, quando, conforme demonstrado na parte III, ele (ou o desejo) é determinado a fazer algo por uma afecção que assim o determina a conceber ou a fazer alguma coisa. Em contrapartida, sua **ideia** afirma que se trata de uma causa eficiente determinada por outras causas e que tem em si mesma seu próprio fim. (IDEM, p. 391).

A causa dita final é o próprio apetite humano, que só aparece como uma causa primeira e isolada de outras determinações porque o homem frequentemente ignora as causas dos seus apetites. Não à toa o trecho antes citado do prefácio, sobre a ficção da habitação como causa final, termina citando os mesmos fundamentos do preconceito finalista apresentados no início do apêndice e universalmente experimentados (a ignorância das causas e a consciência dos apetites).

Em suma, as críticas da causa final no apêndice e no prefácio da parte IV vão na mesma direção. Não é por falar de desejos e objetos desejados que Espinosa estaria guardando na esfera humana a teleologia abolida na esfera divina. O que o filósofo recusa, em ambas as esferas, é hipostasiar um escopo imaginário cuja potência seria o verdadeiro móvel do agente, embora externo a ele. Para Deus ou para o homem, a função da crítica ao finalismo é repor as coisas nos devidos lugares: os fins só têm sentido ontológico se deixarem de ser vistos como um tipo particular de ação causal e se integrarem à cadeia causal eficiente. Sem esta mudança estrutural na concepção de causalidade, a superstição é insuperável.

Referências

ARISTOTE, *Physique*. Trad. Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

ESPINOSA, B. *Ética*. In *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Edunicamp, 2015b.

CHAUI, M. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Volume II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.



GLEIZER, M. A. “Primeiras Considerações sobre o Problema da Explicação Teleológica da Ação Humana em Espinosa”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, jan-jun 2006, pp. 163-198.

MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit, 1969.

OLIVA, L.C. “Chauí e o modelo da natureza humana na *Ética* de Espinosa”. *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n. 36, jan-jun, 2017, pp. 39-55.

_____. “Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa”. *Discurso*. São Paulo, 45/2, 2015, pp. 249-272.

SANTIAGO, H. “O Filósofo espinosista precisa criar valores?” *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 30(1), 2007, p. 127-149.

TOSEL, A. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris: Aubier, 1984.

Recebido em 15 de março de 2019. Aceito em 3 de outubro de 2019.

AD USUM VITAE

Causalidade e história em Espinosa

Ad usum vitae. Causality and history in Espinosa

Antônio David
mdsf.antonio@gmail.com
Doutor em Filosofia pela USP

Resumo: Com base nas noções fundamentais da causalidade eficiente em Espinosa (causa imanente e causa transitiva, causa interna e causa externa, causa próxima), busca-se uma interpretação que permita superar a dicotomia clássica entre necessidade e liberdade na História. Para tanto, propõe-se uma leitura do estatuto do possível em Espinosa para além de sua designação como a ignorância sobre o necessário, bem como o lugar da experiência na História.

Palavras-chave: Causa; necessidade; liberdade; experiência; História.

Abstract: This paper aims to develop an interpretation that allows to overcome the classical dichotomy between necessity and freedom in History based on the fundamental notions of efficient causality in Spinoza (immanent and transitive cause, internal and external cause, proximate cause). To this end, it is suggested a reading of the status of possible in Spinoza beyond its designation as ignorance about the necessary, as well as of the place of experience in History.

Keywords: Cause; necessity; liberty; experience; History.

1. Introdução

No *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa sustenta que “o pensamento verdadeiro consiste em conhecer as coisas por suas causas primeiras [res cognoscere per primas suas causas]”¹. Já a *Ética* refere-se aos que “julgam confusamente as coisas” como aqueles que “não se acostumaram a conhecê-las por suas causas primeiras [res per primas suas causas noscere]”². Finalmente, o *Tratado Teológico-Político* estabelece que tudo o que se pode honestamente desejar resume-se a três objetivos principais, dos quais o primeiro consiste em “inteligir as coisas pelas suas causas primeiras [res per primas suas causas intelligere]”³.

A isso, acrescenta-se o que diz Espinosa na sequência do trecho há pouco mencionado da *Ética*:

Não é de admirar, já que não distinguem entre modificações das substâncias e as próprias substâncias nem sabem como as coisas são produzidas [quomodò res producentur]. Donde ocorre que imputem às substâncias o princípio [principium] que veem ter as coisas naturais. Com efeito, os que ignoram as verdadeiras causas das coisas [veras rerum causas] confundem tudo, e sem nenhuma repugnância da mente forjam falantes tanto árvores como homens, e homens formados tanto a partir de pedras como de sêmen, e imaginam [imagentur] quaisquer formas mudadas em quaisquer outras⁴.

A passagem é rica, mas o que por ora nos interessa reter dela é a ideia de que as coisas naturais possuem um princípio [principium], o qual não pode ser atribuído às substâncias⁵. Tomando o vocabulário da tradição, o Livro I da *Ética* deduz ser Deus a prima causa ou o principium de todas as coisas⁶. Até aqui, Espinosa não parece romper com a tradição, para a qual Deus seria o criador, separado das coisas por Ele criadas.

No entanto, a acepção de causa primeira e princípio é, em Espinosa, inteiramente outra. Ao empregar os termos da tradição, nosso autor toma-os não em sentido relativo ou genuíno, mas em sentido absoluto⁷. Isso significa que, em Espinosa, não se deve tomar os termos prima causa e principium da perspectiva cronológica ou transitiva – a causa não é primeira em relação a algum efeito que dela siga cronologicamente –, mas apenas em sua acepção ontológica ou imanente⁸, o que implica não apenas aquilo que os comentadores de Espinosa há tempos notaram, a saber, a simultaneidade entre causa e efeito – a causa se realiza ao realizar o efeito –, mas também no fato de que a Substância, tomada como atividade, ser o lugar das leis comuns da natureza: trata-se da lei ou ordem pela qual se dão todas relações de causa e efeito na Natureza⁹.

¹ TIE, 70.

² E, I, P 8, Esc. 2.

³ TTP, III, p. 53. Os dois outros são “dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude” e “viver em segurança e boa saúde”.

⁴ E, I, P 8, Esc. 2.

⁵ Até esse ponto, Espinosa ainda não havia deduzido a Substância única.

⁶ No prefácio do Livro IV da *Ética*, lemos “princípio ou causa primeira [principium, seu causa primaria]”.

⁷ E, I, P 16, Cor. 3. Diversamente do que se encontra nos *Pensamentos Metafísicos*, em que a noção de causa primeira tem estatuto de relativo (Cf. CM, II, 3). O sentido relativo ou genuíno remete ao que é por convenção, enquanto o sentido absoluto remete ao que é por natureza. Por exemplo, ao indagar se a *civitas* tem lei e pode pecar, Espinosa discerne entre a lei “em sentido absoluto” [absolutè sensu] e a lei “em sentido genuíno” [genuino sensu]. O primeiro corresponde ao direito natural, ao passo que o segundo corresponde ao direito civil (TP, IV, 4-5).

⁸ “Deus é causa imanente de todas as coisas mas não transitiva” (E, I, P18). Sobre a noção de *principium* aplicada à *multitudo*, cf. DAVID, 2018a.

⁹ Ao cabo do Apêndice do Livro I, Espinosa afirma: “as leis da natureza [naturae leges] foram tão amplas que bastaram para produzir tudo que pode ser concebido pelo intelecto infinito, como demonstrei na proposição 16”. Na proposição 16, no entanto, não se encontra o termo “leis da natureza”, o qual, no entanto, está pressuposto no adverbio “absolutamente” presente em seu terceiro corolário: “Deus é absolutamente causa primeira”. Muito embora a noção de leis comuns da Natureza, também designadas leis e regras (universais) da Natureza e leis infinitas da Natureza, figuram em toda a obra de Espinosa, é o capítulo VI do *Tratado Teológico-Político* que melhor enfatiza a tese segundo a qual a causa primeira consiste nas leis da Natureza. Tratamos desse ponto no capítulo 4, parte 1 de nossa tese de doutorado, o qual será publicado futuramente na forma de artigo. Com isso, seguimos

Daí se entende a razão pela qual, na passagem supracitada, lemos que as coisas naturais são “produzidas de determinada maneira” e possuem “verdadeiras causas”¹⁰. Não se trata de uma redundância. A primeira designa as causas transitivas das coisas – como quando se diz que um indivíduo construiu algo –, ao passo que a segundo remete à causalidade imanente, isto é, as leis segundo as quais as coisas são produzidas. Semelhante concepção coloca de cara um problema para o intérprete: como conciliá-las, dotando-as de unidade, sem que se caia no predomínio de uma e, conseqüentemente, na anulação da outra?

No presente artigo, focaremos sobre um aspecto deste problema, a saber, como extrair da obra de Espinosa um conceito de História em acordo com sua teoria da causalidade. Isso porque, entre os intérpretes de Espinosa, a despeito de todos os esforços em estabelecer o lugar da coisa singular nesse autor, contra uma leitura que confere realidade apenas à Substância¹¹, pouco se avançou, segundo depreendemos, no tocante à resposta à seguinte questão: se os homens são coisas naturais e, como tal, “dependem da sua causa primeira [a prima sua causa dependent] e operam segundo as leis eternas da natureza [secundum aeternas naturae leges operantur]”¹², em que sentido se pode dizer, a partir de Espinosa, que os homens fazem a história?¹³

Com isso, nosso foco é menos o estabelecimento da teoria da causalidade em Espinosa¹⁴ do que as conseqüências dos conceitos-chave da causalidade eficiente para o pensamento sobre a História.

2 Imanência e transitividade

Quando perguntamos pelo lugar ocupado pelo princípio ou causa primeira, pretendemos refazer o percurso realizado por Espinosa e averiguar em que medida tais noções não restabeleceriam o estatuto que a tradição reservara à causa final, da qual nosso autor pretende afastar-se¹⁵. Tal restabelecimento equivaleria a tomá-las na chave da transitividade, isto é, o princípio ou a causa primeira seria aquilo do qual deveriam seguir-se outras coisas, estas sendo separadas de sua causa e posteriores a ela no tempo. Não sendo esse o estatuto da causa primeira ou do princípio, de que se trata afinal?

Moreau, para quem o Deus de Espinosa “não é o deus das religiões reveladas, não cria pelo livre-arbítrio um mundo em relação ao qual ele é transcendente. Ele é o lugar de leis necessárias e – sendo sua essência uma potência – produz necessariamente uma infinidade de efeitos” (MOREAU, 2003, p.71).

¹⁰ O emprego do termo determinação tem sido motivo de calorosos debates desde muito tempo, em especial quando referida à atividade humana. Em Espinosa, a determinação é uma negação [*determinatio negatio est*] e, como tal, “não é mais que negar de uma coisa algo que não pertence à sua natureza” (Cf. Ep. 21; Ep. 50). Noutros termos, dizer de algo que é determinado implica em considerá-lo como parte da natureza, não como todo (Cf. E, II, P 3, Esc.). Ademais, a determinação, ao contrário do “decreto”, é a denominação dada por Espinosa quando a coisa a considerada sob o atributo Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso (Cf. E, II, P 2, Esc.). Assim, e para que não se caia aqui em mal-entendidos, em Espinosa determinação significa limitação material.

¹¹ Cf. Chauí, 2016. Além de debruçar-se sobre o problema, nas notas a autora oferece um quadro do atual estágio do debate entre os comentadores.

¹² TPP, VI, p. 101.

¹³ Entre os intérpretes de Espinosa que se debruçaram sobre a questão – a menor parte –, a abordagem acabou ficando presa ao paradigma da imanência (P. ex., ALTHUSSER, 1974; ANTÓN, 2008; BOVE, 1996; *Idem*, 2008; DELEUZE, 2017; GAINZA, 2011; NEGRI, 1993; *Idem*, 2016, p. 237s.; TOSEL, 1994). Em todos esses autores, a resposta à questão limitou-se à postulação da possibilidade da ação na História, sem, contudo, fundamentá-la, o que conduz a interpretação à aporia entre imanência e liberdade. Gainza (2009), Morfino e Rubio buscaram alternativas, de que trataremos à frente.

¹⁴ Essa tem sido uma das principais linhas de interpretação da obra pelos comentadores. Cf., p. ex., CHAUI, 2000, Parte 3; OLIVA, 2015.

¹⁵ “Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio [*principium*] ou causa primeira [*causa primaria*] de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não inteligimos [*intelligimus*] nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular [*singularem appetitum*]” (E, IV, Pref.). Cf. também E, I, Ap..

Para que se compreenda esse ponto, devemos recorrer à explicação dada por Espinosa para a diferença entre as séries causais da perspectiva da transitividade e da imanência. Essa explicação é oferecida no *Tratado da Emenda do Intelecto*, quando, indagando se existe algum ser que seja a causa de todas as coisas, a fim de que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias, e qual seria esse ser, o que permitiria à mente reproduzir a Natureza no máximo grau possível (pois, nesse caso, a mente “terá objetivamente tanto sua essência, como sua ordem e união”), Espinosa conclui:

Donde podemos ver que nos é necessário, desde o início, sempre deduzir nossas ideias a partir de coisas Físicas, ou seja, de entes reais, progredindo, o quanto se possa fazer, da série das causas [*secundum seriem causarum*], a partir de um ente real para outro ente real [*ab uno ente reali ad aliud ens reale*], de modo que seguramente não passemos a [ideias] abstratas e universais, seja para que não concluamos algo real a partir delas, seja para que não as concluamos a partir de algo real, pois tanto uma coisa como a outra interrompem o verdadeiro progresso do intelecto. Mas é de notar que eu aqui não inteliço por série das causas e dos entes reais [*seriem causarum, & realium*] a série das coisas singulares mutáveis [*seriem rerum singularium mutabilium*], mas exclusivamente a série das coisas fixas e eternas [*seriem rerum fixarum, aeternarumque*]. Pois seria impossível à debilidade humana seguir a série das coisas singulares mutáveis [*seriem rerum singularium mutabilium*], tanto por causa de sua multidão, que supera todo número, quanto por causa das infinitas circunstâncias de uma e mesma coisa, qualquer uma das quais podendo ser causa de que a coisa existe ou não exista, uma vez que a existência delas [*sc. das coisas singulares mutáveis*] não tem conexão alguma com sua essência, ou seja (como já dissemos), não é uma verdade eterna. Mas, a bem da verdade, nem sequer é preciso que intelijamos a série delas, visto que as essências das coisas singulares mutáveis não são derivadas de sua série, ou seja, da ordem do [seu] existir [*serie, sive ordine existendi*], uma vez que aí nada mais se nos apresenta além de denominações extrínsecas, relações ou, no máximo, circunstâncias, todas as quais estão longe da essência íntima das coisas. Esta, em verdade, somente há de ser pedida às coisas fixas e eternas, e simultaneamente às leis [*legibus*], inscritas [*inscriptis*] nessas coisas como em seus verdadeiros códices [*veris codicibus*], segundo as quais [*secundum quas*] todas as coisas singulares se fazem e se ordenam [*fiunt, & ordinantur*]; mais ainda, essas coisas singulares mutáveis dependem (por assim dizer) tão íntima e essencialmente das fixas, que sem elas não podem nem ser, nem ser concebidas. Donde essas coisas fixas e eternas, embora sejam singulares, serão para nós, contudo, em razão de sua ubíqua presença [*praesentiam*] e lastíssima potência, como que [*tanquam*] universais ou gêneros das definições das coisas singulares mutáveis e causas próximas de todas as coisas [*causae promiae omnium rerum*]. Mas, como isso é assim, parece subsistir uma não pequena dificuldade para que possamos chegar ao conhecimento desses singulares, pois conceber todos simultaneamente é coisa muito acima das forças do intelecto humano. A ordem, porém, para que um seja inteligido antes do outro [*unum ante aliud*], como dissemos, não há de ser pedida à série de seu existir [*existendi serie*], nem tampouco às coisas eternas. Nestas, com efeito, todas elas são simultâneas por natureza [*simul natura*]. Donde outros auxílios [*auxilia*] são requeridos além daqueles que utilizamos para inteligir as coisas eternas e as suas leis; entretanto, não é este o lugar de os trazer, nem tampouco é mister [fazê-lo], a não ser depois de adquirirmos suficiente conhecimento das coisas eternas e de suas leis infalíveis [*infallibilium legum*] e [depois] que a natureza de nossos sentidos se nos deu a conhecer¹⁶.

Optamos por transcrever na íntegra essa longa passagem ao invés de resumi-la pela importância capital da argumentação e dos conceitos nela empregados para a discussão aqui presente. Para que se tenha dimensão da relevância do excerto, basta dizer que na *Ética* o termo “série” figura apenas uma vez, e com outra aplicação¹⁷. A noção de série das coisas fixas e eternas e a fórmula *ab uno... ad aliud...* (“de um...

¹⁶ TIE, 99-102. Sobre a coisa singular, sua definição encontra-se na *Ética*: “Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular” (E, II, Def. 7). Sobre a expressão “presença” (em hebraico, *kavod*, em latim, *gloria*) nessa passagem, cf. CHAUI, 2016, pp. 592 e 655.

¹⁷ Cf. E, I, P 33, Esc. 2. Morfino sustenta a tese de que, na *Ética*, o termo “série” desaparece em prol do termo “conexão”, e que essa substituição guardaria uma mudança de paradigma. Para ele, na *Ética*, “a barreira entre interior (essentia íntima) e exterior (circumstantia, o que constitui seu ambiente) é destruída”, uma vez que a metáfora têxtil implícita no termo *con-nectere* [atar, traçar] “evoca tudo menos a linha direta da série causa-efeito”, conferindo à causalidade uma complexidade que não possuiria na série. Morfino sustenta que essa mudança teria ocorrido graças ao “encontro com o campo da história e da política, e em particular com a teoria maquiaveliana”, que o teria levado a “redefinir, na última redação da *Ética*, entre 1670 e 1675, sua teoria do conhecimento, e mais precisamente a categoria fundamental do segundo gênero de conhecimento, a categoria de causa”. Morfino conclui que “a equação *ordem = série*, central na descrição do modelo causal do TIE e de suas estruturas ontológicas fundamentais, não pode ser superposta ao modelo de causalidade da *Ética*, graças à imersão em problemas histórico-políticos”. Com isso, a considerar a tese de Morfino, na interpretação de Espinosa deve-se fazer uma clivagem entre um jovem Espinosa, do *Tratado da Emenda do Intelecto*, e um velho Espinosa, da *Ética*. Por conseguinte, as teses, argumentos e conceitos do primeiro deveriam ser desconsiderados na interpretação daquela que seria, por assim dizer, a obra do Espinosa maduro, pois uma e outra não poderiam ser consideradas como igualmente válidas, expressões de um pensamento e de uma obra que possui unidade.

para outro...”)¹⁸ presente na passagem, a que se pode acrescentar a fórmula, recorrente na obra, A causa B, que por sua vez causa C “e assim ao infinito” [in infinitum]¹⁹, são marcadores da causalidade eficiente imanente. Já a noção de série das coisas singulares e mutáveis refere-se, por sua vez, à causalidade transitiva, tal como a percebemos pela imaginação²⁰. Para designá-la, Espinosa emprega a fórmula unum post aliud (“um depois do outro”)²¹. A diferença entre as duas séries causais equivale justamente à diferença entre as duas causalidades eficientes de que aqui tratamos, e que Espinosa vocaliza com maior clareza nessa passagem dos Pensamentos Metafísicos: “a essência depende das leis eternas da Natureza, a existência, da série e ordem das causas”²².

Entre uma e outra há uma relação umbilical: as leis da Natureza só se efetivam ao realizar-se nos seus efeitos, nas coisas singulares; estas, por seu turno, só podem existir e operar (e efetuar relações de causa e efeito transitivas) segundo as leis da Natureza. Uma não se realiza sem a outra.

A título de ilustração, tomemos um exemplo prosaico. Se alguém joga uma pedra na direção de uma janela de vidro, do que resulta a quebra do vidro, o efeito descrito nesse exemplo tem como causa eficiente aquele que arremessou a pedra, o agente da ação. Mas há que se especificar: trata-se do agente da causa eficiente transitiva, pois, nessa modalidade de causalidade eficiente, o efeito está inteiramente separado da causa. Contudo, o fenômeno descrito envolve leis: tanto as leis éticas²³ pelas quais determinada pessoa foi levada, sob determinada circunstância, a lançar a pedra, bem como as leis físicas pelas quais a pedra percorreu determinado percurso no ar e pelas quais a interação entre o objeto e o vidro produziu determinado efeito. Todas essas são leis da natureza – inclusive a primeira.

Em uma palavra, e indo ao ponto central, o trecho aqui transcrito não poderia ser evocado para a leitura da maneira como Espinosa concebe a causalidade na História. (cf. MORFINO, 2012, p. 154s.). Muito embora concordemos com Morfino em sua caracterização da conexão, dele divergimos em três pontos: em primeiro lugar, quanto à relação entre a essência íntima das coisas e as circunstâncias nas quais as coisas estão envolvidas, e que Morfino associa a interior e exterior, respectivamente. No Tratado da Emenda do Intelecto não há a suposta barreira entre essência íntima e circunstância, uma vez que ambas reportam-se à mesma realidade: o indivíduo, enquanto existência determinada que perdura, é por ambas constituído; por sua vez, na Ética não se verifica a suposta destruição de barreiras entre uma e outra, uma vez que ambas reportam-se, respectivamente, à eternidade e à duração. Assim, Espinosa não teria passado da total distinção para a total indistinção entre interioridade e exterioridade; em toda a obra, uma e outra são abordadas na chave da distinção (sob o aspecto da eternidade ou sob o aspecto da duração) e da indistinção (sob o aspecto da eternidade e sob o aspecto da duração) ao mesmo tempo. O fato é que, tanto no Tratado da Emenda do Intelecto como na Ética, Espinosa procura pela essência das coisas singulares, e se em ambas as obras a existência é abordada, trata-se da existência em geral, não de existências determinadas. Em segundo lugar, não vemos lastro na obra para o argumento segundo o qual os problemas histórico-políticos teriam conduzido à suposta mudança de paradigma: se o termo série não figura nem no Tratado Político, nem no Tratado Teológico-Político, tampouco o conceito de conexão figura. No entanto, e como não poderia deixar de ser, figuram denominações extrínsecas (como o justo e o injusto, cf. E, IV, P 37, Esc. 2), relações e circunstâncias, de modo que, neles, a noção de série, tal como posta na passagem em questão, não foi abandonada, antes está pressuposta. E se o escopo da Ética é o da série das causas reais e dos seres reais, ou seja, a série das coisas fixas e eternas, ao passo que o escopo dos dois tratados políticos é o da série das coisas singulares e móveis, o fato de uma e outra serem evocadas em todas as obras reforça o que antes dissemos, a saber, que uma e outra devem ser tomadas em conjunto. Em terceiro lugar, e em consequência de tudo o que aqui dissemos, não podemos concordar com a tese segunda a qual o suposto abandono da série em prol da conexão teria dotado de complexidade a teoria espinosana da causalidade. Muito ao contrário, pensamos que a complexidade reside justamente na convivência lado a lado entre a causalidade própria das coisas fixas e eternas e a causalidade própria das coisas singulares e mutáveis, e não no desaparecimento desta. Toda a questão, portanto, consiste em saber de que maneira uma e outra podem ser abordadas em conjunto.

¹⁸ TIE, 99.

¹⁹ E, I, P 28, Dem.. Cf. ainda *Ibidem*, II, P 7, Esc.; *Ibidem*, II, P 9, Dem.; *Ibidem*, II, P 13, Lema 3; *Ibidem*, II, P 13, Lema 7 e Esc.; *Ibidem*, II, P 30, Dem.; *Ibidem*, II, P 31, Dem.; *Ibidem*, II, P 48, Dem.; *Ibidem*, V, P 40, Esc..

²⁰ A obra é abundante em exemplos. E, no escólio da proposição I, P 11, que evoca a existência de Deus, Espinosa faz menção àqueles que “estão acostumados a contemplar somente as coisas que fluem de causas externas (Cf. *Ibidem*, I, P 11, Esc.).

²¹ *Ibidem*, II, P 49, Esc..

²² CM, I, 3. Note-se que a série das causas de que a passagem fala é a série das coisas fixas e eternas.

²³ Ao leitor versado em Espinosa, talvez seja desnecessária a ressalva: por “leis éticas” não se entenda aqui leis formuladas pelos homens, sejam elas positivas ou não. Em Espinosa, ética não se confunde com moral.

Nesse sentido é que causa e efeito não se separam, antes são simultâneas – ou, como é afirmado na passagem, todas as coisas são simultâneas por natureza [simul natura]. Pois as leis da natureza só se realizam ao realizar seus efeitos. Finalmente, é também nesse sentido que Espinosa, subvertendo o vocabulário da tradição, afirma, em diversas passagens da obra, que Deus é infinito em ato e eterno: não no sentido tradicional, qual seja, sem começo nem fim das perspectivas espacial e temporal, mas como designação da totalidade (infinito) e da necessidade (eterno) da Natureza²⁴. É nesse sentido – submissão de todos às leis da natureza – que Espinosa afirma ser a causa primeira “a mesma em todos os homens”²⁵.

Em face de tudo o que até aqui dissemos, restam, contudo, duas questões em aberto em torno desses dois tipos de causa eficiente, e que terão implicação direta sobre a inteligibilidade da história. A primeira diz respeito à causalidade na gênese das coisas, ou do vir-a-ser, bem como em seu perseverar na existência²⁶; a segunda é a questão do conhecimento das causas.

3. Causa interna, causa externa, causa próxima

Na *Ética*, são abundantes as menções à causalidade externa concernentes à causalidade eficiente transitiva, tanto no campo das afecções da substância extensa, isto é, dos corpos, como no campo das afecções da substância pensante, isto é, dos afetos e das ideias. A título de síntese e com apelo retórico, Espinosa afirma, ao final do Livro III da *Ética*, que somos “agitados por causas externas de muitas maneiras e [flutuamos], tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes dos desenlaces e do destino”²⁷. O quadro da causalidade externa transitiva abrange as causas por acidente²⁸ e as causas simultâneas²⁹, de que não trataremos aqui, dado que fogem de nosso escopo.

Quanto à causalidade eficiente imanente, apesar de os comentadores serem unânimes na consideração de que esta é sempre interna, uma leitura mais atenta da obra mostra que nela operam ambas, causa externa e causa interna. Opera a causa interna na medida em que produz uma essência íntima de cada coisa singular, como é sobejamente conhecido³⁰. Mas opera também a causa externa na medida em que é causa da natureza das coisas, tomadas indistintamente, posto que por essa natureza podem existir vários indivíduos³¹.

²⁴ *Ibidem*, II, 1; E, I, P 21. “[Deus] é infinito, ou seja, é todo o ser [infinitem, hoc est, est omne esse]” (TIE, 76); “essa necessidade das coisas é a própria necessidade da eterna natureza de Deus [haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas]” (E, II, P 44, Dem. do Cor. 2).

²⁵ E, II, P 18, Esc. A rigor, ela é a mesma em todas as coisas.

²⁶ Em quatro passagens dos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa dirá que Deus “continuamente procria” as coisas. (CM, II, 3; *Ibidem*, II, 7; *Ibidem*, II, 11; *Ibidem*, II, 12). Essa formulação é abandonada nas obras seguintes, nas quais Espinosa dirá que Deus “conserva” as coisas.

²⁷ *Ibidem*, III, P 59, Esc..

²⁸ Cf. *Ibidem*, III, P 15; *Ibidem*, III, P. 50; *Ibidem*, III, Def. Af. 8, 9, 24 Exp..

²⁹ Cf. *Ibidem*, II, P 18; *Ibidem*, III, P 15, Dem.

³⁰ Cf. *Ibidem*, I, P 24, Cor.; *Ibidem*, I, P 25. Cf. também *Ibidem*, I, P 17, Esc..

³¹ “Enfim, é de notar que esta causa, pela qual alguma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (não é de admirar, já que à sua natureza pertence existir), ou deve ser dada fora dela. Isto posto, segue que, se na natureza existe um certo número de indivíduos, deve necessariamente ser dada a causa por que existem aqueles indivíduos e por que não mais nem menos. Se, p. ex., na natureza das coisas existem 20 homens (os quais, a bem da clareza, suponho existirem simultaneamente e até então não terem existido outros na natureza), não bastará [non satis] (para darmos a razão por que 20 homens existem) mostrar a causa da natureza humana em geral. Porém, será necessário ademais mostrar a causa por que nem mais nem menos que 20 existem, visto que (pela observação terceira) de cada um deve necessariamente ser dada a causa por que existe. E esta causa (pelas observações segunda e terceira) não pode estar contida na própria natureza humana, visto que a verdadeira definição de homem não envolve o número 20. E por isso (pela observação quarta) a causa por que estes 20 homens existem, e consequentemente [consequenter] por que cada um existe, deve necessariamente ser dada fora de cada um. E em vista disso, é a concluir absolutamente que tudo isso [id] de cuja natureza podem existir vários indivíduos deve ter necessariamente uma causa

Essa segunda não se confunde, em absoluto, com os “universais” de diferentes tradições ou escolas filosóficas, sobre os quais assevera Espinosa: “quando algo é concebido abstratamente, como são todos os universais, esses sempre são compreendidos mais amplamente [latius] no intelecto do que seus particulares [eorum particularia] podem existir de veras na Natureza”³². Claro está que nosso autor não refuta a designação genérica, mas seu emprego “mais amplamente” do que “seus” particulares “podem existir”. O emprego que Espinosa faz do vocábulo “gênero” – abundante e central na obra – não é transcendente, mas imanente, sem o que torna-se incompreensível a existência de diversos indivíduos de um mesmo gênero³³; em uma palavra, não é metafísico, mas ontológico³⁴.

Ambas, causa eficiente imanente externa e interna, inscrevem-se na causalidade eficiente transitiva, atribuindo unidade aos acontecimentos. Nessa unidade reside o conceito de modo: uma vez que a natureza das coisas é uma modificação da causa, e à luz do que acabamos de expor, da perspectiva da causalidade eficiente devemos entender o modo como a unidade entre as três dimensões da causalidade eficiente: imanência (internalidade e externalidade) e transitividade (externalidade)³⁵.

Para que isso fique mais claro, proporemos um exemplo, não por acaso em sintonia com a sugestão dada pelo próprio Espinosa no mesmo escólio do qual extraímos a causa imanente externa³⁶: o vir-a-ser de qualquer ser humano tem em sua gênese o encontro de duas células – eis sua causa eficiente transitiva; ao mesmo tempo, há envolvida nessa operação uma causalidade eficiente imanente tanto externa quanto interna: externa na medida em que, por se tratar de células humanas, o encontro define o pertencimento do embrião ao gênero humano – o embrião obedecerá às leis da natureza humana; e interna na medida em que, por se tratar não de quaisquer células humanas e não de qualquer ser humano, mas de células singulares e de seres humanos singulares, o encontro define a essência de um embrião humano singular – com isso, o embrião obedecerá às leis de sua natureza singular.

Dito isso, podemos agora voltar às duas perguntas que há pouco fizemos e concluir que o vir-a-ser e o perseverar na existência envolvem uma causa interna (imanente, que singulariza a coisa) e duas causas

externa para que existam” (E, I, P 8, Esc. 2). Optamos por incluir o “isso” [*id*] na frase final – o que não se encontra na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP (Edusp) –, para ressaltar isso a que a causa externa refere-se aqui: a passagem não se refere nem apenas à natureza humana em geral, nem apenas a cada ser humano em particular, mas a ambas as coisas. A primeira pertence à causalidade imanente; a segunda, à causalidade transitiva, de que falaremos adiante. Não fosse assim, ao invés de “não bastará” [*non satis*], Espinosa deveria ter escrito que não cabe; o “consequentemente” da passagem uniria dois termos numa redundância; e, ao final, deveríamos ler que cada qual deve ter a sua própria causa externa. Corrobora essa leitura as definições que se encontram nos *Pensamentos Metafísicos*: causa interna é “força da essência” de Deus; causa externa é “força do decreto divino” (Cf. CM, I, 3). Vale lembrar, conforme já mencionado, que “decreto” é a denominação de algo quando considerado sob o atributo Pensamento e por ele explicada (Cf. E, II, P 2, Esc.). A rigor, na transitividade a causa externa consiste na imposição de uma determinação, ao passo que, na imanência, consiste na imposição de um decreto.

³² TIE, 76.

³³ De outra forma, se a causalidade eficiente imanente fosse apenas interna, a existência de diferentes indivíduos de um mesmo gênero – afastadas a causa transcendente dotada de vontade criadora e a coincidência – só poderia ser explicada por uma origem ancestral comum. Sem negar essa hipótese, ainda assim a perseverança do gênero precisaria ser explicada. Ora, o gênero é uma “natureza”, e como tal, sendo compreendido pelo intelecto nos limites do que seus particulares podem existir, tem estatuto de lei: possuindo uma causa imanente, sem, no entanto, restringir-se à produção da essência íntima de uma e apenas uma coisa singular, mas de várias, o gênero só pode ser uma causa imanente externa, ou, como queira, o elemento comum entre causas internas de um mesmo gênero.

³⁴ Na proposição II, 48, Espinosa designa os “universais” como “entes metafísicos”. Rigorosamente, não há em sua obra metafísica. Por isso, equivocam-se todos aqueles que, ao comentarem Espinosa, nela observam uma metafísica. Sobre isso, cf. CHAUI, 2009.

³⁵ Cf., por exemplo, E, II, P 5; *Ibidem*, II, P 9; *Ibidem*, II, P 11, Cor.; *Ibidem*, II, P 40, Dem.; *Ibidem*, III, P 2, Dem.; *Ibidem*, IV, P 4, Dem.; *Ibidem*, IV, P 68, Esc.; *Ibidem*, V, P 36.

³⁶ “Com efeito, os que ignoram as verdadeiras causas das coisas confundem tudo, e sem nenhuma repugnância da mente forjam falantes tanto árvores como homens, e homens formados tanto a partir de pedras como de sêmen, e imaginam quaisquer formas mudadas em quaisquer outras” (E, I, P 8, Esc. 2).

externas (uma imanente, que lhe confere o gênero; outra transitiva, que a produz), sendo que as causas imanentes interna e externa estão como que inscritas na causa transitiva: assim, produção (transitividade), generalização e singularização (imanência) são as operações envolvidas na causalidade eficiente, tendo a primeira o estatuto de operação propriamente dita, e as duas últimas, de leis inscritas na operação.

Uma vez que Espinosa é conhecido como o filósofo da necessidade absoluta, e para que se evite mal-entendidos sobre isso, cumpre observar onde entra a necessidade no esquema acima desenhado. A chave para que se compreenda esse ponto encontra-se no conceito de causa próxima³⁷, cujo sentido e alcance é de fundamental importância reter, haja vista a enorme confusão envolvida, ainda hoje, na leitura do “fatalismo” de Espinosa.

Uma vez que o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um mais perfeito conhecimento da causa, “se a coisa é em si, ou, como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima”³⁸. Em sintonia, algumas linhas antes do mesmo tratado, Espinosa afirmara, sobre a percepção referente ao quarto “modo de perceber”, tratar-se de uma percepção “em que a coisa é percebida por sua essência unicamente, ou através do conhecimento de sua causa próxima [vel per cognitionem suæ proximæ causæ]”. Assim, ao contrário de Deus, única coisa que é causa de si, todas as coisas devem ser inteligidas por sua causa próxima:

Quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sob outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras [unum, eundemque ordinem, sive unam, eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi]. E por isso quando eu disse que Deus é causa de uma ideia, da de círculo, por exemplo, apenas enquanto é coisa pensante, e do círculo apenas enquanto é coisa extensa, não foi senão porque o ser formal da ideia de círculo só pode ser percebido por outro modo de pensar, como causa próxima, e este, por sua vez, por outro, e assim ao infinito [tanquam causam proximam, & ille iterum per alium, & sic in infinitum], de tal maneira que, enquanto as coisas são consideradas como modos de pensar, devemos explicar a ordem da natureza inteira, ou seja, a conexão das causas [ordinem totius naturae, sive causarum connexionem], pelo só atributo Pensamento, e enquanto são consideradas como modos da Extensão, também a ordem da natureza inteira [ordo totius naturae] deve ser explicada pelo só atributo Extensão; e entendo o mesmo quanto aos outros atributos. Por isso Deus, enquanto consiste em infinitos atributos, é verdadeiramente causa das coisas como são em si; e por ora não posso explicar isso mais claramente³⁹.

Atente-se bem: aqui, trata-se de Deus como causa – portanto, estamos no campo da causalidade imanente, não da causalidade transitiva. Mas há nessa passagem algo além dessa simples constatação, a saber, a razão pela qual Deus é dito causa: no caso em questão (círculo como causa pensante), “porque o ser formal da ideia de círculo só pode ser percebido por outro modo de pensar, como causa próxima”.

Em Espinosa, Deus é causa próxima, não remota, de todas as coisas⁴⁰. Mas no que consiste a causa próxima? Já havíamos visto, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, que as “coisas fixas e eternas” são “causas próximas de todas as coisas [causae promiae omnium rerum]”⁴¹. E, na *Ética*, deparamo-nos com a afirmação segundo a qual tudo o que segue da necessidade da nossa natureza deve ser inteligido “pela só natureza humana como por sua causa próxima [per solam humanam naturam, tanquam per proximam suam causam]”⁴².

³⁷ TIE, 101. Também advinda do pensamento escolástico, e inversamente à causa remota, a causa próxima designa aquela causa pela qual tem lugar imediatamente ao efeito. (Cf., p. ex., AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 14, a.13; q.84, a.4).

³⁸ TIE, 92.

³⁹ E, II, P 7, Esc. Cf. ainda *Ibidem*, III, P 2, Dem..

⁴⁰ *Ibidem*, I, P 28, Esc.. Na tradição escolástica, a causa remota é aquela que concorre para a produção do efeito depois da intervenção de outras causas, e por meio delas. (Cf., p. ex., AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 14, a.13; q.84, a.4).

⁴¹ TIE, 101.

⁴² E, IV, P 35, Dem.; Cf. também *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 1. O advérbio *tanquam* designa uma especificação, não uma adição, de modo que, na passagem, não se deve entender “como” por “e” ou “bem como”, mas por “na condição de”.



Se, em Espinosa, tudo é necessário, afirmação cuja forma melhor acabada e mais contundente parece ser aquela que encontramos na missiva a Oldenburg – “afirmo a necessidade fatal de toda coisa e de toda ação”⁴³ –, os apontamentos que acabamos de acima fazer permitem qualificar o sentido dessa afirmação: tudo é necessário na medida em que cada coisa possui uma causa determinada da qual necessariamente segue⁴⁴; essa causa determinada é a causa próxima. Não por outra razão, e incorrendo em uma obviedade – por vezes é necessário dizer o óbvio, quando este comumente passa despercebido –, a série das coisas fixas e eternas de que antes falamos é, antes de tudo, uma série: ab uno... ad aliud... (“de um... para outro...”) ⁴⁵.

A fim de deixar claro o ponto para o qual queremos chamar a atenção, suponha-se um acontecimento qualquer. Apeguemo-nos a um acontecimento histórico, para nos determos em nosso propósito: a Queda do Muro de Berlim, cujo marco foi o dia 9 de novembro de 1989. Segundo a obra de Espinosa, esse acontecimento foi necessário? A resposta é sim, desde que se qualifique o sentido da necessidade atribuída aqui: esse acontecimento possui uma causa próxima, que o tornou necessário. (Qual causa foi essa? Podemos conhecê-la? Deixemos a questão para as linhas a seguir). Por ora, cumpre melhor explorar a questão, que ainda não se esgotou. Nessa direção, podemos indagar: esse mesmo acontecimento era necessário antes da causa próxima? Por exemplo, dez anos antes? Que resposta está mais de acordo com a obra de Espinosa? Alguns dirão que sim, porque, afinal, em Espinosa “tudo é necessário”. No entanto, a afirmação de que esse acontecimento estaria destinado a ocorrer, dez anos antes, pelo simples fato de que “tudo é necessário” é o tipo de afirmação que nosso autor chama de delirante⁴⁶. Esse acontecimento só seria necessário antes da causa próxima se, entre o ponto de referência na duração (no caso, dez anos antes) e a causa próxima não incorressem quaisquer outras linhas causais. Talvez isso seja válido em alguns campos do conhecimento, mas não na História e na Política⁴⁷. Seguramente, a Queda do Muro de Berlim não era necessária dez anos antes.

Igualmente, é lícito, com base na obra de Espinosa, afirmar-se que algo inevitavelmente acontecerá no futuro, independentemente do mérito da questão? Amparando-nos em Espinosa, sabemos de antemão que, o que quer que ocorra no futuro, isso que ocorrer será necessário; mas, aqui novamente, essa afirmação deve ser qualificada: o que quer que ocorra será necessário na medida em que terá uma causa próxima. No entanto, tomando-se por base Espinosa, não é lícito afirmar-se, hoje, que tal acontecimento ocorrerá, pela simples razão de que, para tanto, deveríamos saber de antemão ou que tal causa próxima terá lugar, através ou não do conhecimento perfeito da série causal desde o ponto de referência na duração (por exemplo, hoje) e o acontecimento. Mas isso não pode ser dito. Assim como no caso precedente, afirmações como essa enquadram-se no que Espinosa designa por delírio⁴⁸.

Não se pense haver uma contradição na obra de Espinosa, ao menos não nesse ponto. A não necessidade de um acontecimento antes de sua causa próxima é explicada pelo simples fato de que, não tendo existência, a noção de determinação não se aplica ao futuro. Nada é indeterminado, é certo; mas o determinado (pela

⁴³ Ep. 75.

⁴⁴ E, I, Ax. 4.

⁴⁵ TIE, 99.

⁴⁶ P. ex., TIE, 61; TTP, VII, p. 115.

⁴⁷ Por exemplo, as agências espaciais podem dizer, com antecedência, que determinado meteoro ou cometa necessariamente passará por determinado ponto do espaço em determinado momento. O que autoriza semelhante afirmação é o fato de o objeto realizar um movimento que é efeito de uma causa eficiente, original, a partir da qual nenhuma outra causa interfere em seu movimento.

⁴⁸ Muitos atribuíram e alguns ainda atribuem a Marx a tese do necessitarismo histórico de matriz secular. No entanto, Marx não afirmava a necessidade inevitável do comunismo; note-se que, no item 7 do Capítulo 24 d’*O Capital*, Marx não só não fala explicitamente nem sugere necessidade histórica, como emprega textualmente a expressão “tendência histórica”. Voltaremos a esse ponto adiante.



causa próxima) e o indeterminável (pela ignorância da causa próxima) só se aplicam àquilo que existe; o futuro não tem existência⁴⁹.

Isso não é tudo acerca do sentido do conceito de causa próxima em Espinosa. Deve-se notar que a passagem acima transcrita não informa ser Deus a causa próxima das coisas; a causa próxima é um “modo”. À luz do que há pouco dissemos, isso significa que o conceito de causa próxima remete à unidade entre os dois tipos de causa envolvidas na causalidade eficiente. Assim, quando Espinosa afirma que “as mesmas coisas seguem umas das outras”, isto é, que de modos do Pensamento seguem modos do Pensamento e que de modos da Extensão seguem modos da Extensão, o que se observa são não as leis da natureza (decretos e determinações)⁵⁰ em si mesmas, mas as leis da natureza em ação, segundo as quais as coisas singulares e mutáveis se singularizam e se mutabilizam⁵¹.

Depreende-se, com isso, a razão pela qual Espinosa afirma que a definição da coisa criada deva “compreender a causa próxima [comprehendere causam proximam]”, afirmação da qual se segue um exemplo esclarecedor: “o círculo, segundo esta lei, haveria de ser definido assim: ele é uma figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel, definição que claramente compreende a causa próxima [comprehendit causam proximam]”. A afirmação segundo a qual a causa próxima é “compreendida” na definição implica um pertencimento à essência da coisa, sem que haja identidade entre uma e outra; ora, como a causa próxima envolve causalidade imanente e causalidade transitiva, cada coisa singular compreende, em sua essência, a gênese que a engendrou; essa gênese é sempre imanente e transitiva. Dito de outro modo, se, em Espinosa, conhecer algo é conhecer sua gênese, esse conhecimento é a um só tempo ontológico e histórico.

4. Possível e contingente

A tradição costuma conceber a História em duas chaves, não por acaso antagônicas: de um lado, concebe-se a História como o campo por excelência da pura contingência; de outro, como um campo marcado por leis necessárias⁵². A partir da leitura consagrada pelo Idealismo Alemão, costumou-se e ainda se costuma encaixar Espinosa nessa segunda linhagem, na pressuposição de que, na obra desse filósofo, os homens seriam desprovidos de realidade. Curiosamente, a passagem que abre o presente artigo parece jogar Espinosa no campo oposto: ao afirmar que é impossível, devido à “fraqueza humana”, alcançar a série das coisas singulares e mutáveis, “tanto por causa de sua multidão, que supera todo número, quanto por causa das infinitas circunstâncias de uma e mesma coisa, qualquer uma das quais podendo ser causa de que a coisa exista ou não exista”⁵³, a passagem parece jogar pá de cal em qualquer pretensão de inteligibilidade da História. Assim, na esteira aberta por Políbio e seguida por Tito Lívio, restaria à História uma destinação pragmática, de ordem ética ou moral: exceto pela possibilidade de a virtude interferir na Fortuna⁵⁴, essa

⁴⁹ Visão que se contrapõe às filosofias e teologias da história, seja aquela de matriz escatológica ou milenarista inscritas na História Providencialista – o que permite, por exemplo, a Antonio Vieira escrever uma *História do Futuro* –, seja aquela de matriz secular presente em vertentes românticas e iluministas. Para uma leitura da contraposição de Espinosa à História Providencialista, cf. CÁMARA, 2008.

⁵⁰ “/.../ tanto o decreto da Mente quanto o apetite e a determinação do Corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e a mesma coisa que, quando considerada sob o atributo Pensamento e por ele explicada, denominamos decreto e, quando considerada sob o atributo Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, chamamos determinação” (E, II, P 2, Esc.).

⁵¹ Cf. *Ibidem*, II, P 2, Esc..

⁵² O historicismo e as vertentes ditas pós-modernas situam-se em geral entre os primeiros; já certas correntes estruturalistas e, em particular, certos marxismos situam-se entre os segundos. Para um apanhado geral de como essa dicotomia ainda opera na historiografia contemporânea em âmbito internacional, cf. COSTA, 2014, p. 9-28; 157-176.

⁵³ TIE, 100.

⁵⁴ Cf., p. ex., MARTÍNEZ, 2008; PEÑA, 2008; MOREAU, 1994, p. 467s.

concepção não difere na essência das histórias como narrações, tais como as histórias bíblicas de que fala Espinosa no Tratado Teológico-Político⁵⁵. Onde localizar Espinosa?

Antes de examinarmos a maneira pela qual, em Espinosa, a História pode ser inteligida, é necessário adentrarmos no terreno do conhecimento das causas. Em particular, interessa-nos investigar qual é a natureza e o alcance do conhecimento da série das coisas singulares e mutáveis.

Se por um lado o percurso que até aqui fizemos dá conta de estabelecer, ao menos em linhas gerais, os principais conceitos envolvidos na causalidade eficiente, por outro lado deixa em aberto uma questão que não é de menor importância: é possível conhecer as causas aqui elencadas, em particular a causa próxima de um dado efeito? Uma resposta deveras óbvia é: depende do efeito e da causa. Porém, o que nos interessa aqui não são quaisquer causas e quaisquer efeitos, mas aquelas que têm importância na história, de modo que a pergunta ecoa diretamente sobre o objetivo que aqui buscamos: em que medida é possível um conhecimento da história?

Se cada coisa singular é fruto de causas imanes e transitivas, e se aquelas são necessárias, o que dizer destas? Ao estabelecer um conceito de causalidade eficiente constituído a um só tempo pela imanência e pela transitividade, o que está em jogo é a unidade, no vir-a-ser e no perseverar na existência, entre necessidade, de um lado, e a contingência e a possibilidade, de outro⁵⁶. Essas últimas, aparentemente negadas por Espinosa, de fato o são, mas num sentido específico, como procuraremos mostrar agora.

Sabemos, pela proposição II, 32, que “da duração das coisas singulares que estão fora de nós não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado [admodum inadæquatam]”, uma vez que “cada coisa singular, assim como o Corpo humano, deve ser determinada a existir e a operar de maneira certa e determinada por outra coisa singular, e esta, de novo, por outra, e assim ao infinito”, do que Espinosa conclui:

Donde segue serem contingentes e corruptíveis todas as coisas particulares [*omnes res particulares contingentes, & corruptibiles esse*]. Pois da duração delas não podemos ter nenhum conhecimento adequado (pela prop. preced.), e é isso que por nós deve ser inteligido por contingência e possibilidade de corrupção das coisas (ver esc.1 da prop. 33 da parte I). Com efeito (pela prop. 29 da parte I), afora isso, não é dado nenhum contingente⁵⁷.

O que o escólio 1 da proposição I, 33 afirma é que “por nenhum outro motivo uma coisa é dita contingente senão com relação a um defeito [*defectus*] de nosso conhecimento”, do que complementa:

Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa [*propterea quod ordo causarum nos latet*], tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por isso chamamo-la ou contingente ou possível⁵⁸.

⁵⁵ “O conhecimento e a fé nessas histórias são extremamente necessários ao vulgo, cuja maneira de ser é incapaz de perceber as coisas clara e distintamente” (TTP, V, p. 91).

⁵⁶ “Chamo contingentes as coisas singulares enquanto prestamos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou que necessariamente a exclua. / Chamo possíveis as mesmas coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção às causas a partir das quais devem ser produzidas, não sabemos se estas são determinadas a produzi-las” (E, IV, Def. 3 e 4). “Chamo de coisa impossível aquela cuja natureza implica contradição para que ela exista; necessária, aquela cuja natureza implica contradição para que ela não exista; possível, aquela cuja existência, pela própria natureza dela, seguramente não implica contradição para que exista ou não exista, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existência depende de causas por nós ignoradas enquanto forjamos sua existência [*quamdiu ispius existentiam fingimus*]; por isso, se sua necessidade ou impossibilidade, que depende de causas externas, nos fosse conhecida, também a respeito dela nada poderíamos forjar [*fingere*]” (TIE, 53); Cf. também CM, I, 3.

⁵⁷ E, II, P 31, Cor..

⁵⁸ E, I, P 33, Esc. 1. Cf. também CM, I, 3.



Em uma palavra, nada é contingente ou possível na medida em que, e apenas na medida em que, cada coisa possui uma causa próxima; todavia, uma vez que “a ordem das coisas nos escapa”, é impossível deprendermos a teia causal completa e complexa da qual a nervura do real é constituída. Que conclusão se deve daí extrair? É impossível conhecê-la? Não é o que Espinosa sustenta. É possível conhecê-la, ainda que de maneira inadequada ou defeituosa, o que autoriza a afirmação que abre o corolário da proposição II, 32.

Mais do que reabilitar os conceitos de contingente e possível, essas linhas mostram que, na História, como na Política, é necessário melhor situar os conceitos de conhecimento defeituoso e conhecimento inadequado – estes, apesar de serem isso que são, defeituosos e inadequados, ainda assim são conhecimento. Que conhecimento é esse? Que valor tem? Sob que parâmetros estabelecê-lo? Mais especificamente, qual é o lugar do possível e do contingente no conceito de História em Espinosa? Em última instância, qual é o conceito de História mais de acordo com a obra de Espinosa, e que não descambe para um necessitarismo absoluto, o que o jogaria para o campo dos delirantes?

A história obedece a leis? Para Espinosa, sem dúvida, uma vez que a história, seja história natural, seja história dos homens, seja história das coisas, é história de coisas que, enquanto tais, estão submetidas às leis da Natureza. Todavia, a história não se reduz às leis da Natureza. Como concebê-la?

Pelo *Tratado da Emenda do Intelecto*, há duas coisas que são ditas e que é necessário reter e examinar com vistas a sairmos das aporias suscitadas pelas questões acima: por um lado, o que a torna inalcançável em sua completude é sua pluralidade [multitudo], “que ultrapassa todo número [omnem numerum superantem]”, bem como as “infinitas circunstâncias [infinitas circumstantias] numa e mesma coisa, qualquer uma das quais podendo ser a causa de que a coisa exista ou não exista”: como já observado, a “série das coisas singulares e mutáveis”, segundo Espinosa inalcançável em sua completude, não é uma linha causal una e simples; muito ao contrário, é uma teia causal composta e complexa; por outro lado, a série nos dá três coisas: denominações extrínsecas, relações e circunstâncias [denominationes extrinsecas, relationes, circumstantias]⁵⁹.

Essas linhas, em geral marginalizadas pelos comentadores, são de fundamental importância para o aqui buscamos. As denominações extrínsecas designam os signos por meio das quais, por convenção, reconhecemos algo; são parte da imaginação, “constituídas arbitrariamente e conforme a compreensão do vulgo; a tal ponto que não são senão signos das coisas na medida em que estas estão na imaginação”⁶⁰. As relações, por seu turno, remetem ao tipo de vínculo entre as coisas (extensas ou pensantes), no que se incluem os seres humanos, bem como ao que contemporaneamente chamamos de perspectiva e a partir do que os juízos são feitos⁶¹. Já as circunstâncias designam a simultaneidade de linhas causais separadas que concorrem para a produção de um mesmo efeito, e que fomentam as já mencionadas causas acidentais e simultâneas⁶².

Esses três conceitos mereceriam ser examinados à exaustão, o que seria de grande valia para a compreensão mais apurada da vida comum em Espinosa, o que não temos condição de fazer aqui. Para o que nos interessa, é suficiente notar duas coisas: em primeiro lugar, que os três, operando no campo das coisas singulares e mutáveis, embora sejam eles próprios singulares e mutáveis, obedecem a certa regularidade

⁵⁹ TIE, 100-1.

⁶⁰ *Ibidem*, 88-9. Cf. ainda E, III, Def. Af. 48, Exp..

⁶¹ “Aqui apenas direi brevemente o que entendo por verdadeiro bem e, simultaneamente, o que seja o sumo bem. Para que isso seja retamente inteligido, é de notar que ‘bom’ e ‘mau’ não se dizem senão relativamente [*respectivve*], a ponto de uma só e mesma coisa poder ser dita boa e má segundo diversas relações [*respectus*], e do mesmo modo ‘perfeito’ e ‘imperfeito’” (TIE, 12).

⁶² “Com efeito, por exemplo, se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por acaso?” (E, I, Ap.).

na duração⁶³; em segundo lugar, e justamente porque obedecem a certa regularidade, esses três elementos podem ser conhecidos⁶⁴.

As denominações extrínsecas que efetivamente existem não são nem podem ser quaisquer denominações, antes possuem história e estão como que fixadas no presente, em maior ou menor grau (por exemplo, se a palavra “papel” tem um grau elevado de fixidez, as palavras justo e injusto são menos fixas, o que não significa que não tenham alguma fixidez); por seu turno, as relações não são nem podem ser quaisquer relações, antes são as relações que efetivamente temos, e por isso equivalem a determinações que, nos termos de Sartre (tal como este lê Marx), elevam-se do abstrato ao concreto (por exemplo, o que hoje chamamos de justo e de injusto depende do lugar em que estamos: nossa classe social, nosso gênero, nossa escolaridade etc., e em última instância, nossa história de vida, o conjunto de experiências que tivemos e nossa compleição atual); por fim, as circunstâncias de cada acontecimento podem igualmente ser conhecidas em parte⁶⁵.

Não fosse assim, ou seja, não houvesse regularidades no mundo, a percepção ou o conhecimento por meio da imaginação (por ouvir dizer, por experiência vaga, por sinais ou por leitura) e por meio da razão (a percepção da causa por meio do efeito ou o raciocínio a posteriori, conhecimento por noções comuns)⁶⁶ seriam apenas quimeras. Imaginar e raciocinar são potências da mente e, bem ordenadas, permitem um conhecimento não da causa próxima de todas as coisas, mas da regularidade envolvida na produtividade histórica⁶⁷.

Tais apontamentos em torno da regularidade na história não esgota o problema. Como situar os conceitos de contingência e possibilidade no conhecimento da História? Se a pergunta “o que tornou tal acontecimento possível?” em nada se confunde com uma busca pela causa próxima – o que conduziria àquilo que o tornou necessário –, a que visa então? Amparados em Espinosa, vimos que, em retrospectiva, um acontecimento não pode ser dito necessário antes de sua causa próxima, de igual maneira que, em prospectiva, um acontecimento futuro não pode hoje ser dito necessário, dado não haver causa próxima que o determine. Nesses termos, se o contingente e o possível atestam um não conhecimento acerca das causas próximas de todas as coisas, a questão por nós colocada através dos exemplos, e que interessa à História, faz com que ambos surjam como designações de pontos relevantes na teia causal complexa da produtividade histórica.

Dito de outro modo, mais do que saber qual foi a causa próxima de um acontecimento histórico qualquer, importa saber quais foram aqueles elementos que, situados na teia causal, tiveram força para concorrer para que o acontecimento tivesse lugar. Por exemplo, o que tornou possível dos irmãos de Witt, em 1672 e o consequente restabelecimento do poder nas mãos da casa de Orange (um acontecimento que não era necessário antes: nem anos antes, nem meses antes, nem dias antes)? Do ponto de vista do conhecimento, a causa próxima pouco informa diante do potencial explicativo da série de coisas singulares e mutáveis que concorreram para o acontecimento: dar destaque aos golpes desferidos pelos assassinos, por exemplo, é mera anedota típica de crônica, não de História. Importa muito mais identificar aquelas linhas de força que, na longa, média e curta duração, concorreram para que esse acontecimento tivesse lugar. Trata-se, à luz da

⁶³ Daí porque, segundo conjecturamos, a pluralidade antes mencionada não figurar naquilo que, para Espinosa, a série das coisas singulares e mutáveis dá ao conhecimento: opondo-se à unidade, a pluralidade não designa apenas e tão somente a quantidade, ou uma mera soma de coisas, mas uma qualidade dessas coisas, a saber, a contínua variação ou mutabilidade.

⁶⁴ Rubio notou a presença dos três aspectos que apontaremos, mas dele não tirou as consequências que, segundo pensamos, podem e devem ser tiradas, o que faremos logo na sequência (Cf. RUBIO, 2008).

⁶⁵ SARTRE, 2002, p. 50-1.

⁶⁶ TIE, 19. Para um quadro comparativo da teoria espinosana das maneiras de conhecer em diferentes obras, cf. CHAUI, 2000, p. 20n.

⁶⁷ A bibliografia é vasta. Cf., p. ex., BETRAND, 1983; CHAUI, 2016; MOREAU, 1994, p. 315s.

obra de Espinosa, de pontos relevantes na teia causal. Graças à regularidade de denominações extrínsecas, relações e circunstâncias, é possível identificá-las, ainda que de maneira sempre parcial e incompleta.

A apenas a título de ilustração, o historiador poderá talvez asseverar, a partir do exame controlado das fontes, que, dezenove anos antes do assassinato dos irmãos de Witt, ocasião em que estes ascenderam ao poder, o acontecimento que tomaria lugar no futuro, do qual hoje sabemos, talvez fosse improvável, dadas as circunstâncias favoráveis à república: estruturais, conjunturais, episódicas; dez anos antes, esse acontecimento ainda não era provável, muito embora talvez não se possa dizer que fosse improvável, dada a defeituosa situação deste imperium e a escassez de governantes, de alguma maneira ligadas à incapacidade de o novo regime efetuar a reformar o corpo do imperium⁶⁸. Alguns meses antes, dada essa circunstância, à qual se deve acrescentar o desencadeamento da Terceira Guerra Anglo-Holandesa e a correlação de forças envolvida na guerra, talvez se possa dizer que o episódio em questão pudesse já ser provável. Em todos esses momentos da análise, o historiador precisará realizar um vai-e-vem entre estrutura, conjuntura e episódio, e em alguns momentos incidir na biografia dos envolvidos. Ou seja, além de contar ou narrar uma história – o que comumente, mas não necessariamente, é feito segundo a cronologia dos acontecimentos –, o historiador deve atentar para as variações de escala de observação.

Quando o assassinato dos irmãos de Witt tornou-se finalmente necessário? À luz da obra de Espinosa, o historiador nunca vai responder a essa pergunta – muito embora, por vezes, os historiadores abusem da linguagem e empreguem o termo “causa”, o que só pode ser aceito como convenção –, nem sequer é necessário respondê-la. Ao historiador – ressaltamos –, não convém identificar as causas próximas, mas as linhas de força que, na teia causal, tornaram possível um acontecimento. Ora, não é exatamente esse preceito que Espinosa segue ao fazer historiografia no Tratado Teológico-Político?

A pergunta pelo que tornou o acontecimento necessário tem uma função: ela nos leva ao fato de que, a rigor, a linha total de causa e efeito na história nos escapa, de maneira que nunca podemos saber, com toda a certeza e sem nenhuma dúvida, quando o desfecho não poderia de modo algum ter sido outro. Assim como o progresso infinito das causas em retrospectiva leva ao “asilo da ignorância” ou ao absurdo⁶⁹, de igual maneira e pela mesma razão o progresso infinito das causas em prospectiva leva ao mesmo lugar.

Nem a historiografia nem a análise política buscam pelas causas necessárias ou, nos termos de Espinosa, pela causa próxima – busca que, quando efetuada, aproxima-se mais da crônica do que da História –, mas trabalham com uma noção de causalidade que, por assim dizer, procuram dela aproximar-se ao máximo, não no sentido do registro ou do inventário do máximo de causas próximas, mas no sentido de buscar a regularidade inscrita na teia causal complexa ou naquilo que o historiador Edward P. Thompson chama de “lógica histórica”⁷⁰. Noutros termos, se a série das coisas singulares e mutáveis é inacessível, tal como afirma a passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto* antes transcrita, ela o é em sua inteireza, não em sua lógica. A História não é puro caos; antes, possui uma lógica, e essa lógica é acessível.

Espinosa nos legou elementos para pensar dessa mesma maneira: não interessa a reconstrução completa da série, mas a identificação, a partir do estabelecimento de cortes na série com vistas à aferição de conjuntos (por exemplo, grupos humanos) e/ou repetições (por exemplo, práticas sociais), as tensões e conflitos que permitem as irrupções na série (episódios ou acontecimentos) e alterações naquelas regularidades (mudanças estruturais)⁷¹.

⁶⁸ Cf. TP, IX, 14.

⁶⁹ E, I, Ap.; Ep. 12.

⁷⁰ Cf. THOMPSON, 1981, p. 47s.

⁷¹ No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa indaga de que maneira o povo e *imperium* hebreus (um determinado grupo) foram constituídos por Moisés e perduraram depois de sua morte, e as causas de seu perecimento. Nosso autor mostra que, ao contrário

Nesses termos, em nada importa o conjunto total dos acontecimentos, mas apenas aqueles representativos; da mesma maneira, as regularidades de que falamos não são tomadas em abstrato, mas em concreto, o que requer do historiador que realize um jogo de escalas ou um vai-e-vem na análise, percorrendo alternadamente, e na medida em que se fizer necessário, curta, média e longa duração. Com isso, aquilo que antes aparecia como um conhecimento inadequado ou defeituoso emerge agora como um conhecimento aproximado da teia complexa que compreende a causalidade na História; e se esta aparece à imaginação como contingente ou possível, ela consiste, ao fim e ao cabo, e para novamente usar as palavras de Sartre, numa desordem racional⁷².

5. Ad usum vitæ

Se pudéssemos conhecer tudo adequadamente, segundo a norma de uma ideia verdadeira, não conceberíamos nada como possível ou contingente, mas apenas como necessário ou impossível⁷³. A mente tem o poder de inteligir as coisas como necessárias ou impossíveis e, nessa medida, tem maior potência sobre os afetos e os padece menos⁷⁴. Porém, essa potência é situacional: para sermos mais rigorosos, diríamos que a mente tem o poder de inteligir certas coisas em certas situações. O que não anula o fato de, em abstrato, ser mais fácil imaginar as coisas como livres⁷⁵.

Entre os intérpretes de Espinosa, tem sido comum uma leitura que procura observar de que maneira a mente pode inteligir as coisas e ter maior potência sobre os afetos, ou, nos termos do Livro V da *Ética*, de que maneira Espinosa concebe a “potência do intelecto”, ignorando a ressalva que acabamos de fazer. Embora encontre lastro na obra, não raras vezes semelhante leitura conduz a uma imagem de Espinosa por demasiado intelectualista, quase um estoico.

Na esteira do que é dito no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, a saber, de que “é necessário viver enquanto cuidamos de [remediar o intelecto] e /.../ trabalhamos para reconduzir o intelecto à reta via”, e de que, para tanto, são necessárias “regras de vida” [vivendi regulas], as quais devemos “supor como boas” e a que devemos obedecer⁷⁶, interessa-nos menos compreender as características de um conhecimento adequado das coisas do que compreender qual é o melhor conhecimento possível “enquanto o intelecto não é curado”, pois é precisamente nesse lugar que se situa o conhecimento historiográfico.

Para tanto, julgamos preciosa uma passagem do *Tratado Teológico-Político*, não por acaso obra na qual Espinosa pratica uma historiografia. Segundo nosso autor, “fazer considerações gerais sobre o destino e o

do que se comumente se pensava, o *imperium* resistiu graças à garantia do direito de propriedade para todos (uma prática social ou uma instituição). Quanto à ruína, recusando o argumento da singular insubmissão do povo, Espinosa lembra que, antes mesmo da morte de Moisés, aos levitas foi dado o privilégio exclusivo do sacerdócio no *imperium* (episódio). Uma vez que tais privilégios envolvia obrigações e taxações, esse acontecimento foi causa de “boatos” [*rumores*] e de toda uma série de tensões e conflitos que se iam acentuando “sobretudo em tempos de carestia [*praecipue si annonae cara*]” (novos episódios, imbuídos por relações e circunstâncias novas e antigas). Dessa fissura seguiram-se tumultos e desordens (novos episódios etc.), que por sua vez levaram a uma alteração (mudança numa relação que até então era regular): os hebreus, “subjugados por diversas vezes, romperam por completo com o direito divino e quiseram um rei mortal”, de modo que “a sede do poder deixasse de ser o templo para passar a ser uma corte [*aula*]”. Tal alteração (uma vez efetuada, tomada agora como um episódio) deu matéria abundante para novas desordens (novos episódios etc.), de que resultou, enfim, a ruína total do *imperium* (nova mudança numa relação regular) (Cf. TTP, XVII, p. 255-76).

⁷² *apud* THOMPSON, 1981, p. 48.

⁷³ CM, I, 3; E, I, P 29, Dem..

⁷⁴ *Ibidem*, V, P 6.

⁷⁵ “O afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente [livre], e não como necessária, nem como possível, nem como contingente, é (sendo iguais as outras condições) o maior de todos” (E, V, P 5).

⁷⁶ TIE, 17.

encadeamento [fato, et concatenatione] das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar [formandas, atque ordinandas] os nossos pensamentos acerca de coisas particulares”, do que conclui:

Ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas [*rerum coordinationem et concatenationem*], isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas [*ordinatae et concatenatae*], tornando-se, por isso mesmo, preferível e até necessária considerá-las para o uso da vida [*ad usum vitæ*] como possíveis⁷⁷.

Essa passagem soa surpreendente, entre outros motivos, porque parece nada mais nada menos que desmentir o que havia sido dito *Tratado da Emenda do Intelecto*, a saber, que é impossível, em face da fraqueza humana, alcançar a série das coisas singulares e mutáveis, dada a sua complexidade, e que deveríamos, com vistas ao verdadeiro progresso do intelecto, educar nossa mente para reproduzir a Natureza no máximo grau possível, deduzindo todas as nossas ideias da série das coisas fixas e eternas.

Na verdade, em sintonia com o parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, o que se observa nessa passagem do *Tratado Teológico-Político* é um deslocamento no campo argumentativo do universo da imanência em si mesma, por assim dizer, para o universo da vida, na qual imanência e transitividade imbricam-se: é o uso da vida – no caso, a necessidade de formar e ordenar nossos pensamentos acerca das coisas particulares – que impõe não tomar as coisas como são, isto é, como necessárias ou impossíveis – diríamos, não tomá-las sempre como necessárias ou impossíveis, mas apenas quando somos aptos para tanto –, mas também como possíveis.

Diferentemente do exemplo da Queda do Muro de Berlim, quando apenas constatamos a inutilidade de procurar pela causa próxima, no exemplo do assassinato dos irmãos de Witt fomos além ao procurar mostrar o que há de útil na busca pelo possível (e pelo provável), agora resignificado: o acontecimento em questão, se foi necessário, só o foi porque um conjunto de fatores concorreu, no continuum da duração, para que se tornasse possível ou provável antes de finalmente ser necessário⁷⁸.

Agora, somos informados de que esse conhecimento, inadequado e defeituoso diante do conhecimento adequado próprio da “sabedoria” e do “sábio”, é, no entanto, não só necessário, como preferível: necessário porque é impossível conhecer a coordenação e concatenação em sua inteireza, conforme já observamos; preferível porque essa busca pela coordenação e concatenação perfeitas das coisas – busca essa que, aliás, Espinosa não realizou nos tratados políticos⁷⁹ – não produz conhecimento útil, antes produz caricatura de conhecimento – e uma caricatura de Espinosa. Tal é o caso daqueles que sugerem tudo ser necessário na História: não bastasse delirar, querem que a história delire com eles.

Contra essa caricatura, representada pela imagem do sábio, Espinosa oferece o conceito do sábio na proposição IV, 45:

É do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas. É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar *moderadamente* de comida e bebida agradáveis, assim como cada um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, da amenidade dos bosques, do ornamento, da música, dos jogos esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo. Pois o Corpo humano é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que

⁷⁷ TTP, IV, p. 67. Na mesma direção: “Pois, se os homens conhecessem claramente a ordem toda da Natureza, notariam que todas as coisas são tão necessárias quanto aquelas tratadas pela matemática. Mas isto ultrapassa o pensamento humano e, portanto, certas coisas são julgadas por nós como possíveis e não como necessárias” (CM, II, 9).

⁷⁸ Não queremos com isso dizer que, na História, haja um continuum linear até o necessário.

⁷⁹ Poder-se-ia contra-argumentar que, no *Tratado Político*, os *imperia* monárquico, aristocrático e democrático não são descritos, mas deduzidos segundo a ordem geométrica, o que desmentiria nosso argumento. Ora, a dedução não se confunde com o que no *Tratado Teológico-Político* é chamado “coordenação e concatenação das coisas”. Como já ressaltamos, a série das coisas fixas e eternas é, antes de tudo, uma série; no entanto, os *imperia* deduzidos no *Tratado Político* não são um inventário da série, isto é, do conjunto das causas próximas.

continuamente precisam de novo e variado alimento para que o Corpo inteiro seja igualmente *apto a todas as coisas* que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a Mente também seja igualmente apta a inteligir [*apta ad intelligendum*] *muitas coisas em simultâneo* [*plura simul*]. E assim esta maneira de viver [*vivendi institutum*] convém otimamente com nossos princípios e com a prática comum; por isso, se não é a única, esta *regra de vida* [*vivendi ratio*] é a melhor e cabe recomendá-la de todas as maneiras, e nem é preciso tratar disso mais clara nem prolixamente⁸⁰.

Se conhecer é uma aptidão para o múltiplo simultâneo⁸¹, tal aptidão só é exigida porque não conhecemos a série das coisas fixas e eternas em sua inteireza; pois, caso contrário, ela seria dispensável. Essa aptidão envolve os três gêneros de conhecimento, inclusive ao debruçarmo-nos sobre a história.

Quando essa aptidão não se verifica no caso do conhecimento historiográfico? Pode ocorrer de forjarmos causas fictícias para os acontecimentos, conhecidos ou não, ou efeitos fictícios para as causas, conhecidas ou não. Embora não sejam as únicas, duas maneiras canônicas (e antagônicas) de forjar ficções na história consistem em, de um lado, concebê-la como feita pelos homens tal como estes quiseram fazê-la e na pressuposição de que este querer é livre, e, de outro, concebê-la como dirigida por Deus, ou pelo destino, ou pelo mero desenvolvimento das forças produtivas, ou o que quer que aprisione o fazer humano em epifenômeno ou mero meio.

Se conhecer a história não consiste em contá-la tal como aconteceu⁸² (porque o historiador não pode acessar toda a teia causal complexa da causalidade eficiente transitiva, muito menos a causalidade eficiente imanente nela envolvida), razão pela qual não se pode inteli-la em sua inteireza, disso não se segue que a História consista numa narrativa arbitrária, construída pelo historiador tal como o romancista ou o dramaturgo constrói seu enredo⁸³ (porque, a despeito da inacessibilidade da teia causal em sua inteireza, ela existe), razão pela qual é possível mais do que imaginar a história ao sabor do arbítrio.

Se ao historiador não cabe supor que os homens fazem a história tal como querem, nem, inversamente, que os homens não fazem a história, de que maneira sair da aporia necessidade versus liberdade? Nossa hipótese, à luz da obra de Espinosa e da historiografia contemporânea, é que a superação da aporia, de modo a envolver o fazer a história e as condições desse fazer, está no método.

Se os homens não fazem a história tal como querem, mas de acordo com as circunstâncias que lhes são dadas – frase maliciosa, posto que pode ser lida ao contrário sem prejuízo do conteúdo, mas apenas da conotação: a despeito de não fazerem a história como querem, mas de acordo com as circunstâncias que lhes são dadas, os homens ainda assim fazem a história –, o historiador não deve privilegiar um dentre esses dois polos, mas tomá-los na sua unidade⁸⁴, o que, do ponto de vista do procedimento de análise, exige uma contínua variação de escalas⁸⁵: elevando-se do abstrato ao concreto e vice-versa, e continuamente, num vai-e-vem que atinge o nível mais concreto, a saber, o nível da experiência individual, e que Sartre chama de “vivido”, conceito que, segundo pensamos, é apropriado evocar na medida em que possui parentesco

⁸⁰ E, IV, P. 45, Esc., o destaque é meu. Sobre o conceito de “regra de vida” presente na passagem, cf. David, 2019.

⁸¹ Dentre os comentaristas, Chauí foi quem primeiro notou a importância decisiva do conceito de *plura simul* em Espinosa. (Cf. Chauí, 2016).

⁸² Paradigma do historicismo do século XIX.

⁸³ Paradigma da “virada linguística” na historiografia dos séculos XX e XXI, embora tenha sido antes assumido pelo positivismo no século XX como única via possível.

⁸⁴ Costa faz menção a um não pequeno número de historiadores que, segundo ela, teriam conseguido estabelecer a síntese dialética entre necessidade e liberdade na história, por ela defendida e aqui sugerida: Williams, Thompson, Ginzburg, Davis, Schneider, Ludtke, Bergquist, James e de Shazo, Winn, Konish e Mericle são alguns nomes mencionados (Cf. COSTA, 2014, p.12, 15, 23-4, 160, 161-2, 168-9, 172-3).

⁸⁵ Trata-se do método regressivo-progressivo de Sartre e que, sob a sombra desse filósofo, o historiador Jacques Revel chamou de “jogo de escalas” (Cf. SARTRE, 2002; REVEL, 1998).

com o conceito de “uso da vida” em Espinosa. Em outras palavras, face às determinações do real, ao invés de ignorá-las ou de supô-las em abstrato, o historiador busca conhecê-las na maneira particular como são vividas ou experimentadas, para então voltar às determinações, e mais uma vez voltar ao vivido, e assim adiante, até esgarçar o objeto.

Tal procedimento guarda um problema para o qual a obra de Espinosa joga luz: como conhecer o vivido, instância máxima de concretude? Uma vez que o *conatus* é lugar de uma “contínua variação” [continua variatio]⁸⁶, a ponto de os afetos poderem compor-se uns com os outros de tantas maneiras, e daí originar-se tantas variações, “que não podem ser definidos por nenhum número”⁸⁷, podemos dizer que, em Espinosa, o vivido é inacessível ao conhecimento em sua inteireza. Por isso, analogamente ao que se lê na Carta 12⁸⁸, é lícito afirmar que se alguém quiser determinar a variação no âmbito do vivido, deveria fazer com que o vivido não fosse o vivido. Ambas são da ordem do indeterminável⁸⁹, expressões do infinito em ato, isto é, de uma totalização: não se trata de um todo estático e cristalizado, mas de uma atividade. Noutros termos, ainda que as vivências possam assemelhar-se, cada um vive o universal de maneira particular e inteiramente inédita e original, e esse viver é irreduzível ao conjunto das determinações que podemos conhecer⁹⁰.

Para que se depreenda isso, recorramos mais uma vez a um exemplo. Face aos acontecimentos de 1672 em Haia, quando os irmãos de Witt foram assassinados e seus corpos foram mutilados e expostos, Espinosa escreveu um cartaz com os dizeres *ultimi barbarorum* (“os últimos dos bárbaros”), com o intuito de, pregando-o em algum local próximo dos corpos, denunciar o ato, o que não se sucedeu porque foi impedido por um hóspede da pensão onde morava⁹¹. Esse ato envolveu não apenas a concorrência de uma teia causal complexa, mas também a internalização dessas determinações por um determinado indivíduo (com uma determinada história de vida e uma determinada compleição), que elaborou esse exterior internalizado sob determinadas circunstâncias, e finalmente o externalizou através de um ato, que dele escapou. Em uma palavra, envolve um indivíduo situado. Por que, ao fim e ao cabo, Espinosa agiu dessa maneira? Impossível responder a essa questão. A ação possui causas determinadas – ou, se se quiser, uma causa determinada (unidade de múltiplas determinações) –, mas o vivido, isto é, a unidade de todas

⁸⁶ E, V, P39, Esc.. Tendo na física dos fluidos o seu paradigma, Espinosa concebe o *conatus* como *pars*, o que é da tradição agostiniana e escolástico-tomista, mas dela afastando-se na medida em que, para Espinosa, o *conatus* não é determinado grau de participação no ser, grau esse cristalizado, mas exprime graus de realidade em contínua variação. Se as coisas finitas assim são ditas porque podem ser delimitadas por outra de mesma natureza (E, I, Def.2.), essa delimitação varia conforme são afetadas de muitas maneiras por muitas outras coisas. Cf. também CHAUI, 2003, pp. 128-51.

⁸⁷ E, III, P 59, Esc.

⁸⁸ “Se alguém quiser determinar todas essas desigualdades de distância [dentro do espaços que separa dois círculos AB e CD e todas as variações] por algum número exato, deveria fazer com que o círculo não fosse um círculo” (Ep. 12).

⁸⁹ Da mesma maneira, “que se concebam a partir de um ponto em uma quantidade infinita qualquer duas linhas, como AB e AC, no início com uma distância certa e determinada e estendidas ao infinito; é certo que a distância entre B e C é aumentada continuamente e por fim de determinada torna-se indeterminável” (E, I, P 15, Esc.).

⁹⁰ Nesse sentido, lemos nos *Pensamentos Metafísicos*: “No que se refere à liberdade da vontade humana, que dissemos ser livre, também ela se conserva pelo concurso de Deus, e nenhum homem quer ou faz a não ser aquilo que Deus decretou pela eternidade que quereria ou faria. *Como isso é possível, mantida a liberdade humana, é coisa que ultrapassa nossa compreensão*” (CM, II, 11, o destaque é nosso). A esse respeito, afirma Gainza: “se a negação como diferenciação entre essências singulares e forma de coexistência dos seres particulares deve ser associada aos modos de relação entre as coisas existentes, acontece que, sendo essas relações constitutivas, não há nenhuma possibilidade de estabelecer uma divisória nítida entre um ‘interior’ enquanto espaço afirmação de uma essência, e um ‘exterior’ submetido a negações, produto das vicissitudes da existência” (GAINZA, 2009). Julgamos convergir com nossa perspectiva a leitura que a autora faz, em outro trabalho, do problema da internalização do exterior, com a diferença de que ela não abordou a perspectiva da externalização do interior, nem propôs – o que para nós é o mais importante – a noção de irreduzibilidade do vivido (cf. Gainza, 2016). Finalmente, sobre a internalização do exterior, Tosel aproximou-se dessa ideia quando propôs que o tornar-se ativo, para o modo finito, consistiria numa “assimilação”, e que esta daria a “condição do agir”. No entanto, o que chamamos de internalização é mais do que “assimilação” que dá a “condição do agir”, mas é o próprio agir, é pura atividade ou movimento (Cf. TOSEL, 1987, p. 108-9).

⁹¹ *apud* DOMINGUEZ, 1995, p. 199.

essas determinações no movimento de internalização do externo e de externalização do interno, torna-a irredutível às determinações nela envolvidas e por nós conhecidas⁹².

Tem-se, com isso, o conceito de experiência em Espinosa. Ao historiador, não cabe desvendá-lo em sua inteireza, nem supor que, por ser indeterminável, trate-se de uma instância indeterminada. Cabe ao historiador cercá-lo para, de maneira aproximada, melhor conhecê-lo. No exemplo em questão, se não é possível acompanhar a inteireza do movimento de internalização do exterior e de externalização do interior no ato em que se realiza, é, no entanto, possível aproximar-se dele através do exame, em contraste, das circunstâncias e determinações e da biografia do indivíduo. Sabendo-se que o sujeito é Espinosa, a experiência em questão ganha sentido, bem como o acontecimento.

Procedendo dessa maneira, emerge o conhecimento da História como processo com sujeitos⁹³. Se no Livro V da *Ética* o agente é a potência ou essência atual de cada indivíduo, em que se trata de conceber a potência do intelecto, já aqui o agente é concebido ao mesmo tempo sob os três gêneros de conhecimento ou modos de perceber⁹⁴.

⁹² A título de exemplo, as Sagradas Escrituras informam que aos levitas foi conferido privilégios porque Deus assim o quis. De um lado, trata-se aqui de um possível: sabemos qual foi o efeito (concessão de privilégios), mas desconhecemos as razões que levaram Deus a assim o querer. De outro lado, trata-se ao mesmo tempo de um contingente: sabemos qual foi a causa (concessão de privilégios), mas desconhecemos se os efeitos dela desencadeados estão de acordo com a intenção divina. Ora, é precisamente essa a indagação que Espinosa implicitamente faz: qual teria sido a intenção de Deus? Diante da dúvida, Espinosa oferece uma hipótese que, no entanto, desloca a questão da intenção para o efeito, supondo-se aquela por esta: “Quanto mais eu penso nessa modificação, mais me sinto obrigado a exclamar com Tácito que naquele momento Deus não estava pensando na sua segurança, mas sim na sua punição. E nem sei como dizer até que ponto me espanta o existir no seu ânimo celeste uma cólera tão grande que até as próprias leis, que se destinam sempre a proporcionar a honra, o bem e a segurança de um povo, ele as tenha instituído com o intuito de se vingar e de os punir de tal maneira que já nem pareciam leis, ou seja, o bem do povo, mas antes penas e suplicios” (TTP, XVII, p. 273). Em última instância, a intenção divina é inacessível. Apenas os efeitos da ação podem ser conhecidos.

⁹³ Embora a leitura aqui exposta aproxime-se daquela realizada por Santiago quando este propõe que o possível, para além da designação de nossa ignorância, pode ser compreendido na chave de um “problema vital”, ele não notou o ponto central do referido problema, que é a irredutibilidade do vivido ao conhecimento, lapso que o fez confundir ignorância com indeterminação: “se possível é aquilo cuja causa é indeterminada, possível é igualmente aquilo que é igualmente determinado; sobre a qual, em suma, pode-se agir”. Mais adiante, dirá Santiago que “o possível não se ergue contra a determinação das coisas”, e explica: “O campo que então surge, é o da possibilidade, o qual é delimitado pelas ações, respostas possíveis para a solução do problema mesmo que o provocou. Ações possíveis, mas não igualmente factíveis. Como alertado, as há mais fáceis, as há mais difíceis, já que o campo do possível não está imune à conjuntura, quer dizer, nem tudo é possível em qualquer ocasião; cada ocasião determina um conjunto de possíveis, que são reais porque factíveis naquelas circunstâncias, mas nem todos, conforme as mesmas circunstâncias, conhecem no que se refere a sua efetuação o mesmo grau de dificuldade. É essa estruturação que dá a peculiaridade do possível como exigência de fazer-se algo concomitantemente à percepção de que se pode fazer algo” (Cf. SANTIAGO, 2011). Ocorre que em momento algum Espinosa sequer sugere haver “causa indeterminada” na Natureza – à exceção da causa sui. Em verdade, o possível não é aquilo cuja causa é indeterminada, mas aquilo cuja causa é indeterminável (Cf. E, I, P 15, Esc), isto é, não pode ser conhecida. E se concordamos com Santiago em sua caracterização geral do possível, julgamos que a ideia de estruturação que dá a peculiaridade do possível carece de explicação, o que o levou a submeter a ação à dita causa indeterminada.

Por seu turno, com vistas a enfrentar dicotomia entre negação (paradigma da determinação ou da identidade) e afirmação (paradigma da expressão ou da diferença) na interpretação de Espinosa e, especificamente, na conceituação da História, Gainza propõe uma terceira via, amparada sobre um terceiro conceito: a distinção. Vendo-a como uma “modalidade privilegiada da construção espinosana da noção de substância absolutamente infinita”, a distinção teria permitido à autora “indagar pela forma em que a determinação e a expressão, em sua articulação necessária, podiam servir para conceber, espinosadamente, o ser do singular em sua complexidade” (cf. GAINZA, 2009; Idem, 2018). De nossa parte, pensamos que um paradigma da distinção não dá conta de superar a dicotomia em questão. Segundo Espinosa, “toda confusão procede de que a mente conheça somente em parte uma coisa inteira ou composta de muitas e não distinga o conhecido do desconhecido, e também de que atente simultaneamente, sem distinção alguma, ao múltiplo contido em cada coisa” (TIE, 63). Em face disso, um paradigma da distinção poderia ter a pretensão de eliminar a confusão de três maneiras: através da eliminação do desconhecido, reduzindo a coisa ao conhecido; através da suspensão do juízo até o desconhecido se torne conhecido; através da incorporação do desconhecido. Este terceiro caminho equivale ao que aqui chamamos de irredutibilidade do vivido. Uma vez realizada a distinção, o que fazer? Que conclusão tirar? A insuficiência do paradigma acabou por levar a autora à “perspectiva realista”, incorrendo com isso no reductionismo que ela própria almeja evitar. Justamente porque o foco está na distinção, não no vivido, é que um paradigma da distinção está aquém da tarefa de superar a dicotomia entre identidade e diferença. Na melhor das hipóteses, isto é, afora os riscos envolvidos na conclusão a se tirar, o paradigma para no meio do caminho. A distinção entre conhecido e desconhecido é uma etapa (e, portanto, uma parte) do que se poderia chamar de paradigma do vivido.

⁹⁴ Cf. CHAUI, 2010.



Dito isso, queremos tratar de um último ponto. Vimos que a irredutibilidade da qual falamos é o que permite ao historiador empregar os conceitos de possível e contingente, no sentido muito preciso de que ambos remetem não a uma afirmação sobre o real (o real é não necessário), mas a uma afirmação sobre o conhecimento (o real é necessário, dado que tudo possui causas próximas, mas não se o conhece em sua inteireza). Se, como procuramos mostrar, tais afirmações abrem o caminho para um conhecimento historiográfico, os apontamentos até aqui realizados moveram-se no terreno da história cujos pontos de referência são acontecimentos conhecidos.

O exame destes acontecimentos permite ao historiador investigar o que impediu que o acontecimento tivesse outras feições. Por exemplo, o estudo da abolição da escravidão no Brasil permite mostrar, com valor de prova e evidência, por que a abolição não veio acompanhada da reforma agrária, como alguns na época pleiteavam. No entanto, convém indagar: é lícito ao historiador imaginar que os acontecimentos poderiam ter se dado de outra maneira, ou que a história poderia ter tomado outro rumo, sem forjar a teia causal neles envolvida? Em que medida é lícito ao historiador, por exemplo, imaginar sob que condições (não forjadas) que a abolição da escravidão no Brasil poderia ter ocorrido sob outras feições?

A questão conduz à qualificação do conceito de tendência histórica⁹⁵: o que produz e como se produz determinada tendência histórica? Amparando-nos na prática historiográfica, se o historiador atentar para a confluência de causas na teia causal impressa no acontecimento em questão, e se tiver meios para isso, e se conhecer a regularidade inscrita nas denominações extrínsecas, circunstâncias e relações, bem como a ocorrência de episódios ou acontecimentos análogos, nesse caso a resposta talvez seja afirmativa.

É comum, entre historiadores da moderna escravidão nas Américas, a ideia de que a abolição era algo inevitável, a partir de dado momento em cada país; ou, o que dá no mesmo, que seria impossível manter a escravidão indefinidamente. Mas a escravidão poderia ter se perpetuado no Brasil até 1930, como queriam alguns na época? Ou poderia ter ocorrido mesmo antes de 1888 e sob condições de fato democráticas, como queriam outros? Para o historiador, importa saber até quando cada uma dessas opções estava aberta, se é que estavam, e o que as tornavam abertas, e a partir de que momento e por que fatores tornaram-se inviáveis.

Em situação análoga ao historiador, o analista político e, sobretudo, o estrategista político é aquele que, conhecendo as denominações extrínsecas, circunstâncias e relações, imagina cenários hipotéticos no presente e no futuro. Também aqui, a pergunta não é pelo que pode ser, tampouco pelo que deve ser, mas pelo provável: dadas as circunstâncias, qual é a tendência histórica? O que torna o provável provável? Que ações devem ser realizadas para tanto?

Trata-se aqui de um conjunto de questões que, não sendo examinados agora, direcionará nossos esforços de pesquisa. Com isso, chega-se a termo a investigação aqui proposta acerca do conhecimento da História em Espinosa, o que realizamos apenas em linhas gerais. Procuramos mostrar em que sentido se diz, em Espinosa, que tudo é necessário, e em que sentido se pode conceber o possível com valor historiográfico. Se a série das coisas singulares e mutáveis aparece, em função do uso da vida, como campo do possível (imagem) aos homens em geral, ao historiador elas aparecem como possível (conceito) na medida em que este emprega procedimentos de análise e investigação apropriados à lógica histórica, nos termos de E. P. Thompson. Ao final, demos destaque ao conceito de experiência numa chave de interpretação que o

⁹⁵ Tendo seguido de perto a trilha aberta por Althusser, Morfino propõe o paradigma do materialismo aleatório para dar conta dessa questão: “Em cada encruzilhada, a tendência pode tomar uma via imprevisível, aleatória” (ALTHUSSER *apud* MORFINO, 2005, p. 139). Muito embora a leitura de Morfino seja a mais sofisticada no campo de estudos da História em Espinosa, sua proposta, segundo julgamos, encontra-se presa no modelo althusseriano de uma história sem sujeito, uma vez que a imprevisibilidade ou aleatoriedade do devir histórico envolve o que Sartre chama de grupo e de projeto, de tal forma a tornar o devir histórico menos imprevisível. Cf. também MORFINO, 2010, p. 167s.

aproxima do conceito de “vivido” em Sartre. Esta confere sentido a outro conceito de liberdade que não a potência do intelecto própria do “sábio”: trata-se da aptidão para, nas sombras do insondável, lidar com as determinações que nos cercam e nos afetam, conceito esse que corresponde àquilo que a historiografia contemporânea convencionou chamar pelo feio nome de “agência histórica” – denominação extrínseca originada nos Estados Unidos –, ou simplesmente liberdade, designação que, por convenção, é lícito também ao historiador utilizar ao falar daqueles que fazem a história.

Referências

- AQUINO, T. de. *Suma Teológica*. Vol. 1 e 2. São Paulo: Loyola, 2009, 3ª edição.
- ALTHUSSER, L. *Eléments d'autocritique*. Paris: Librairie Hachette, 1974
- ANTÓN, F. J. E. 2008. “Metafísica y concepción de la historia em Spinoza”. In: Carvajal, J.; Cámara, M. L. de la. *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- BÉRTRAND, M. 1993. *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: PUF.
- BOVE, L. 1996. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- _____. 2008. “De la prudencia de los cuerpos a la historia de los hombres”. In: Carvajal, J.; Cámara, M. L. de la. *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- CÁMARA, M. L. de la. 2008. “La Ética. ¿Una filosofía de la historia?”. In: Carvajal, J.; Cámara, M. L. de la. *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- CHAUÍ, M. 2010. “A posição do agente da liberdade na ética V”. *Cadernos Espinosanos*, nº 22, p. 11-25.
- _____. 2000. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 1 - Imanência). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2016. *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 2 - Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2009. “Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa”. In: OLIVA, L. C. (Org.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Editora Barcarolla, p. 27-84.
- _____. 2003. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- COSTA, E. M. 2014. *A dialética invertida e outros ensaios*. São Paulo: Editora da UNESP.
- DAVID, A. 2018a. “*Ad suum principium*: o conceito de *multitudo* em Espinosa”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, nº 33, p. 110-34.
- _____. 2018b. “O vulgo e a interpretação da obra de Espinosa”. *Cadernos Espinosanos*, nº 39, jul./dez., p. 141-62.
- _____. 2019. “O sábio e o ignorante: Espinosa e a emenda da vida”. *Discurso*, vol. 49, nº 2, dez. 2019.
- DELEUZE, G. 2017. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução do GT Deleuze – 12. São Paulo: Editora 34.

DOMINGUEZ, A. (comp.). 1995. *Biografías de Spinoza*. Selección, traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.

ESPINOSA, B. 2012. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio Marilena Chaui; Introdução Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Ericka Mariê Itokazu; Tradução e notas Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. 1988. *Correspondencia completa*. Traducción, introducción, notas e índices Juan Domingo Sánchez. Madrid: Hiperión.

_____. 2015. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

_____. 2015. *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. 2015. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp.

_____. 2009. *Tratado Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2003. *Tratado Teológico-político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo : Martins Fontes.

GAINZA, M. Espinosa. 2009. *A ontologia espinosana na tensão entre eternidade e história*. Projeto de Pós-doutorado. São Paulo. Disponível em <http://www.filosofia.flch.usp.br/sites/filosofia.flch.usp.br/files/posdoc/projetos/mariana_gainza_posdoc.pdf> Acessado em 01 maio 2019.

_____. 2016. “El límite y la parte: los confines de la interioridad en la filosofía spinoziana”. *Demarcaciones*, nº 4, mayo 2016, p. 207-19.

_____. 2018. “El problema de las distinciones en Spinoza. Una suberción crítica de Descartes”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº 41, p. 55-73.

_____. 2011. *Uma filosofia do materialismo infinito positivo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP.

MARTÍNEZ, F. J. 2008. “Normatividad y empiria: el recurso a los ejemplos historicos en el *Tratado Político*”. In: Carvajal, J.; Cámara, M. L. de la. *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

MATHÉRON, A. 1986. *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*. (Études sur Spinoza). Paris: Vrin.

MORFINO, V. 2010. *Le temps de la multitude*. Traduit de l'italien par Nathalie Gailius. Paris: Éditions Amsterdam.

_____. 2005. “O ‘materialismo da chuva’ de Althusser. Um Léxico”. *Cadernos CEMARX*, nº 2, p. 135-41,

MOREAU, P.-F. 1994. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.

_____. 2003. *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF.

NEGRI, A. 2016. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Tradução Herivelto Pereira de Sousa. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. 1993. *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Traducción del italiano de Geranio de Pablo. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

OLIVA, L. C. G. 2015. "Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa". *Discurso*, nº 45/2, p. 249-72.

PEÑA, J. 2008. "Política e historia en Spinoza". In: Carvajal, J.; Cámara, M. L. de la. *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

REVEL, J. 1998. *Jogos de Escala: a experiência da microanálise*. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.

ROWEN, H. H. 1986. John de Witt. *Statesman of the "True Freedom"*. Cambridge University Press.

RUBIO, L. E. 2008. "Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas". In: Carvajal, J.; Cámara, M. L. de la. *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

SANTIAGO, H. 2011. "Por uma teoria espinosana do possível". *Conatus*, vol. 5, nº 9, jul 2011, pp. 41-8.

SARTRE, J. P. 2002. *Crítica da Razão Dialética*. Procedido por Questões de Método. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A.

TOSEL, A. 1994. *Du matérialisme de Spinoza*. Paris: Éditions Kimé.

_____. 1987. "Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza?". *Revue Philosophique*, nº 53, p. 96-110.

THOMPSON, E. P. 1981. *Miséria da teoria, ou um planetário de erros. Uma crítica ao pensamento de Althusser*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar.

Recebido em 1 de maio de 2019. Aceito em 29 de outubro de 2019.

Da necessidade das coisas e das ações: Hobbes crítico da indeterminação dos futuros contingentes¹

On the necessity of things and actions: Hobbes critic of the indetermination of future contingents

Luc Foisneau

luc.foisneau@gmail.com

Centre National de Recherche Scientifique (CNRS)/École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

Tradução de Celi Hirata

Resumo: A versão maximalista do princípio de razão de Hobbes implica uma redução deste princípio ao princípio de causalidade. Essa redução se expressa por meio de duas teses essenciais: em primeiro lugar, a prova da necessidade é uma prova pelas causas, o que implica uma reformulação das provas clássicas da necessidade nos termos de um necessitarismo da causa; em segundo lugar, a lógica da ação é inteiramente submetida à lógica causal. Mostraremos, pois, num primeiro momento, que o necessitarismo de Hobbes se funda em um princípio de causalidade suficiente que tem por corolário uma crítica sistemática da tese aristotélica da indeterminação dos futuros contingentes. Procuraremos em seguida compreender por que essa crítica da indeterminação dos contingentes toma a forma de uma redução da contingência à ignorância da necessidade. Enfim, examinaremos o significado da identificação do princípio de razão e do princípio de causalidade necessária para a ação humana.

Palavras-chave: princípio de razão; causalidade; necessidade; ação humana.

Abstract: Hobbes' version of the principle of sufficient reason implies a reduction of this principle to the principle of causality. This reduction is expressed through two essential theses: firstly, the proof of necessity is a proof by the causes, which implies a reformulation of the classical proofs of necessity in terms of the necessity of the cause; secondly, the logic of action is entirely subject to the logic of causality. We will show, then, at first, that Hobbes' necessitarianism is based on a principle of sufficient causality, the corollary of which is a systematic criticism of the Aristotelian thesis of the indetermination of future contingents. We will then try to understand why this criticism takes the form of the reduction of contingency to the ignorance of necessity. Finally, we will examine the meaning of the identification of the principle of reason and the principle of necessary causality for human action.

Keywords: principle of reason; causality; necessity; human action.

¹ O presente artigo é uma tradução do texto de Luc Foisneau "De la nécessité des choses et des actions. Hobbes critique de l'indétermination des futurs contingents", in Luc Foisneau (org.), *La découverte du principe de raison*. Paris: Presses Universitaires de France / Humensis, 2011. Agradecemos às editoras PUF e Humensis por terem gentilmente concedido à revista *Dois Pontos* a permissão de publicar a sua tradução.

1. Introdução

Os princípios que organizam a racionalidade metafísica da idade clássica supõem um distanciamento em relação aos princípios que regem a teoria do acaso e, em geral, uma neutralização da contingência dos eventos futuros. A afirmação positiva da suficiência de Deus indica, com efeito, que tudo o que se produz no universo procede de causas e que essas causas não são o produto do acaso.² O necessitarismo estrito de Espinosa ou de Hobbes certamente não é retomado por Leibniz, que promete, de sua parte, uma lógica da contingência. Todavia, essa lógica está tão distante do acaso puro como da necessidade absoluta, sendo que Leibniz afirma que “a razão suficiente deve encontrar-se também nas verdades contingentes ou de fato, ou seja, na série das coisas espalhadas pelo universo das criaturas” (LEIBNIZ, 2004, p. 137). Em outras palavras, se a escolha divina no ato de criação permite dar conta da razão das coisas contingentes, essa escolha mesma não deve nada ao acaso, dado que procede de um cálculo, aquele do melhor.

Com efeito, a condenação da tese da aleatoriedade pode tomar várias formas, desde a crítica da contingência aristotélica até a refutação da tese de Epicuro. Frequentemente desprezada ou ignorada pelos filósofos, a ausência de razão assinalável do *climänen* de Epicuro constitui a alternativa mais radical ao princípio de razão suficiente. Em seu *De Fato*, Cícero apresenta sua prova a contrario evocando o argumento anti-epicuriano de Crisipo, segundo o qual “não há movimento sem causa” (CÍCERO, 1962, p. 481). Este argumento une-se de maneira estreita ao princípio de razão compreendido como princípio de razão causal – “nada ocorre sem causa” – e o princípio de bivalência – “toda proposição é ou verdadeira ou falsa” – para excluir a possibilidade da declinação aleatória dos átomos. Preocupado em evitar a necessidade, Epicuro seria, assim, forçado a admitir, se acreditamos em Crisipo, “senão em seus próprios termos, ao menos em realidade, que [o *climänen*] é sem causa” (IBID). Em outras palavras, impulsionados numa queda retilínea sem fim, os átomos não têm nenhuma razão para se reencontrarem se não estabelecemos a hipótese irracional de um desvio infinitesimal.

Rejeitando a tese da indiferença absoluta da vontade,³ Leibniz rejeita igualmente a tese da declinação dos átomos, pois ele vê na afirmação de Epicuro apenas o meio inadequado de um salvamento impossível da liberdade de indiferença. Epicuro teria lançado mão do *climänen* apenas “para salvar essa suposta liberdade de plena indiferença, quimera que parece ser bem antiga” (LEIBNIZ, 2013, § 320, p. 357). Mas como conceber que “a vontade, que ele [Epicuro] próprio compõe de átomos, pode ter domínio sobre os átomos, e desviá-los de seu caminho, sem que seja possível dizer como”? (LEIBNIZ, 2013, §321, p. 357) É tão absurdo, segundo Leibniz, supor que um movimento – a declinação de um átomo – possa ocorrer sem causa quanto imaginar que uma ação humana possa ocorrer sem razão. Assim, ele refuta a crítica que Carnéades endereça a Epicuro: de nada adianta rejeitar a hipótese atomística para deslocar a ausência de determinação do universo dos corpos para o das almas. Uma ação sem razão é tão absurda como um movimento sem causa.

À luz da crítica que é feita por Leibniz, é evidente o caráter singular da hipótese epicurista na paisagem da filosofia clássica, sendo que a negação que ela implica de todo providencialismo lhe confere, ainda mais do que ao necessitarismo de Espinosa, o estatuto de anomalia selvagem. Nada é mais oposto, com efeito, ao princípio de razão suficiente do que a rejeição epicurista da providência: “Mas crer que os deuses criaram tudo para o homem é se enganar completamente e trair a verdade” (LUCRÉCIO, 1993, p. 125). Se Apolo, que, segundo Carnéades, não conhecia os eventos futuros, não poderia ser compreendido pelo Deus metafísico da idade clássica, quão menos ainda a hipótese epicurista de uma geração aleatória das

² Sobre as condições teológicas do necessitarismo de Hobbes, cf. FOISNEAU, 2000, p. 97-128.

³ Sobre a crítica leibniziana da indiferença da vontade, vide FOISNEAU, 2001, prefácio (“Le principe de raison et les raisons de l'action”, p. 4-12).

coisas! Nesse sentido, deve-se reconhecer que a declinação dos átomos é o argumento anti-teológico por excelência. Que ela tenha sido proscrita tão radicalmente pelos metafísicos do século XVII, que eles a evoquem unicamente para refutá-la, ou identificá-la precipitadamente à contingência dos futuros, não deve nos surpreender excessivamente. Ademais, essa proscrição deve ter sido forte para que um pensador materialista como Hobbes não tenha sequer tentado discuti-la.⁴ De fato, se certas leituras recentes de Espinosa puderam interpretar sua “necessidade como uma contingência que se esquece”, ao invés de ver na sua “contingência uma necessidade que se ignora” (BRETON, 1993, p. 422), não teria sentido nenhum querer propor, a partir de uma inversão semelhante, uma leitura epicurista do necessitarismo de Hobbes. A interpretação necessitarista que Hobbes apresenta do princípio de causalidade confere, ao contrário, à noção de causa suficiente uma significação maximalista, dado que ele pretende demonstrar que uma causa suficiente é sempre, enquanto tal, uma causa necessária. Pode-se, certamente, julgar esse rigor excessivo e lamentá-lo; nem por isso ela deixa de ser a contribuição do pensamento hobbesiano ao necessitarismo clássico. Antes de mostrar seus limites ou criticar seu excesso⁵, é importante compreender as suas razões e explicar seus efeitos, em particular no campo da teoria da ação.

A versão maximalista do princípio de razão de Hobbes implica uma redução deste princípio ao princípio de causalidade. Essa redução se expressa por meio de duas teses essenciais: em primeiro lugar, a prova da necessidade é uma prova pelas causas – o que implica uma reformulação das provas clássicas da necessidade nos termos de um necessitarismo da causa – e, em segundo lugar, a lógica da ação é inteiramente submetida à lógica causal. Mostraremos, pois, num primeiro momento, que o necessitarismo de Hobbes se funda em um princípio de causalidade suficiente, que tem por corolário uma crítica sistemática da tese aristotélica da indeterminação dos futuros contingentes. Procuraremos em seguida compreender por que essa crítica da indeterminação dos contingentes toma a forma de uma redução da contingência à ignorância da necessidade. Enfim, examinaremos o significado da identificação do princípio de razão e do princípio de causalidade necessária para a ação humana.

2. A suficiência da causa e a crítica dos futuros contingentes

2.1 A identidade da causa suficiente e da causa necessária

A prova da necessidade está exposta por Hobbes em diferentes lugares de sua obra. A exposição sintética⁶ que ele apresenta dela em seu *Of liberty and necessity* constitui, todavia, o melhor ponto de partida:

Em sétimo lugar, considero uma *causa suficiente* aquela à qual não falta nada que seja indispensável para a produção do *efeito*. A mesma é também uma *causa necessária*, pois, se for possível que uma *causa suficiente* não produza o efeito, então faltava algo que era indispensável para a sua produção e então a *causa* não era *suficiente*; mas se for impossível que uma *causa suficiente* não produza o *efeito*, então uma *causa suficiente* é uma *causa necessária*, pois se diz que produz um efeito *necessariamente* aquilo que não pode senão produzi-lo. Assim, é evidente que tudo o que é produzido é produzido necessariamente; pois tudo o que é produzido teve uma *causa suficiente* para produzi-lo, ou então não teria sido. (HOBBS, 1841a, p. 274-275).

⁴ É sintomático dessa ocultação que o *The questions concerning liberty, necessity and chance* não evocam em nenhum momento a teoria de Epicuro.

⁵ Para uma crítica leibniziana do princípio de razão hobbesiano, conferir o artigo de Christiane Frémont, “Le principe de raison: contenance ou déterminisme?”, in FOISNEAU, 2001, p. 189-200.

⁶ Nesse texto, Hobbes pretende, com efeito, reunir os princípios de seu sistema da maneira mais clara possível a fim de reduzir os argumentos polêmicos de Bramhall. É nos seguintes termos que ele apresenta a última parte de seu texto, intitulada “My opinion about liberty and necessity”: “[...] E agora vossa Senhoria terá minha doutrina concernente à mesma questão [a da liberdade e da necessidade], com minhas razões para tanto formuladas positivamente e tão brevemente quanto pude, sem termos retóricos, e em inglês simples.” (HOBBS, 1841a, p. 271).



A força dessa prova reside completamente no fato de que a causa suficiente, a saber, a causa “que possui todas as coisas requisitadas para a produção do efeito” (HOBBS, 1988, p. 15), é também uma causa necessária, a saber, uma causa “que não pode senão produzir o efeito.” (IBID, 13) Se nada falta para a produção do efeito, este deverá necessariamente se seguir. *A contrario*, se falta alguma coisa, a causa não é suficiente e o efeito não poderá se produzir. Esse algo que falta não é, pois, indiferente, mas sim uma causa *sine qua non*. Assim, a prova repousa sobre a identidade da causa necessária e da causa suficiente.⁷ Que é, pois, uma causa suficiente?

Antes de apresentar a definição, consideremos, através do exemplo de um erro de Thomas White, o que ela não deve ser: ingenuamente esse autor vê na nuvem a causa suficiente da chuva, para concluir, de maneira igualmente ingênua, que a produção do efeito, a chuva, não procede necessariamente de sua causa suficiente, a nuvem (HOBBS, 1973, XXXV, 14, p. 393-394). Hobbes se apoia sobre essa explicação, que é, segundo ele, inadequada, para mostrar que uma causa parcial não poderia produzir por si mesma o efeito integral:

Ele [White] considera aqui a nuvem como uma causa suficiente da produção da chuva, mas isso não resolve em nada o problema em questão. Com efeito, os estoicos não pensavam que fosse necessário que a aparição de nuvens em um tempo e em um lugar qualquer fosse seguido de chuva. Todos os efeitos, pensavam eles, residem numa causa integral (*causa integra*), composta de tudo o que é requisitado para fazê-los ocorrer necessariamente, mas não numa parte da causa (*causae particula*), pois se uma nuvem deve se precipitar em chuva, numerosas condições são requisitadas além da própria nuvem. Mas se todas as condições concorrem, esta última deve se desintegrar (IBID.)

Se não há razão para se espantar de que a nuvem sozinha não engendra a chuva é porque esta última é apenas um dos fatores dentre outros que contribui para a precipitação da chuva. O erro parece grosseiro, mas a razão que o explica é indicativa de uma dificuldade real: pensamos ingenuamente poder representar a causa na sua integralidade, ao passo que a representação não nos dá senão uma ideia parcial dela. Podemos certamente alargar o círculo de determinações e completar o esquema da precipitação das chuvas, integrando nela o maior número de fatores – causas parciais – possível, mas nem por isso parece que podemos lograr representar a causa na sua suficiência. Essa discrepância entre a suficiência da causa e a nossa capacidade de representar constituirá um dos pilares da teoria hobbesiana da contingência. Nós retornaremos a ela, sendo que a impossibilidade de representar o futuro encontra a sua origem na impossibilidade de conhecer todas as partes da causa inteira ou todas as condições de um efeito.

2.2 As origens escolásticas do necessitarismo de Hobbes

Antes de retornar a esse ponto, é importante todavia enfatizar que a tese da identidade da causa suficiente e da causa necessária constitui uma resposta, em contexto neo-aristotélico, a uma teoria específica do acaso e da contingência. Não se pode, com efeito, apreciar o alcance e significado da reciprocidade da *causa sufficiens* e da *causa necessaria* se não se tem em conta o fato de que no aristotelismo moderado, como, por exemplo, dos padres jesuítas da Escola de Coimbra, os dois tipos de causa são claramente distinguidos e que é a diferença que há entre os dois que permite pensar a existência da contingência e do acaso no mundo natural. Um comentador pôde assim escrever que “o argumento [que identifica os dois tipos de causa] encontra sua origem nas discussões escolásticas sobre a existência possível da contingência, do acaso e da fortuna” (LEIJENHORST, 1998, p. 234). A posição de Hobbes corresponde certamente a uma posição radical, dado que ela exclui a possibilidade de toda contingência, mas esse radicalismo não lhe confere um estatuto de exceção nos debates do aristotelismo tardio. Sua posição é muito próxima da posição defendida por Avicena, em conformidade com a reconstituição que o jesuíta Pereira apresentou de seu pensamento, ou ainda do pensamento de Pomponazzi, no seu *De fato* (IBID).

⁷ Sobre esse ponto, vide ZARKA, 1999, p. 193-214.

A afirmação de Hobbes de que sua necessidade é uma necessidade absoluta e não uma necessidade hipotética encontra, ademais, nesses debates, sua origem e seu significado. Consideremos por um momento esse contexto teórico. O conceito de necessidade hipotética designa na escolástica aristotélica uma necessidade submetida a certas condições requisitadas para a obtenção de um fim, o exemplo canônico sendo do animal que, para realizar uma função determinada, tem necessidade deste ou daquele órgão. Se dirá desses órgãos que são necessários para a realização deste ou daquele fim, que eles são necessários hipoteticamente, *per hypothesin*. O conceito de necessidade absoluta, ou *simpliciter*, corresponde, por seu turno, a um aspecto mecânico ou material da causalidade: tal matéria, por exemplo, do ferro, terá tal ou tal propriedade, por exemplo, a dureza, em razão de sua natureza mesma, independentemente de toda finalidade. A necessidade absoluta não está então em conflito com a necessidade hipotética, mas se inscreve no interior do quadro teleológico geral fixado pelos fins da natureza. Para que um efeito seja produzido necessariamente em função da necessidade hipotética, é preciso, assim, que todas as condições de sua produção estejam reunidas; em outras palavras, é preciso que sua causa seja suficiente. No entanto, uma causa suficiente não produz necessariamente seu efeito. No esquema de explicação escolástica, um obstáculo exterior pode, com efeito, sempre sobrevir e impedir que o fim buscado seja atingido. Bramhall frisa isso a respeito dos monstros: “A natureza jamais tem a intenção de gerar um monstro. Se todas as causas concorrem suficientemente, uma criatura perfeita é produzida; mas em razão da insuficiência, debilidade, ou do desacordo contingente de alguma das causas, por vezes um monstro é produzido” (HOBBS, 1841b, XVII, p. 231).

Se nos atemos à definição hobbesiana da causa suficiente, é justo dizer que um monstro é o produto de uma causa suficiente. Todavia, se nos referimos, junto com Bramhall, à doutrina da escolástica aristotélica tardia, é preciso dizer que um “monstro não é produzido em virtude daquela ordem que é estabelecida na natureza, mas pelo desacordo contingente de alguma das causas naturais na sua concorrência”, pois “a ordem estabelecida na natureza é que cada semelhante deve engendrar seu semelhante” (IBID, p. 232). É preciso, portanto, dizer que a causa que produziu um monstro é suficiente em relação à produção desse monstro, dado que ela a produziu, mas que ela não é suficiente do ponto de vista do “efeito buscado”: “o primeiro caso é denominado com propriedade uma causa suficiente, o segundo, uma causa fraca e insuficiente” (HOBBS, 1841b, p. 381). Assim compreendido, o acaso não coloca em causa a ordem hipoteticamente necessária do universo, que ele, ao contrário, pressupõe. Como a obra da natureza é uma obra da inteligência, é em relação à ordem final da natureza que se pode falar de monstruosidade ou de acaso.

2.3 O acaso e a contingência

A definição de ato necessário no *De Corpore* como o “ato cuja produção é impossível impedir” (HOBBS, 1841c, X, p. 115), ecoa diretamente a tese aristotélica segundo a qual a contingência procede do obstáculo que entrava a efetuação da causa suficiente. Simultaneamente, essa definição da necessidade arruína a definição aristotélica da contingência, dado que a causalidade integra os obstáculos à sua efetuação necessária. Deve-se concluir a partir disso que a contingência não possui mais sentido, que teria apenas um sentido nominal? Não é este o caso, pois Hobbes conserva para a contingência um significado relativo, de um lado, em relação às séries causais e, de outro lado, ao conhecimento dos sujeitos agentes. Se é verdadeiro que os eventos que ordinariamente se denominam contingentes possuem uma causa necessária, nem por isso é menos verdadeiro que se pode com todo direito denominá-los contingentes em relação a outros eventos dos quais não dependem.⁸ Uma tal contingência relativa é bem ilustrada pelo encontro, fortuito em aparência, do viajante e da chuva: “por contingente os homens não compreendem o que não tem causa, mas o que possui como causa algo que não percebemos, como, por exemplo, quando um viajante se depara com uma chuva. A viagem tinha uma causa e a chuva tinha uma causa suficiente para produzi-

⁸ “[...] Vocari autem contingentia, respectu aliorum eventuum a quibus non dependent” (HOBBS, 1841c, X, p. 115).

la; mas porque a viagem não causou a chuva, nem a chuva a viagem, dizemos que elas são contingentes uma com relação a outra” (HOBBS, 1841b, XVI, p. 222-223). Essa contingência relativa das duas séries causais repousa, por conseguinte, na ignorância na qual estamos em relação aos eventos vindouros. Para compreender esse lugar limitado da contingência no pensamento de Hobbes, convém examinar agora a crítica hobbesiana da tese aristotélica da indeterminação dos futuros contingentes.

3. A crítica da indeterminação dos futuros contingentes

Não se salientou suficientemente que Hobbes não propunha uma única prova da necessidade, mas duas, mais exatamente, que sua exposição da prova do necessitarismo se acompanhava de uma crítica implícita de uma outra prova, da qual ele propunha uma reinterpretação a partir das conclusões de sua primeira prova. Essa subordinação aparece tanto na exposição do *Anti-White* (HOBBS, 1973, XXV, 13, p. 392-393), como no *Of liberty and necessity*. A primeira prova se apoia na reflexão sobre a concepção de causa; a segunda prova empresta sua forma geral do argumento formulado por Aristóteles no capítulo IX do *Da interpretação*. Podemos nos referir a essas duas provas dizendo que a primeira é uma prova pela causalidade e a segunda, uma prova pelas proposições. Essa presença das duas provas onde uma única teria bastado manifesta menos uma insuficiência da primeira que uma vontade polêmica de desviar a segunda de seu sentido inicial. Se Hobbes se apoia sobre uma teoria da causalidade necessária - que ele identifica àquela dos estoicos - é, com efeito, para tornar caducos os debates que sacudiram o Cristianismo a propósito do princípio de necessidade de Aristóteles⁹, e em particular para refutar o argumento de Aristóteles em favor dos futuros contingentes.

3.1 Aristóteles revisto e corrigido

Em seu *Da interpretação*, Aristóteles declara que “é necessário” “ser isso o que é, quando é, e o que não é não ser, quando não é.” ARISTÓTELES, 2013, 19 a 20, p. 21). A interpretação desse princípio não se dá sem dificuldade: pode-se, com efeito, compreendê-lo seja como a afirmação de uma necessidade *de dicto*, segundo a qual, se dizemos que um evento ocorrerá amanhã, é necessário dizer que ocorrerá amanhã, seja como a afirmação de uma necessidade *de re*, segundo a qual, se é verdadeiro dizer que uma coisa é tal ou tal, é necessário que essa coisa, e não simplesmente a proposição que enuncia suas propriedades, seja tal ou tal.¹⁰ No primeiro caso, a necessidade é puramente lógica, uma vez que repousa sobre o princípio de bivalência, no segundo caso, a necessidade concerne igualmente ao ser da coisa. Se Aristóteles tivesse se atido à primeira interpretação de seu princípio, é certo que os teólogos cristãos não teriam encontrado matéria para debater, tampouco Hobbes matéria para reinterpretação. Todavia, na medida em que esse princípio de necessidade concerne igualmente à realidade, e mais particularmente à realidade dos futuros, ele está na origem de uma séria dificuldade teológica. Como Aristóteles se recusa a aplicar seu princípio de necessidade às proposições singulares que dizem respeito ao futuro¹¹, ele deve concluir que é necessário que, de duas proposições contraditórias que dizem respeito a um evento contingente, uma das duas seja verdadeira, sem que por isso nenhuma das duas proposições tomada separadamente seja necessariamente verdadeira ou falsa. Essa colocação em causa do princípio de bivalência no caso das proposições que

⁹ Esse princípio é nomeado por J. Vuillemin como princípio da necessidade condicional (cf. VUILLEMIN, 1984, p. 162) e princípio da necessidade temporal por J-F. Genest, pelo fato de que a necessidade se encontra definida nesse caso em função do tempo (cf. GENEST, 1992, p. 127-132).

¹⁰ Cf. LUKASIEWICZ, 2010, p. 160-163.

¹¹ “Exatamente isso é o que sobrevem às coisas que nem sempre são ou às coisas que nem sempre não são. A propósito dessas coisas, é necessário, com efeito, que uma ou outra parte do par de contraditórias seja verdadeira ou falsa. Em verdade, não é esta ou aquela, mas poderia suceder qualquer uma das duas, mesmo que uma seja mais verdadeira do que a outra, não é ainda absolutamente verdadeira ou falsa. Por conseguinte, é evidente não ser necessário que, de toda afirmação ou negação que se opõem entre si, uma seja verdadeira e a outra seja falsa.” (ARISTÓTELES, 2013, 19 a 30).

concernem ao futuro produz problemas, pois, se o futuro é assim indeterminado, não é possível que Deus o preveja. As teorias medievais da necessidade foram fortemente marcadas por esse problema que a escolástica tardia recebe como herança. Privilegiando a prova da necessidade pelas causas, Hobbes claramente tenta dissociar seu necessitarismo das aporias ligadas ao princípio de necessidade aristotélica, que por vezes se denominou princípio da necessidade hipotética. Ele igualmente procura reinterpretar a teoria aristotélica dos futuros contingentes em um sentido que é compatível com o necessitarismo.

A reinterpretação do argumento exposto no capítulo IX do *Da interpretação* passa antes de tudo pela redução da dimensão temporal do princípio de necessidade que o funda. Ao invés de dizer com Aristóteles que é necessário que uma coisa seja quando ela é, isto é, por tanto tempo enquanto é, Hobbes se contenta em dizer que é necessário que o que é seja.¹² Essa simplificação está no princípio da conclusão anti-aristotélica que Hobbes extrai da análise da proposição disjuntiva, “é necessário que amanhã chova ou não chova.” Enquanto o princípio de necessidade aristotélico permitia estabelecer uma distinção entre os momentos do tempo considerados, o princípio simplificado que Hobbes retém, indiferente à dimensão temporal, identifica o possível com o verdadeiro e o verdadeiro ao que se realiza. Se uma coisa se realiza, é porque sempre foi verdadeiro que ela poderia se realizar e, portanto, que é necessário que ela se realize: “Se, por conseguinte, não é necessário que chova, é necessário que não chova; caso contrário, não é necessário que a proposição ‘choverá ou não choverá’ seja verdadeira” (HOBBS, 1841b, XXXIV, p. 406). Não há nesse raciocínio lugar algum para a diferença de tempo, nem tampouco, por conseguinte, para uma indeterminação que valeria apenas para o futuro unicamente. Hobbes explicitamente refuta a teoria aristotélica dos futuros contingentes: “sei que alguns dizem que é necessariamente verdadeiro que uma dessas duas venha a ocorrer, mas não separadamente que chova ou não chova. O que é o mesmo que dizer que uma delas é necessária e, no entanto, nenhuma é” (IBID, p. 406-407). Formulada assim, a tese aristotélica dos futuros contingentes é manifestamente contraditória.

Para resolver essa contradição, Hobbes propõe uma reinterpretação da teoria estoica do destino:

Em primeiro lugar, ele [White] apresenta o fundamento do destino dos estoicos da seguinte maneira: duas proposições, uma afirmativa e uma negativa, relativas ao futuro, são contraditórias; por conseguinte, uma das duas é necessariamente verdadeira. Tomando esse fundamento como ponto de partida, eles [os estoicos] extraem dele um argumento em favor do destino (*fatum*) ou da necessidade das coisas (*necessitatem rerum*). Não sei como ele [White] pode sabê-lo. Que alguns tenham raciocinado dessa maneira não é uma razão para considerar que nisto se encontrava o fundamento da opinião do fundador (*author*) da seita. *Antes parece-me que eles chegaram a sua tese pelo estudo das definições de “causa”, “efeito” e “necessário”.* Mas nem eu nem ele podemos saber quais princípios e termos médios usou o primeiro que demonstrou essa opinião dos estoicos a seus alunos. No entanto, seus argumentos me parecem suficientemente válidos (HOBBS, 1973, , XXXV, 12, p. 391-392, itálicos nossos).

Para além das reservas historiográficas que pontuam esse texto e que se devem à ausência de fontes seguras, é interessante observar como Hobbes utiliza o argumento estóico original em favor dos futuros contingentes. Como o termo *author* (que designa a origem histórica ou o fiador) indica suficientemente, uma das preocupações de Hobbes nesse texto é distinguir o verdadeiro argumento do destino das interpretações tardias que lhe foram dadas. Na ausência de certeza filológica, Hobbes salienta que não há motivo para privilegiar a prova pelas proposições em detrimento da prova pela definição da causa. Ainda que ele se abstenha de fazer doxografia, ele seleciona a interpretação que lhe parece a mais plausível, apoiando-se notadamente sobre o critério da racionalidade intrínseca do argumento e sobre a ideia segundo a qual a tese do fundador de uma seita filosófica é geralmente mais coerente do que a de seus sucessores. Desse ponto de vista, ele julga verossímil que o argumento apresentado por White como um argumento autenticamente estóico seja apenas o fruto de um comentário tardio. Sem chegar a distinguir rigorosamente os períodos na história do estoicismo, Hobbes pretende, portanto, se salvaguardar graças a uma análise racional dos argumentos contra certos erros históricos.

¹² “Quicquid est, necessário est.” (HOBBS, 1973, XXXV, 7, p. 389).

A escolha que ele faz em favor da anterioridade do argumento pelas causas encontra de fato uma confirmação ou ao menos uma fonte em Cícero. Em seu *De fato*, que é a exposição mais técnica que nos chegou das provas estoicas da necessidade, encontra-se, com efeito, os dois tipos de prova distinguidos por Hobbes. Nos capítulos I a IX, Cícero propõe uma discussão da prova pelas causas antecedentes; no capítulo X é exposta a demonstração do destino pela retrogradação do verdadeiro. Ora, no *De fato* como no *Anti-White*, o argumento pelas proposições é reconduzido ao argumento pelas causas. Cícero cita aqui Crisipo, em um texto que já evocamos mais acima, mas para o qual devemos retornar:

Se há um movimento sem causa, toda asserção (o que é denominado axioma pelos dialéticos) não será verdadeira nem falsa, pois o que não tem causas eficientes não será nem verdadeiro nem falso. Ora, toda asserção é verdadeira ou falsa; portanto, não há movimento sem causa. Se é assim, todo evento ocorre em virtude de causas que o precedem; se é assim, tudo ocorre pelo destino. Resulta disso, portanto, que tudo que ocorre ocorre pelo destino (CÍCERO, 1962, X, p. 481)

A primeira etapa do raciocínio se apoia sobre o princípio lógico da bivalência – “*omnis enunciatio aut uera aut falsa est*” –, mas esse argumento serve unicamente para estabelecer que todo evento possui uma causa. Parece assim que o argumento em favor do destino requer a intervenção de um axioma lógico apenas para estabelecer a antecedência necessária da causa.¹³ Quaisquer que sejam os problemas filológicos que um tal texto possa suscitar¹⁴, Hobbes pôde lê-lo – mesmo que apenas durante seus estudos em Oxford – e uma tal leitura, mesmo que superficial, pôde contribuir para persuadi-lo da subordinação da prova pelas proposições à prova pelas causas. Com efeito, quando Hobbes repreende White de ter mutilado a prova dos estoicos, ao isolar os elementos lógicos de uma tal prova da teoria das causas que seria a única a poder justificar seu emprego, ele se mantém fiel, senão à letra, ao menos ao espírito do *De fato*.¹⁵ Ignorando a contribuição de Cícero, Thomas White atribui aos estoicos um argumento puramente lógico que pode se formular assim: uma vez que a necessidade da proposição disjuntiva “é necessário que amanhã chova ou não chova” não é a necessidade do próprio evento, a saber, que chova ou não chova, mas uma necessidade apenas lógica, então é possível dizer que a proposição disjuntiva é necessária, sem que seja necessária nenhuma das proposições que a compõem. A necessidade da proposição disjuntiva é então compatível com a indeterminação das proposições que a compõem, isto é, com o fato de que as proposições particulares não são nem verdadeiras nem falsas. O princípio desse paralogismo reside na ideia segundo a qual se poderia distinguir dois tipos de contradições – uma contradição nominal e uma contradição real: “uma coisa é chamar essas proposições proposições contraditórias, uma outra é lhes atribuir a natureza das contradições” (HOBBS, 1973, XXXV, 13, p. 393). Uma tal distinção implica que o princípio de contradição não é válido no caso em que a contradição das proposições é apenas verbal.

A absurdidade dessa distinção - Hobbes o mostra sem esforço - é patente. Ela é, não obstante, indicativa, na sua ingenuidade mesma, do erro mais geral que leva a isolar as premissas lógicas do argumento estoico da teoria causal que a subentende. Esse erro, todavia, não é mais possível a partir do momento que se afirma, como o faz Hobbes, que a necessidade das proposições não é diferente da necessidade dos eventos descrita por ela. A prova pelas proposições se reduz nesse caso à prova pela causalidade, pois a “necessidade das proposições”, em função da qual dizemos que tal ou tal evento ocorrerá, segue-se da necessidade que exige que os eventos procedam de causas” (IBID, 9, 390). Em outras palavras, a mesma necessidade rege a verdade

¹³ Jean-Jöel Duhot propõe a interpretação seguinte dessa passagem: “[...] se há um movimento sem causa, seu caráter aleatório o torna imprevisível, de maneira que toda proposição que o concerne no futuro não é nem verdadeira nem falsa. Ora, toda proposição [...] deve ser verdadeira ou falsa. Portanto, não há movimento sem causa. Se não há movimento sem causa, tudo é precedido por uma causa antecedente, portanto, tudo é submetido ao destino.” (DUHOT, 1989, p. 194-195).

¹⁴ Jean-Jöel Duhot considera que essa prova não é tanto uma transcrição literal de uma afirmação de Crisipo como uma interpretação ciceroniana sua. Em particular a utilização por Cícero do termo *causa efficiens*, que contradiz a finalidade da própria demonstração, suscita um problema.

¹⁵ É também sem dúvida, até onde podemos julgar, o que ele teria repreendido no argumento preguiçoso de Diodoro, e o que distinguia este do argumento dos estoicos.

de uma proposição e a necessidade do evento descrito ou anunciado por essa proposição. Tomemos um exemplo. Quando se diz que a proposição “César derrotou Pompeia” é verdadeira, diz-se apenas que a proposição é verdadeira se é verdadeiro que César efetivamente derrotou Pompeia. A verdade da proposição depende, portanto, da verdade do evento. Dá-se o mesmo com a necessidade: se é necessário que César derrota Pompeia, a proposição que enuncia essa necessidade é ela própria necessária (IBID). Essa redução da necessidade da proposição à necessidade da causa encontra ela própria seu fundamento na definição da necessidade como “a consequência que resulta do que precede.”¹⁶ A expressão “*consequentia succedentis ad praecedentis*” designa, com efeito, o que há de comum entre a consequência que procede logicamente de uma proposição anterior e o efeito que procede realmente de uma causa antecedente. Nos dois casos, o que importa é que a consequência, lógica ou real, proceda de condições antecedentes compreendidas segundo a categoria da causa.¹⁷ Esse ponto é essencial, pois mostra claramente que o princípio de razão se reduz, no pensamento de Hobbes, ao princípio de causalidade. Uma vez que a razão das proposições – o porquê delas serem verdadeiras ou falsas – não é senão a causa dos eventos, não há motivo para distinguir fundamentalmente a *ratio* da *causa* que a funda. Dito de outro modo, o único princípio suscetível de dar a razão das coisas é sua causa.

Contudo, a expressão por meio da qual Hobbes define o princípio do seu necessitarismo – “*consequentia succedentis ad praecedentis*” – não tem historicamente a conotação estóica que ele pretende lhe dar. Do ponto de vista da história das doutrinas, essa fórmula não reenvia primariamente a uma problemática estóica, mas à tradição dos debates relativos à teoria aristotélica dos futuros contingentes. A referência ao estoicismo permite certamente retomar comodamente certos problemas aristotélicos, mas ela o faz ocultando as dificuldades específicas que nelas foram introduzidas na ocasião dos debates teológicos da Idade Média. Uma das dificuldades que se encontram assim ocultadas se deve à dimensão temporal da consequência invocada na definição da necessidade. Essa consequência vale para a totalidade do tempo ou vale apenas, como Aristóteles pensa, para certas dimensões do tempo, com exceção dos futuros contingentes? A restrição temporal introduzida por Aristóteles em seu princípio da necessidade no caso dos futuros contingentes não está em perfeito acordo com o primeiro significado desse princípio. Jean-François Genest salienta com razão que esse princípio corresponde a uma teoria de uma necessidade forte, pois “o que exclui a existência atual de uma coisa contingente não é apenas sua inexistência, é sua *potência mesma de não existir enquanto existe*” (GENEST, 1992, p. 128). Uma vez que o princípio de Aristóteles não está tão distante do necessitarismo dos megáricos (Diodoro Cronos), como por vezes se diz, Hobbes não está errado, na sua polêmica com Thomas White, em responder a Aristóteles apoiando-se nesses herdeiros dos megáricos, que são, em alguns aspectos, os estóicos.¹⁸

3.2 A indeterminação e o acaso

Esse viés interpretativo permite a Hobbes criticar as ambiguidades da teoria da indeterminação dos eventos futuros:

Para evitar essa absurdidade, eles fazem a seguinte distinção: que nenhuma delas é verdadeira de maneira *determinada*, mas apenas de maneira *indeterminada*; distinção que não significa nada além disso: que uma delas é verdadeira, mas não sabemos qual. A necessidade permanece então, embora não a percebamos (HOBBS, 1841a, p. 277).¹⁹

¹⁶ “[...] a necessidade ou, como os estoicos a denominam, o destino, não é senão a consequência que resulta do que precede (*consequentia succedentis ad praecedentia*)” (HOBBS, 1973, XXXV, 6, p. 389).

¹⁷ “Quare autem aliquid non possit aliter esse, quare non possit non evenire & quare propositio aliqua non possit esse falsa, dependet ex antecedentibus, nimirum a causis” (*ibid.*)

¹⁸ Cf. as notas 3 e 4 de F. Lessay em *Liberté et nécessité*, p. 113

¹⁹ Hobbes claramente se refere ao seguinte texto: “[...] Uma vez que os discursos verdadeiros são, de uma maneira semelhante, conforme aos fatos, é evidente que todos esses são de um modo tal que sucedam de uma maneira ou de outra e que os contrários



A indeterminação das proposições relativas ao futuro não significa de modo algum que o princípio de necessidade não pode se aplicar ao futuro, mas apenas que ignoramos as causas que produzem certos eventos. A indeterminação não é então objetiva, mas subjetiva. Ela não depende tanto do princípio de necessidade como da natureza de nosso conhecimento dos eventos futuros. Hobbes evoca a esse respeito em quais condições é pertinente concluir a verdade ou a necessidade de um evento futuro: não devemos declarar verdadeira ou necessária toda proposição que é verdadeira ou necessária, mas apenas aquela que sabemos sê-la (HOBBS, 1973, XXXV, 10, p. 390). Aplicado ao conhecimento do futuro, esse princípio permite salvaguardar a necessidade dos eventos, respeitando ao mesmo tempo a sua contingência aparente.

Um exemplo permitirá esclarecer esse ponto: não é porque, para nós, o nascer do Sol permanece um evento contingente, nada provando que ele nascerá amanhã, que esse evento em si mesmo não seja necessário. Estritamente falando, devemos denominar necessárias apenas as proposições das quais sabemos, quando as enunciamos, que seu sujeito está incluso em seu predicado: “por exemplo, que ‘homem é um animal’ é necessário, dizemos, porque sabemos já que o termo ‘animal’ inclui o termo ‘homem’” (IBID, 10, p. 391). A necessidade dessa proposição não se deve unicamente, todavia, a seu caráter analítico: ela se deve também ao fato de que essa proposição enuncia um evento presente, cuja necessidade podemos verificar. Referida ao futuro, essa proposição cessa de ser para nós uma proposição necessária: sua necessidade para nós não é senão hipotética, subordinada ao fato de que existe no futuro um ser de nome “homem”. A forma de uma tal proposição é então: “se existe amanhã uma coisa de nome de ‘homem’, essa mesma coisa será um ‘animal’” (IBID). Dizer, por conseguinte, que uma proposição é contingente equivale a dizer que não sabemos se ela é verdadeira ou falsa: isso não prejudica nada acerca da verdade e da necessidade do evento mesmo. Assim, o fato de ignorar se amanhã haverá ou não uma batalha naval, para retomar o exemplo canônico de Aristóteles, não implica que a proposição “haverá amanhã uma batalha naval” não seja nem verdadeira nem falsa. Hobbes evoca aqui o que o próprio Aristóteles diz no tratado *Da Interpretação*, a saber, que a proposição se distingue “dos outros gêneros do discurso na medida em que apenas ela é sempre ou verdadeira ou falsa.”²⁰ A ignorância da necessidade que conecta os eventos presentes a certos eventos futuros não anula em nada essa necessidade mesma, pois ela não anula em nada a antecedência das causas. A teoria causal aparece, assim, como o fundamento verdadeiro da prova da necessidade, uma vez que a prova pelas proposições se reduz a ela.

4. O determinismo da ação

A originalidade do determinismo de Hobbes se deve menos, entretanto, à crítica geral da indeterminação dos futuros contingentes do que à aplicação que lhe é feita ao caso particular da vontade humana. Uma vez mais, por conseguinte, é no campo da ação humana que se manifesta mais claramente o verdadeiro alcance de uma determinação abstrata do princípio de razão. De que se trata justamente? Contrariamente à doutrina mais difundida do aristotelismo, Hobbes submete a vontade humana à compreensão radical que ele propõe do princípio de razão como princípio de causalidade necessária. Pode-se avaliar a novidade dessa tese lembrando a posição sobre esse ponto dos aristotélicos mais inclinados ao necessitarismo. Avicena e Pomponazzi precisavam, com efeito, que o determinismo ao qual eles aderiam valia apenas

possam admitir-se. E o mesmo se deve passar com a contradição [ou o par de proposições contraditórias]. Exatamente isso é o que sobrevem às coisas que nem sempre são ou às coisas que nem sempre não são. A propósito dessas coisas, é necessário, com efeito, que uma ou outra parte do par de contraditórias seja verdadeira ou falsa. Em verdade, não é esta ou aquela, mas poderia suceder qualquer uma das duas, mesmo que uma seja mais verdadeira do que a outra, não é ainda absolutamente verdadeira ou falsa. Por conseguinte, é evidente não ser necessário que, de toda afirmação ou negação, que se opõem entre si, uma seja verdadeira e a outra seja falsa.” (ARISTÓTELES, 2013, 19 a 30 - 19 b 5).

²⁰ “Uma proposição é, com efeito, um discurso que indica o verdadeiro ou o falso” (HOBBS, 1973, XXXV, 13, p. 392). “No *Da Interpretação*, Aristóteles toma o cuidado precisamente de distinguir o discurso em geral desse discurso suscetível de verdadeiro e de falso que é a proposição, e que é uma espécie do primeiro.” (AUBENQUE, 1983, p 164-170).

para os agentes naturais (*agentia naturalia*), mas de modo algum para os agentes voluntários (*agentia voluntaria*) (LEIJENHORT, 1998, p. 238). Essa distinção constituía para eles um limite de alguma maneira intransponível, um interdito fundamental do aristotelismo ao qual eles aderiam: face à necessidade que eles viam se operar no mundo dos agentes naturais, eles não podiam conceber o mundo da ação humana senão sob a forma de um mundo de liberdade. Donde sua definição da causa livre, que emprestamos aqui de Suarez, como essa causa “que, uma vez postas todas as condições da ação, pode agir ou não agir.”²¹ Ora, é esse império da liberdade que Hobbes atacará estendendo o campo de seu princípio de causalidade necessária à ação humana. Desta maneira, ele remodela profundamente os contornos da teoria da ação.

4.1 Uma teoria necessitarista da ação humana

Preocupado em assegurar a coerência de seu sistema, Hobbes afirma que os princípios que valem para um agente em geral valem também em particular para um agente humano. Que uma ação proceda de um homem, de um animal ou de uma coisa, ela é do mesmo modo sempre a produção de um efeito a partir de uma causa suficiente. Assim, para provar que não existe agente livre em relação à necessidade, basta compreender o que é uma causa suficiente: “se [...] se tratar de um agente, ele pode agir; e se ele age, não há nada faltando do que é requisitado para produzir a ação; por conseguinte, a causa da ação é suficiente, e, se ela é suficiente, ela é também necessária, como já foi provado” (HOBBS, 1841b, XXXV, p. 424). Em outras palavras, a identidade da causa suficiente e da causa necessária vale igualmente para o homem, que não possui de modo algum enquanto agente a possibilidade, quando todas as condições da ação estão reunidas, de não agir, como queria a escolástica aristotélica. O desacordo que opõe Hobbes a essa tradição, bem representada nesse ponto pelo bispo Bramhall, repousa quase exclusivamente na interpretação da noção da causa suficiente. Para Bramhall, é evidente que uma causa é dita suficiente apenas em relação à “capacidade de agir” de um agente e não em relação à “sua vontade de agir” (HOBBS, 1841b, XXXI, p. 381): “o concurso da vontade é útil para a produção de um efeito livre. Mas a causa pode ser suficiente, embora a vontade não concorra” (IBID). Desse ponto de vista, o erro de Hobbes é de não ter visto que uma causa poderia ser suficiente, “embora a vontade não concorra”. Em outras palavras, seu erro foi ter confundido capacidade e volição. Porque ela não é idêntica ao único ato de querer, a vontade, segundo Bramhall, conserva uma liberdade *ad oppositum*, que exclui a determinação para um só coisa, ou *ad unum*, na qual Hobbes queria encerrá-la.²² Para sustentar sua tese segundo a qual uma causa pode ser suficiente sem que o efeito seja produzido, Bramhall cita o exemplo de Deus que “basta [...] para produzir mil mundos”, sem que se siga “disso que ele os produziu, nem que os produzirá” (HOBBS, 1841b, XXXI, p. 381). A insistência do bispo em distinguir causa suficiente e causa eficiente coloca em evidência, por contraste, a ruptura operada por Hobbes: ao identificar causa suficiente e causa necessária, ele rompe de maneira radical com uma corrente maior do aristotelismo escolástico. De fato, o princípio de razão suficiente tende a se confundir nele com o princípio da causalidade necessária: se ele considera que a participação da vontade é requisitada para a produção de uma ação, a própria vontade não é para ele senão uma parte da causa suficiente, a mesmo título que a potência. Sem dúvida Deus basta por si para produzir mil mundos, mas isso significa apenas “que ele basta para produzi-los se ele assim quer” (IBID, p. 384). Assim, a verdadeira suficiência não é distinta da eficiência da vontade, que procede ela própria da causalidade necessária.

Referências

ARISTÓTELES. 2013. *Da Interpretação*. Tradução de J. Mata. São Paulo: Editora da Unesp.

²¹ Cf. Suarez, *Disp. Met.*, d 19, s 4, 1, 706.

²² Cf. Questions, “Ao leitor”, p. 49, n.1. Vide igualmente J. Vuillemin, 1984, p. 31, n. 17.



- AUBENQUE, P. 1983. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF.
- BRETON, S. 1993. "Althusser aujourd'hui". In: *Archives de philosophie*, vol. 56, caderno 3, p. 422.
- CÍCERO. 1962. *Tratado do Destino*. Tradução para o francês de E. Bréhier. Paris: Gallimard.
- DUHOT, J-J. 1989. *La conception stoïcienne de la causalité*. Paris: Vrin.
- GENEST, J-F. 1992. *Prédetermination et liberté crées à Oxford au XIVe siècle*. Paris: Vrin.
- FOISNEAU, L. 2000. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: PUF.
- _____ (org.) 2001. *La découverte du principe de raison: Descartes, Hobbes, Spinoza et Leibniz*. Paris: PUF.
- HOBBS, T. 1841a. *Of liberty and necessity*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. IV. Londres: John Bohn.
- _____. 1841b. *The questions concerning liberty, necessity and chance*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. V. Londres: John Bohn.
- _____. 1841c. *De Corpore*. In: *Opera Latina*, vol. I. Londres: John Bohn.
- _____. 1973. *Critique du De Mundo de Thomas White*. Paris: Vrin.
- _____. 1988. *Short Tract on First Principles*. Paris: PUF.
- LEIBNIZ, G. W. 2004. *Monadologia*. In *Discurso de Metafísica e outros textos*. Tradução de A. Bonilha. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2013. *Ensaio de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de W. Piau e J. Silva. São Paulo: Estação Liberdade.
- LEIJENHORST, C. 1998. *Hobbes and the Aristotelians. The Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*. Utrecht: Zeno Institute of Philosophy.
- LUCRÉCIO. 1993. *De rerum natura*. Tradução para o francês de J. Kany-Turpin. Paris: Aubier, 1993.
- LUKASIEWICZ, J. 2010. *La syllogistique d'Aristote*. Paris: Vrin.
- VUILLEMIN, J. 1984. *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*. Paris: Minuit.
- ZARCA, Y. 1999. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin.

Recebido em 11 de junho de 2016. Aceito em 7 de outubro de 2019.

Locke e a questão da liberdade determinada

Locke and the question of determined freedom

Ícaro Machado

icaro_machado@live.com

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Objetiva-se analisar as noções de determinação da ação humana e de liberdade enquanto atributo antropológico no pensamento lockeano, com vistas sobretudo a vislumbrar a maneira segundo a qual estes conceitos interagem e coerem teoricamente. Neste esforço, encontrou-se, em primeiro lugar, a ideia de liberdade definida unicamente no âmbito da potencialidade. Sobre a causação de ações, há, em primeiro lugar, a determinação (da ação voluntária) pela volição, que por sua vez é causada pela (maior) *uneasiness*. Classificamos, de um ponto de vista da metafísica da causalidade, tal causa como finalística, negativa, hedônica e egoísta. Contudo, acréscimo de edições posteriores, Locke fala de uma suspensão do ato de querer. Nesse caso excepcional, estamos livres para o ato do querer, embora não se trate de indeterminação. Em termos de sua determinação (pelo bem maior) é possível classificá-la enquanto finalística e hedônica, mas heterogênea em respeito à causação pela *uneasiness*, incorrendo, deste modo, em dualismo causal. O artigo é finalizado com a aproximação de Locke com um compatibilismo, no entanto sem ser de ordem *soft deterministic*, como alguns dos seus “correligionários” do Liberalismo Inglês. Para o autor, “liberdade” e “determinação” são conceitualmente independentes.

Palavras-chave: Locke; Filosofia Moderna; Liberdade; Causalidade.

Abstract: This paper aims to analyze the notions of determination of human action and of freedom as an anthropological attribute in lockean thought, intending mainly to glimpse the way in which these concepts interact and theoretically co-operate. In this effort, in the first place, the idea of freedom defined solely in the scope of potentiality was detected. Concerning the causation of actions, there is, first of all, the determination (of voluntary action) by volition, which in its turn is caused by the (greater) *uneasiness*. We classify, from a metaphysical point of view, such a cause as finalistic, negative, hedonic, and egoistic. However, in addition to later editions, Locke speaks of a suspension of the act of will. In this exceptional case, one is free for the act of willing, although it is not about indeterminacy. In terms of its determination (by the greater good) it is possible to classify it as finalistic and hedonic, but heterogeneous in respect to causation by *uneasiness*, thus incurring causal dualism. The paper is finalized with Locke’s approach to a compatibilism, however without being *soft deterministic*, as some of his “co-religionists” of English Liberalism. For the author, “freedom” and “determination” are conceptually independent.

Keywords: Locke; Modern Philosophy; Freedom; Causality.

1. Introdução

Já é fato bem conhecido que todo o aporte de Locke sobre liberdade, enquanto *antropologia filosófica*¹, está concentrado no capítulo XXI do segundo livro da obra “Ensaio Sobre o Entendimento Humano” (“*An Essay Concerning Human Understanding*”), de 1689. Este capítulo apresenta, todavia, complicações. De início, o próprio autor teve grandes dificuldades com esse escrito. Houve, neste sentido, vários reposicionamentos do próprio autor sobre os temas aí constantes. O capítulo é, neste sentido, o maior e mais sujeito a correções nas quatro edições posteriores do *Ensaio*. Além disso, como se sabe, o filósofo, incomodado com as próprias complicações, cogitou a supressão integral da obra (LOCKE, 1978).

No campo dos intérpretes, como ficará claro mediante nossos posteriores indicativos de literatura secundária, as dificuldades também são as mais diversas, de modo que é possível se afirmar, neste sentido, que a grande concordância entre os comentadores consultados é o fato de que as discordâncias interpretativas sobre esse tema são profundas e os debates constantes. De fato, os comentários sobre alguns tópicos são tão divergentes, que seria com dificuldade a crença de se estar bebendo do mesmo material-fonte, de sorte que tal cenário já é índice da relevância de contribuições sobre esse tópico.

Neste ínterim, a fonte de maiores confusões é, notadamente, a maneira com a qual Locke pretendeu postular, por um lado, um aporte sobre a natureza causal da ação humana e, por outro, uma descrição do ser-livre, ambos na mesma antropologia filosófica². Este artigo pretende, neste sentido, de maneira geral, oferecer um aporte interpretativo original sobre a relação, estabelecida por Locke, entre os conceitos de *determinação* e *liberdade* da agência humana, num esforço de sistematização. Para tanto, foi necessário delinear a concepção de liberdade de maneira geral (1ª seção) para, em seguida, definirmos o mecanismo da ação humana voluntária e seu principal móvel (2ª seção). Contudo, depois foi necessário estabelecer um aporte causal “de exceção” (em relação à determinação via volição), notadamente o da suspensão da ação de querer, e seu estatuto no que se refere à liberdade e determinação, introduzindo, nisto, após comparação com mais outras duas hipóteses concorrentes, um modelo interpretativo para esta causalização. Em seguida, tentou-se estabelecer, naquele intuito de sistematização da estrutura causal mais ampla constante na obra, se tais elementos são, entre si, homogêneos ou não (3ª seção). Finaliza-se o artigo com o diagnóstico, perpassando por sua (des)vinculação ao pensamento liberal, sobre a compatibilidade teórica entre os conceitos-chave aqui trabalhados (liberdade e determinação da ação humana), sempre no esforço primordial de análise da harmonização ou não que tais elementos apresentam entre si. Com isto também se responderá à controversa questão sobre o estatuto de necessidade/suficiência entre volição e liberdade da ação (4ª seção).

Justifica-se as linhas que seguem pelo grau de originalidade e ineditismo da contribuição para o âmbito acadêmico de discussão da temática aqui trabalhada. Diante de uma considerável revisão de literatura secundária, pôde-se averiguar, como ficará mais claro nos apontamentos seguintes, que a interpretação que daqui emerge oferece vantagens conceituais em relação às concorrentes. Em alguns pontos, conseguimos identificar problemas concernentes a concepções (algumas delas *dominantes*, como no caso, e.g., da questão sobre a determinação da suspensão), oferecendo saídas condizentes com o aporte lockeano. Além disto, também, como no caso do diagnóstico compatibilista, cremos ter sido eficientes em mostrar justificativas

¹ Por este termo, seguimos a orientação de Ferez (2018) ao distinguir desta formulação de liberdade, que, como veremos, é radicada na ideia de poder, constante no *Ensaio*, de uma outra, de natureza *política*, presente, e.g., em “Dois Tratados de Governo” (“*Two Treatise of Government*”) (LOCKE, 1988). (Contudo, já dentro de nossa obra-alvo, como será explicitado, ainda se diferenciam dois sentidos de “liberdade”).

² Um autor, contemporâneo a Locke escreve, por exemplo, sobre isto, que o “capítulo sobre o poder [de Locke] é [...] notavelmente confuso; todas as suas máximas gerais sendo perfeitamente consistentes com a doutrina da necessidade, e a implicando, e sendo manifestamente inconsistente com a liberdade que, após escrever um longo tempo como um Necessitarista, ele atribui ao homem” (PRISLEY, 1792, p. xxvi).

adicionais, relativas às tendências interpretativas que já tiveram o mesmo posicionamento, para se tomar tal alternativa exegética. No entanto, o que consideramos mais valioso neste trabalho, para além das definições “individuais”, é seu esforço sistemático, apontando para um horizonte interconexo e coerente dos conceitos-alvo. Diante disto, como já apontado, fomos capazes de oferecer, e.g., um panorama comparativo sobre as duas noções de determinação e, de maneira ainda mais global, as relações entre liberdade e determinação, entendidas de maneira geral, esboçando ao fim do texto, uma interpretação segundo a qual o tipo de causalidade específico de que Locke se utiliza, talvez, o salvaguarde de incoerências naquele sentido.

2. Liberdade como *poder* agir e o problema da necessidade liberdade-volição.

A presente seção é dedicada a definir, estruturalmente, o conceito antropológico de liberdade³⁻⁴ para Locke, trazendo, com isto, algumas consequências teóricas. Em termos essenciais, a noção principal para se entender essa formulação é muito simples: trata-se de uma potencialidade, com o uso do conceito de *poder* (*power*). Num parágrafo representativo sobre o assunto, originário da primeira edição, Locke (1836, p.152, tradução nossa, grifo nosso) afirma que

Todas as ações de que nós temos qualquer ideia, reduzimo-las, como foi dito, a essas duas: pensar e mover; *na medida que o homem tem poder de pensar ou não pensar, de mover ou não mover, de acordo com a preferência ou direção de sua mente, então ele é um homem livre*. Lá onde a execução ou abstenção de sua própria mente não estão igualmente no poder do homem; lá onde fazer ou não fazer não vão igualmente se suceder sobre a preferência de sua direção, embora talvez a ação possa ser voluntária. Então essa ideia de liberdade [*liberty*] é, a ideia de um poder em qualquer agente de fazer qualquer ação particular ou dela abster-se, de acordo com a determinação ou pensamento da mente, através dos quais nenhuma delas é preferida em detrimento de outra: onde nenhuma delas está não no poder do agente a ser produzido por ele de acordo com sua volição, aí ele não está em liberdade; esse agente está sobre necessidade.

Observa-se, neste parágrafo, que Locke usa, essencialmente, dois elementos para definir o que é da ordem da liberdade: um agente (*agent*) – a que se atribui o ser livre – e poder (do agente) para executar ou não uma ação⁵. A postulação é simples: se está em poder de alguém fazer algo ou deixar de fazê-lo,

³ Concordamos com, e.g., Ricketts (2001), Davidson (2003) e Guardo (não publicado) ao advogarmos que Locke tem duas concepções de liberdade dissonantes no texto-alvo. Em primeiro lugar, já na primeira edição, temos “liberdade” predicável em termos *qualitativos*, de tipo “ser” ou “não ser” (uma disjunção exclusiva). Contudo, a partir da segunda edição, “*freedom*” aparece, em algumas novas passagens adicionadas, com notas *quantitativas*, peculiarmente. Neste ínterim, Locke começa a postular uma liberdade que aparece em *graus* (estamos mais ou menos livre), e, portanto, incompatível com a primeira definição. Além disso, no primeiro caso, há a qualificação da liberdade *em relação* a uma ação específica. Já no segundo, parece, diferentemente, ser uma nota que caracteriza, em termos deontológicos, uma “dignidade humana”, sem correspondência, ao menos diretamente, a um ato em particular. Ao nosso ver, o segundo conceito surge, na obra, simplesmente, como uma ferramenta axiológica, respeitante à submissão para com a felicidade eterna, enquanto valor. Deste modo, utiliza-se, aqui, a primeira forma do conceito porque é esta a relevante para a questão metafísica de antropologia filosófica – posto que nem aí a concepção axiológica poderia, a rigor, se localizar – a que aqui nos propomos. (Além de, é claro, ser esta a formulação a nuclear para o texto a que se faz comentário e de onde partem, em relevante medida, os supracitados problemas, e, em específico, os problemas de interpretação, sobre a temática em jogo).

Neste sentido, esta interpretação contrasta, por exemplo, com a de Yaffe (2000), que pensa que o que chamamos de “segundo conceito de liberdade” é um suplemento à noção de liberdade de agência – em sentido “simples”, de, nos termos do comentador, “liberdade de ação” (*freedom of action*) –, com o qual tem-se uma “agência livre de pleno direito” (*full-fledged free agency*), liberta de das possibilidades de agir em desacordo com a busca pelo bem maior. Admitimos – embora acreditemos, seguindo Ricketts (2001), que Yaffe não apresenta elementos suficientes para este veredito – que, para se ter aquela liberdade em sentido deontológico e relativa à sujeitos propriamente (e não a suas ações), talvez seja pressuposto liberdade de agência (para as ações aí relevantes). No entanto, não se deve tomar aquele primeiro conceito como “extensão” ou “melhoramento” do segundo, pois, como estamos vendo, eles significam coisas qualitativamente distintas – incidindo inclusive, em seu significado, sobre coisas diferentes, i.e., por um lado, sujeito entendido em sentido “global” e, por outro, um agente para com a determinada ação particular.

⁴ Chamamos “liberdade” os termos originais “*liberty*” e “*freedom*”, já que ambos são equivalentes e intercambiáveis no uso do autor.

⁵ Considera-se, no âmbito do poder assim definido, a *possibilidade* de mover (*motion*) e de pensar (*thought*), i.e., a capacidade de operar mudanças, respectivamente, no corpo e no espírito. “Mudança”, como o filósofo explica, tem que ver com começar ou cessar de existir (de indivíduos ou de suas propriedades). “Poder” é, neste sentido mais geral, portanto, próprio aos indivíduos

ele é, *relativamente a tal ação*, livre. Em contrapartida um ato não livre, para o autor, é uma *necessidade* (*necessity*), ou seja, neste caso, não estamos em poder de ação e abstenção. Nossa possibilidade – que tem caráter, como o termo sugere, de *necessidade* – é *exclusiva* a um dos dois termos: *ou* temos que fazer, *ou* temos que nos abster⁶.

O conceito de liberdade, assim postulado, parece um edifício firme e autônomo. Não obstante, ainda há controvérsias a respeito da posição que a *volição*⁷ aí ocupa. Para Rickless (2000, 2016), por exemplo, não há qualquer elo de dependência entre as duas noções, ou seja, tanto é possível ser livre agindo não voluntariamente, quanto o inverso.

No entanto, fica aqui uma questão em aberto. Embora Locke forneça inúmeros exemplos⁸ de como pode ocorrer volição sem liberdade – além de categoricamente declarar, como vimos na citação acima, que pode não haver liberdade “embora talvez a ação possa ser voluntária” – os do caso contrário parecem faltar. Chappell (1994, 2007)⁹, por exemplo, afirma que, embora não suficiente, o elemento volitivo, tão utilizado para definições difundidas de liberdade enquanto voluntarismo, é, para tal conceituação, *necessário*¹⁰.

De fato, Locke (1836, tradução nossa, grifos nossos) faz referência constante a uma volição dada conjuntamente à ação livre. Formulações de tipo “de acordo com a preferência da mente” (p.153); “de

em sua *possibilidade* de mudar, e, além disto, fazê-lo de maneira originária, ou seja, sem ser fruto de uma mudança precedente. (LOCKE, 1836, pp.147-8). Em adição, esta definição, como se pode depreender, é feita em termos *processuais*, no sentido de poder fazer *admir*, para um dado indivíduo (num dado tempo/lugar), um determinado *evento* (o que é a própria “ação”).

⁶ O sentido deste termo é alvo de controvérsias na literatura secundária. Yaffe (2001) discute-o e chega à conclusão de que, para “abster-se de X”, é necessário não somente que o sujeito o faça voluntariamente, mas também que, de maneira correspondente, delibere uma segunda ação (Y, digamos), incompatível com a execução de X. Não acreditamos que Locke tenha fornecido subsídios textuais para nos aventurarmos em tais complicações teóricas. Além disto, tal interpretação implicaria que Locke identifica ação com ação voluntário, o que não é, expressamente, o caso. Na realidade, ao que parece, o termo “abster-se” é, em relação a uma dada ação em particular, simplesmente a negação de sua ação (ou seja, o mesmo que “não fazer”).

⁷ Este conceito nada mais denota que “um pensamento ou preferência particular da mente ordenando [*ordering*], ou como se estivesse comandando [*commanding*] o fazer ou o não fazer de uma tal ação”. (LOCKE, 1836, p.150, tradução nossa). Em outras palavras, este conceito nada mais denota que uma *ação* da mente sobre o optar (ou deliberar/preferir/direcionar, todos sendo os verbos por Locke utilizados) respeitante a uma *outra* ação que estamos em vias de executar (ou seja, outra mudança da mente ou do corpo).

No entanto, esta interpretação não é unânime. Walsh (2010), e.g., considera que volições *não* são ações (e, portanto, eventos), mas meros “estados mentais”, sob o pretexto de que isto acarretaria a necessidade de haver uma ação anterior (e, assim, sucessivamente), provocando o regresso ao infinito que o filósofo tanto quer evitar. A seu favor, ela cita, além da passagem, já referida, que termina por “*in infinitum*”, dois trechos dos §§25 e §28 do texto aqui também comentado, que, da primeira para a segunda edição, apresentaram a mudança de coisa (*thing*) para ação (*action*), quando tratavam daquilo que a volição realiza direcionamento. Para a intérprete, isto, adicionado ao fato de que Locke confessou a Molyneux que tomara equivocadamente, nestas linhas, “coisa” por “ação”, necessitando assim da executada correção, é suficiente para a afirmação de que volições não são, em si mesmas, ações. Para nós, esta alteração terminológica não implica nenhuma mudança substancial de significado; trata-se, tão-somente, de realçar o fato de que volições determinam ações (e não, porventura, os objetos em relação aos quais elas se motivam e buscam, i.e., o bem ausente). Não há, com isto, além do mais, nenhum indicativo essencial para a leitura da autora de que *toda* ação (incluindo-se aí volições) teria de ser determinada por uma volição (motivando para ela, assim, para que não se caia em regresso ao infinito, o estatuto de não-ação). Esta identificação de ação com ação voluntária, excluindo assim a possibilidade de ação involuntária, é avessa ao pensamento de Locke. (Além disto, há diversas passagens não modificadas, ao longo das edições, que indicam claramente que Locke se manteve crente no que se refere ao estatuto de ação das volições e, também, “volição” tem os requisitos para ser uma ação como qualquer outra, pois é uma *modificação* por parte do agente de suas ideias (o que para autora, em sua interpretação de ato (de “ato de volição”) à maneira aristotélica (i.e., como *evento ou estado mentais*, o que denotaria, antes, passividade), é impossível, pois tratar-se-ia, para o caso de ações, apenas de motricidade (“*move or rest*”), restrição esta que o filósofo, como já mostramos, não fez).

⁸ O exemplo mais famoso, pelo menos entre os comentadores, é o do prisioneiro que *quer* permanecer, por causa da presença de um ente querido, em um quarto trancado, mas a rigor não *pode* dele sair.

⁹ Sobre isto, Lowe (1986) parece seguir o mesmo caminho.

¹⁰ Por este motivo, consideramos que Ferraz (2009) erra ao afirmar que só há escolha (volitiva) quando há alternativas (i.e., *possibilidades* outras além da escolhida).

acordo com a direção do pensamento” (p.154); ou ainda, “pela determinação de sua própria preferência de pensamento” (p.157) são comuns, na redação do *Ensaio*, ao qualificar aquilo “segundo o que” um agente livre age. Assim, em termos sintéticos, “liberdade [*liberty*] é liberdade [*freedom*] para executar o que é querido” (p.157). Além disso, naquele mesmo parágrafo sobre a definição de liberdade, Locke sustenta que “essa liberdade não pode existir onde não há pensamento, volição e vontade; mas pode existir pensamento, vontade e volição, lá onde não há liberdade”, o que poderia sugerir forte evidência (senão definitiva) para o vínculo de necessidade defendida por Chappell.

Chega-se, aí, em uma parte que toca muito diretamente a presente pesquisa. Indaga-se: como conciliar o “direcionamento” (e, neste caso, uma *causação*) da vontade, segundo os quais as ações do homem livre advêm, com a definição original de liberdade enquanto ter possibilidade *igualitária* de fazer suceder-se uma ação e sua abstenção correlata? Para responder a esta pergunta-chave, é imperativo que coloquemos em suspenso, por enquanto, a nossa discussão sobre liberdade e seu nexos de necessidade/suficiência para com a volição e olhemos de perto, em seu aspecto propriamente causal, este mecanismo de determinação da ação humana.

3. *Uneasiness e determination of the will*

Se ação, conforme descrito, é determinada pela vontade, algo determinaria esta última? Que elemento seria esse? Ou então seria ela indeterminada? Sobre isso Locke é categórico ao afirmar que a vontade não é, digamos assim, “imanentemente” determinável¹¹. Aqui, concordamos com a interpretação corrente de que, para o autor, deve haver uma espécie de *determinação transcendente*, de forma que “a vontade é determinada por algo sem ela [“algo além”]” (LOCKE, 1836, p. 158, tradução nossa). Pensar o contrário levaria a dificuldades imensas. Locke reconhece que isto implicaria que “supor que uma vontade determina os atos de outra; e outra para determinar esta, e assim por diante *in infinitum*” (LOCKE, 1836, p. 159), o que se enquadraria na absurdidade de um regresso vicioso ao infinito.

Um elemento transcendente¹² vem ao socorro deste problema: a vontade não é gerada *ex nihilo*, nem por um elemento de mesma ordem. Locke afirma que “para cada ação voluntária, há *uneasiness*¹³ do desejo [...] É *uneasiness* que determina a vontade de sucessivas ações voluntárias” (LOCKE, 1836, p.160, tradução nossa)¹⁴. Qualquer ação voluntária teria sua determinação pela *uneasiness* (ou desejo).

Desse modo, em linhas gerais, para entender o raciocínio de Locke, precisamos de três elementos básicos. Em primeiro lugar, é necessário um par complementar: *Uneasiness* (seja do um desejo ou de uma dor propriamente dita) e *easiness*. O primeiro é entendido como um *estado* da mente de desprazer. Neste sentido, “toda a dor do corpo, ou de qualquer ordem, e inquietação da mente é *uneasiness*” (LOCKE, 1868, p.161, tradução nossa). Este estado desprazeroso pode, segundo o filósofo, dizer respeito a uma dor propriamente dita ou a um desejo por um bem ausente¹⁵. Além disto, para entendermos este aspecto, tem-se que considerar que ele sempre *pode* ser aplacado. Deste modo, temos, de antemão, um par modal

¹¹ Entretanto, não é unânime entre os comentadores. Rickless (2000, 2016) e, seguindo este, Garrett (2015) acreditam na possibilidade de determinação imanente da vontade (inclusive, atribuindo à própria vontade a sua “suspensão” (ver a seguir)).

¹² A interpretação de Chappell (1994), sobre isso, é coerente com a nossa. O que chamamos aqui de “determinação transcendente da vontade”, para o autor é “*heteronomy principle*”.

¹³ Manteremos este termo na forma original, em inglês, pois não acreditamos que a tradução padrão (“inquietação”) consiga abarcar o sentido inteiro que Locke lhe atribui e porque, como veremos em seguida, existe um jogo de palavras intraduzível entre a “*uneasiness*” e seu correlato, “*easiness*”, de modo que a tradução aqui se torna muito dificultada.

¹⁴ Aqui, como no resto do artigo, tomaremos a forma final da obra de Locke. Desse modo, não abordaremos a volição “judicativa” da primeira edição, mas sim o aspecto conativo que prevalece.

¹⁵ Essa distinção está presente, de maneira clara, e.g., no §31.

essencial: *efetivamente*, há *uneasiness*, mas, *potencialmente*, tem-se um estado em que isto *não* ocorre. Sobre a dor propriamente dita, o bem ausente em questão tem caráter somente *negativo*, pois denota uma, segundo o uso léxico de Locke, indolência (*indolence*), uma *ausência* da dor atualmente presente. Já, para o desejo, temos, além da negatificação deste estado, um bem ausente *positivo*, que teria a capacidade de, por assim dizer, “neutralizar” uma *uneasiness* correlata, produzindo prazer (§42). Deste modo, trata-se de um estado em que só ocorre na *falta* (*in want*) de algum bem (ainda) inalcançado (*unattained*). Isto que está em falta, enquanto um bem ausente (*absent good*), é, correlativamente, o que acarretaria própria remoção da *uneasiness*. A água, por exemplo, é este bem para *uneasiness* da sede.

Todavia, as coisas não param aí. Não se trata, desta maneira, de uma simples indicação da potencialidade de que algo presente não seja mais. Para Locke, antes, essa dialética positivo-negativa agrega um elemento outro, que é aspecto relevante para nossa investigação, pois é a partir daí que se pode falar em determinação. A antropologia lockeana é categórica ao afirmar que “ninguém sentido dor não deseja não ser dela aliviado” (LOCKE, 1836, p.161, tradução nossa, grifo nosso). Logo, a díade *uneasiness/easiness* recebe um “tensionamento” finalístico. Dito de maneira mais clara, ao estar-se efetivamente num estado de *uneasiness*, tanto para a dor propriamente dita quanto para o desejo, aquilo que é determinante, embora ambos estejam em igual potencialidade, é sempre a *ausência* da *uneasiness*, nunca sua manutenção. Com isto, a ação eleita, por uma dada volição, é a que culmina na obtenção deste bem ausente¹⁶.

Além disto, há outro aspecto antropológico embutido, que é necessário de ser analisado para esmiuçar o sentido da causação do ato voluntário. Desta maneira, *uneasiness* não é, por assim dizer, algo que se pode dar “no vazio”, pois é aí unido um aspecto que a vincula à *prática da ação humana*. Esta finalidade, que em última instância é apenas a aniquilação de um estado não prazeroso, tem de ser compatível com uma ação humana. Em outras palavras, ela tem de aparecer como o (ou um dos) *produto* da ação *possível*¹⁷, entendida como uma modificação, naqueles termos processuais acima explicitados. É somente por esta razão que o autor afirma, e.g., que um “desejo [...] é parado ou abatido pela opinião da impossibilidade ou inatingibilidade do bem proposto” (LOCKE, 1836, p.147).

Diante de tudo isto, pode-se mostrar, agora, a articulação entre desejo e a vontade. Em resumo, a vontade é a escolha de uma ação, ainda não desempenhada, cujo produto agregado – seja a neutralização “direta” da dor, seja a obtenção de um bem desejado, seja a ablação da *uneasiness* presentemente sentida – é aquilo que, por sua vez, determina a volição em primeiro lugar. Em outras palavras, a volição é determinada, para a ação produtora, no sentido ausência da *uneasiness*. Assim, quando a volição causa a ação voluntária (e.g., a preferência de beber água determina o ato de beber água), somos orientados de maneira *prática* àquele rumo realizador. Trata-se, neste caso, de ações determinadas *em direção a fins*, constituindo, assim, um esforço para (*endeavour after*) remoção de *uneasiness*. O poder de dirigir (*power to direct*) da vontade é, desta forma, inteiramente determinado rumo à obtenção, através de um ato prático, do bem ausente. Nesse contexto, portanto, o desejo e a dor ganham estatuto privilegiado de serem, em última instância, a “mola da ação” (*spring of action*)¹⁸.

¹⁶ Nisto tudo, há ainda um fundamental aspecto quantitativo. Deste modo, não se trata de uma causação “caótica” de todas *uneasinesses* para com a vontade. Antes, apenas uma tem esse poder. Para o autor, “a mais urgente [*pressing*] *uneasiness* naturalmente determina a vontade [*will*]” (LOCKE, 1836, p.241, tradução nossa, grifo nosso). Nesse sentido, é possível inferir que (várias) *uneasinesses* estão dispostas numa escala de força comensurável, de modo que a que estiver no topo deste grau ocupará aquele lugar privilegiado de determinação de que as outras estão privadas. A volição, portanto, encontra-se unitariamente direcionada. Acreditamos, embora Locke não seja explícito em relação a isto, que tal se dá pelo caráter, já sugerido por, e.g., Stuart (2013) e Leisinger (2017), “imediatista” da volição, i.e., a ação eleita é sempre aquela a que estamos prestes a fazer. A isto decorre que não podemos querer (*will*), dentro do presente sentido, múltiplas ações e, em especial, ações futuras.

¹⁷ Onde, por “possibilidade”, entende-se “possibilidade fatural” das capacidades operativos de um dado sujeito mundano; não, portanto, uma *a priori*.

¹⁸ Aqui, ainda parece haver uma peculiaridade no que respeita a interação causal entre *uneasiness*, volição e ato voluntário. Como



Agora estamos em condições de dar, sobre este tipo de causalidade, diagnóstico. Essa determinação é de um subtipo muito específico. Trata-se aqui, em primeiro lugar, de uma *causa finalística* (ou teleológica). A vontade opta por uma *realização potencial* em termos futuros¹⁹, que deve, portanto, *ainda não* ter ocorrido atualmente e, com isto, a ação prática é determinada *em direção a* este preenchimento. É apenas nesse espectro do “ainda não” atual da realização (“*attainment*”), que é meramente potencial, que a finalidade se faz. Além disso, também podemos classificar a causa também enquanto *negativa*. O “para o qual” se se direciona, seja para um objeto (positivo) aplacador, seja para a própria ablação da dor, é, em última instância e inexoravelmente, uma *remoção* (da *uneasiness*). A ação voluntária só recebe a preferência da volição porque é justamente este o seu produto. Também podemos atestar que ela é de tipo, necessariamente, hedônica e egoísta, pois, como vimos, é sempre guiada pelo *prazer* de um dado sujeito, pois trata da retirada da maior dor.

4. Doctrine of Suspension enquanto exceção

Se o estado de coisas aí permanecesse, teríamos totalizado o pensamento do autor sobre causação da ação humana, pois ficaria claro que ela, em última instância, seria feita pela (maior) *uneasiness* (passível de ablação prática), numa relação de 1:1. No entanto, nas edições subsequentes do *Essay*, houve uma novidade que revolucionaria as estruturas da noção de determinação da obra como um todo.

A novidade se trata, em termos gerais, de um *poder para suspender* (*power to suspend*) a continuação da determinação da vontade por um dado desejo. Tal serviria para que se pudesse *avaliar* se o desejo a determinar uma ação, de fato, deve ser, segundo os parâmetros do autor, a serem a seguir especificados, levado à conclusão. Esse conceito, apesar de parecer simples, em seu caráter de exceção, traz duas grandes consequências distintas ao pensamento do autor.

observa Lowe (1986), há a possibilidade interpretativa de postular que a ação voluntária “sucede temporalmente” o ato de querer, de modo que este seria estímulo causal *eficiente* para aquela. Locke (1836, p.159, tradução nossa) fala que “volição, ou querer, é um ato da mente de direcionar seu pensamento para a *produção* de qualquer ação”. Então, uma volição seria uma modificação (do corpo ou do espírito, a depender do tipo de efeito em jogo), que teria como resultante o advento de uma outra modificação enquanto ato voluntário (que, por sua vez, pode dizer respeito a corpos físicos, no caso da satisfação motora). De fato, seguindo a definição de BonJour (1976, p.145, tradução nossa, grifo nosso) – que *reza*, de forma resumida, que “um evento A é causalmente determinado se e somente se há um conjunto de *antecedentes* factuais e um conjunto de leis causais, que juntas fazem-no causalmente necessária que A ocorra” – pode-se encontrar que há aqui uma causa de tipo mecanicista. Contudo, *em última instância*, sendo esta a essência de nossa defesa de causa final, a ação voluntária é, finalística, pois *apenas* pode se dar na ausência (atual) e em função deste bem (potencial) que motiva a vontade. Com efeito, o empirismo lockeano é mecanicista por excelência. Atherton (1991, p.33), por exemplo (e neste sentido, também ver Hanna (2013)), afirma que “está próximo de virar um ortodoxo contemporâneo que o motivo de Locke escrever o Ensaio foi para prover fundação ou uma defesa do mecanicismo corpuscular”, o que contribui para maior plausibilidade da ideia de que estão convivendo, na configuração causal complexa aqui em jogo, o “empurrão” mecanicista (ainda que apenas de maneira intermediária) com o “puxão” da estrutura finalística que propomos.

Outra classificação que pode ser útil sobre isto, e que está em consonância com o apontamento de que ação são definidas em termos processuais, é a de Lowe (2002,2004) (e, neste mesmo sentido, Stuart (2013), ao afirmar que este tipo de causação, ao contrário do que defende Yaffe (2000), é que não se trata aqui de um modelo de causalidade de evento (*event-causalism*), mas sim de causalidade de substância (*substance-causalism*). Deste modo, uma substância (o indivíduo), por meio da volição explica a ação voluntária, havendo, apenas de maneira derivável, algo de ordem processual. Com isto, continua o intérprete, dizer que uma ação X foi causada de maneira voluntária equivale a dizer que o *agente*, desempenhando tal procedimento (a modificação de querer) causou o ato voluntário *qua* processo (e.g., este mover de mão). Há, em suma, dois processos em jogo (um que causa o outro), já que são duas ações no fluxo causal (pois ações são modificações e, portanto, processos). No entanto, o agente, enquanto substância e indivíduo, é a origem primeira de tudo isto. Deste modo, apesar de haver aquele estado-de-coisas da causa final (e a ação só subsistir num contexto da falta de um bem), só é possível haver tal determinação para um processo cujo agente é uma mente. Aqui, portanto, convivem, embora de outro modo, novamente aspectos de causa eficiente (pois é assim que Locke entende a agência neste caso) e a final, sendo assim elementos necessários para este estado-de-coisas causal complexo aqui descrito.

¹⁹ Não confundir com o “*remote future*” que será apresentado a seguir ou com qualquer concepção factiva de tempo. Devemos entender esse futuro como o *eventual* (ou seja, se *for/fosse* este o caso) “tempo em que elas [as ações voluntárias] serão [ou melhor expresso, ‘seriam’, já que volição não garante execução da ação voluntária correspondente] feitas” (LOCKE, 1836, p.231, tradução nossa).

Em primeiro lugar, temos uma consequência do que diz respeito à relação entre volição e liberdade. Como sabemos, Locke, apesar de lhe atribuir estatuto causal (da ação voluntária, nomeadamente), toma a volição como qualquer outra ação. Não obstante, “um homem não está em liberdade para querer, ou não querer, qualquer coisa em seu poder que uma vez ele considera” (LOCKE, 1836, p.158, tradução nossa). Em outras palavras, voltando à noção de liberdade apresentada na segunda seção, não se pode optar, igualmente, entre querer e não querer algo, mas *apenas um* deles, o que qualifica, antes, uma necessidade. Contudo, adição posterior à obra, isso ocorre *na maior parte das vezes*, pois “há um caso no qual o homem está em liberdade a respeito do querer” (LOCKE, 1836, p. 175, grifo nosso). É neste âmbito que teríamos tal poder²⁰. Nesse caso *excepcional*, estaríamos em liberdade a respeito da ação de querer, ou seja, *poderíamos abster-nos de querer*²¹.

De maneira análoga, as consequências ficam ainda mais dramáticas quando nosso olhar se volta para sua natureza causal. “A maior e mais urgente [*uneasiness*] deve determinar a próxima ação; *ela o faz na maior parte das vezes, mas não sempre*” (LOCKE, 1836, p.169, tradução nossa, grifo nosso). Dessa forma, o lugar absoluto de causação do desejo cai, havendo algo com estatuto de exceção em relação a isso²².

Como observaremos, a doutrina da suspensão é fruto de uma exigência teológica e moral que Locke se impôs, já que uma determinação inexoravelmente guiada pelo desejo imediato poderia ser perigosa no que se refere à somatória da felicidade e bem-aventurança total de um indivíduo. Porém, um acréscimo dessa ordem em um modelo completo, como era a causalidade da primeira edição podem gerar grandes consequências no quadro teórico geral, pois motivam questões sobre o modo com o qual se inter-relacionam,

²⁰ O que levou alguns autores, como Chappell (1994), a pensarem que um pretense “aumento” da liberdade pela suspensão dar-se-ia porque ele seria “mais” livre, pois agora poderia querer. Aqui discordamos desta visão, pois, como vimos, aquele conceito quantitativo não é, de todo, a noção qualitativa que elegemos trabalhar aqui. O tipo de distinção livre/ não-livre (pela via do ter ou não poder) não admite tais gradações. *Ou se está livre para uma ação ou não se está*. A suspensão tornaria o homem “mais livre”, pois ela, como veremos, está a serviço do *greater good*, o qual a segunda formulação valora.

²¹ A leitura de que a suspensão é uma *abstenção* do ato do querer parece não ser respeitada por Walsh (2014). A autora crê que “suspensão” equivale a uma mera *substituição* de uma vontade por outra (uma de acordo com o maior bem, cognitivamente, *aprendido* e, portanto, em sua visão intelectualista, excitador de uma maior *uneasiness* correspondente). Em outras palavras, abstraindo-se de todo o contexto argumentativo da intérprete (que é complexo) para fazer uma abordagem “pontual”, o estado-de-coisas da suspensão é lido, por esta acadêmica, como, em termos formais, o mesmo que, para uma ação *X* qualquer e sua correspondente volição (“*will*”), a mudança, levando em consideração que é a (única) *maior* *uneasiness* que determina a vontade, de um *will(X)* [lê-se “querer (fazer) *X*”] para um *will(~X)*, pelo advento da informação, a que se atém o aporte *intelectualista* aí presente (ver adiante), de que, em termos hedônicos *totais*, tal *X* é penoso. Na verdade, Locke não quer dizer – e é esse um dos principais adventos da doutrina da suspensão em contraste com a determinação ordinária da vontade, embora ambas resultem em abstenção da ação voluntária em questão (*~X*) – simplesmente que a execução de uma ação é “sobrepujada” por sua abstenção correlata. A suspensão da volição, diferente disto, é a própria *ausência de volição*, o que pode ser simbolizado, ainda, como *~will(X)* (e *~will(~X)*). A redação do §56, e.g., é assaz clara sobre isto.

²² Esse ponto é de grande controvérsia na literatura secundária. Magri (2000, p.66), por exemplo, pela via da “motivação” defende ao nosso caso “de exceção” causal algo da ordem de “uma força motivacional não intrínseca e indireta”, mas que nem por isso transcenderia a determinação pela *uneasiness*. Wolfe (2009, p. 117, tradução nossa) vai no mesmo sentido, suspensão “surge a partir da *uneasiness*”. Glauser (2003) também não parece admitir que a suspensão seja determinada por algo além de uma *uneasiness* ao postular que o processo “suspensão-deliberação” é causado a partir da produção de uma volição correspondente.

Para nós, esse gênero de interpretação suscita questões. Em primeiro lugar, ela contraria evidência textual (ver a citação que estamos apresentando no texto principal). Neste sentido, o autor nunca afirma que é este o caso (apoiando-se os comentadores em apenas sugestões), asserindo, sempre, que a *uneasiness* determina uma volição (não sua ausência ou ablação). Nisto, uma volição, seja para uma ação positiva ou negativa, como vimos, só existe em prol da ablação, em termos potenciais, da *uneasiness*. Deste modo, não parece estar em harmonia, com o texto de Locke, pensar numa *uneasiness* que determine a ausência de uma volição naquele sentido (o que não quer dizer, naturalmente, uma volição de uma abstenção). Além disto, o caráter “corretivo” (ver a seguir) da suspensão para com a *uneasiness* pode ser comprometido: como se pode esperar que um elemento desta ordem venha em socorro da própria desconsideração eventual, por parte do desejo, de horizontes mais longínquos para o conseguimento da felicidade? É difícil conceber, algo disto capaz sem se transcender o âmbito da volição e da *uneasiness*. Outra questão aí é que haveria, caso se postulasse uma vontade “outra”, anterior à suspensão, como já alertou Lowe (2004), causação de uma vontade por outra (“*will to will*”), o que é incompatível com o argumento lockeano para transcendência da determinação da vontade (o regresso vicioso ao infinito da série da “cadeia” causal das vontades).

teoricamente, o aporte principal e o excepcional. Somado a isso, e de certo modo, por aí fomentado, esse acréscimo foi um dos principais focos de divergências teóricas entre os comentadores. Implicações teóricas dessa ordem dizem pesadamente respeito à nossa pesquisa. Por isto, justifica-se agora que tomemos um olhar mais aprofundado de como a posição de exceção desse acréscimo se estrutura de um ponto de vista teórico, a fim de formar um panorama mais amplo e interconectado sobre as noções de determinação/liberdade constantes na obra.

Para tanto, nosso caminho investigativo dar-se-á no sentido de examinar como esse novo constructo interage, teoricamente, com a causação da volição pela *uneasiness*. Como trata-se aqui de os únicos princípios determinadores da ação humana, a partir daí se espera encontrar o referido cenário geral. Neste sentido, testaremos três hipóteses. Em primeiro lugar, verificaremos se há um monismo causal, examinando se a suspensão do desejo se configura como algo de mesma natureza causal, embora sem comungar de identidade, a respeito da determinação pela *uneasiness*. Também ponderaremos se com a postulação agora *sub judice* o autor cai em dualismo causal de dois tipos. Observaremos, em primeira instância, neste sentido, se há duplicidade no sentido de esse novo acréscimo causal, na verdade, ser de ordem *indeterminada*, como sugere uma linha interpretativa²³. Para tanto, utilizaremos, enquanto parâmetro comparativo, a teleologia²⁴ aos moldes que E. Husserl apresenta, pois esta descreve um sistema possivelmente compatível com esse estado-de-coisas. Finalmente, averiguaremos, como terceira hipótese, se haveria uma duplicidade no sentido de duas classes de princípios determinativos heterogêneos entre si.

Para avaliar, portanto, o impacto teórico mais amplo da Doutrina da Suspensão, começemos verificando a possível vinculação de Locke a um estado de coisas teleológico, conforme a análise de Husserl (2004), sobre isso. Esta verificação servirá para avaliar se a suspensão é algo de natureza contracausal, ou seja, se é indeterminada. O autor, neste sentido, defende, para tal objetividade característica do mundo das ciências do espírito, poder haver duas camadas subjetivas. O filósofo expõe, neste sentido, em primeiro lugar, enquanto “camada inferior”, um “ego passivo”, “que se submete às excitações provenientes das coisas e das aparências, aquele que é atraído e *se deixa simplesmente arrastar*” (HUSSERL, 2004, p. 297, tradução nossa). Em Locke, é possível identificar, estruturalmente, essa camada passiva com a determinação pela *uneasiness*. Esse elemento teria, como vimos, um estatuto de causalidade do tipo *quasi* (pois excetuar-se-ia, normalmente, a suspensão) 1:1, com poder de determinar a vontade e, por conseguinte, a ação.

Todavia, o que é próprio à teleologia, para Husserl, diferenciando-o fundamentalmente da causalidade natural, na verdade, é outro elemento; uma camada “superior”. Abaixo testaremos a hipótese de que ela é atingida segundo a formação conceitual da “doutrina da suspensão”. Com essa noção adicional, a hipótese que aqui verificaremos é a de que essa pretensa “exceção” pode ser lida como a “camada superior” que um estado-de-coisas teleológico requer, o “ego ativo”. Poderíamos ilustrar esta abordagem com Husserl (2004, p.349, tradução nossa, grifos nossos):

[Neste caso,] “remonta a minha liberdade”, ou seja, na medida em que, como todo processo subjetivo, pode ser *inibido* e de novo liberado a partir do centro egológico; ou seja, que o sujeito *consente*, diz sim ao convite da excitação enquanto convite a ceder e dar na prática seu fiat. Em relação aos meus atos egológicos centrípetos, eu tenho a consciência do eu posso.

Aqui, então, temos dois elementos essenciais para caracterizar tal aporte teleológico. Em primeiro lugar, deve haver *motivações* enquanto elementos dos quais o ego é *receptivo* – e aqui se encontra o aspecto “passivo”, já que não se deve esquecer que o ego ativo é tão somente uma “camada superior” àquela passiva. Nesse sentido, ele “é atraído, repellido, experimenta simpatia, aversão, deseja e quer” (HUSSERL, 2004, p. 297,

²³ Como mostra Walsh (2014), estas duas hipóteses são as interpretações correntes para a Doutrina da Suspensão.

²⁴ Não confundir com teleologia no sentido, acima usado, de simples de causação finalística.

tradução nossa). Contudo, se estamos no âmbito da *atividade*, as motivações não podem, de modo algum, ter caráter irresistivelmente determinante, pois que podemos não atender a seus apelos. Elas devem ser, tão somente, “guias”, mais ou menos convincentes, não chegando ao, por assim dizer, “caso superlativo”, que as tornaria como comandando um ego simplesmente passivo. Deste modo, o que parece algo de ordem meramente quantitativo, ganha uma nota completamente qualitativa, pois aqui se trata de “organismo de *faculdades*”, que “toma posição”, não meramente um joguete de forças causais. Seria introduzido, aí, um âmbito de *livre de determinação*.

A possível filiação com o que é aberto, em Locke, com a doutrina da suspensão é muito clara. A não determinação da vontade pela *uneasiness*, com sua suspensão, e, porventura, opção por uma nova determinação da vontade, poderia ser lida como a indeterminação e possibilidade de resistência aos impulsos que o ego ativo da teleologia husserliana requer²⁵. A suspensão ocuparia o papel de evitar uma determinação inequívoca da vontade, deixando, com isto, espaço para o arbítrio entre possibilidades de escolhas do sujeito. Então, se esse estado-de-coisas aí se detivesse, poderíamos classificar Locke nesta dualista matriz teleológica²⁶. Porém, para confirmar a plausibilidade desta hipótese interpretativa, ainda temos que observar se a suspensão realmente tem caráter não causal.

Para tanto, tomemos, de partida, o elemento conceitual *em socorro do qual* ocupa tal formação. Não devemos perder de vista que a suspensão tem, para Locke, um caráter, digamos assim, “corretivo”. Voltemos ao aspecto acima enunciado: ela seria, nas considerações posteriores do autor, *imprescindível* para que haja uma “devida consideração” (*due consideration*), ou seja, para que se “considere os objetos [...], examine-os de todas as faces, pese-os com outros [...]. [Nisto,] temos oportunidade de examinar, ver e julgar o bem e o mal do que vamos fazer” (LOCKE, 1836, p.170, tradução nossa). Em outras palavras, ela serve, quando presente, para nos dar oportunidade de ponderar, verdadeiramente, sobre o bem (ou o mal), em termos menos imediatos, a que nos dirigimos para a partir daí, se for o caso, substituí-lo por algo mais proveitoso.

Aqui, devemos fazer uma observação preliminar sobre o que pressupõe uma correção como essa. Esta necessidade conceitual surge da distinção, que Locke começa a introduzir na segunda edição do *Ensaio*²⁷, entre bem presente²⁸ (*present good*) e felicidade real (*real happiness*) (e, dentro da redação lockeana, outros inúmeros equivalentes). O cerne dessa diferença é que “todo bem, *mesmo se visto e confessado, não necessariamente* move todo desejo particular do homem” (LOCKE, 1836, p.167, tradução nossa, grifo nosso). Na primeira edição, Locke colocava no *juízo* de um bem maior o fator de determinação. Somente

²⁵ Até mesmo o aspecto prospectivo, ao qual serve a suspensão e que veremos em detalhe a seguir, é interessantemente ressaltado por Husserl (2004, p.297, tradução nossa) quando este afirma que “o ego da ‘liberdade’ [é aquele] que presta atenção, que examina, que distingue, julga, avalia, que examina”.

²⁶ Um exemplo de interpretação que se atém, estruturalmente, a este estado-de-coisas é a de Doğan (2005). Este autor encontra, na possibilidade de suspensão, por acreditar que o filósofo via a determinação *irresistível* da vontade pela *uneasiness* como anti-liberdade, algo como um “remédio” indispensável para o estatuto de liberdade e de agência (no sentido de poder *ativo*) de um sujeito, na medida em que, com isto, seríamos capazes, pelo “poder de nossa mente”, de nos sobrepor à causação e, quando é este o caso, colocar, ativamente, um determinante para outra ação naquele lugar. Desta forma, *nós*, e não outro poder causal, teríamos, nos termos do comentador, “controle” sobre nossas ações. A este tipo de leitura esperemos serem suficiente resposta as linhas a seguir no texto-base (principalmente as que referem a natureza causal da suspensão). Também, no que se refere a visão de um Locke libertário, *invés de compatibilista*, dedicaríamos a parte do texto, constante na próxima seção, que versa sobre a independência conceitual entre determinação e liberdade. Outro aspecto-chave nesta leitura, tocante, ao menos, a sua fundamentação textual, é que ela se baseia, em grande medida, no *segundo* uso de “liberdade” (aquele deontológico) a que Locke de fato sempre coloca como tributário da suspensão (já que, de fato, a deliberação racional possibilitada na suspensão é contributiva neste sentido), tentando conciliá-lo, num significado homogêneo, com a liberdade em sentido potencial, aqui tratada. Para isto, basta ver a nota crítica sobre os dois usos na primeira seção.

²⁷ Em decorrência, como é consenso entre os comentadores, de sua correspondência com William Molyneux, cujo aspecto histórico não abordaremos em detalhe aqui.

²⁸ Não tomar “presente” como antônimo de ausente (do bem ausente, por exemplo), mas sim o prazer imediato, em contraste com o de um futuro (remoto).

depois que percebeu que é completamente possível que se aja sem ser nesse sentido²⁹, “perde[ndo] o forte vínculo entre julgar e querer que era característico da primeira edição” (GLAUSER, 2014, p.484, tradução nossa). Com isto, o autor abandona a visão intelectualista (à maneira socrática³⁰)³¹ de determinação da vontade, para admissão da não necessidade deste estado-de-coisas e, nisto, da possibilidade de acrasia.

Isso se dá porque o desejo diz respeito, tão-somente, ao bem presente. Contudo, Locke, a partir da segunda edição do *Ensaio*, faz uma virada marcante. O autor percebe que, *levando em consideração a perspectiva futura*, os desejos podem mostrar-se, no final de contas, maus (*evils*), ou seja, suas *consequências* (menos imediatas) podem vir a ser penosas. Tal ocorre porque “felicidade”, naquele sentido forte, é “o prazer *máximo* [*utmost*] de que nós somos *capazes*”, sendo essa “capacidade” avaliada não só no presente e no futuro imediato, mas também na perspectiva de um futuro *remoto* – os “gozos celestiais” (*joys of heaven*)³² da “possibilidade de uma perfeita, segura e duradoura felicidade num estado futuro” (LOCKE, 1836, p.168, tradução nossa). Desse modo, foi necessário, conceitualmente, algo que possibilitasse, em certas ocasiões, o julgamento em direção ao bem futuro, tornando-o capaz de ajustar o, por assim dizer, “descompasso” entre o prazer presente e suas possíveis consequências (“corrigir seu paladar”). Com isto, pode-se, como veremos a seguir, dar lugar a uma *outra* determinação da vontade, mais em acordo com aquele bem maior.

Chegamos a uma parte muito importante para a pesquisa: Locke, então, estabelece a “*persuit of happiness*” (felicidade no sentido amplo). Aqui, em sintonia com Davidson (2003), discordamos, e.g., de Schouls (1992), que crê ser esse meramente um princípio normativo. Acreditamos que se trata, também, *paralelamente* à determinação pela *uneasiness*³³, de um *determinador antropológico da suspensão*. É exatamente neste

²⁹ No §35, Locke apresenta um dos casos mais flagrantes dessa situação em que um bêbado não consegue largar seu hábito, *mesmo tendo ciência* de todos os prejuízos que com ele vem.

³⁰ A mudança de Locke de um intelectualismo da primeira para segunda edição é análoga à diferença platônico-socrática, no que se refere à possibilidade de acrasia. Sócrates pensa que “ninguém que saiba ou creia que haja um outro curso possível de ação, melhor que aquele que está seguindo, nunca irá continuar neste curso presente” (PLATO, 1961, 358b-c, tradução nossa, grifo nosso). Deste modo, no seu intelectualismo, o filósofo toma por suficiente *conhecer* o bem para o agir correto. Já Platão, embora considerasse esta condição como necessária para este ato, admitia a possibilidade, a que chamamos de “fraqueza de vontade” (ou acrasia), de se agir, por ser assim o mais (presentemente) prazeroso, de maneira distinta do que se acredita como o bem a ser seguido.

³¹ Tal não é a opinião, e.g., de Walsh (2014). A autora acredita, sendo este um ponto essencial de sua interpretação da Doutrina da Suspensão, que o filósofo mantém um intelectualismo entre a primeira as demais edições, de modo a postular que a maior determinação de *uneasiness* é *sempre* o maior bem *conhecido* e as escolhas por bem menores (embora *presentemente* maiores) são, inexoravelmente, fruto de ignorância. Só concebemos ser possível tal opção interpretativa, mediante uma óbvia extrapolação da redação lockeana. O filósofo, para além dos bem conhecidos exemplos de acrasia autêntica, é categórico ao afirmar, no §44, e.g., que o maior bem visível, mesmo se aparecer (*appears*) e for reconhecido (*acknowledged*) enquanto tal, não necessariamente tornar-se uma *uneasiness* de força compatível e, por conseguinte, determina a vontade. Somos determinados, com isto, a realizar ações indiferentes e *visivelmente* insignificantes (*indifferent, and visibly trifling actions*) em grande parte de nossa vida. De fato, como ressalta Guardo (não publicado), tem-se evidência textual de que é o caso de que o *juízo* do bem seja sempre o que está em jogo quando da determinação da *uneasiness*, mas, e é essa a questão aqui fundamental, que comentadores desta linha ignoram, para a edições seguintes à primeira, esta consideração judicativa não é realmente intelectual, no sentido mais amplo utilizado na primeira edição, pois é considerado, tão-só, o prazer *imediatamente*. É somente nesta medida que Locke reconhece que, em caso de acrasia, os limites determinativos racionais podem ser transpostos, posto que o prazer total, que é a única coisa a que de fato pode-se atribuir valor racional, pode ser sabidamente desconsiderado. Deste modo, ao contrário da opinião de tais comentadores, não pensamos que na deliberação racional (pós-suspensão), no caso “paladar corrigido”, por exemplo, seja somente um reconhecimento intelectual (mais acurado) do bem maior enquanto tal, mas é necessário, antes, que este seja capaz de produzir uma maior *uneasiness*, naqueles mesmos termos presentes e imediatos.

³² “Futuro” deve ser entendido no sentido mais remoto da palavra, se remetendo, inclusive, a aspectos teológico-transcendentes, como uma outra vida após a presente.

³³ Além dos intérpretes já apontados que creem que a suspensão da vontade é determinada por uma vontade ainda anterior, o que, como mostramos, fere o princípio de determinação imanente da vontade, que Locke postula, também, contra nossa interpretação, podemos citar LoLordo (2013), que discorda que a função (ou o “ponto”) da suspensão seja obtenção de felicidade, no sentido hedônico aqui dado, pois, caso fosse assim, Deus simplesmente não teria nos concedido a possibilidade de acrasia. Para nós, há evidência suficiente de que o único motivo da suspensão – e para a existência humana, em termos mais

ponto que rejeitamos a hipótese interpretativa de ela ser algo de ordem “contracausal”, tal como exigiria a interpretação teleológica de Husserl ou qualquer outra indeterminista da suspensão e deliberação, pois o fato de se tratar aqui de determinação pela *uneasiness* não implica que não haja causalção *de todo*. Uma esclarecedora citação ilustrará nosso ponto:

Portanto, a *inclinação e tendência da sua natureza* [dos homens] para a felicidade é obrigação e motivo para eles, para tomar cuidado para não a errar ou perder. [...]. Qualquer que seja a necessidade que *determine* a procura da felicidade real [*real bliss*], a *mesma necessidade, com a mesma força, estabelece suspense, deliberação, e escrutínio de cada sucessivo desejo*, se a sua satisfação interfira em nossa verdadeira felicidade, e dela nos desvie. (LOCKE, 1836, p.172, tradução nossa, grifos nossos)

Locke (1836, p.166, tradução nossa), ainda neste sentido, declara “todos desejam felicidade. [...] O que move o desejo? Eu respondo: felicidade e ela apenas”. Ao mesmo tempo, o que causa a suspensão é a própria procura inexorável pela felicidade. Temos elementos que poderiam, numa primeira leitura, sustentar algo como um *monismo causal hedonista*. Avaliemos esta hipótese interpretativa – que é a segunda na presente tarefa – mais detidamente.

Haveria, para um defensor deste partido, um “denominador comum” para as duas determinações: ambas dar-se-iam, igualmente, em última instância, pelo prazer, incorporado na figura da “felicidade”, sendo, assim, uma homogênea causa geral. Poder-se-ia alegar, talvez, que elas são de *mesma qualidade* e que se trata, entre elas, apenas, por exemplo, de uma diferenciação de ordem *quantitativa*, a saber, “de “amplitude do prazer considerado”, “de abrangência do plano temporal de análise” ou de “padrões de avaliação” (*standards of evaluation*) (MAGRI, 2000, p.68), etc. Teríamos aqui, em última análise, enquanto princípio causal geral, um de natureza homogeneamente hedônica.

Isso tudo partiria do pressuposto de que a vontade serviria, tão somente, à felicidade presente. A suspensão e a seguinte ponderação estariam, precisamente, *no mesmo sentido*, sendo que para *toda* felicidade de que somos capazes, *incluindo*, por isso, também aquilo em relação ao qual a primeira pode ser “cega”, o que tornaria necessária a correção puramente *quantitativa*. A justificativa para tal seria uma espécie de limitação cognitiva que os homens teriam em enxergar o bem maior (*greatest good*).

Diante disto, estamos agora autorizados a verificar se estas determinações em jogo, de fato, formam dualismo ou monismo causal. Para tanto, averiguaremos a independência (e, correspondentemente, a dependência) entre tais instâncias causais. Neste sentido, examinaremos se há possibilidade de ocorrência de uma sem a presença da outra e vice-versa. Deste modo, caso uma delas se dê apenas com a outra, ela é, *em relação* àquela, dependente e, no caso contrário, independente. Se, ao menos uma delas for dependente da outra, podemos atestar monismo causal. No entanto, caso haja mútua independência, tratar-se-á de dualismo neste sentido³⁴. Vamos aos casos-limite:

Em primeiro lugar, *unesiness* pode ser vista como independente em relação à tendência à felicidade geral *qua* causas. Como vimos acima, *enquanto* não for devidamente suspensa, no “caso-regra”, estando no “estado de ignorância”, a causalidade de uma ação se dá única e exclusivamente pela (maior) *uneasiness*. Não há, neste cenário majoritário, nenhuma participação da suspensão e, conseqüentemente, de sua determinação. Além disto, Locke, como vimos acima, nos casos de fraqueza de vontade, afirma que *mesmo*

amplos – seja a felicidade e que há obstáculos “naturais” a ela, que o autor já considera como dados, de modo que, diante disto, Locke não concebia um Deus disposto a qualquer outra alteração na natureza das coisas em adição.

³⁴ A justificativa para este estado-de-coisas é ontológica. Grosso modo, quando há dependência unilateral (e, correspondentemente, independência “para o outro lado”), temos monismo porque, em última instância, o que seria determinante (para toda ação humana em sentido geral) seria unitário. O mesmo aconteceria em caso de dependência simétrica. No entanto, em caso de, por assim dizer, “biindependência”, não há essa determinação una, de modo que, para certa classe de ações, haveria um princípio determinativo e, para outra, um diferente, justificando falar-se, aqui, de dualismo.

que saibamos da verdade, não é obrigatório que ela determine o desejo. A cognição do bem maior, que, porventura, a suspensão suscitou, assim, é apenas condição necessária, mas não suficiente para em relação a isto agir em concordância. Na verdade, para tanto, “nós ainda temos que nos tornar *uneasies* na falta do que é necessário para a sua felicidade” (LOCKE, 1836, p. 167, tradução nossa), de modo que suspensão não garante adequação ao bem maior. Também, Locke sugere que há casos³⁵ em que somos *incapazes* de suspender o desejo, por causa de “perturbações extremas” (dores muito fortes, por exemplo).

No lado oposto, no que se refere ao estatuto de dependência ontológica entre a determinação pela *uneasiness para com* a do bem geral, encontramos algo semelhante. A suspensão da vontade, conforme defendido, não pode ser determinada por outra vontade (e, por conseguinte, por uma outra *uneasiness*)³⁶. Como *nenhuma* suspensão tem a mesma determinação que aquelas outras ações, então estamos autorizados a diagnosticar independência neste aspecto.

Deste modo, por mais que haja a possibilidade de coincidência “interseccional” entre os dois gêneros de determinação, como no caso “paladar corrigido”, em que a suspensão culmina na modificação de uma *uneasiness*, isso confere, no máximo, uma relação, em termos ontológicos, de *não exclusão* mútua. No entanto, como este tipo de ligação é contingente, somos autorizados a classificar, levando em consideração os casos possíveis de isolamento “simples”, logo acima apontados, tais termos como *ontologicamente mutualmente independentes*. A hipótese de dualismo causal está, este sendo o caso, *confirmada*.

Em suma, o diagnóstico sobre o quadro geral da causação da ação, que se descortina, é categórico. *Não é possível afirmar, embora tenham igualmente caráter hedônico e finalístico, que temos o mesmo princípio determinante nas duas situações*. Há, em Locke, indícios que sugerem um *dualismo causal*, de tipo “bideterminado”. Em razão da independência ontológica, acima enunciada, não há motivos para supormos que as causas aqui em jogo se tratem de coisas homogêneas ou qualitativamente equivalentes. Em outras palavras, há duas entidades, de naturezas distintas, que determinam ações: uma para a determinação, digamos assim, “corriqueira” da vontade (e de sua ação consequente) e outra para o caso de sua abstenção (e possível deliberação seguinte).

5. Considerações finais: Liberdade para Locke e Mill, (in)compatibilismo e a questão do Deus liebineziano

Como se pôde perceber, o pensamento de Locke sobre a ação humana em geral, é, de um ponto de vista da Metafísica da Causalidade, de complicada classificação. Assim, de maneira correspondente, apesar de ter sua compreensão sobre liberdade e determinação da ação humana comumente arrolada enquanto pertencente à matriz de pensamento liberal (BERLIN, 2002³⁷; SCHOOLS, 1992; SCANLAN, 1958; DOĞAN, 2005), há, nesta temática, características muito singulares em seu sistema. Com nossa análise sobre a determinação lockeana acima desenvolvida, finalmente estamos capacitados a sintetizar uma contribuição a essa questão. Para avaliar tal vinculação e concluirmos o trabalho, compararemos, de maneira breve, a concepção de seu (putativo) “correligionário” de liberalismo inglês, Stuart Mill, cujo modelo de liberdade é representativo do atribuído ao liberalismo. Depois disso, aproveitaremos a oportunidade aberta pelo ensejo comparativo e as informações recolhidas nas linhas anteriores para discutir a hipótese sobre

³⁵ Locke mostra minuciosamente este cenário no §54 do capítulo XXI de Ensaio.

³⁶ Desse modo, é decorrente das interpretações, ao contrário da nossa, de, e.g., Magri (2000), Wolfe (2009) e Glauser (2003) que, de fato, há monismo causal em jogo.

³⁷ Sobre esta classificação, em específico, concordamos que Locke pode estar naquilo chamado de “liberdade negativa”, pois sua concepção de liberdade pode ser expressa em termos de “ausência de obstáculos”.



se Locke é compatibilista e, com isto, aportar contribuição à questão sobre de que modo os conceitos liberdade e determinação (e, em especial, volição) “convivem” (ou não) na mesma antropologia.

A liberdade milliana é definida em termos essencialmente voluntaristas. Para o intelectual, “liberdade consiste em fazer o que se deseja” (MILL, 1950, p. 204, tradução nossa). A “compulsão”, um dos seus termos para o oposto de “liberdade”, residiria exatamente no contrário. Observa-se, então, que a oposição é, sobretudo, de natureza *causal* e que há dois tipos distintos e exclusivos de causalidade em jogo. Quando há algo exterior forte o suficiente – e aqui a questão parece ser, de fato, concernente a um limiar quantitativo – para determinar uma ação, esta tem poder de causar uma ação. Se isto não ocorre, a conduta depende exclusivamente de decisão pessoal, sendo determinada unicamente pelo desejo próprio. A antropologia de Mill pressupõe, por assim dizer, uma dupla existência causal ao homem, pois coexistem, nele, duas correntes opostas. Por um lado, temos o ato da decisão livre, que, apesar da afetação mútua dos homens – por um, digamos assim, “princípio de não-isolação social” –, não é determinado causalmente por elementos externos ao próprio homem; ele é, neste caso, determinado por sua própria volição. Por outro, temos uma causalidade que transcende os limites que o desejo, enquanto algo de natureza interna, determinaria, colocando o sujeito em julgo externo e alheio a sua vontade.

É por isso que Edwards (1958, p.61, tradução nossa, grifo nosso) classifica o sistema de Mill como “*soft deterministic*”, definindo-o por duas vias. Em primeiro lugar,

de acordo com essa teoria não há em primeiro lugar nenhuma contradição entre determinismo e a proposição de que seres humanos são às vezes agentes livres. Quando nós chamamos “ação livres” nunca em uma situação ordinária queremos dizer que foi incausada.

Esta afirmação simplesmente expressa a tese compatibilista, em que, embora nossas ações sejam causadas, elas podem ser livres. No entanto, esta condição não é suficiente, como acreditam alguns autores que não identificam *soft determinism* ao compatibilismo. Na verdade, há uma segunda característica distintiva dessa matriz. Assume-se que existe uma espécie causal interna (nossos desejos, por exemplo) em oposição a outra, externa – ou seja, pressupõem um *dualismo causal* –, em que, correspondentemente, uma configuraria uma ação livre e a outra não. A liberdade, portanto, é definida em termos *causais*, sendo deste modo, tão-somente, um equivalente de uma espécie de determinação.

Embora o primeiro termo (compatibilismo) é característico do pensamento do filósofo de *Ensaio*, acreditamos que o segundo – um gênero de liberdade ser suficiente para o ser livre – de modo algum se aplica. Para Locke, a liberdade não está na esfera causal, mas sim, apenas, *potencial*. Essas duas ideias, nesta perspectiva, de maneira alguma, invadem, conceitualmente falando, o domínio outra, pois são postuladas distintamente. Na verdade, Locke (1836, p.185, tradução nossa, grifo nosso) defende que *se independe*, na postulação da noção de poder, de qualquer, digamos assim, determinação efetiva de uma ação:

Eu tenho a habilidade de mover minha mão ou de deixá-la descansar; esse poder operativo é indiferente ao mover ou não mover de minha mão. Eu sou, nesse respeito, perfeitamente livre; minha vontade determina o poder operativo de descanso: Eu sou ainda livre porque a indiferença de meu poder operativo de agir ou não agir, ainda permanece; o poder de mover minha mão *não é de maneira alguma prejudicado pela determinação de minha vontade*, a qual ordena descanso.

O que é mais premente neste trecho é que “poder operativo” não seria “de maneira alguma prejudicado” pela determinação da vontade. Em outras palavras, “ser capaz de fazer ou deixar de fazer”, que é onde a liberdade se radica, é indiferente a uma eventual causação que essa *mesma ação* sofre. O autor é categórico ao declarar que a liberdade “consiste num poder de agir ou de abster-se de agir, e *nisto somente*” (LOCKE, 1836, p.158, tradução nossa, grifo nosso). Na liberdade, como já mostrado, o que é relevante é, *tão-só*, se uma tal atividade (e sua abstenção correlata) é *possível*. Não faz diferença alguma, para o autor, se essa

ação, ou sua abstenção, recebe, e.g., uma “preferência” determinativa pela volição. É aí onde mora a chave de leitura para entendermos o nexa entre liberdade e determinação em Locke.

Assim, não haveria motivação, de um ponto de vista teórico, em postular uma dualidade em que um determinado gênero (ou “força”) de causa caracterizaria uma ação livre e um outro não, como na antropologia milliana; ou que uma classe de ações (segundo sua estatuto de (in)determinação) seria determinado e outro não, como numa interpretação incompatibilista, constante naquela teleologia descrita por Husserl, por exemplo. Apesar de haver, de fato, um dualismo causal conforme argumentamos, em nenhum momento, o tipo de causa tem prerrogativa de caracterizar o que é da ordem da liberdade.

Naturalmente, diante disto, seguindo Rickless³⁸ (2016, p.14, tradução nossa), concordamos que Locke pode ser classificado, conforme a primeira condição de *soft determinism*, como *compatibilista*, pois, para o autor, “livre arbítrio é compatível com determinismo causal”. Não há, seguindo a trama conceitual aqui abordada, portanto, contradição em ser livre e, ao mesmo tempo, determinado³⁹⁻⁴⁰. Contudo, o compatibilismo ocorre de maneira *sui generis*, pois, ao contrário de Mill ou de um modelo que define liberdade segundo indeterminação (como o apresentado por Husserl), a compatibilidade seria de tipo em que não há *qualquer* relação de dependência conceitual entre determinação e liberdade.

Finalmente, neste interim, estamos em condições de responder à questão lançada na segunda seção – e que é a motivação para o próprio título do artigo –, sobre o nexa de suficiência/necessidade entre liberdade e a vontade. Para refutar a hipótese de relação de necessidade entre a primeira para com a segunda, basta apresentar a doutrina da suspensão, em que há conforme acima citado (no, e.g., §56), *liberdade* (a respeito do ato do querer, enquanto uma ação), mas não, ao menos é o que nossa pesquisa apontou, determinação *pela vontade* (sendo, neste sentido, involuntária). Então, mesmo Locke afirmando, em algumas passagens de passagens provenientes da primeira edição, haver uma volição segundo a qual qualquer ação livre é direcionada⁴¹, nas edições subsequentes, apareceu *um caso* – e isto é já suficiente para a defesa em jogo – em que isso não mais se aplica, impossibilitando, ao se tomar o texto como um todo, aquela generalização. Do mesmo modo, como o autor explicitamente aponta, conforme mostrado logo no início do artigo, e sobre isto não há muito espaço para se demonstrar o oposto, volição, por sua vez, não é suficiente para liberdade. Portanto, discordando de Chappell (1994, 2007), se se levar em consideração a forma *final* de *Ensaio*, há, apenas com isto, o bastante para a defesa da tese de que *volição não é necessária, nem suficiente para a liberdade*.⁴²

Todavia, mesmo se não aparecesse explicitamente esse caso-limite, nosso posicionamento continuaria sendo, ao menos, pela autonomia conceitual entre tais noções. Liberdade e determinação da agência do

³⁸ Igualmente Davidson (2003), mas ambos justificando, em relação a nós, esta escolha por argumentos mais ou menos diversos.

³⁹ Aspecto que os intérpretes que tentaram encontrar elementos “anticausais”, para fundamentar uma doutrina da liberdade em Locke, não parecem aceitar.

⁴⁰ Interessantemente, mesmo se fôssemos tomar aquela outra concepção (axiológica e quantitativa) de paralela de liberdade, o autor, igualmente, se posicionaria enquanto compatibilista. Locke (1836, p. 248, tradução nossa) ilustra claramente essa posição afirmando que “determinação para a busca da felicidade não é nenhuma diminuição da liberdade”.

⁴¹ A que, dentre outras inconsistências do capítulo, atribuímos à entrada somente posterior da Doutrina da Suspensão. Deste modo, supomos que, de fato, Locke nunca quis definir liberdade em termos de volição, mas, como este era o único princípio determinante, era natural postular como característica à ação livre o fato de ser voluntária. Mas isto não compromete a separação de significados entre o ser-livre e o ser-voluntária, que apenas seriam dados em conjunção de maneira indireta.

⁴² Neste sentido, outro erro constante na literatura secundária do tema pode ser encontrado quando da relação entre liberdade de determinação da vontade. Manda (2013) fala que há um “tipo” de liberdade – em suas palavras, “empírica” (*Empirický*) (que, por sua vez, contrastam com o que ele chama de “conceito de liberdade abstrata” (*Abstraktný pojem slobody*), que é, para nós, a liberdade lockeana por excelência). Neste caso, o erro principal, ao fazer, ao contrário de nossa sugestão, a liberdade entrar no domínio da determinação, é, de maneira geral, postular que a negatividade da finalidade de remoção da *uneasiness* (que, em linguagem cotidiana pode ser expresso por “liberdade de” (*slobodou od*) (no sentido de “ser livre de”)) é, de algum modo, semelhante à equidade de possibilidades (da disjunção fazer/abster-se), que é o verdadeiro sentido do conceito de liberdade.

homem, como já mostrado, são duas notas antropológicas – sendo esta a mais “persistente”, pois que não se pode pensar em “indeterminação” – que coexistem, para Locke, sem interferência mútua. Assim, também, no segundo caso de determinação de uma ação humana, o mesmo ocorre. Apesar de estarmos livres para o querer e o não querer, isto não implica, conforme a rejeição da teleologia descrita por Husserl, que não haja um princípio antropológico que determine esta abstenção. Em suma, para Locke, é possível haver inteira harmonia entre a determinação de uma ação e correspondente liberdade.

O leitor pode, no entanto, estranhar, ainda, o fato de Locke, em seu compatibilismo, separar, conceitualmente, “determinação” de potencialidade. De fato, acreditamos aí haver uma questão filosófica da mesma ordem da de Deus de Leibniz⁴³. Para Leibniz (2009, p.37), Deus, por um princípio de infalibilidade divina, sempre “age da maneira mais perfeita”, de modo que “supor que Deus intervenha no que quer que seja sem razão alguma para a sua vontade, além de parecer uma ação totalmente impossível, é opinião pouco compatível com Deus” (p.42). Esse tipo de necessidade traz um argumento corrente de que Deus, *embora o contrário seja defendido por Leibniz*, não pode ser livre, pois poderia agir senão de *uma* maneira pré-estabelecida, estando em intransponível necessidade.

A dificuldade habita exatamente no seguinte: postula-se liberdade em termos do “espaço” modal de potencialidade entre fazer e não fazer, sendo que, *simultaneamente*, determina-se, *necessariamente*, apenas *um* desses dois termos. Surgem, disto, enigmas: se há um direcionamento *obrigatório* segundo o qual alguém tem que seguir, como pode haver, *ao mesmo tempo*, a distribuição potencial igualitária entre o fazer e o não fazer? Como podemos dizer que há dois caminhos que podemos seguir, se somos impreterivelmente determinados a percorrer apenas um deles? Como não seria isso, conforme o modelo de não-liberdade, uma *necessidade*?⁴⁴

A questão talvez mude de figura se consideramos o *tipo* específico de causalidade que Locke adota, pois, apesar de o autor defender autonomia entre as esferas, a finalidade, como pudemos observar, está, juntamente com a liberdade, no âmbito potencial (do *ainda não* atingido). Assim, é indiferente, para a determinação finalística, que *efetivamente* tal ou qual ação irá se desenvolver ou que ela receba uma certa preferência volitiva (“pré-efetivação”) ⁴⁵. Nada disto altera o fato de que (até a) na eminência de se começar esta mesma ação⁴⁶, era *possível*⁴⁷ que ambas as ações se desenvolvessem, o que é suficiente para liberdade. Talvez seja, portanto, ao optar pelo uso de causa final, que Locke, fugindo aos inconvenientes que uma cadeia eficiente-causal traria, consiga responder ao difícil enigma da possibilidade de uma liberdade determinada.

Referências

ATHERT, M. “Corpuscles, Mechanism, and Essentialism in Locke”. *Journal of the History of Philosophy*. Vol.29, No.3, pp.665-688, 1991.

BERLIN, I., 1969, “Two Concepts of Liberty”. In: Berlin, I. *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press, 2002.

⁴³ Sobre a famosa vinculação Locke-Leibniz e suas consequências para problemas filosóficos dessa ordem ver, e.g, Davidson (2003).

⁴⁴ Questionamentos semelhantes já estão presentes, e.g., em Mabbott (1973).

⁴⁵ Sobre isto, a distinção de Rapaczynski (1989) entre “ter uma escolha” e “fazer uma escolha” pode ser ilustrar, com a devida adaptação, a diferença entre estar diante de uma “abertura” de possibilidade para uma ação e, dentre estas, se optar, efetivamente, por uma (e eventualmente executá-la).

⁴⁶ Como vimos, isto é válido, levando em conta o ponto de vista lockeano, pois a ação voluntária ocorre *depois* da própria volição (LOWE, 1986).

⁴⁷ Pensar o contrário, é o mesmo que atribuir poderes divinos aos agentes humanos, de modo, que somente por se ter um desejo, e, o que decorre, optar-se, volitivamente, por seguir a sua ação obtentora, necessariamente, esta decorrerá.

- BONJOUR, L. A. "Determinism, Libertarianism, and Agent Causation". In: *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. 14, No. 2, 1976.
- CHAPPELL, V. "Locke on the Freedom of the Will". In: *Locke's Philosophy: Content and Context*, G.A.J. ROGERS (Org.). Oxford: Oxford University Press, pp. 101–121, 1994.
- CHAPPELL, V. *Power in Locke's Essay*. In: NEWMAN, L. (Eds.) *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 130–156, 2007.
- DAVIDSON, D. Locke's Finely Spun Liberty. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 33, No. 2, pp. 203–227, 2003.
- DOĞAN, A. Locke On Liberty And Necessity. Vol.35, No.1, pp. 207-228.
- GARRETT, D. "Liberty and Suspension". In: *Locke's Theory of the Will*. In: STUART, M (Eds.) *A Companion to Locke*. Oxford: Blackwell, pp. 260-278, 2015.
- GUARDO, A. *Making Sense of Locke's Confession*. Não publicado.
- GLAUSER, R. "Thinking and Willing in Locke's Theory of Human Freedom". *Dialogue*, Vol 42, No. 4, pp. 695-724, 2003
- GLAUSER, R. "Locke and the problem of weakness of the will". In: REBOUL, A. *Mind, Values and Metaphysics*, Nova Iorque: Springer, 2014.
- HANNA, B. To choose or not to chose: Locke and Lowe On the Nature and Powers of the Self. *Philosophy*. Vol. 86, No. 1, pp. 59-73, 2011.
- EDWARDS, P. *Hard and soft determinism*. In: HOOK, S. (eds.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*. Nova York: Collier-Macmillan, 1958.
- FERRAZ, M. "Liberdade e vontade em Locke". *Filosofia Unisinos*, Vol. 10, No. 3, pp. 291-301, 2009.
- FEREZ, C. "La determinación de la libertad, en John Locke". In: *Scienza & Politica*, Vol. 30, No. 58, pp.71-93, 2018.
- HUSSERL, E. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- LEIBINIZ, G,W. *Discurso de Metafísica*. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- LEISINGER, M. "Locke's arguments against the freedom to will". In: *British Journal for the History of Philosophy*. Vol. 25, No.4, pp. 642-662, 2017.
- LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. London: T. Teg and Son, 1836.
- LOCKE, J. *The Correspondence of John Locke*. 9 vols. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press, 1988.
- LOLORDO, A. "Reply to Rickless". In: *Locke Studies*, 13: 55–64, 2013.

LOWE, E.J. "Necessity and the Will in Locke's Theory of Action". In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol 3, No. 2, pp.149-163, 1986.

LOWE, E. J. *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LOWE, E.J, Locke: "Compatibilist Event-Causalist or Libertarian Substance-Causalist?". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 48, No.1, pp. 688–701, 2004.

MABBOTT, J. *John Locke*. London: Macmillan, 1973.

MAGRI, T. Locke, "Suspension of Desire, and the Remote Good". In: *British Journal for the History of Philosophy*, Vol 8, No. 1, pp. 55-70, 2000.

MANDA, V. "The Concept of Freedom in Locke". In: *Filozofia*, Vol. 68, No. 2, pp. 105-113, 2013.

MILL, J-S. *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*. New York: E. P. Dutton & Co., 1950.

PRIESTLEY, J. *Disquisitions Relating to Matter and Spirit and the Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, London: Garland, 1777.

PLATO. *Protagoras*. In: *The Collected Dialogues of Plato*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

RAPACZYNSKI, A. *Locke on freedom and autonomy*. In: A. RAPACZYNSKI, *Nature and politics: Liberalism in the philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau*. London, Cornell University Press, 1989.

RICKLESS, S. "Locke on the Freedom to Will". In: *Locke Newsletter*, Vol.31, No.1: pp.43-67, 2000.

RICKLESS, S. "Review of Yaffe's Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency". In: *Locke Studies*, Vol.1, No.1, pp.235-255, 2001.

RICKLESS, S. "Locke On Freedom". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ZALTA, Edward (Ed.), 2016.

SCANLAN, J. J. S. Mill and the Definition of Freedom. *Ethics*, Vol. 68, No. 3, pp. 194-206, 1958.

SCHOOLS, P. *Reasoned Freedom: John Locke and the Enlightenment*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

STUART, M. *Locke's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

YAFFE, G. *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

YAFFE, G. "Locke on Refraining, Suspending, and the Freedom to Will". In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol.18, No.1, pp.373–391, 2001.

WALSH, J. "Things' for 'Actions: Locke's Mistake in 'Of Power'". In: *Locke Studies*, Vol.10, No.1, pp. 85–94, 2010.

WALSH, J. "Locke and the Power to Suspend Desire". In: *Locke Studies*, Vol. 14, No.1, pp.121–157, 2014.

WOLFE, C. "Locke's Compatibilism: Suspension of Desire or Suspension of Determinism?". In: CAMPBELL, J. O'ROURKE, M., SILVERSTEIN, H. (Org.) *Action, Ethics and Responsibility*. 1ª edição. Cambridge: MIT Press, pp. 109–126, 2009.

Recebido em 3 de maio de 2019. Aceito em 4 de novembro de 2019.

A contribuição do ocasionalismo de Nicolas Malebranche para a crítica à causalidade de David Hume

The contribution of Nicolas Malebranche's occasionalism to David Hume's critique of causality

Evandro da Rocha Gomes
evandro_rg@hotmail.com
Universidade de Brasília/Grupo de Lógica e Filosofia da Ciência-CNPq

Prof. Dr. Samuel Simon
samuell@unb.br
Universidade de Brasília/Grupo de Lógica e Filosofia da Ciência-CNPq

Resumo: Esse artigo tem como objetivo analisar em que medida a análise da causalidade de Malebranche, conforme apresentado em sua obra *De la recherche de la vérité*, contribuiu para a crítica à causalidade de Hume em *A Treatise of Human nature* e *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Para tanto, expõe-se a análise de Malebranche, estabelecendo em que medida ela está relacionada com a doutrina do ocasionalismo. Retomam-se, então, as críticas de Hume a essa doutrina, para, em seguida, apontar as semelhanças entre as análises dos autores, estabelecendo, sempre que possível, as possíveis influências do filósofo francês sobre o filósofo escocês. Destacam-se, além disso, aqueles aspectos da análise de Hume que não fazem parte da filosofia de Malebranche. Finalmente, situam-se os fundamentos dessa diferença, examinando-se a epistemologia humiana nesse contexto de crítica à causalidade.

Palavras-chave: Hume; Malebranche; Causalidade; Ocasionalismo.

Abstract: This article proposes to analyze the measure of the contribution which causality in Malebranche, according his work *De la recherche de la vérité*, makes to the critique of causality presented in Hume's *Treatise of Human Nature* and *Enquiry Concerning Human Understanding*. For this, the analysis of Malebranche will be expounded, establishing the measure of its relationship with the doctrine of occasionalism. Hume's critiques of this doctrine will be revisited in order to then point out the similarities between the authors' analyses, establishing, whenever possible, the influences of the French philosopher in the Scottish philosopher. Beyond this, those aspects in Hume's analysis, which are not present in the philosophy of Malebranche, will be highlighted. Finally, the foundations of this difference will be situated, examining the humean epistemology in this context of the critique of causality.

Keywords: Hume; Malebranche; Causality; Occasionalism.

1. Introdução

A importância filosófica da crítica à causalidade feita por David Hume é inegável e sua abordagem se mantém atual na filosofia contemporânea. Essa abordagem resulta da discussão que ocorria em seu tempo, vinculada ao cartesianismo, particularmente à teoria das ideias, nos termos propostos especialmente por Descartes. No entanto outros autores tiveram um papel relevante nessa discussão¹. Dessa maneira, cabe a pergunta: quem foi o filósofo que mais contribuiu para a crítica da causalidade de David Hume? A resposta a essa questão não é fácil. De fato, é pouco provável que tenha havido apenas um. Em suas obras ele menciona vários autores, entretanto há aqueles que, apesar de não serem citados, também abordaram o tema da causalidade (mesmo que indiretamente) em aspectos semelhantes aos dele. Há, além disso, muitos aspectos na discussão de Hume acerca da crítica à causalidade.

Devido a essas dificuldades, uma busca pelas principais influências para a crítica à causalidade torna-se mais atraente. Nesse sentido, um filósofo se destaca: Nicolas Malebranche (1638-1715). Numa carta enviada para seu amigo Michael Ramsay, Hume diz que os argumentos do seu livro *Tratado da natureza humana* seriam mais bem assimilados após a leitura da obra *De la recherche de la vérité* (doravante *Recherche*) de Malebranche, dos *Principles* de Berkeley, do *Dictionary* de Bayle e das *Meditações* de Descartes². Por que Malebranche se destaca entre os demais? Porque, antes de Hume, no período moderno, ninguém dedicou tamanha atenção ao problema da causalidade como Malebranche³. No entanto, suas análises são feitas no contexto da teoria das causas ocasionais, ou o ocasionalismo. Como bem nota Nadler (2006, p. 113), embora essa doutrina não fosse nova (ver nota 5), o ocasionalismo se tornou um sistema bem desenvolvido apenas com Malebranche, apresentando uma nova abordagem para a causalidade no século XVII.

Hume frequentemente revela sua familiaridade com as ideias de Malebranche. Não há lugar onde isso fique mais aparente do que na questão da causalidade. Além disso, não parece exagero dizer que Malebranche preparou o terreno para o trabalho de Hume. Charles J. McCracken chega a afirmar que “Hume não apenas manteve a *Search* [*The Search after Truth*, isto é, a *Recherche* de Malebranche] em mente enquanto escrevia sobre a causalidade, mas que ele até mesmo a mantinha aberta para consultar enquanto escrevia” (MACCRACKEN, 1983, p. 257 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 659).

Segundo Thomas M. Lennon, “o século dezessete era a belle époque do método” (LENNON, 2006, p. 8). A proeminência do avanço científico no período suscitou grande otimismo no que diz respeito à epistemologia; entre os racionalistas, havia um sentimento de que não apenas tudo era conhecível, mas que também logo seria conhecido, considera Lennon. Mesmo os empiristas, que estabeleciam limites para o conhecimento humano, acreditavam “que tais limites logo seriam alcançados” (op.cit.). Ainda segundo Lennon, percebia-se uma ruptura com os autores precedentes, e os filósofos modernos acreditavam que estavam percorrendo o caminho certo. Malebranche estava inserido nesse ambiente de busca pelo método. É nesse contexto que, entre 1674–75, ele escreve sua obra *De la recherche de la vérité*. A finalidade de tal obra é:

[...] Tentar tornar a mente o mais perfeito que ela possa naturalmente ser capaz, ao fornecer a ajuda necessária para torná-la mais ampla em seu alcance e mais atenta, e ao prescrever as regras que ela deve observar, na busca pela

¹ Groarke e Solomon (1991) apontam para vários filósofos possíveis que poderiam ter antecipado a noção humiana de causa. Os autores enfatizam o caso de Sexto Empírico, mas eles destacam também Malebranche. Ver GOARKE; SOLOMON, 1991, p. 659.

² Esse fato é mencionado por vários comentaristas. Entre eles, por exemplo, estão GOARKE; SOLOMON, 1991, p. 645, FISHER, 2011, p. 529 e NADLER, 2006, p. 133.

³ Consideramos aqui o problema da causalidade nos termos de relação explícita de causa e efeito. Esse tema aparece implicitamente em autores do período medieval, como Grosseteste (CROMBIE, 1995, vol. 2, pp. 27-34) e Bacon (LOSEE, 2011, pp. 11-13), mas somente com Malebranche ela se torna um assunto central da análise filosófica.

verdade, para nunca se enganar, e para aprender com o tempo tudo aquilo que se possa saber (RECHERCHE, VI, I, i, p. 354)⁴.

Entende-se, então, que a obra tem como objetivo oferecer um método que nos forneça meios para evitar o erro. Nesse contexto, a análise de Malebranche sobre a causalidade pode nos beneficiar muito, de modo que possamos descobrir como Hume chegou à sua crítica à causalidade e, assim, ajudar a entender e, talvez, responder as questões contemporâneas sobre esse tema, como, por exemplo, o problema das quantidades transferidas (Dowel, 2007) e as causas negativas (Schaffer, 2004, p.197).

2. A análise da causalidade de Malebranche

Segundo Nadler (2006, p. 113), a importância de Malebranche para a história da filosofia se deve principalmente à sua análise da causalidade e à doutrina pela qual ele tentou responder problemas filosóficos, fazendo uso do ocasionalismo. Com essa doutrina, Malebranche tentou reconciliar a onipotência de Deus e Seu papel de manter os seres finitos existindo e conceder eficácia causal às criaturas. Vale observar que o ocasionalismo não era uma doutrina nova. De fato, como enfatiza Nadler:

[O ocasionalismo] tinha suas fontes imediatas na própria metafísica de Descartes em relação à matéria, ao movimento e a Deus, e raízes mais ancestrais na filosofia árabe e latina medievais⁵ [...]. Entretanto, foi apenas com Malebranche que o ocasionalismo se tornou um sistema totalmente desenvolvido incorporando uma análise sofisticada da causalidade, uma teologia filosófica detalhada e uma solução positiva aos vários problemas metafísicos, físicos e teológicos acerca da causalidade natural (idem, 2006, p. 113).

A análise do papel da causalidade na filosofia de Malebranche é essencial não apenas para saber em que medida Malebranche influenciou Hume em relação à abordagem do problema da causalidade, mas também para entendermos a principal contribuição de Malebranche para a filosofia.

Um dos vários elementos que são levados em consideração em uma análise filosófica da causalidade é o da necessidade; esse aspecto também é encontrado na filosofia de Malebranche. Segundo o próprio autor, “[uma] causa verdadeira é aquela em que a mente percebe uma conexão necessária entre ela e seu efeito [...]” (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 391). Partindo dessa definição, Malebranche conclui que apenas Deus seria uma causa verdadeira. “Ora, a mente só percebe uma conexão necessária apenas entre a vontade de um ser infinitamente perfeito e seus efeitos. Há, então, somente Deus que seja causa verdadeira e que tenha verdadeiramente o poder de mover os corpos” (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 391). Para defender sua tese, Malebranche considera que, para quaisquer dois eventos ou objetos finitos, obter-se-ia uma conexão causal entre eles apenas se estivessem necessariamente conectados. Se houvesse tal conexão necessária, porém, não seria possível conceber o primeiro objeto ou evento ocorrendo sem o segundo, o que não é o caso, pois, de acordo com ele, sempre podemos conceber isso. Sendo assim, não existe conexão causal genuína entre os dois objetos ou eventos finitos. No caso de Deus, por outro lado, ocorre o contrário. É inconcebível que Deus queria que alguma coisa ocorra e esse algo não ocorrer⁶.

⁴Para as obras de Malebranche e de Hume adotamos a forma de citação mais usual aos comentadores dos dois filósofos. Para citações de *A Treatise of Human Nature*, utilizamos a abreviatura ‘THN’, sendo que a obra é citada por livro, parte, seção e página; ou apêndice e página. Para citações de *An Enquiry concerning Human Understanding*, utilizamos a abreviatura ‘EHU’, sendo que a obra é citada por seção, parte e página. Para citações de *De la recherche de la vérité*, utilizamos a abreviatura ‘RECHERCHE’, sendo que a obra é citada por livro, parte (quando houver), capítulo e página; ou ‘esclarecimento’ (Éclaircissement) e página.

⁵Marmura (2005, p. 137) apresenta os antecedentes do ocasionalismo na filosofia árabe dos séculos IX e X e Fisher (2011, p. 529) enfatiza as raízes medievais do ocasionalismo de Malebranche, no que diz respeito ao argumento da negação de conexão necessária.

⁶Nadler (2006, p. 114) lembra que essa concepção da necessidade causal já tinha sido proposta por alguns aristotélicos medievais, como Avicena, e antiaristotélicos, como Al-Ghazali.

Mas quando se pensa na ideia de Deus, isto é, em um ser infinitamente perfeito e, conseqüentemente, todo poderoso, sabe-se que há uma tal conexão entre Sua vontade e o movimento de todos os corpos, que é impossível conceber que Ele queira que um corpo se mova e que este corpo não seja movido (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 389).

Malebranche está, assim, igualando a necessidade lógica com a necessidade causal. Entre os séculos XI e XVII, segundo Nadler (2006, p. 114), “[...] havia uma tendência filosófica dominante de distinguir a necessidade causal ou natural – baseada nas operações de causas reais eficientes – da necessidade lógica”. Em outras palavras, havia uma distinção entre a necessidade de caráter não lógico, por exemplo, nas leis da natureza, e a necessidade lógica. Essa distinção, porém, não era aceita por todos os filósofos do período moderno. Como observa Fisher (2011, p. 543), Spinoza não fez uma distinção entre a necessidade causal e a lógica. Em todo caso, é cabível perguntar por que Malebranche aparentemente igualou essas duas noções de necessidade.

Para entender por que ele adota essa tese, deve-se entender qual é a diferença entre o aspecto lógico e o aspecto metafísico da causalidade. O aspecto lógico estabelece a existência de uma conexão necessária entre eventos ou objetos da relação em questão; o aspecto metafísico, por sua vez, envolve a noção de poder ou força, no sentido de que um evento X causa o evento Y porque se encontra na natureza de X o poder ou a força para produzir Y. Malebranche situa essa diferença na dicotomia mente-corpo cartesiana, o que aponta para o fundamento de sua argumentação sobre a ontologia da causalidade:

Eu assumo desde o início que se pode distinguir a alma do corpo pelos atributos positivos e pelas propriedades que essas duas substâncias admitem. O corpo é apenas extensão em altura, largura e profundidade, e todas as suas propriedades consistem apenas em repouso e movimento, e em uma infinidade de figuras diferentes. [...] A alma, ao contrário, é aquele eu que pensa, que sente, que quer; é a substância na qual são encontradas todas as modificações das quais eu tenho um sentimento interior, e que podem subsistir apenas na alma que as sente (RECHERCHE, I, x, p. 42).

Como Descartes, para Malebranche a natureza da matéria é constituída apenas de extensão⁷. Ora, a extensão é uma propriedade passiva⁸, logo os corpos não poderiam possuir eficácia causal, porque a força ou poder, ao contrário da extensão, é uma propriedade ativa. No que diz respeito à ideia de poder, Malebranche faz a seguinte observação:

Se viermos, em seguida, a considerar atentamente a ideia que se tem de causa ou de poder de agir, não se pode duvidar de que essa ideia representa algo divino. Pois a ideia de um poder soberano é a ideia da divindade soberana [...] a ideia de um poder ou de uma causa verdadeira (RECHERCHE, VI, II, iii, pp. 387-388).

Logo, a razão pela qual Deus é a causa de cada evento está relacionada com a essência d’Ele, pois só Ele pode causar, só Ele tem o poder de agir.

Essa explicação tem que ser compreendida no contexto do ocasionalismo.

3. O ocasionalismo

Nadler define essa doutrina da seguinte maneira: “o ocasionalismo é a doutrina de que todas as criaturas, entidades finitas como são, são absolutamente desprovidas de qualquer eficácia causal, e que Deus é o único agente causal” (NADLER, 2006, p. 115). Nesse sentido, todos os fenômenos ocorrem apenas porque há a intervenção divina. Dessa maneira, toda interação entre uma mente e um corpo, entre os corpos ou nos próprios processos mentais só é efetivada com a intervenção de Deus. Essa intervenção se delimitaria a

⁷ Malebranche se detém mais à noção de que a essência da matéria é extensão em RECHERCHE, III, ii, viii, pp. 210-214.

⁸ Malebranche não faz essa alegação explicitamente, mas a inferimos a partir de certas passagens no decorrer da obra, como: “[...] a matéria é totalmente sem ação: ela não tem força nenhuma para parar seu movimento, nem para o determinar e o desviar mais para um lado do que para outro” (RECHERCHE, I, i, p. 5).

seguir certas regras, ou leis, que foram estabelecidas por Ele. O único motivo para Deus não seguir essas regras seria para realizar milagres. É nesse sentido que o ocasionalismo de Malebranche se vincula com a natureza das relações causais. É correto afirmar que ele parte do conceito cartesiano de matéria, mas também tem como premissa a relação entre Deus, isto é, um ser onipotente, e o mundo criado por Ele, assim como a questão de como Ele mantém a existência do mundo.

A princípio, o ocasionalismo possui uma tese negativa: não há ser finito que seja uma causa genuína. Como já foi apontado, essa tese de Malebranche é inferida de sua definição de causa verdadeira: “[uma] causa verdadeira é aquela em que a mente percebe uma conexão necessária entre ela e seu efeito [...]” (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 391). Também já foi apontada sua alegação de que esse tipo de conexão não poderia ser encontrado nos próprios objetos ou eventos na natureza. Uma consequência importante dessa tese é a relação entre um evento mental e seu correspondente evento físico:

Assim, considerando que a ideia que temos de todos os corpos nos faz saber que eles não podem se mover, deve-se concluir que são as mentes que os movem. Mas quando se examina a ideia que se tem de todas as mentes finitas, não se vê conexão necessária alguma entre a vontade delas e movimento de qualquer que seja o corpo. Vê-se, ao contrário, que não há conexão e que não pode haver. Deve-se, portanto, concluir também [...] que não há nenhuma mente criada que possa mover qualquer corpo que seja como causa verdadeira ou principal [...] (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 389).

Esse argumento decorre, obviamente, da ausência de onipotência na nossa vontade, que é finita, dado que somos seres finitos. Um ser que não é onipotente, por definição, caso queira X, não se segue logicamente que X ocorrerá. Portanto, não há conexão necessária e, conseqüentemente, nenhuma conexão causal, porque é sempre possível conceber⁹ que um ser finito queira X e X não ocorrer.

Assim como nosso entendimento é incapaz de encontrar uma conexão necessária, os sentidos também falham nesse quesito. Malebranche aponta para os casos onde vemos objetos conjugados várias vezes, de modo que acreditamos que o primeiro objeto é a causa do segundo. Ele acredita que é um erro essa conclusão, sendo só é possível alegar que não sabemos qual é a causa verdadeira. “Mas a causa do erro deles é que os homens nunca deixam de julgar que uma coisa é a causa de algum efeito quando um e o outro estão conjugados, dado que a causa verdadeira desse efeito é desconhecida para eles” (RECHERCHE, III, II, iii, pp. 194-195). Pode-se entender aqui que Malebranche está inferindo que nesses casos só podemos estabelecer seqüências de eventos.

Malebranche ainda observa que não faz sentido os corpos ou as mentes serem causas genuínas, dado que a vontade de Deus já é totalmente eficaz. Sendo assim, atribuir poder causal às criaturas seria conflituoso com a noção de que “Deus [...] age sempre pelas vias mais simples” (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 578). Essa alegação de que qualquer contribuição causal por parte dos seres finitos é supérflua, pois a vontade de Deus já é totalmente eficaz, torna-se explícita na seguinte passagem do *Éclaircissement* 15:

[...] Deus não cria os seres para torná-los as forças motrizes das mentes pelas mesmas razões que Ele não cria os seres para torná-los a força motriz dos corpos. Sendo as volições de Deus eficazes por si mesmas, é suficiente que Ele queira de modo a tornar, e é inútil multiplicar os seres sem necessidade (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 592).

Poder-se-ia pensar que os próprios objetos seriam os responsáveis pela ordem do mundo, considerando que eles seriam responsáveis por sua própria eficácia causal. Essa hipótese é problemática, segundo a concepção de Malebranche, pois, além de terem que possuir poder para, por exemplo, se moverem, os corpos também precisariam de pensamento, de modo a guiá-los pelo curso que deveriam tomar. Nesse

⁹ Ott observa que a noção de que a concepção acarreta possibilidade era aceita tanto por cartesianos quanto por escolásticos. “Deus deve, pelo menos, conservar o mundo e todas as suas substâncias a cada momento da existência delas em um ato que é apenas conceitualmente distinto de seu ato inicial de criação” (OTT, 2009, p. 87).



sentido, a natureza não seria tão ordenada quanto se fosse ordenada por um ser divino. Se os seres finitos fossem capazes de realizar causas eficazes, o mundo seria um lugar caótico.

[...] Apenas Ele [Deus] através da eficácia de Suas volições e através da extensão infinita de Seu conhecimento pode produzir e regular as comunicações infinitamente infinitas dos movimentos que ocorrem a cada instante, e conforme uma proporção infinitamente exata e regular (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 578).

Nadler resgata outro aspecto em relação à tese à qual Malebranche se opõe. “Malebranche ainda notou que mesmo se uma substância corpórea tivesse força motriz, aquela força teria que ser uma modificação pertencente a ela. Além disso, a metafísica cartesiana impede que modificações sejam transferidas de uma substância a outra” (NADLER, 2006, p. 120). A força motriz, sendo inerente aos corpos, seria um modo de sua substância. Portanto, não seria possível um corpo causar movimento em outro, porque modos não podem ser transferidos de uma substância para outra¹⁰. Malebranche não apresenta esse argumento na *Recherche*, mas sim em outras obras. No entanto, está claro na *Recherche* que Malebranche não acredita que haja força inerente aos corpos: “[...] a ideia que temos de todos os corpos nos faz saber que eles não podem se mover [...]” (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 389).

Ainda no que diz respeito a uma condição epistêmica para a causalidade, há outro argumento de Malebranche contra a causalidade natural. Este argumento estabelece que, para algo ser qualificado como a causa de um efeito, esse algo precisa saber como causar o efeito. Malebranche não afirma em nenhum momento este princípio, mas ele parece utilizá-lo ao negar a eficácia das mentes e dos corpos. O argumento da negação de conexão necessária permite que Malebranche estabeleça a ineficácia das mentes finitas, mas ele também apela para nossa ignorância como outro motivo para a ausência dessa conexão. No que se refere à mente, em uma longa passagem na *Recherche*, Malebranche expõe o exemplo do movimento do braço para demonstrar a complexidade por trás deste processo¹¹. Segundo ele, se nós realmente fossemos os responsáveis pelo movimento de nossos braços, saberíamos guiar os espíritos animais através dos músculos a fim de executar o movimento desejado. Nesse sentido, como Malebranche exemplifica na passagem em questão, nem mesmo um anatomista teria todo o conhecimento necessário para executar este movimento.

Diferente do caso do argumento da negação de conexão necessária, poderíamos dizer que aqui o problema não é a ausência de onipotência, mas a ausência de onisciência, ou ao menos um conhecimento bastante minucioso acerca das operações do corpo. Como observa Ott (2009, p. 98, ênfase do autor), “[...] uma volição eficaz deve ser direcionada ao seu efeito imediato [...]”.

Na concepção de Malebranche, a causa e o efeito ligam-se por algo que tenha alguma intencionalidade. Poderíamos, então, concluir que a mente proveria essa intencionalidade, no exemplo do movimento do braço. No entanto, isso requereria que mente conhecesse as regras por trás da união entre a mente e o corpo, o que não é o caso. Isso leva Malebranche a afirmar que a mente não pode ser a causa dos movimentos do corpo. Se existe uma sequência causal genuína, “ela deve ser governada por leis, e essas leis requerem um legislador. Não é suficiente minha vontade meramente ‘obedecer’ essas leis no sentido atenuado de

¹⁰ Esse argumento de Malebranche (uma causa natural não tem eficácia causal) não recebe muita ênfase na *Recherche*. Ele devota mais atenção ao argumento nas obras *Entretiens sur la métaphysique et sur la mreligion* e *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Como o objetivo deste artigo tem como foco apenas a *Recherche*, optamos por não analisar essas outras duas obras.

¹¹ A passagem em questão é a seguinte: “pois como nós poderíamos mover nossos braços? Para movê-los, é necessário ter espíritos animais, para enviá-los através de certos nervos em direção a certos músculos, de modo a inflá-los e contraí-los, pois é assim que o braço conectado a eles é movido [...]. E nós vemos que os homens que não sabem que eles têm espíritos, nervos e músculos movimentam seus braços, e até os movimentam com mais habilidade e facilidade do que aqueles que conhecem mais sobre anatomia. Portanto, os homens querem movimentar seus braços, e apenas Deus é capaz e sabe como movimentá-los. Se um homem não consegue colocar uma torre de ponta-cabeça, pelo menos ele sabe o que deve ser feito para conseguir fazer isso; mas não há homem que saiba o que é preciso ser feito para movimentar um de seus dedos por meio dos espíritos animais. Como, então, é possível aos homens movimentarem seus braços?” (RECHERCHE, VI, II, iii, pp. 390-391). O exemplo do braço reaparece no *Éclaircissement* 15.

agir de acordo com elas” (OTT, 2009, p. 100). Atribuir tal poder causal a nós seria, nesse sentido, quase que nos alegar um poder divino. Como justifica Malebranche, “[...] a alma é uma causa particular e não pode saber exatamente o tamanho e a agitação de um número infinito de pequenos corpos que se chocam quando os espíritos se espalham nos músculos [...]” (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 585).

O cenário está, assim, posto para Malebranche defender a tese segundo a qual Deus é o único agente causal genuíno. Deus é o único criador do mundo e daquilo que este contém, além de ser a causa da conservação dos corpos. Sendo assim, segue-se que apenas Ele pode ser a causa de seus movimentos. Presumivelmente, por Deus ser responsável por manter os corpos e as mentes existindo, Ele é também a causa dos estados das mentes. Deus, então, é responsável pelas nossas sensações e percepções.

Deve-se destacar que Malebranche considera toda ação causal como um tipo de produção, pois produz um novo estado de ser. O ocasionalismo defende que os seres finitos são conservados por Deus através da criação contínua. Dessa maneira, Deus estaria a todo o momento criando os seres finitos. Isso implica que o poder de causar, ou seja, de dar novas modalidades aos seres finitos, pertence apenas ao ser que os cria e que os mantém. Portanto, a ação pela qual Deus recria alguma coisa é a mesma ação pela qual Deus dá modalidades àquela coisa. Segue-se, então, que toda causalidade é, no fundo, criação¹².

4. As críticas de Hume ao ocasionalismo de Malebranche

Podemos agora perguntar por que Hume teria interesse em Malebranche. McCracken considera que, apesar de a perspectiva de Malebranche ser muito distante da perspectiva de Hume, em vários aspectos a Recherche certamente atraiu seu interesse.

Malebranche [...] passou em revista cada faculdade – o sentido, a imaginação, o intelecto, a volição, a paixão – e tentou mostrar o quão penetrante era a tendência de cada uma delas de nos levar ao erro [...]. Essa foi uma mensagem bem-vinda aos ouvidos de um cético [...] (MCCCRACKEN, 1983, pp. 254-255 apud BUCKLE, 2004, p. 192).

Não há dúvida de que Hume teve contato com a obra de Malebranche. Tanto na *Investigação* quanto no *Tratado* ele faz referência ao filósofo francês. Nas palavras de Church (1938, p. 149), “a influência da teoria da causalidade de Malebranche para Hume pareceria ser mais do que provável; pareceria ser uma questão de evidência textual”.

Tendo estabelecido esses aspectos, resta-nos perguntar, houve críticas por parte de Hume à análise da causalidade de Malebranche? Sim. Hume faz críticas explícitas à teoria da causalidade de Malebranche tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*. Nesta última obra, Hume debocha dos filósofos que acreditam que “[...] tudo está cheio de Deus” (EHU, VII, i, p. 142). Mais que isso, Hume afirma que “teremos adentrado a terra das fadas muito antes de atingirmos os últimos passos de nossa teoria [...]” (EHU, VII, i, p. 142).

Segundo Nadler (2006, p. 135), a diferença crucial entre os dois filósofos é que Malebranche estipula uma conexão necessária entre a vontade de Deus e os eventos desejados por Ele, enquanto que Hume utiliza os argumentos de Malebranche contra o próprio ocasionalismo. Deve-se observar que há duas doutrinas de Malebranche que Hume explicitamente tentou refutar em suas obras: a doutrina das relações morais¹³ e

¹² Esse raciocínio se assemelha à passagem nas *Meditações* de Descartes, na qual, ao tratar sobre o que causa sua existência, ele afirma que “[...] não se trata aqui da causa apenas que me produziu outrora, mas, também e principalmente, da que me conserva no tempo presente” (DESCARTES, 1999, p. 95).

¹³ Para Malebranche, as relações que encontramos na matemática, por exemplo, que dois mais dois são quatro, estabelecem uma ordem imutável a qual Deus consulta ao agir. Do mesmo modo, essa ordem também estaria presente nas relações morais. Nesse sentido, negar as relações morais seria algo tão inconcebível quanto negar uma verdade matemática. Além disso, a moralidade seria baseada na comparação da natureza intrínseca das coisas. Diferente de Malebranche, Hume defende que a moralidade não estaria relacionada com a natureza intrínseca das coisas. Antes, a aprovação ou desaprovação moral variaria de

a doutrina das causas ocasionais. A tentativa de refutar a doutrina das causas ocasionais de Malebranche, no Tratado, ocorre no Livro I, parte 3, seção 14. Percebe-se, a partir da discussão de Hume da teoria de Malebranche, que ambos identificavam a ideia de conexão necessária com a ideia de poder. Todavia, Hume divergirá no que diz respeito à conclusão de Malebranche acerca da causalidade natural. “Ao rejeitar a conclusão sobre a causalidade natural à qual chegou Malebranche, Hume revelou suas próprias concepções ontológicas sobre a causalidade” (WRIGHT, 1991, p. 121). Ou seja, seguindo Wright, podemos afirmar que a crítica à ontologia da causalidade em Malebranche foi decisiva para Hume. No entanto, é importante ressaltar, a crítica humiana ocorre no contexto da teoria das ideias de Hume.

A crítica de Hume ao ocasionalismo de Malebranche inicia com a constatação de que, o pouco avanço proporcionado pelos filósofos, no que diz respeito às suas tentativas de apontar a proveniência ou o que produz o poder por trás da causalidade, os fizeram concluir que a eficácia, isto é, a força última por trás da natureza é totalmente desconhecida para nós. Nas palavras de Hume, “[...] é em vão que a busquemos em todas as qualidades conhecidas da matéria” (THN, I, iii, 14, p. 159). Ele nota que os “cartesianos”¹⁴, em particular, concluem, partindo da premissa de que nós somos perfeitamente familiarizados com a essência da matéria, que ela não possui eficácia causal. “[...] A essência da matéria [...] é desprovida de eficácia, e é impossível ela mesma comunicar movimento ou produzir algum daqueles efeitos aos quais atribuímos a ela” (THN, I, iii, 14, p. 159). Essa conclusão dos cartesianos é assim explicada por Church (1935, p. 80): “como a definição de matéria enquanto extensão exclui o movimento, naquela definição nada do significado de eficácia, ou da comunicação necessária de movimento, pode ser encontrado”.

A estrutura do argumento pode ser representada deste modo: nós não temos nenhuma ideia de poder na matéria; nós somos perfeitamente familiarizados com a essência da matéria; conseqüentemente, a própria matéria é desprovida de poder. Neste argumento, a partir de uma premissa sobre as ideias, chega-se a uma conclusão ontológica da natureza das coisas.

Hume observa que, tendo concluído com base em nossas ideias que a matéria é inerte, isto é, inativa e desprovida de poder, os cartesianos concluem que ela não poderia produzir ou comunicar movimento. Porém, considerando que esses efeitos são evidentes para nossos sentidos, eles devem provir de algum lugar. Sendo assim, eles defendem que a fonte dos efeitos é Deus. “[...] Mas como esses efeitos são evidentes para nossos sentidos, e como o poder, que os produz, deve ser posicionado em algum lugar, ele deve residir na DEIDADE, ou aquele ser divino, que contém em sua natureza toda excelência e perfeição” (THN, I, iii, 14, p. 159, ênfase do autor). Hume faz uma crítica aos cartesianos apontando que eles não levariam em consideração as implicações de sua teoria, tendo em vista que a questão central é se temos alguma ideia mais clara de poder em Deus do que nos corpos. Hume defende que não temos, pois, partindo do pressuposto que toda ideia é derivada de alguma impressão correspondente, e que não temos nenhuma ideia inata de Deus, segue-se que a ideia de poder divino deve ser derivada de casos onde percebemos esse poder sendo exercido. Nas palavras de Hume:

Nós estabelecemos como um princípio que na medida em que todas as ideias são derivadas de impressões, ou de algumas percepções precedentes, é impossível podermos ter uma ideia de poder e eficácia, a não ser que alguns casos possam ser produzidos onde esse poder é percebido se exercendo (THN, I, iii, 14, p. 160, ênfase do autor).

acordo com cada situação. Para mais informações de como Hume tenta refutar esse aspecto da doutrina de Malebranche, ver WRIGHT, 1991, pp. 118-120.

¹⁴No parágrafo anterior ao qual Hume menciona os “cartesianos”, há uma nota de rodapé indicando o Livro VI, Parte ii, capítulo 3 de um livro de Malebranche (obviamente a *Recherche*), assim como suas “ilustrações”. Church (1935, p. 92) explica que essas “ilustrações” se referem ao *Éclaircissement* 15 da *Recherche*. Deve-se dizer que as *Éclaircissements* só foram publicadas juntas com a *Recherche* a partir da terceira edição (cf. MALEBRANCHE, 1997, p. xxiv), sendo que a cópia da *Recherche* que Hume possuía era desta edição. Informações acerca da cópia da *Recherche* de Hume podem ser encontradas no site da Universidade de Edimburgo no seguinte endereço eletrônico: <exhibitions.ed.ac.uk/record/23160?highlight=*>. Consulta realizada em abril de 2019.

Como não encontramos nenhuma impressão correspondente que implique em alguma força ou eficácia, é impossível formar qualquer ideia de poder no ser divino.

A crítica de Hume é a de que os cartesianos deveriam ter aplicado o mesmo argumento, que utilizaram para o caso da matéria, para o caso de Deus. “Considerando que esses filósofos, portanto, concluíram que a matéria não pode ser dotada de nenhum princípio eficaz, porque é impossível descobrir nela tal princípio, o mesmo raciocínio deveria determiná-los a excluí-lo do ser supremo” (THN, I, iii, 14, p. 160). O argumento dos cartesianos aplicado ao caso do ser supremo, seguindo a crítica de Hume, seria o seguinte: não temos ideia de poder ou de conexão necessária através de nossa ideia de matéria ou do ser supremo; nós estamos familiarizados com a essência da matéria e com a essência do ser supremo através de nossas ideias; logo, não há poder nem na matéria, nem no ser supremo.

Ora, se não há poder nem na matéria, nem no ser supremo, conclui-se que não há poder no universo. Hume deixa claro sua postura em relação a essa conclusão, a saber, ela é “[...] absurda e ímpia” (THN, I, iii, 14, p. 160). Segundo Wright (1991, p. 122), “ele considerava este argumento como uma *reductio ad absurdum* da concepção cartesiana de que podemos concluir que não há atividade na realidade porque não descobrimos nenhuma em nossas ideias”. Hume sugere que essa conclusão pode ser evitada se os cartesianos reconhecerem que nós não temos uma ideia adequada de poder, seja em seres de natureza inferior, ou seres de natureza superior.

[...] Eu lhes digo como eles podem evitá-la; [...] concluindo desde o começo que eles não têm uma ideia adequada de poder ou eficácia em um objeto; dado que nem no corpo nem no espírito, nem nas naturezas superiores nem nas inferiores, são eles capazes de descobrir um único caso dela (THN, I, iii, 14, p. 160).

Para tanto, seria exigido a rejeição da segunda premissa do argumento cartesiano. É evidente, portanto, que Hume rejeita a concepção cartesiana de que podemos determinar a natureza da realidade através de nossa ideia de matéria.

A discussão da teoria da causalidade do ocasionalista também ocorre no livro I, parte 4 do *Tratado*, quando Hume examina a relação entre os movimentos nos corpos e o pensamento e a percepção. Após apresentar um argumento no intuito de defender que os movimentos proporcionados pelas operações da matéria podem causar o pensamento e a percepção, ele apresenta o seguinte dilema:

[A]firmar que uma coisa não pode ser a causa de outra, a não ser onde a mente pode perceber a conexão em sua ideia dos objetos; ou sustentar que todos os objetos que encontramos constantemente conjugados devem, por esse motivo, ser considerados como causas e efeitos (THN, I, iv, 5, p. 248).

Hume explica que aqueles que optam pela primeira alternativa – o caso dos ocasionalistas – consequentemente inferem que não há um princípio produtivo no universo, ou seja, não há causas.

[N]ão há nada no universo como uma causa ou um princípio produtivo, nem mesmo a própria deidade; considerando que nossa ideia daquele Ser Supremo é derivada de impressões particulares, nenhuma delas contendo alguma eficácia, nem parece ter alguma conexão com alguma outra existência (THN, I, iv, 5, p. 248, ênfase do autor).

Como já foi dito, ele rejeita esta conclusão. Sendo assim, nos resta a segunda alternativa: todos os objetos que nos deparamos como estando constantemente conjugados são considerados como causas e efeitos.

Disso se segue que as conjunções constantes com as quais nos deparamos pela experiência são o motivo pelo qual atribuímos um princípio produtivo aos objetos. Em outras palavras, com base em uma sucessão de movimentos e disposições do corpo, seguidos por correspondentes estados da mente, inferimos que o primeiro objeto é aquilo que produziu o efeito no segundo objeto. Como destaca Wright (1991, p. 123), o argumento implica que “[...] há realmente uma conexão necessária genuína entre o estado do corpo e o

correspondente estado mental”. Deve-se ter em mente, porém, que o que Malebranche chama de conexão necessária neste caso não é a mesma conexão necessária que se segue deste argumento de Hume. Como observa Church, “[...] ao invés da necessidade lógica de Malebranche, [...] o que tem sido chamado de conexão necessária é, na verdade, habitual” (CHURCH, 1935, p. 87).

A partir da rejeição da teoria da causalidade de Malebranche, Hume tem uma interpretação muito diferente sobre o que consiste a necessidade causal. Enquanto que para Malebranche a única conexão necessária no universo é aquela entre uma vontade infinita e os efeitos produzidos por ela na natureza, para Hume, como já foi dito, essa relação abstrata não nos proporciona nenhum discernimento sobre o poder causal. Em uma passagem do Tratado, ele analisa a sugestão de que nós devemos conceber esse poder como existindo em algum ser particular. “Nós devemos conceber distinta e particularmente a conexão entre a causa e o efeito, e devemos ser capazes de pronunciar, pela simples observação de um deles, que um deve ser seguido ou precedido pelo outro” (THN, I, iii, 14, p. 161). Logo no início da seção 6 da parte 3 do livro I do Tratado, Hume aponta que um conhecimento genuíno da causalidade tornaria possível penetrar a essência dos objetos que chamamos de causa e efeito, permitindo inferir se um é dependente do outro. Ele aponta logo em seguida que, se esse fosse o caso, seria impossível conceber algo diferente, isto é, que eles são independentes. “Tal inferência equivaleria ao conhecimento, e implicaria na contradição absoluta e na impossibilidade de conceber algo de forma diferente” (THN, I, iii, 6, p. 87). Como todas as ideias distintas são separáveis, não há essa impossibilidade, o que permite a Hume negar que tenhamos tal conhecimento da causalidade. Vemos aqui, como ressaltamos anteriormente, o vínculo da crítica humiana da causalidade com sua teoria das ideias.

Hume volta a atacar o ocasionalismo de Malebranche na Investigação. A crítica ocorre na primeira parte da seção VII. Percebe-se que Hume está se referindo a Malebranche nesta seção. Tanto é o caso que Buckle afirma que “[...] reconhecer a dependência de Hume em relação aos argumentos de Malebranche tanto clarifica a estrutura da seção quanto aguçava o limite de sua conclusão particular” (BUCKLE, 2004, p. 192). Segundo Buckle, esse é o caso porque a primeira parte da seção apresenta os argumentos de Malebranche, o que leva o leitor a pensar que Hume chegará a uma conclusão a favor do ocasionalismo de Malebranche. Não obstante, ao invés de apresentar uma solução ocasionalista, Hume aponta que a doutrina da “energia universal” é “[...] audaciosa demais para levar à convicção um homem suficientemente familiarizado com a fraqueza da razão humana e os limites estreitos aos quais ela está confinada em todas as suas operações” (EHU, VII, I, p. 142). Além disso, a doutrina possui pontos que a debilitam, e Hume os expõe nos últimos parágrafos da primeira parte da seção.

Sua crítica começa ao apontar que a maioria das pessoas não reconhece que elas não estão familiarizadas com o poder que um objeto tem de produzir o efeito que elas julgam que ele acarrete. Elas só se tornam cientes de que elas são incapazes de explicar por que certos efeitos ocorrem quando são confrontadas com eventos extraordinários. Sentindo-se perdidas, elas resolvem o problema através de uma solução do tipo *deus ex machina*¹⁵. “É comum aos homens, em tais dificuldade, recorrerem a algum princípio inteligente invisível como a causa imediata daquele evento que os surpreende e que, assim acreditam, não podem ser explicados pelos poderes comuns da natureza” (EHU, VII, i, p. 141). Hume observa que os filósofos mais cuidadosos, por outro lado, reconhecem que nós não discernimos os poderes causais nem mesmo nos eventos mais simples, não importando o quão familiarizados eles estejam. Entretanto, esse reconhecimento faz com que eles concluam que não há poder nos objetos, por não percebemos poderes ali. Assim, para esses filósofos, todos os eventos, sejam eles simples ou extraordinários, são produzidos por uma intervenção divina. Hume os critica afirmando que “[...] muitos filósofos sentem-se obrigados pela razão a recorrer, em todas as ocasiões, ao mesmo princípio ao qual o vulgo nunca apela a não ser em casos miraculosos e sobrenaturais” (EHU, VII, i, p. 141).

¹⁵ Hume cita a expressão em grego em uma nota de rodapé, ver EHU, VII, i, p. 141.

Segundo Flew (1961, p. 113), “[...] é Malebranche que Hume reconhece como o principal originador e porta-voz de tais concepções”. Hume acrescenta que esses filósofos tornam o argumento ainda mais robusto ao englobar as operações de nossas mentes como fruto da intervenção divina. Ele observa ainda que esse princípio, que tudo está cheio de Deus, acaba por despojar tanto a natureza quanto cada criatura de seu poder, tornando a dependência em relação a Deus ainda mais imediata (ver EHU, VII, i, p. 142).

A crítica de Hume é a de que os ocasionalistas removem todos os poderes dos objetos e que, ao maximizar nossa dependência em relação a Deus, eles não percebem que o argumento deles é autodestrutivo. O argumento despoja toda grandeza que eles buscam atribuir Deus, segundo Hume, pois seria uma maior demonstração de poder Deus delegar algum poder aos seres inferiores do que produzir tudo a partir de sua própria vontade. Além disso, seria mais sábio projetar desde o início a estrutura do universo de modo a ela se ajustar à Sua vontade sem precisar intervir a cada instante (ver EHU, VII, i, p. 142).

Buckle faz a seguinte observação acerca da passagem em que Hume aponta a falha do argumento dos ocasionalistas: “aqui vemos que Hume está se apoiando em um modelo mecânico para defender sua explicação” (BUCKLE, 2004, p. 199). Trata-se de uma observação importante, pois, como o próprio Buckle argumenta, os ocasionalistas são mecanicistas. Hume procede, então, de modo a oferecer “[...] uma refutação mais filosófica desta teoria [...]” (EHU, VII, I, p. 142). Ele apresenta duas objeções. A primeira, já exposta anteriormente, refere-se à “teoria da energia universal e da operação do Ser Supremo” (EHU, VII, i, p. 142). Segundo Flew (1961, p. 114), Hume “[...] está apenas aplicando ao caso particular do ocasionalismo suas teses sobre os limites dos poderes intelectuais do homem”.

A segunda objeção pretende estabelecer que não temos conhecimento dos poderes naturais¹⁶. Ele aponta que o argumento utiliza nossa ignorância de quaisquer poderes nos corpos como base, mas o mesmo argumento poderia ser utilizado para o caso dos poderes da divindade. “[...] Não somos nós igualmente ignorantes da maneira ou força pela qual a mente, mesmo a mente suprema, opera sobre si mesma ou sobre o corpo?” (EHU, VII, i, p. 143). O aspecto que Hume está tentando destacar é que o argumento dos ocasionalistas tem como escopo a nossa própria ignorância. Tendo em vista que o ocasionalismo é um sistema positivo, pois defende a tese de que Deus faz tudo, a nossa ignorância, isto é, um elemento negativo, é incoerente como fundamento de tal sistema. “É mais difícil conceber que o movimento possa provir do impulso do que possa provir da volição? Tudo o que podemos saber é de nossa profunda ignorância em ambos os casos” (EHU, VII, i, p. 143). Se tudo o que podemos saber é de nossa profunda ignorância, então não podemos saber se há poderes na natureza¹⁷.

5. Semelhanças das análises de Malebranche e Hume

Apesar das críticas de Hume ao ocasionalismo de Malebranche, percebe-se semelhanças em alguns aspectos da análise da causalidade de ambos os filósofos. Segundo Church (1938, p. 143), “a evidência de que um conhecimento da *Recherche de la Vérité* contribuiu para os conteúdos de várias partes do *Tratado da Natureza Humana* são várias em caráter”. Mais que isso, parece que a definição de Malebranche da relação causal em termos de conexão necessária, assim como seu exame de algumas de nossas crenças de casos onde esta relação se apresenta, contribuíram para a crítica de Hume.

¹⁶Não se deve pensar que o objetivo de Hume aqui é o de negar que haja poderes na natureza. O argumento diz respeito ao que podemos conhecer, não ao que existe. Para uma discussão mais detalhada sobre o tema, ver BUCKLE, 2004, p. 199.

¹⁷De modo a impedir que seu argumento seja aplicado ao caso de Newton, Hume observa, em uma nota de rodapé, que os princípios de Newton não dependem nem apelam para qualquer introspecção da natureza real dos objetos. As forças de Newton são apenas princípios manifestos, não poderes ocultos dos objetos (ver nota de rodapé em EHU, VII, i, p. 143).



Como vimos, Malebranche aceita o dualismo cartesiano da mente e do corpo. É no terreno do dualismo de substâncias que encontramos a base da doutrina de Malebranche de que as causas segundas não são eficientes e que o exame dos conceitos dessas causas não revela nenhuma ideia de poder ou conexão necessária. Mas apesar da aceitação do dualismo cartesiano ter proporcionado boas razões para negar a eficácia das causas secundárias, Malebranche percebeu, aparentemente de forma independente, outras dificuldades na análise da ideia de conexão necessária que não envolviam pré-suposições racionalistas. “É nesse ponto, talvez, que ele mais notadamente antecipa Hume” (DOXSEE, 1916, p. 696).

Ainda de acordo com Nadler (2006, p. 134), “como Malebranche, Hume enfatizou a centralidade da ideia de conexão necessária para o nosso entendimento da causalidade”. A posição que Hume assume é a de que não podemos, a partir do exame do conceito de um objeto particular, descobrir daí seus efeitos possíveis, sendo que apenas a experiência é capaz de revelá-los (ver THN, I, iii, 14, pp. 161-162). Segundo Ott (2009, p. 92), Malebranche já tinha antecipado o argumento na Recherche, “[...] um argumento que Hume estava por plagiar e a tomar como sendo seu próprio no Tratado”. Adotando uma postura menos hostil do que a de Ott, Nadler (2006, p. 117) afirma que “Malebranche insistiu, numa linha de raciocínio que claramente prenuncia Hume, que não podemos encontrar tal conexão necessária entre quaisquer dois objetos ou eventos na natureza” (ver RECHERCHE, VI, II, iii, p. 389).

O argumento da negação de conexão necessária (NNC) já tinha sido utilizado por outros filósofos anteriores a Malebranche, como Nicolau de Autrecourt e al-Ghazali (Cf. FISHER, 2011, p. 529). Contudo, Fisher aponta que a utilização do argumento por parte de Hume foi feita via Malebranche. “A partida mais rigorosa, entretanto, da versão do NNC que Malebranche advoga é mais evidente nos trabalhos de Hume [...]” (FISHER, 2011, p. 530). O porquê do interesse de Hume por esse argumento apresentado por Malebranche está relacionado aos componentes negativos do argumento. Esses componentes “[...] rejeitam a conexão necessária entre a vontade das mentes finitas e seus efeitos e entre corpos físicos. Isso é o que Hume achou tão convincente e intuitivamente atraente em Malebranche, e isso é o que fez a concepção de Hume sobre a causalidade famosa [...]” (FISHER, 2011, pp. 530-531).

No que diz respeito à noção de que sentimos um poder na nossa vontade, Hume afirma que:

[P]ara nos convencer de quão falacioso esse raciocínio é, precisamos considerar apenas que a vontade, sendo aqui considerada como uma causa, não tem uma conexão mais detectável com seus efeitos do que qualquer causa material tem com seu efeito apropriado. Na medida em que se percebe a conexão entre um ato da volição e um movimento do corpo, permite-se que nenhum efeito seja mais inexplicável a partir dos poderes e da essência do pensamento e da matéria (THN, Appendix, p. 632).

A crítica de Hume é a de que a conexão que a vontade tem com seu efeito não é mais manifesta do que no caso entre a matéria e seu efeito. Na *Investigação*, Hume também aborda o assunto. Ele aponta que é evidente que o movimento de nosso corpo se segue ao comando de nossa vontade, mas não temos consciência dos meios ou da energia pela qual executamos o ato (ver EHU, VII, i, p. 137). Como já foi visto, Malebranche também apontou que nós não descobrimos nenhuma conexão necessária entre nossas volições e os movimentos do corpo.

Ainda na *Investigação*, Hume estabelece três argumentos contra essa mesma noção. No primeiro argumento, assim como Malebranche, ele argumenta que não temos conhecimento do que está por trás dos movimentos do corpo, isto é, do poder que os executa. Hume defende que, se tivéssemos consciência de algum poder por trás da vontade, deveríamos conhecê-lo, assim como saber qual é sua conexão com o efeito (ver EHU, VII, i, pp. 137-138). O segundo argumento de Hume estabelece que “[...] nós não somos capazes de mover todos os órgãos do corpo com a mesma autoridade; apesar de nós não podermos apontar para uma razão além da experiência para uma diferença tão notável entre um e o outro” (EHU, VII, I, p. 138). Segundo Church (1938, p. 155), “o segundo argumento de Hume nessa conexão, a saber, de que

temos que aprender a partir da experiência quais volições são eficazes e quais não são, foi antecipado por La Forge e por Cordemoy, mas não foi avançado por Malebranche”. Por outro lado, o terceiro argumento estabelece que “[...] o objeto imediato de poder no movimento voluntário não é o próprio membro que é movido [...]” (EHU, II, I, p. 138). Existe uma série de operações, das quais não temos conhecimento, que ocorrem quando movemos nosso corpo. Se o poder original dessas operações fosse sentido, ele precisaria ser conhecido e, considerando que todo poder é relativo, o poder também precisaria sê-lo. Em outras palavras, todas essas operações realizadas precisariam ser conhecidas (ver EHU, VII, i, pp. 138-139). Esse argumento é semelhante ao apresentado por Malebranche na *Recherche*. De fato, as passagens na obra do filósofo francês se assemelham à passagem presente na *Investigação*. Há dois momentos na obra de Malebranche que as passagens em questão aparecem: no livro VI, parte II, capítulo 3; e no *Éclaircissement* 15¹⁸. No capítulo 3, por exemplo, ele escreveu:

Pois como poderíamos mover nosso braço? Para movê-lo, deve-se ter espíritos animais, enviá-los através de certos nervos, em direção a certos músculos para inflá-los e contraí-los, pois é assim que o braço que está anexado a eles se move ou, segundo o sentimento de alguns outros, ainda não se sabe como isso acontece (RECHERCHE, VI, II, iii, pp. 390-391).

Hume, por sua vez, inicia o terceiro argumento da seguinte maneira:

[...] Nós aprendemos com a anatomia que o objeto imediato de poder no movimento voluntário não é o próprio membro que é movido, mas certos nervos, músculos, espíritos animais e, talvez, algo ainda menor e mais desconhecido através do qual o movimento é sucessivamente propagado antes de atingir o próprio membro, cujo movimento é o objeto imediato da volição (EHU, VII, i, p. 138).

Assim Hume defende que não há razões para atribuir poderes causais às mentes ou aos corpos. Nadler defende que “apesar de sua conclusão última ser puramente epistemológica e não ontológica [...] os argumentos dele novamente parecem completamente malebranchianos” (NADLER, 2006, p. 134). Embora as conclusões sejam opostas, no que se refere à ação divina na conexão causal, concordamos com Nadler que a base do argumento é malebranchiana.

O mesmo pode ser dito a respeito da produção de nossas ideias. Segundo Malebranche, não temos consciência nenhuma do poder pelo qual as ideias são produzidas em nossas mentes. “Eu nego que minha vontade produza em mim minhas ideias, pois eu não vejo nem sequer como ela poderia produzi-las, dado que minha vontade não pode agir ou desejar sem conhecimento, ela pressupõe minhas ideias e não as produz” (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 584). Malebranche ainda acrescenta que a mente não é capaz de criar seus próprios desejos por si mesma (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 584). De modo semelhante, Hume defende que a mente não possui nenhum poder detectável seja para mover o corpo ou para produzir suas próprias ideias (ver EHU, VII, i, pp. 139-140). No caso do corpo, Hume defende que não podemos derivar nenhuma ideia de poder causal a partir do conceito de matéria (ver EHU, VII, i, p. 136). “Solidez, extensão, movimento, essas qualidades são todas completas em si mesmas, e nunca apontam para outros eventos que possam resultar delas” (EHU, VII, i, p. 136). Segundo Ott (2009, p. 101), Malebranche foi a inspiração de Hume para essa conclusão.

É bem conhecido que Hume defende que a ideia de causalidade é fruto do hábito. Ela é gerada ao observarmos várias vezes dois objetos ou eventos estarem constantemente conjugados, fazendo com que infirmos que sempre será assim, ou seja, a experiência de vários casos de conjunção constante produz uma expectativa. Encontra-se alguns traços semelhantes na obra de Malebranche. Ele aparenta sugerir que somos levados a supor a existência de um poder eficiente onde apenas se observa conjunção. Para Malebranche, nas palavras de Nadler (2006, p. 118, ênfase do autor), “a experiência, seja de um caso singular ou de múltiplos, revela apenas uma sequência de eventos, o que Hume mais famosamente chamou

¹⁸ A passagem presente no *Éclaircissement* 15 encontra-se em RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 585.

de ‘sucessão’ e ‘conjunção constante’. Ela não exhibe relações necessárias entre aqueles eventos”. Dreher enfatiza também que “[...] Malebranche reconhece que os eventos ocorrem em padrões, mas é um erro pensar que esses padrões são necessários neles mesmos” (DREHER, 2017, p. 331). Enquanto Hume declara que acreditamos que um objeto é a causa de outro porque nós temos observado os dois estando constantemente conjugados (EHU, VIII, i, p. 149), Malebranche afirma que “é por preconceito que nós acreditamos que nossa atenção ou nossos desejos são a causa de nossas ideias. É por nós sentirmos cem vezes ao dia que elas os seguem ou que elas os acompanham” (RECHERCHE, *Eclaircissement* 15, p. 586)¹⁹.

As semelhanças entre os argumentos dos dois filósofos são marcantes. De fato, em vários momentos é difícil não ser levado a pensar que Hume foi influenciado, ou ao menos tomou como base, vários aspectos presentes na obra de Malebranche. É improvável que os argumentos de Malebranche defendendo que os corpos e as volições da mente não são causas verdadeiras tivessem passado despercebidos por Hume. Como já foi apontado acima, a rejeição de Malebranche da conexão necessária entre as vontades da mente e seus efeitos, assim como a negação da conexão necessária entre os corpos e seus efeitos, foi o que Hume achou atraente na filosofia dele. Segundo Church (1938, p. 156), “há alguma evidência de que eles mais do que meramente se encaixaram, mas antes contribuíram para os propósitos de seu pensamento no *Tratado*”. Não há dúvida que definição de causa e efeito de Malebranche se tornou central para o exame crítico de Hume da inferência causal.

Deve-se levar em consideração também que muitos exemplos e passagens presentes na obra de Malebranche também aparecem nas de Hume. Como observa Church (1938, p. 156), “Hume dificilmente teria deixado passar o uso repetido de Malebranche dos exemplos das bolas para ilustrar seu argumento de que nenhuma conexão necessária entre os movimentos delas é encontrada”. O exemplo das bolas de bilhar aparece, entre outros momentos, no livro seis, capítulo dois, capítulo três da *Recherche* (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 389). Além do exemplo das bolas de bilhar, outros exemplos presentes na obra de Malebranche que também são utilizados por Hume são o da montanha dourada (ver RECHERCHE, III, ii, i, p. 188; EHU, II, p. 97; THN, I, ii, 2, p. 32) e da montanha sem vale (ver RECHERCHE, IV, xi, p. 273; THN, I, ii, 2, p. 32). Curiosamente, há um momento em que Malebranche utiliza um exemplo em que ele trata da qualidade nutritiva do pão, o que poderia nos levar a pensar na possibilidade de este ser o mesmo exemplo apresentado por Hume na *Investigação*. Entretanto, o exemplo de Malebranche é apresentado com um objetivo diferente do de Hume, a saber, apresentar proposições que não estão sujeitas ao erro (ver RECHERCHE, VI, ii, ii, p. 386). Deve-se notar também um aspecto interessante presente em ambos os filósofos: o interesse deles no que chamam de ciência do homem. Inclusive as passagens nas quais eles a mencionam são bastante semelhantes (ver MALEBRANCHE, 1997, p. xl²⁰; e THN, *Introduction*, p. xix). O fato mais marcante, entretanto, é que há uma passagem na obra de Hume que é quase uma tradução exata de uma passagem do *Éclaircissement* 15 de Malebranche, sendo que ela ocorre logo após Hume fazer referência ao filósofo francês. Na *Recherche*, Malebranche afirma que:

Há os filósofos que declaram que as causas segundas agem através da matéria, figura e movimento delas, e eles têm razão em certo sentido; outros declaram que elas agem através de uma *forma substancial*. Muitos, através de *acidentes* ou *qualidades*; alguns, através da *matéria* e da *forma*; dentre estes, alguns através da *forma* e dos *acidentes*; dentre aqueles, através de certas *virtudes* ou *faculdades* distintas de tudo isso (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 573, ênfase do autor).

A passagem correspondente no *Tratado* é a seguinte: “há alguns que sustentam que os corpos operam pela forma substancial deles; outros, pelos acidentes e qualidades deles; vários, pela matéria e forma

¹⁹ Este aspecto do hábito como aquilo que produz a ideia de causalidade não é tão claro na *Recherche*. Porém, Doxsee (1916, p. 699) demonstra que a semelhança entre os autores neste aspecto é mais clara na obra *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* e também nas *Méditations chrétiennes et métaphysiques*.

²⁰ A mesma passagem se encontra na obra original, em francês, mas como a versão consultada por nós não apresenta numeração das páginas do prefácio, indicamos aqui a página na tradução inglesa da obra, para facilitar sua localização.

deles; alguns, pela forma e acidentes deles; outros, por certas virtudes e faculdades distintas de tudo isso” (THN, I, iii, 14, p. 158).

As semelhanças entre Hume e Malebranche são tais que alguns argumentam que a posição que Hume assume é a de um ocasionalismo sem Deus. Buckle se posiciona contra essa interpretação. “Se essa fosse sua concepção, então esperaríamos que ele argumentasse, contra os ocasionalistas, que eles viram a verdade apenas para evitá-la e procurar refúgio no excesso teológico” (BUCKLE, 2004, p. 197). Buckle afirma que as objeções de Hume têm o intuito de demonstrar que os ocasionalistas erraram ao concluir que não há poderes naturais.

Deve-se observar que a crítica de Hume não é direcionada à questão de se há ou não leis naturais. Sua crítica é direcionada à defesa de que há uma necessidade por trás das regularidades da natureza. Deve-se observar também que Malebranche acredita que há poderes na natureza no sentido de que eles são proporcionados por Deus. Esse último ponto está relacionado com as explicações causais das ciências experimentais. As explicações causais das ciências experimentais não estabelecem apenas que um efeito ocorrerá, mas também estabelecem onde e quando ocorrerá. Em outras palavras, as explicações em questão são específicas. Malebranche defende que um determinado efeito ocorrerá em determinadas condições por causa de Deus, isto é, determinado efeito ocorre em determinadas condições porque Deus quis que precisamente aquele evento ocorresse precisamente naquelas condições²¹.

A questão em foco é que a natureza aparenta manter certa regularidade. A ciência experimental, em muitos casos, consegue dar explicações a essa regularidade. Sendo assim, Malebranche precisa explicar de alguma forma o porquê do sucesso aparente da explicação das ciências experimentais. Ele atribui esse sucesso a Deus. Como Deus age segundo certas regras necessárias, o que a ciência experimental faz nada mais é do que revelá-las. Como observa Nadler (2006, P. 132), “os corpos se movimentam e se comportam da forma como o fazem porque é assim que Deus, seguindo as leis da natureza que ele estabeleceu, movimenta-os”. Em outras palavras, o ocasionalismo de Malebranche proporciona um enquadramento metafísico para os fundamentos da física. Dreher critica essa concepção. “Pode bem ser que essa concepção da relação de Deus com a natureza seja verdadeira, mas não é ocasionalismo [...]” (DREHER, 2017, p. 343, ênfase do autor). Seu argumento é o de que, mesmo se as leis naturais corresponderem perfeitamente à vontade de Deus, não se pode dizer que a necessidade das leis é inferida da vontade de Deus, mas apenas das explicações dos eventos por aquelas leis, que se referem somente às regularidades. Nesse sentido, Deus seria desnecessário para a explicação das ciências experimentais das regularidades observadas. As ciências experimentais chegariam ao mesmo resultado com ou sem Deus em suas explicações.

Estimamos que argumento Dreher é falho por dois motivos. Primeiro, o argumento de Malebranche continuaria sendo considerado ocasionalista porque Deus tem um papel fundamental. As explicações poderiam, sim, focalizar apenas no que tange o processo causal que está sendo analisado, mas sem Deus não haveria a força ou o poder responsável por produzir as regularidades. O segundo motivo, seria que Deus não precisa estar incluído numa explicação científica para estabelecer sua importância. De fato, Malebranche argumenta que não é necessário incluir a vontade de Deus em tais explicações. Na verdade, ele acredita ser melhor não o fazer. “Eu garanto que não se deve recorrer a Deus ou à causa universal quando se busca a razão dos efeitos particulares” (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 577).

Em todo caso, pode-se dizer que as regularidades encontradas na natureza são fruto da vontade de Deus. Haveria, então, uma necessidade por trás dessas regularidades, pois, como já foi dito, é impossível Deus desejar algo e esse algo não acontecer. Se a posição de Hume fosse a de um ocasionalismo sem Deus,

²¹ Para mais detalhes de como Malebranche concilia seu ocasionalismo com as ciências, ver NADLER, 2006, pp. 129-133 e OTT, pp. 102-119.

haveria ainda algo que explicaria as regularidades, isto é, haveria algo de necessário. Essa, porém, não é a concepção de Hume. Como bem explica Dreher:

Hume reconhece que haja generalizações universais em forma de leis que descreveram acuradamente a natureza, assim como Newton alega. Entretanto, ele nega que elas sejam necessárias ou mesmo que nós tenhamos argumentos suficientes para acreditar que elas continuarão a se manter no futuro (DREHER, 2017, p. 344).

Logo, conclui-se que a postura de Hume não é a de um ocasionalismo sem Deus, pois ele não acredita que há algo por trás das regularidades da natureza que as tornem necessárias²².

Apesar de se perceber resquícios da *Recherche* de Malebranche no *Tratado* e na *Investigação* nesses vários aspectos que foram apresentados, há outros aspectos presentes nas obras de Hume no que tange à causalidade que não estão presentes na obra do filósofo francês. Por exemplo, os argumentos apresentados por Hume no intuito de demonstrar que a proposição “[...] o que quer que comece a existir deve ter uma causa de existência” (THN, I, iii, 3, p. 78, ênfase do autor) não é intuitiva nem demonstrativamente certa. O primeiro argumento aponta que a proposição não é intuitivamente certa porque “toda certeza surge da comparação de ideias e da descoberta de relações inalteráveis, na medida em que as ideias continuem as mesmas” (THN, I, iii, 3, p. 79), sendo que nenhuma dessas relações é inferida a partir da proposição em questão. O segundo argumento parte do princípio de que todas as ideias distintas são separáveis. Como a imaginação consegue separar a ideia de uma causa da ideia de um começar de existir, a separação real também é possível, o que implica que essa separação não pode ser refutada por um raciocínio baseado em ideias, o que torna impossível demonstrar a necessidade de uma causa (ver THN, I, iii, 3, pp. 79-80). Esses dois argumentos não aparecem na obra de Malebranche.

Partindo desses argumentos, Hume procede de modo a mostrar que todas as demonstrações da necessidade de uma causa são “[...] falaciosas e sofisticadas” (THN, I, iii, 3, p. 80). Ele critica os argumentos de Hobbes e Clarke até chegar à exposição da versão do argumento de Locke²³, segundo o qual tudo precisa necessariamente ter uma causa, porque, se não é produzido por uma causa, então é produzido pelo nada. Entretanto, o nada não pode produzir coisa alguma, logo tudo necessariamente tem uma causa. A crítica de Hume à essa concepção é a seguinte: “é suficiente só observar que quando excluímos todas as causas, nós realmente excluímos todas elas, e não supomos nem o nada nem o próprio objeto como sendo causas [...]” (THN, I, iii, 3, p. 81). Em outras palavras, se todas as causas devem ser excluídas, o próprio nada precisaria ser eliminado como causa de alguma coisa. Não se pode defender que um argumento conduz a uma conclusão absurda, quando a própria conclusão já é negada na premissa do argumento. Esse raciocínio também não está presente na *Recherche*, assim como o é a resposta de Hume ao argumento apresentado logo após ao de Locke, a saber, que todo o efeito deve ter uma causa porque isso é algo que se infere da própria ideia de efeito (ver THN, I, iii, 3, p. 82).

Há ainda os argumentos vinculados à nossa crença de que a mesma causa deve seguir o mesmo efeito. Entre esses argumentos, Church destaca os seguintes:

[...] Aqueles que Hume edifica a partir de sua teoria das impressões e ideias, e de sua própria concepção do âmbito limitado de nosso conhecimento; aqueles que derivam do dogma de Hume de que o que é distinguível é separável; e o insight que o permitiu explicar que a uniformidade da natureza não é demonstrável pela indução (CHURCH, 1938, p. 157).

Esses argumentos representam uma parte substancial da análise de Hume da causalidade. Mas ainda restam os argumentos que estabelecem que não conseguimos encontrar uma conexão necessária entre dois

²² Para uma discussão mais detida na questão sobre a postura de Hume não ser a de um ocasionalismo sem Deus, ver DREHER, 2017, especialmente pp. 341-344.

²³ Os argumentos desses autores são expostos em THN, I, iii, 3, pp. 80-81.

eventos ou objetos em uma relação causal; não há conexão necessária entre as vontades da mente e seus efeitos, isto é, os movimentos do corpo; os eventos apenas revelam padrões ou, para usar uma expressão de Hume, conjunções constantes. São argumentos centrais para a crítica à causalidade de Hume.

Percebe-se, assim, o débito de Hume para com Malebranche no que diz respeito a análise da causalidade. A definição de Malebranche de uma causa verdadeira como sendo aquela em que percebemos uma conexão necessária com seu efeito permitiu com que Hume não apenas elaborasse sua crítica, como também forneceu os argumentos para defendê-la. Dessa maneira, a necessidade que acreditamos existir na relação causal é fruto de uma impressão interna. Após ver vários casos em que um evento X é sucedido por um evento Y, estabelecemos uma conexão entre eles, esperando que sempre será assim. Essa necessidade, entretanto, não pode ser estabelecida pelas informações que adquirimos através da experiência.

Embora não seja objeto de análise do presente trabalho, como bem enfatiza Doxsee, existem outros aspectos da filosofia de Malebranche que influenciaram Hume, como é o caso da questão do conhecimento do eu (self) e da crença natural²⁴. Wright (1991, p. 125) destaca também que “[...] nós podemos alcançar um entendimento mais profundo da explicação de Hume quando vemos como ele desenvolveu uma teoria do julgamento natural que ele provavelmente encontrou nos escritos de Malebranche”. Esses tópicos serão analisados em outro trabalho.

6. Conclusão

Considerando o que foi apresentado, parece ser possível concluir que Hume não apenas conhecia a *Recherche* de Malebranche como também utilizou alguns dos argumentos presentes nessa obra para desenvolver sua crítica à causalidade. Tanto no *Tratado* quanto na *Investigação* percebem-se as marcas da obra de Malebranche.

No entanto, é importante lembrar que a exposição que Hume faz da filosofia de Malebranche em suas obras tem um caráter crítico. Hume discorda que estejamos familiarizados com a essência da matéria; critica a noção de que temos uma ideia mais clara de poder em Deus do que na matéria; aponta que a doutrina malebranchiana implica que não há poder produtivo no universo; discorda que tenhamos um conhecimento genuíno da causalidade, que podemos saber se há poderes na natureza; afirma que o ocasionalismo é demasiado audacioso, sendo que não convenceria aqueles que sabem da fraqueza da razão humana; ironiza ao dizer que os cartesianos converteram o princípio para o qual o vulgo só apela diante de eventos miraculosos e sobrenaturais em uma doutrina; e acusa-o de despojar a grandeza de Deus ao tentar enaltecê-la.

É claro que as semelhanças entre os dois autores não é, por si só, motivo suficiente para estabelecer que definitivamente houve a influência de um filósofo sobre o outro. Entretanto, não se pode negar que os autores utilizam exemplos semelhantes para embasar seus argumentos. Mas, mais do que isso, as passagens que são encontradas nas obras de Hume são semelhantes a certas passagens encontradas na *Recherche*. Hume inclusive aponta no *Tratado*, em uma nota de rodapé, a parte onde Malebranche mais se detém sobre a questão da causalidade, inclusive indicando também o *Éclaircissement* 15, um complemento ao

²⁴ No que diz respeito ao conhecimento do eu, Doxsee (1916, p. 701) afirma que “[...] Malebranche, não menos que Hume, defende que o eu [self] seja desconhecível. [...] Sua fidelidade a Descartes e as demandas de sua teologia o forçaram a ensinar a doutrina da substância espiritual; mas sua própria perspectiva filosófica o levou a ver suas dificuldades; e apesar dele, é claro, nunca revogar sua doutrina principal, ele estabelece muito claramente algumas das mesmas considerações que levaram Hume à posição de que não temos fundamento filosófico para acreditar que a alma seja substância espiritual”. No que diz respeito à crença natural, Doxsee (1916, p. 707) declara que “Malebranche também tem uma doutrina da crença instintiva ou natural, que apesar de ocupar um lugar bem diferente em seu sistema, é de muitas formas coincidente com a de Hume”. Para mais informações sobre a influência de Malebranche sobre Hume nessas questões, ver DOXSEE, 1916, pp. 701-710.



assunto em questão. Além disso, é inegável que no *Tratado* há uma passagem que é uma tradução de uma passagem do *Éclaircissement* 15.

Como foi apontado, apesar dos resquícios da *Recherche* no *Tratado* e na *Investigação* em vários aspectos, há outros aspectos nas obras de Hume no que tange à causalidade que não estão presentes na obra do filósofo francês. Os dois argumentos apresentados por Hume no intuito de demonstrar que a proposição de que “tudo que começa a existir deve ter uma causa de existência” não é intuitiva nem demonstrativamente certa, a resposta a Locke ao argumento de que o nada não pode ser uma causa, assim como a resposta de Hume ao argumento de que todo o efeito deve ter uma causa porque isso é algo que se infere da própria ideia de efeito são os argumentos ausentes na *Recherche*, assim como os argumentos vinculados à nossa crença de que a mesma causa deve seguir o mesmo efeito.

No entanto, ainda restam os argumentos vinculados à nossa impossibilidade de estabelecer uma conexão necessária entre dois eventos ou objetos em uma relação causal. Esses argumentos apontam que uma lei da causalidade seria ausente de necessidade lógica, na filosofia humiana. Assim, percebe-se o débito de Hume para com Malebranche. O ocasionalismo de Malebranche foi essencial para a crítica de Hume. Mesmo que Hume critique a posição de Malebranche, alguns dos argumentos que ele utiliza para atacá-lo são do próprio filósofo francês. Seus argumentos, mesmo com conclusões opostas aos do cartesiano, têm uma base malebranchiana. A crítica à causalidade de Hume, portanto, deve-se em grande medida ao ocasionalismo de Malebranche exposto na *Recherche*. Deve-se lembrar que há outras obras nas quais Malebranche também expôs seu ocasionalismo. Porém, uma análise dessas outras obras está além do escopo deste trabalho.

Além da causalidade, existem outros aspectos da filosofia de Malebranche que contribuíram para as obras de Hume, como é o caso da questão do conhecimento do eu (self) e da crença natural. Ou seja, não há como negar a importância da filosofia de Malebranche para a de Hume. Mas, ao mesmo tempo, explicita o caráter inovador da filosofia humiana, no que se refere ao problema da causalidade. Nesse sentido, pode-se dizer que, embora ambos sejam devedores de Descartes no que se refere à noção de ideia, mesmo que diversa nesses três autores, Hume seria um genuíno filósofo do período moderno, fundando seu pensamento em uma leitura da nova física nascente (Newton) e uma nova filosofia política (Hobbes e Locke).

Referências

ADAMSON, P. and TAYLOR, R. C. 2005. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

BUCKLE, S. 2004. *Hume's enlightenment tract: the unity and purpose of An enquiry concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press.

CHURCH, R. W. 1935. *Hume's theory of the understanding*. London: George Allen & Unwin.

_____. 1938. “Malebranche and Hume”. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 1, n. 1, pp. 143-161, out. 1938.

CROMBIE, A. C. 1995. *The History of Science from Augustine to Galileo. Two volumes bound as one*. New York: Dover Publications, Inc.

DESCARTES, R. 1999. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Tradução e nota prévia de Fausto Castilho. Campinas: CEMODECON; IFCH-UNICAMP.

- DOWE, P. 2007. *Physical Causation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOXSEE, C. W. 1996 “Hume’s Relation to Malebranche”. *The Philosophical Review*, Duke University Press, v. 25, n. 5, pp. 692-710, set. 1916.
- DREHER, J. H. 2017. “Hume, Newton and Malebranche on Causation”. *Open Journal of Philosophy*, vol. 7, n. 3, pp. 329-352, july 2017.
- FISHER, A. R. J. 2011. “Causal and Logical Necessity in Malebranche’s Occasionalism”. *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 41, n. 4, pp. 523-548, dec. 2011.
- FLEW, A. 1961. *Hume’s Philosophy of Belief*. Londres: Routledge; Kegan Paul.
- GROARKE, L.; SOLOMON, G. 1991. “Some Sources for Hume’s Account of Cause”. *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, vol. 52, no. 4, pp. 645-663, oct. – dec. 1991.
- HITCHCOCK, C. 2004. *Contemporary Debates in Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- HUME, D. 1960. *A Treatise of Human Nature*. SELBY-BIGGE, L. A. (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1999. *An Enquiry concerning Human Understanding*. BEAUCHAMP, T. L. (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- LENNON, T. M. 2006. “Malebranche and Method”. In: NADLER, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 8-30.
- LOSEE, J. 2011. *Theories of causality: from antiquity to the present*. New Brunswick: Transactions Publishers.
- MALEBRANCHE, N. 1678. *De la Recherche de la vérité*. 4e édition, revue et augmentée de plusieurs Eclaircissemens. Paris: André Pralard.
- _____. 1997. *The Search After Truth*. LENNON, T. M.; OLSCAMP, P. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- MARMURA, M. E. 2005. “Al-Ghazālī”. In: ADAMSON, P.; TAYLOR, R. C. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.137-154.
- NADLER, S. 2006. “Malebranche on Causation”. In: NADLER, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 112-138.
- OTT, W. 2009. *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHAFFER, J. 2004. “Causes need not be Physically Connected to their Effects: The Case for Negative Causation”. In: HITCHCOCK, C. *Contemporary Debates in Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. pp. 197-216.
- WRIGHT, J. 1991. “Hume’s Criticism of Malebranche’s Theory of Causation: A Lesson in the Historiography of Philosophy”. In: BROWN, S. (ed.). *Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*. Assen: Van Gorcum. pp. 116-130.

Recebido em 2 de maio de 2019. Aceito em 6 de novembro de 2019.

O não realismo cético de David Hume

Hume's skeptical non-realism

Carlota Salgadinho Ferreira
csalgadinho92@hotmail.com
Pós-doutoranda em Filosofia da PUC-Rio

Resumo: Os proponentes do realismo cético como interpretação da teoria causal de Hume sugerem que o filósofo mantinha uma crença na existência da causalidade como propriedade intrínseca aos objetos de conhecimento e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de obter tal conhecimento. Porém, existem escassos argumentos a favor da justificação daquela crença. No presente artigo, a intenção é i) introduzir brevemente a interpretação do realismo cético, para explicar a pertinência da questão discutida; ii) descrever um destes argumentos – apresentado por J. Wright; iii) com base num problema que se apontará ao mesmo, defender que a crença na existência da causalidade como propriedade intrínseca aos objetos de conhecimento é anterior ao plano da justificação de crenças acerca de relações causais concretas e independente do mesmo. A partir disto, concluo que Hume o filósofo não pode ser encarado como defensor do realismo cético.

Palavras-chave: Hume; realismo cético; justificação de crenças; causalidade; epistemologia; filosofia moderna

Abstract: The proponents of sceptical realism as an interpretation of Hume's causal theory suggest the philosopher held a belief in the existence of causality as an intrinsic property of the objects of knowledge and, concurrently, the impossibility of obtain such knowledge. However, there are scarce arguments in favour of the justification of that belief. In the present article, the intention is i) to briefly introduce the skeptical realist interpretation, in order to explain the relevance of the subject discussed; ii) to describe one of these arguments – presented by J. Wright; iii) based on a problem which will be pointed to it, to defend that the belief in the existence of causality as an intrinsic property of the objects of knowledge is anterior to the realm of justification of beliefs concerning concrete causal relations and independent from it. In the light of this, I conclude that Hume the philosopher cannot be considered a defensor of causal realism.

Keywords: Hume; sceptical realism; justification of beliefs; causality; epistemology; modern philosophy.

1. Introdução¹: contextualização

A tese que os proponentes do realismo cético – como proposta de interpretação da teoria causal de Hume – partilham é a de que a causalidade consiste em algo mais do que a regularidade observável, a saber, aquilo que estaria subjacente àquela, ou a propriedade dos objetos que faz com que se apresentem (à observação) de forma regular. A sua primeira defesa foi feita por J. Wright² (na sua obra *The Sceptical Realism of David Hume*, de 1983, que consagrou o nome da proposta)³. Com efeito, os comentadores que mais se estenderam na defesa do realismo cético – J. Wright e G. Strawson – esforçaram-se por explicar que Hume era um realista não apenas causal, mas também metafísico, ou seja, que acreditava que os objetos da percepção existem exterior e independentemente da mente e têm a propriedade intrínseca de se relacionar causalmente uns com os outros (cf. WRIGHT, 1983, cp. 2; STRAWSON, 1989, cp. 13)⁴.

Antes de o argumento a ser refutado (item 2) e a própria refutação (itens 3 e 4) serem apresentados e para mostrar o sentido e a coerência da proposta de interpretação do realismo cético, apresentam-se três aspectos determinantes para entender aquele argumento, a saber, a modificação da teoria das ideias que propõem, a sua interpretação das duas definições de causalidade que Hume oferece e a relação entre realismo e ceticismo.

Uma das principais teses que suportam a defesa de que Hume defendia uma teoria causal realista é a de que a mente não possui apenas ideias que estão em estrito acordo com o princípio da cópia. Portanto, para defender que Hume era um realista causal, os proponentes do realismo cético⁵ defendem a atribuição de um estatuto de pensamento genuíno à ideia de uma causalidade objetiva – essa propriedade dos objetos em si mesmos que faz com que os mesmos se apresentem de forma regular –, o que significa abrir espaço na epistemologia de Hume para a possibilidade de se conceber algo para além de cópias de impressões ou uma composição direta entre as mesmas⁶. Nesse sentido, os comentadores defendem

¹ Agradeço aos pareceristas da DoisPontos pelos comentários e sugestões a este artigo, que me permitiram clarificar algumas considerações e aprofundar o contra-argumento apresentado à proposta de Wright, especialmente no que respeita à hipótese de a crença na existência da causalidade objetiva ser injustificada.

² Apesar disso, H. Home (também conhecido como Lord Kames) já mostrava uma estranheza perante uma tensão, na epistemologia de Hume, entre duas teses: i) a impossibilidade de obter uma ideia clara ou adequada de causalidade para além da regularidade observável, e ii) a disposição de Hume a aceitar que a causalidade possa ultrapassar este escopo (cf. HOME, 2005, pp. 188-9). Também K. Smith já desconfiava que o principal propósito de Hume ao apresentar a sua teoria causal não era o de estabelecer o que é a causalidade (em si mesma), mas sim o de estabelecer os limites epistémicos da mente em relação à mesma (cf. SMITH, 1941, p. 397).

³ As principais evidências textuais em que se apoiam mostram que Hume parece aceitar, mesmo que implicitamente, o realismo causal: “De fato, estou pronto a admitir que pode haver várias qualidades, tanto nos objetos materiais como nos imateriais, que desconhecemos completamente; e se queremos chamá-las de *poder* ou *eficácia*, isso pouco importa para o mundo.” (T 1.3.14.27); “Quanto à afirmação de que as operações da natureza são independentes de nosso pensamento e raciocínio, eu o admito. Foi assim que observei que os objetos mantêm entre si relações de contigüidade e sucessão; que podemos observar vários exemplos de objetos semelhantes com relações semelhantes; e que tudo isso independe das operações das operações do entendimento e as antecede.” (T 1.3.14.28); “Já observei que não há um só caso em que a conexão última entre os objetos pudesse ser descoberta por nossa razão ou por nossos sentidos, e que somos incapazes de penetrar tão profundamente na essência e estrutura dos corpos a ponto de perceber o princípio de que depende sua influência mútua.” (T 2.3.1.4)

⁴ Com efeito, existem algumas diferenças no que respeita à explicação que Hume oferece para o surgimento da crença na existência da causalidade para além da regularidade observável e no caráter exterior e independente dos objetos da percepção em geral (cf. T 1.4.2). Existem conexões interessantes entre estes dois processos e que merecerão atenção posteriormente.

⁵ Apesar disso, mesmo B. Stroud – defensor de uma interpretação essencialmente anti-realista – já constatava que esta é uma ideia com sentido, ou que a ideia de causalidade que se tem ultrapassa a simples regularidade observável e se refere a um poder dos próprios objetos (cf. STROUD, 1977, pp. 68-95). Além disso, ainda que se mantenha agnóstico em relação ao estatuto metafísico da causalidade na epistemologia de Hume, Craig notara que a teoria das ideias de Hume não é uma teoria sobre todo o pensamento. Por outras palavras, percebe-se, pelas suas críticas, que para o comentador, a teoria de Hume legítima ou abre espaço para ideias que não são cópias de impressões, como é o caso da causalidade (cf. CRAIG, 1987, pp. 123, 129).

⁶ As evidências textuais de que estes intérpretes dispõem referem-se à possibilidade de conceber ideias fora do escopo do

que a cedência da existência de ideias relativas (fora do escopo do princípio da cópia) se aplica explicitamente à ideia de causalidade (para além da regularidade observável, segundo estes autores)⁷, a partir da seguinte evidência textual:

[A] idéia de *poder* é tão relativa quanto a de *causa*, e ambas contêm uma referência a um efeito ou a outro acontecimento que está constantemente conjugado ao primeiro. (I 7.2.29.n7)⁸

A proposta do realismo cético inclui também uma interpretação epistêmica das definições de causalidade que Hume oferece (no seu argumento sobre a origem da ideia de causalidade) e da insatisfação que revela relativamente às mesmas⁹. Para estes comentadores, esta dever-se-ia ao fato de as definições não mostrarem tudo o que Hume julga que a causalidade é – aquilo em virtude do qual as regularidades observativas são tais como se podem observar, e das quais dependem, e a circunstância que permitiria completar a definição (que não seria “estranha” à própria causalidade) seria o poder que os objetos objetivamente mantêm entre si¹⁰.

princípio da cópia, ainda que de forma que julgam ser confusa, que o próprio Hume parece identificar chamar de *suposição* (cf. CRAIG, 1987, pp. 125-6): “O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe especificamente diferentes de nossas percepções, é formar deles uma idéia relativa [itálico nosso], sem pretender compreender os objetos relacionados. Falando de um modo geral, nós não supomos que sejam especificamente diferentes; apenas atribuímos a eles relações, conexões e durações diferentes.” (T 1.2.6.9); “[L]embremos que, como toda idéia é derivada de uma percepção anterior, é impossível que nossa idéia de uma percepção possa representar algo especificamente diferente daquilo que é representado pela idéia de um objeto ou existência externa. Qualquer diferença que possamos *supor* entre elas é incompreensível para nós; somos obrigados a conceber um objeto externo seja como uma mera relação se um correlato, sej como a mesma coisa que uma percepção ou uma impressão.” (T 1.4.5.19; itálico nosso); “[P]odemos *supor*, mas nunca conceber uma diferença específica entre um objeto e uma impressão.” (T 1.4.5.20; itálico nosso; cf. Strawson (1989, 6.2), Craig (1987, pp. 125-6) e Costa (1989, p. 181).

⁷Os comentadores vão mais adiante e identificam *suposição* com *ideia relativa*. Em particular, Strawson explica que ter uma ideia relativa seria conceber indiretamente ou conceber algo (que já não constitui uma percepção) como mantendo certas relações com aquilo de que temos ideias adequadas (cf. STRAWSON, 1989, p. 45, 137; WRIGHT, 2007, p. 94). Esta identificação parte da definição de ideia adequada ou genuína a partir do princípio da cópia, tal que ideias adequadas são formadas diretamente a partir de impressões por parte de Hume (como é o caso da montanha dourada; cf. T 1.2.2.8), e também se baseia nalgumas instâncias em que Hume se refere a operações da mente que envolvem confusão, que facilmente podem ser remetidas ao uso de ideias que não são claras (cf. T 1.1.6.1; T 1.1.7.6; T 1.2.2.8; T 1.3.1.7; T 1.3.14.6, 7, 14, 17 e 27; T 1.4.5.1; T 1.3.2.4; T 1.3.5.5; T 1.3.6.5; T 1.3.9.10; T 1.4.5.5; I 4.18; I 7.1). Nalgumas passagens, Hume também parece identificar clareza com inteligibilidade (cf. T 1.3.14.7; T 1.4.6.2), compreensão com a formação de uma ideia clara (cf. T 1.2.6.9) e suposição com a formação da ideia de algo que não se pode compreender (cf. T 1.4.5.19). A versão original dos artigos de Strawson e Wright referidos nesta nota data de 2000, quando a coletânea foi editada pela primeira vez.

⁸Isto, por si só, mostra que K. Winkler e J. Brookes não têm razão ao afirmar que Hume nunca utilizou a noção de ‘ideia relativa’ para tratar a questão da causalidade (WINKLER, 2007, pp. 80-1; cf. BROAKES, 1993, pp. 106-7), apesar de ser a única instância em que o faz. A versão original do artigo de Winkler data de 1991 e foi reeditado na coletânea *The New Hume Debate*, cuja primeira edição foi em 2000 e a segunda, em 2007. Esta última é a utilizada neste artigo.

⁹ “[U]m objeto, seguido de outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos por objetos semelhantes ao segundo; [U]m objeto seguido de outro, e cujo aparecimento sempre conduz o pensamento àquele outro” (I 7.2.29). Para ver as mesmas definições no *Tratado*, cf. T 1.3.14.35. Apesar da aparência de clareza, precisão e consistência nas definições que Hume oferece, imediatamente depois, o autor mostra-se descontente e considera-as imperfeitas, “porque extraída de objetos estranhos à causa” (cf. T 1.3.14.31): “[E]mbora ambas essas definições tenham sido extraídas de circunstâncias estranhas à causa, não podemos remediar essa inconveniência nem obter qualquer definição mais perfeita que possa apontar *aquela circunstância na causa que lhe proporciona uma conexão com seu efeito* [itálico nosso].” (I 7.2.29). A mesma declaração de Hume no *Tratado* é menos explícita do que na *Investigação*. Mais à frente na mesma seção, confessa ser incapaz de oferecer uma definição mais precisa do que estas (cf. T 1.3.14.31).

¹⁰Wright afirma que as definições são imperfeitas justamente por não constituírem definições *a priori*, em que a noção de causa seria dedutível da de efeito e vice-versa – portanto, por demonstração, que dispensasse a observação das regularidades (cf. WRIGHT 2007, p. 91). Além disso, Strawson julga que a razão pela qual se deve rejeitar a tese de que Hume não estava interessado em determinar a causalidade para além das possibilidades da sua determinação por agentes cognitivos, ou mesmo que não acreditava na existência de algo mais do que a regularidade observativa, é esta insatisfação de Hume com as suas definições de causa (cf. STRAWSON, 1989, p. 88). Strawson apresenta outro argumento, que parece convincente: se Hume defendesse que a causalidade se reduz à regularidade observável, não consideraria que as definições possuem um inconveniente, nem que os agentes cognitivos são ignorantes em relação à causalidade, já que a sua definição não deixaria nada fora do âmbito do que constitui a causalidade “tal como é em si mesma” (cf. I 7.2.29.n17; STRAWSON, 1989, p. 190; 2000, pp. 45-7).

Como bem nota Craig, objetos de suposições não são possíveis objetos de conhecimento, mas nem por isso são sem sentido (o que se mostra pelas citações em que Hume mostra o binómio conceber-supor). No âmbito das ideias com conteúdo positivo (adequadas), o significado da ideia de causalidade – e respetivo termo – não ultrapassa os aspectos a que as definições se referem (BROUGHTON, 1983, p. 235; STRAWSON, 1989, p. 155, 157, 174-5; COSTA, 1989, p. 188)¹¹. Portanto, os limites epistémicos seriam sinalizados pelos limites semânticos (cf. STRAWSON, 1989, p. 126, pp. 193-4), e as duas definições de causa apenas diriam respeito àquilo de que se pode ter uma ideia adequada, e a sua falha consistiria em não darem acesso à causalidade tal como é em si mesma (cf. STRAWSON, 1989, p. 156; COSTA, 1989, pp. 182-3)¹². A regularidade observável passa, assim, a ser encarada como *senal* ou *efeito* da causalidade objetiva (cf. BROUGHTON, 1987, p. 234; STRAWSON, 1989, p. 119)¹³.

Nesse sentido, estes comentadores sugerem uma definição mais própria de causalidade (a que se chamou de *causalidade objetiva*; cf. p. 3), na qual Hume supostamente acreditava. Seria esta ‘algo nos objetos que subjaz às regularidades que observamos’ (cf. BROUGHTON, 1987, p. 238), ‘o que quer que haja nos objetos que é aquilo em virtude do qual a realidade é regular tal como é’ (STRAWSON, 1989, p. 46), ou ainda ‘algo objetivo sobre o mundo que explica [*accounts for*] as relações sobre as regularidades que experienciamos’ (cf. COSTA, 1989, p. 181), “aquilo que permitiria uma inferência *a priori* e tornaria impossível conceber causa sem efeito, se tivéssemos acesso a isso” (cf. KAIL, 2007b, p. 84, 92, 103; traduções nossas).

Esta interpretação epistémica das duas definições de causa que Hume oferece é uma parte essencial da proposta do realismo cético como interpretação da teoria humiana da causalidade, pois é um tópico que, na opinião dos seus proponentes, mostra a possibilidade de conciliação entre o realismo em relação à causalidade à qual se referem todos os raciocínios causais concretos e o ceticismo em relação às possibilidades de aceder à mesma, devido à natureza não demonstrativa quer da defesa da existência da causalidade objetiva, quer dos raciocínios causais concretos¹⁴.

Os proponentes do realismo cético não se alheiam à necessidade de conferir um estatuto normativo à naturalidade da crença na existência da causalidade objetiva, sob pena de esta ser sempre encarada como uma espécie de deslize ou fraqueza epistémica em relação às conclusões da razão. Como bem nota Kail (defensor da interpretação do realismo cético), os proponentes do realismo cético parecem reconhecer que a crença generalizada no realismo causal e metafísico não pode ser equiparada à defesa filosófica do

¹¹ Parece estar implícito na afirmação de Craig (cf. CRAIG, 1987, p. 124). Este intérprete parece ainda sugerir que o valor de verdade de uma suposição é indeterminável: “algo de tipo diferente de alguma possível percepção, portanto, essa razão que opera pela localização de relações entre ideias não pode pronunciar-se de nenhuma forma” (CRAIG, 1987, p. 126; tradução nossa).

¹² Esta componente da interpretação está de acordo com algumas passagens em que Hume estabelece este limite às faculdades no conhecimento das causas: “[N]as conjunções mais usuais de causa e efeito, somos tão ignorantes sobre o princípio último que une a causa e o efeito quanto nas mais insólitas e extraordinárias.” (T 1.4.7.6); “[A]ssim como somos totalmente ignorantes do poder do qual depende a atuação recíproca dos corpos, não somos menos ignorantes daquele poder do qual depende a atuação da mente sobre o corpo, ou do corpo sobre a mente, e igualmente incapazes de indicar o princípio último, em um caso ou outro, a partir de nossos sentidos ou de nossa consciência.” (I 7.1.21); “Ignoramos [*we are ignorant*], é verdade, o modo pelo qual os corpos operam uns sobre os outros. Sua força e energia é-nos inteiramente incompreensível.” (I 7.1.25); “Se examinarmos as operações dos corpos e a produção de efeitos a partir de suas causas, descobriremos que nossas faculdades, todas elas, jamais podem conduzir-nos, no que diz respeito ao conhecimento dessa relação, além da simples observação de que objetos particulares estão *constantemente conjugados* uns aos outros, e que, quando do aparecimento de um desses objetos, a mente é levada por uma *transição habitual* à crença no outro. (...) [N]ada sabemos acerca de qualquer tipo de causação além da simples conjunção constante de objetos e a conseqüente inferência de um ao outro.” (I 8.21; cf. STRAWSON, 1989, p. 193).

¹³ Esta interpretação está associada à convicção de que a teoria causal de Hume teria recebido influência dos cartesianos e de Newton. Para uma leitura mais extensa sobre este tema, cf. WRIGHT, 1983, cp. 2; STRAWSON, 1989, cp. 11 (Hume e os cartesianos); WRIGHT, 1983, pp. 161-86; BROUGHTON, 1987, pp. 229-34; STRAWSON, 1989, pp. 186-7 (Hume e Newton).

¹⁴ Aliás, alguns proponentes desta proposta esforçam-se por justificar que o realismo causal é mais compatível com o ceticismo em relação aos raciocínios causais do que o anti-realismo (cf. COSTA, 1989, pp. 182-3), se não a única posição compatível com o mesmo (cf. STRAWSON, 1989, p. 8, 15, 95, 97, 140, 168).

ceticismo (também causal e metafísico) a não ser que se satisfaça a condição de lhe oferecer uma justificação (cf. KAIL, 2007a, pp. 253-4). Ciente da impossibilidade de demonstrar a existência da causalidade objetiva, Wright¹⁵ apresenta um argumento para tentar justificar essa crença *a posteriori* – que se passa a descrever.

2. O argumento de Wright

Diversos proponentes do realismo cético julgam que, para Hume, a crença na causalidade objetiva é natural (cf. WRIGHT, 1983, pp. 150-5; LIVINGSTON, 1984, p. 155, 161; COSTA, 1989, pp. 181-2; BROUGHTON, 2007, p. 199)¹⁶. Por sua vez, nenhum deles reclama a certeza sobre a existência da causalidade objetiva nem dos objetos da percepção, chegando mesmo a considerar que a respectiva crença é injustificada (cf. STRAWSON, 1989, p. 8, 100; COSTA, 1989, p. 174; BROUGHTON, 2007, p. 198). Porém, apelam a uma justificação para acreditar nas mesmas, desvinculada do critério dedutivo para validação de raciocínios. Segue-se a explicação do argumento de Wright.

O comentador nota que o processo de busca pela origem das ideias exibe a noção de causalidade, e isso é visível mesmo no caso da ideia de causalidade. Nessa investigação, a mente é tratada como um objeto natural ou de conhecimento científico. A mente está programada para responder de uma determinada forma a certos estímulos, e a crença nas relações causais (assim como na causalidade objetiva) explica-se pelo funcionamento simultâneo e cooperativo de diversas faculdades. Particularmente, em relação à crença na existência da causalidade objetiva, Wright descreve a explicação que Hume dá da sua geração como uma forma de superação das deficiências operativas da razão e dos sentidos (por si sós) para gerá-la, por meio da imaginação. Portanto, para o comentador, a explicação da geração da crença na causalidade objetiva a partir da conjugação de princípios naturais da mente está integrado no tratamento da mente sob o ponto de vista científico que Hume previa para a própria Ciência do Homem – a partir da observação de conjunções constantes (por semelhança e contiguidade), a partir da qual se inferem regras gerais sobre o funcionamento do objeto em questão (cf. WRIGHT, 1983, p. 151, 154). Nesse sentido, Wright subentende que o processo de justificação de um determinado estado da mente consiste na descrição – e respectiva generalização – dos mecanismos das faculdades que o engendram.

Wright entende que existem dois princípios da imaginação que concorrem para a geração desta crença. Explica que uma vez que a experiência apenas mostra a conjunção constante (por semelhança e contiguidade no espaço e no tempo), mas nunca a causalidade – definida como o um poder que um objeto tem sobre a existência de outro –, a expectativa de que o futuro seja como fora o passado – a partir da ‘propensão, produzida pelo costume, a passar de um objeto à idéia daquele que o acompanha usualmente’ (cf. T 1.3.14.22) – tem uma origem inteiramente subjetiva. Por isso, segundo Wright, Hume precisa postular um princípio para além do princípio do hábito para explicar a origem da crença na causalidade objetiva. Esta resultaria da conjunção do princípio do hábito com outra propensão:

[A] mente tem uma grande propensão a se espalhar pelos objetos externos, ligando a eles todas as impressões internas que eles ocasionam, e que sempre aparecem ao mesmo tempo que esses objetos se manifestam aos sentidos (...) [A] mesma propensão é a razão por que supomos que a necessidade e o poder se encontram nos objetos que observamos, e não na mente que os observa. (T 1.3.14.25; itálico nosso)

¹⁵ Strawson também apresentou um argumento para tentar justificar a crença na existência da causalidade objetiva que, sucintamente, aponta para a defesa de que a existência da causalidade objetiva é mais plausível do que a sua não existência, pois a observação de regularidades já indicia, em si mesma, que há algo igualmente regular por trás da mesma, e não o simples acaso (cf. STRAWSON, 1989, pp. 203-5). Para comentários a este argumento, cf. WINKLER, 2007, p. 63 e MILLICAN, 2007, p. 217 e p. 248.

¹⁶ K. Smith (1941, p. 397) já afirmava o mesmo, apesar de não se ter posicionado em relação à posição de Hume acerca do estatuto metafísico da causalidade (assim como da existência exterior e independente (da mente) dos objetos da percepção).

Como se percebe na citação, Hume confirma explicitamente que esta propensão é a responsável pela suposição da existência da causalidade objetiva (cf. WRIGHT, 1983, pp. 151-2; 2000, p. 94)¹⁷.

Por três motivos é fácil concluir que Hume concordaria com a afirmação de Wright de que os princípios ou propensões que enunciou são, de fato, os responsáveis pela suposição da existência da causalidade objetiva, por três motivos. Em primeiro lugar, há a evidência bibliográfica de que a seção em que explica que o hábito é o princípio que auxilia o funcionamento dos princípios de associação (que congregam a experiência constante em regularidades observáveis) na inferência causal (concreta, isto é, relativa a regularidades observáveis específicas, como o fogo ou a queda de um objeto) é a mesma em que afirma a precedência da crença na existência da causalidade objetiva em relação à propensão da mente a espalhar-se nos objetos externos. Em segundo lugar, parece fácil concluir que esta propensão necessita da concorrência do princípio do hábito (que atua sobre os princípios de associação) para que o cientista possa elaborar uma inferência causal sobre o próprio fenômeno da crença na existência da causalidade objetiva. Em terceiro lugar, parece ser uma questão lógica que para que a propensão da mente a espalhar-se pelos objetos externos atue, se requeira um objeto sobre o qual atuar. Uma vez que se trata de relações causais, faz sentido que para explicar este processo, naturalmente, seja necessário o processo de geração da inferência causal.

Para apoiar a tese de que essa propensão produz crenças justificadas, Wright recorre à distinção que Hume apresenta entre dois tipos de princípios ou propensões da imaginação:

[D]evo fazer uma distinção, na imaginação, entre os princípios permanentes, irresistíveis e universais – tais como a transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas – e os princípios variáveis, fracos e irregulares (...). Os primeiros são o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria. Os últimos não são nem inevitáveis à humanidade, nem necessários, ou sequer úteis para a condução da vida (T 1.4.4.1)

Por sua vez, acerca dos princípios irregulares aos quais se refere nesta citação, Hume afirma:

A natureza humana possui uma notável inclinação a atribuir aos objetos externos as mesmas emoções que observa em si própria; e a enxergar em todo lugar aquelas idéias que lhe estão mais presentes. É verdade que essa inclinação se elimina por uma pequena reflexão, e só persiste nas crianças, nos poetas e nos filósofos antigos. Nas crianças, por exemplo, em seu desejo de bater nas pedras que as ferem; nos poetas, na facilidade com que personificam todas as coisas; e nos filósofos antigos, nessas ficções da simpatia e da antipatia. (T 1.4.3.11; cf. WRIGHT, 1983, p. 154)

Wright entende que Hume aceitava que a propensão da imaginação a estender-se pelos objetos externos faz parte do grupo daquelas propensões que o filósofo considera naturais, isto é, que definem a mente como objeto suscetível de ser subsumido em regras gerais (de uma ciência empírica). Por sua vez, o critério de justificação que Wright defende para a crença na existência da causalidade objetiva assenta nesta distinção entre dois tipos de princípios ou propensões da imaginação, tal que se uma crença é justificada se resulta de um princípio ou propensão regular e constante da imaginação, e injustificada se não for este o caso¹⁸.

O argumento de Wright parece ser imune à objeção de que não existe, na epistemologia de Hume, nenhum critério ligado a padrões de racionalidade teórica (referente às possibilidades de se obter conhecimento) para essa crença (da qual, aliás, se vê que Kail procura desenvencilhar-se ao propor que o realismo cético seria uma preferência metafísica, irrelevante do ponto de vista epistêmico, científico e pragmático (cf.

¹⁷J. Broughton e D. Livingston também reconhecem que a crença na existência da causalidade objetiva se deve a esta propensão mais geral da mente (cf. LIVINGSTON, 1984, p. 153; BROUGHTON, 2007, p. 200).

¹⁸Para uma leitura sobre uma possível rejeição deste argumento, cf. WINKLER, 2007, pp. 65-6. Por seu turno, Broughton, admitindo aceitar este argumento de Wright, estende ou aplica exaustivamente o argumento de Wright sobre a existência da causalidade objetiva à existência exterior e independente (da mente) dos objetos da percepção, dando sentido pleno à tese de Costa de que Hume poderia ser encarado como proponente de um realismo causal e metafísico (cf. COSTA, 1989, pp. 173-4). Para uma leitura completa do argumento da autora, cf. BROUGHTON, 2007, pp. 202-4.

KAIL, 2007a, pp. 261-2). Além disso, Wright parece estar certo ao afirmar que toda a investigação de Hume acerca da origem da ideia de causalidade é levada a cabo como investigação científica e sob o critério de cientificidade que Hume propõe para a Ciência do Homem, a saber, a regularidade observativa. Porém, as estranhezas que se identificam na próxima seção, a partir de certos elementos dos textos de Hume, levam-nos à interpretação de que essa crença pode ser explicada (do ponto de vista científico, pela explicação dos processos da mente que levam à mesma), mas nunca justificada racionalmente.

Uma proposta de rejeição do realismo cético relativamente recente é a de J. Hakkarainen. Porém, a sua leitura ignora o argumento de Wright que é aqui comentado, além de ignorar a possibilidade de a própria regularidade observativa servir como possível critério de justificação de crenças naturais, perpetuando a primazia da razão dedutiva sobre a probabilística. Assim, Hakkarainen não enfrenta a consequência do argumento de Wright, a saber, a de que a própria proposta da Ciência do Homem pode trazer consigo um critério de justificação de crenças que não podem ser justificadas pela razão nem pelos sentidos¹⁹. Esta consequência, no que respeita à questão da existência da causalidade objetiva, parece não ter sido encarada na literatura de comentário. É o que se pretende fazer em seguida.

O argumento de Wright consiste em considerar que em razão da sua capacidade de produzir crenças gerais em todos os agentes cognitivos (humanos), os princípios da mente que são regulares, permanentes e irresistíveis são capazes de oferecer ou produzir crenças justificadas, e que uma vez que a fonte da crença na existência de uma causalidade objetiva é um desses princípios, esta crença é uma delas. Portanto, mesmo contradizendo as conclusões dos sentidos e da razão, a crença na existência da causalidade objetiva é justificada por princípios tão naturais como aqueles pelos quais operam aquelas faculdades.

Neste sentido, Wright subsume as duas formas de razão (dedutiva e empírica) na vasta gama de faculdades naturais da mente, asseverando que todas devem ser consideradas em paralelo, em virtude de possuírem igualmente a característica de serem naturais, e de o seu funcionamento gerar crenças. Segundo o comentador, toda a análise da origem de crenças (sejam elas quais forem) deve ser interpretada como exercício de investigação científica por parte de Hume, e os seus conteúdos, como resultados que pertencem a uma certa ciência empírica²⁰. Deste modo, faz subsumir toda a análise filosófica do escocês em mais um exercício da razão empírica, responsável pela própria edificação da Ciência do Homem, sobrepondo-se, inclusive, ao emprego de uma racionalidade demonstrativa (dedutiva). O mesmo critério pelo qual se podem justificar raciocínios causais – a regularidade na observação – é aplicado a toda a mente e as suas faculdades para justificar todo e qualquer resultado das suas operações, sendo empregue de forma dupla. Com este argumento, Wright julga ter ido ir além da constatação de que Hume acreditava na existência de uma causalidade objetiva, tendo (aparentemente) oferecido uma justificação racional para o realismo causal.

Porém, existem, na epistemologia do filósofo, elementos que invalidam a pretensão de Wright, e, com isso, também o único argumento robusto que os proponentes do realismo cético apresentaram para defender que a crença na existência da causalidade objetiva seria *racionalmente justificada*. Se se puser em prática o propósito de Wright de subsumir a crença na existência de uma causalidade objetiva ao critério de justificação de raciocínios causais (a regularidade da observação), percebe-se que a relação entre as crenças em relações causais concretas e a faculdade responsável pelas mesmas é diferente da relação entre esta mesma faculdade e a crença na existência da causalidade objetiva. Defende-se aqui que disto

¹⁹ Para uma leitura detalhada dos seus argumentos, cf. HAKKARAINEN, 2012a e 2012b.

²⁰ Neste caso, a mais geral de todas, a saber, a Ciência do Homem, que visa explicar os processos pelos quais a mente funciona em diversos domínios. Cada ciência que a compõe trata de um objeto distinto, mas a sua investigação é levada a cabo pelo único método ou critério que Hume julga fiável, a saber, a experiência ou observação (T 0.7). Neste sentido, a tese de Wright está de acordo com a consideração de Hume de que, em certo sentido, nem mesmo a lógica escapa a esta investigação empírica, enquanto ciência que explica o funcionamento da faculdade da razão (responsável pelos raciocínios causais e demonstrativos; cf. T 0.5).

se deve concluir que não se pode aplicar o critério da regularidade da observação à crença na existência da causalidade objetiva para defender a sua justificação.

Nos próximos parágrafos, procura-se mostrar que a crença na existência da causalidade objetiva está *para além* das possibilidades de justificação racional que a epistemologia de Hume oferece. Isto significa que essa crença não deve ser considerada racionalmente justificada nem injustificada, mas sim *impassível* de uma justificação racional. Ao invés, parece tratar-se de uma crença que – possivelmente, a par da crença na existência exterior e independente (da mente) dos objetos da percepção – confere uma espécie de pano de fundo a outras crenças e que, combinada com estas, configura uma rede ou emaranhado de crenças em relação a questões de fato. Esta crença deve ser considerada *anterior* ao plano em que é possível justificar crenças – o da racionalidade – e *independente* do mesmo. A razão disto é que nem o critério da regularidade nem o critério demonstrativo parecem ser capazes de oferecer uma justificação à crença na existência de uma causalidade objetiva, e estes são os únicos critérios de justificação de crenças de que a epistemologia de Hume dispõe.

3. Evidências noutra sentido

Passa-se à enumeração, a partir de evidências textuais, de cinco elementos da epistemologia de Hume que julgo relevantes para a conclusão deste artigo. Em primeiro lugar, Hume concede dois sentidos de *razão* e de *verdade*:

A verdade e o erro consistem no acordo ou desacordo quer com as *relações reais de ideias*, quer com a *existência e os factos reais*. Portanto tudo o que não é suscetível deste acordo ou desacordo não pode ser *verdadeiro* ou *falso* e jamais pode ser objeto da nossa *razão* (T 1.3.1.1; itálicos nossos)

Portanto, só existem duas formas de algo ser verdadeiro e justificado pela razão, a saber, mediante o acordo entre ideias no interior das duas formas de conhecimento possíveis: demonstração (de relações de ideias) e conhecimento das causas (de questões de fato). Hume termina a citação afirmando que este é o domínio da *verdade* e da *racionalidade*.

Este domínio parece identificar-se com aquele em que se estabelecem relações filosóficas. Nesse sentido, imediatamente antes de enumerar relações se podem associar ideias, Hume esclarece o que entende por *relação*:

A palavra *RELAÇÃO* é comumente usada em dois sentidos bem diferentes: para designar a qualidade pela qual duas idéias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra (...); ou para designar a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas idéias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las. (T 1.1.5.1)

Hume ainda acrescenta que “a relação de causa e efeito é (...) a sétima espécie de relação filosófica, além de ser também uma relação natural” (T 1.1.5.9; assim como a de semelhança), isto é, pode ser estabelecida de forma mais ou menos voluntária ou intencional, ou pode consistir na simples presença de dois objetos associados entre si (em que um é causa do outro). Hume considera ainda que:

[E]mbora a causalidade seja uma relação *filosófica* (...), é apenas enquanto ela é uma relação *natural*, produzindo uma união entre nossas idéias, que somos capazes de raciocinar ou fazer qualquer inferência a partir dela (T 1.3.6.16)

O filósofo esclarece também o que entende por *raciocínio*:

Todos os tipos de raciocínio consistem apenas em uma *comparação* e uma descoberta das relações, constantes ou inconstantes, entre dois ou mais objetos. (T 1.3.2.2; itálico do autor)



Em segundo lugar, ao explicar que no raciocínio causal, o entendimento – encarado como o conjunto dos princípios de associação e o hábito – não ultrapassa o plano da experiência ou observação:

[C]omo nada jamais está realmente presente à mente além de suas percepções, é impossível não apenas adquirirmos um hábito de outra forma que não seja pela sucessão regular dessas percepções, como também que qualquer hábito jamais exceda tal grau de regularidade. Por conseguinte, nenhum grau de regularidade em nossas percepções pode jamais servir de fundamento para inferirmos um grau maior de regularidade em alguns objetos que não percebemos; isso suporia uma contradição, a saber, um hábito adquirido de algo que nunca esteve presente à mente. (...) O que supomos neste caso, portanto, se não que esses objetos mantêm uma conexão usual apesar de sua aparente descontinuidade, e que as aparições irregulares são unidas por alguma coisa a que somos insensíveis? Mas como nossos raciocínios sobre questões de facto surgem unicamente do costume, e como o costume só pode resultar de percepções repetidas, a extensão do costume e do raciocínio para além das percepções nunca poderia ser um efeito direto e natural da repetição e da conexão constantes, devendo antes, surgir da cooperação de alguns outros princípios. (T 1.4.2.21)²¹

Em terceiro lugar, lembro que além de Hume afirmar que os sentidos jamais colocam a mente em contacto com a causalidade para além da regularidade observável (cf. T 1.3; I 4, 7), também afirma que os sentidos não a colocam em contacto com o que subjaz à percepção – o objeto não percebido, tal como é em si mesmo:

[Os sentidos] são incapazes de dar origem à noção da existência contínua de seus objetos quando estes não mais aparecem a elas. Isso seria uma contradição em termos; seria supor que os sentidos continuam a operar, mesmo após terem cessado qualquer tipo de operação. (...) [T]udo o que eles nos transmitem é uma percepção singular, e jamais nos dão a menor indicação de algo além dela. (T 1.4.2.3, 4)

Em quarto e último lugar, tem-se a evidência de que para Hume, não é possível uma certeza relativamente à eventual semelhança entre percepções e objetos:

[C]omo podemos *supor*, mas nunca conceber uma diferença específica entre um objeto e uma impressão, jamais poderemos saber com certeza se as conclusões que formamos a respeito da conexão ou incompatibilidade entre impressões pode ser aplicada aos objetos; em contrapartida, qualquer que seja a conclusão que a esse respeito formemos acerca dos objetos, ela será com toda certeza aplicável às impressões. A razão disso não é difícil de se entender. Como se *supõe* que um objeto é diferente de uma impressão, não podemos ter certeza de que a circunstância sobre a qual fundamos nosso raciocínio é comum a ambos, supondo que formemos esse raciocínio partindo da impressão. Ou seja, é sempre possível que o objeto seja diferente da impressão quanto a essa circunstância particular. (T 1.4.5.20; itálico nosso)

Portanto, apesar de ser uma questão de fato se os objetos tal como são em si mesmos, para além do campo da percepção, existem ou não (cf. I 12.1.12) – do que se pode pensar que a causalidade está incluída neste campo como propriedade destes objetos enquanto relacionados uns com os outros, pois estes podem e, na verdade, acredita-se, de fato, que possuem esta propriedade –, não há a garantia de uma correspondência entre estes objetos e uma sensação. Tal ocorre porque se trata de uma *suposição* e não de uma ideia adequada.

A última evidência textual apresentada assevera a impossibilidade de uma certeza relativamente ao que ultrapassa o campo da experiência sensível tanto pelos sentidos, como pelo entendimento e a razão demonstrativa. É sabido que a tese de que aquilo cujo contrário é concebível sem contradição e, por isso, possível, é utilizada por Hume para mostrar que não se está perante um caso de necessidade no sentido

²¹ Esta é uma das razões textuais pelas quais se deve concluir que o raciocínio possui uma componente estritamente fenomênica, no sentido de dizer respeito essencialmente à repetição de regularidades do passado no futuro. Estas evidências são consistentes com dois momentos importantes da teoria causal de Hume, em que se refere a mais do que uma instância fenomênica na descoberta de relações causais, mostrando um certo desprendimento em relação à questão do estatuto metafísico das relações causais a serem descobertas. A primeira é que na sua explicação da origem da ideia de causalidade, ao explicar que o raciocínio causal seria empírica ou dedutivamente justificado se o princípio de que o futuro será como fora o passado (cf. T 1.3.6.5, 6-7, 10) Hume não faz nenhuma menção ao estatuto metafísico (externo e independente da mente) desse futuro e desse passado. A segunda é a seção em que Hume apresenta as regras gerais para julgar causas e efeitos (cf. T 1.3.15) simplesmente como diretrizes para avaliar regularidades observáveis, não fazendo qualquer referência ao estatuto metafísico da causalidade.

lógico (das relações entre objetos abstratos, que obedecem ao princípio de contradição). Em particular, em relação a esta, pode dizer-se que a sua operatividade se limita ao campo da Álgebra e da Aritmética, em relação a questões de fato. Além disso, as operações desta última não permitem nenhuma descoberta além da constatação de que *a priori*, qualquer coisa pode ser causa de qualquer coisa (cf. T 1.3.6.1, 1.3.15.1, 1.4.5.30). Esta conclusão estende-se mesmo à existência ou não de objetos externos (cf. T 1.4.2.42). Portanto, pode pensar-se que em relação à existência da causalidade objetiva, a sua operatividade se restringe ao mesmo tipo de constatação, a saber, de duas possibilidades interexcludentes; afinal, ela não oferece mais razões para acreditar mais numa do que noutra. Isto leva-nos à questão de saber se, eventualmente, esta crença poderia ser considerada *injustificada* – conclusão que seria resultado de um raciocínio de tipo demonstrativo, para descontentamento de Wright.

Porém, a não ser que se defenda a interpretação Reid-Green ou que Hume seria um teórico do erro²², pode pensar-se – a partir das sugestões de P. Stanley – que a razão demonstrativa se revela incapaz de oferecer meios ou pistas no sentido de tornar uma crença relativa a objetos fora do seu escopo mais justificada que outra. De resto, não faz parte do propósito deste artigo discutir se Hume era ou não um dedutivista, ou seja, se privilegiava a validade dedutiva como critério de justificação de raciocínios – o que tornaria legítimo considerar que, do ponto de vista da razão demonstrativa, a crença na existência da causalidade objetiva (além do próprio raciocínio causal) é *injustificada*. Ao invés, dá-se aqui como pressuposto, como possível resposta a este problema, o ponto de vista de Stanley de que o critério de justificação para cada tipo de raciocínio cabe à própria faculdade responsável pelo mesmo, ainda que a tentativa de aplicar os critérios de justificação e correção de raciocínios demonstrativos (que obedecem ao princípio de contradição)²³ a raciocínios causais resulte num ceticismo (cf. STANLEY, 1935, pp. 427-8).

Recapitulando: com o primeiro conjunto de evidências, visava-se mostrar que na epistemologia de Hume existem dois tipos de raciocínio, definidos pelo emprego das relações filosóficas e que formam, por isso, dois planos de racionalidade distintos: o demonstrativo e o causal ou empírico. Por seu turno, a segunda, a terceira e a quarta evidências mostram os limites das faculdades dos sentidos, do entendimento e da razão demonstrativa em relação à determinação do que está para além do campo das possibilidades desses dois tipos de raciocínio. Isto é, o que está para além do campo da percepção: nenhuma dessas faculdades dá à mente um acesso ao que subjaz ao plano fenoménico. Talvez a incapacidade de a razão demonstrativa mostrar uma certeza relativa à existência deste plano seja ligeiramente mais obscura que a dos sentidos e do entendimento, pelo que esperamos que a explicação que demos o tenha clarificado.

4. Uma interpretação alternativa

Há três fatores que, sinalizando uma inadequação do objeto em questão – a existência da causalidade objetiva – a um tratamento científico da respetiva crença, tornam estranha a interpretação de Wright que aqui se analisa.

²² O caso mais claro, relativamente à questão da existência da causalidade objetiva, parece ser o de Stroud (cf. 1977, pp. 52-4). Esta interpretação permitiria a conclusão – de uma análise demonstrativa da origem das crenças – de que as crenças em objetos ou relações que estão para além do escopo da observação pelos sentidos seriam *ficções*, e que é injustificado crer na existência de um objeto de uma ficção. A principal razão pela qual esta interpretação não parece plausível é a simpatia por uma interpretação descritivista da origem das crenças parece tão compatível com as evidências textuais como uma teoria do erro, sem o prejuízo de se considerar fictícia toda a parte vida mental dos agentes cognitivos que ultrapassa as possibilidades da sua experiência. Não haverá oportunidade de tratar esta questão ao pormenor no presente artigo.

²³ Este critério fica visível nas considerações de Hume sobre a possibilidade lógica, a saber, na afirmação de que aquilo cujo contrário é concebível sem contradição permanece possível (cf. T 1.2.2.1; T 1.2.4.10; T 1.2.5.3; T 1.3.6.1; T 1.3.7.3; T 2.1.2.8; I 4.1.2), mas também na definição do escopo do conhecimento demonstrativo (de relações de ideias, cujo contrário implica contradição para a mente, do que se segue que a sua relação é necessária (cf. T 1.3.1). De resto, K. Smith já reconhecia isto (cf. 1905, p. 156).

O primeiro é a ausência de evidências, nos textos de Hume, de que há uma passagem entre uma fase em que se raciocina sobre regularidades do passado e do futuro (e em que se espera a repetição daquele neste) para uma outra fase, em que para além disso, se acreditaria que há algo objetivo (que não é criado pela mente, mas faz parte dos próprios objetos) em virtude do qual essas regularidades existem ou se apresentam.

O segundo é que a reunião destas evidências justifica a conclusão de que a assunção da existência da causalidade objetiva não parece encaixar-se no escopo dos domínios a que Hume se refere na citação que apresentei (T 3.1.1.1): da verdade, da racionalidade e da justificação racional (nas suas duas formas).

O terceiro e último é que se o plano da racionalidade está restrito àquele em que se empregam relações filosóficas e se todas as relações filosóficas se baseiam em relações naturais, ou seja, que estas são anteriores àquelas, pode-se concluir que o campo das relações naturais fornece uma espécie de base não racional para o próprio campo da racionalidade. Além disso, a propensão da mente a “espalhar-se” pelos objetos não é incluída nos princípios que engendram relações filosóficas (raciocínios). É verdade que também não são incluídos nos princípios que explicam as relações naturais. Apesar disso, nada na epistemologia de Hume parece constituir impedimento a interpretá-la assim.

Hume parece, principalmente ao longo do primeiro livro do *Tratado*, explicar os diversos processos mentais e convicções da mente, constatados a partir da observação, sem mostrar convicção de que o processo pelo qual se gera a crença na ou suposição da existência da causalidade objetiva seja posterior ao processo pelo qual se geram inferências causais. É certo que o contrário não seria possível, uma vez que o princípio do hábito (responsável pela expectativa da repetição do passado no futuro) é o princípio com o qual atua a propensão da mente a estender-se pelos objetos. Porém, a sua anterioridade em relação a este parece ser apenas lógica, e não temporal.

A reivindicação de Wright não é coerente nem com o conjunto de evidências que foram apresentadas nem com a própria experiência que se tem de elaborar raciocínios causais, enquanto referentes a um (suposto) poder intrínseco dos objetos da experiência. Ao recorrer ao critério da regularidade na observação (pelo qual se pode considerar um raciocínio causal um *conhecimento*) para justificar a convicção na existência da causalidade objetiva, o comentador trata o seu objeto (a alegada causalidade objetiva) como se a continuidade da experiência tornasse a sua existência tornasse mais *provável*. Um objeto de um raciocínio causal é considerado mais provável à medida que a experiência do agente cognitivo se torna mais numerosa e semelhante a sucessivas experiências passadas. Pode dizer-se que é mais provável o Sol nascer amanhã devido à numerosíssima experiência semelhante no passado de que se dispõe, e a ocorrência do nascer do Sol é tão mais provável quanto mais experiência dele se tiver. Mas a convicção na existência dessa estrela e do seu poder intrínseco sobre a experiência e sobre outros objetos (cuja existência exterior e independente da nossa mente acredito mediante outros mecanismos²⁴) não se intensifica à medida que se tem mais e mais experiências do nascer do Sol. Ou seja, não acreditamos mais que existe causalidade objetiva à medida que a nossa experiência observativa (única forma de conhecimento de questões de fato) se torna mais numerosa, ou o fato de se ter cada vez mais experiências do nascer do Sol não torna mais provável que esse objeto detenha, intrinsecamente ou em si mesmo, esse poder. Se a proposta de Wright estivesse correta, a continuidade da experiência deveria ter a capacidade de convencer o agente cognitivo de que a existência da causalidade objetiva é mais provável do que o seu contrário, da mesma maneira que o convence de qualquer outra probabilidade.

²⁴ Que, como se disse, não são o principal foco deste artigo. Porém, mantém-se uma forte convicção de que estão tão unidos aos que explicam a crença na existência da causalidade objetiva como estes à formação de raciocínios causais.



Ao defender que a naturalidade da crença na existência de poderes causais intrínsecos aos objetos a torna justificada, Wright tenta conferir justificção racional a uma crença que não tem qualquer possibilidade de ser justificada pelos dois critérios de racionalidade que a filosofia de Hume prevê: a regularidade, porque a operação do entendimento não ultrapassa o campo da experiência, e a necessidade presente na demonstração, porque a razão demonstrativa apenas assevera que tanto a existência como a inexistência de algo além do campo da experiência não implicam contradição. Isto é, do ponto de vista demonstrativo, não há mais evidência a favor de uma do que de outra hipótese.

Voltando ao exemplo do nascer do Sol, com o seu argumento, o comentador pensa o eventual poder intrínseco desse objeto e a experiência (fenoménica) do seu deparar no horizonte como se experienciá-lo repetidas vezes tornasse mais provável que o Sol mantenha relações causais intrínsecas com outros objetos. Para isso, quando se dispõe de uma experiência escassa, dever-se-ia ter menos convicção na existência desses poderes intrínsecos do que num momento em que se dispõe de uma experiência mais numerosa. Mas não há um momento em que se *passa* a acreditar na existência da causalidade objetiva. Antes, parece ser o caso de que a experiência, por si mesma, não contribui para essa convicção – como contribui para convicções sobre a repetição do passado no futuro – e que qualquer raciocínio causal já é acompanhada dessa convicção.

Além disso, considera-se que o argumento de Wright para justificar o realismo céptico como proposta filosófica de Hume, resulta de uma aplicação inapropriada do critério de justificação de raciocínios causais a um domínio que não é suscetível de justificação, ou para o qual qualquer tentativa de justificação falha. Em vez de ser utilizado como elemento a favor do carácter racionalmente *justificado* ou *injustificado* da crença na existência da causalidade objetiva, o seu carácter *natural, permanente e irresistível* deve antes favorecer a interpretação de que esta pode apenas ser constatada, mas não é passível de justificação. Antes, esta suposição é *anterior* ao e *independente* do plano de justificação racional.

A razão disto é que tendo em conta os dois sentidos de razão citados e os correspondentes sentidos possíveis de justificação racional (sob os critérios da regularidade observável e da não contradição), a suposição da existência da causalidade objetiva não parece ser racional nem irracional. Não parece poder ser avaliada racionalmente, porque não faz parte do plano da racionalidade, portanto, não é passível de uma justificação racional. Por isso, aquela crença parece fazer parte do conjunto de crenças que não são nem mais nem menos racionais que as suas contrárias – que, neste caso, seria o regularismo causal (proposta à qual se opõe o realismo céptico).

Deste modo, conclui-se que o realismo céptico permanece destituído de argumentos a favor da tese de que Hume defendia filosoficamente uma posição simultaneamente realista e céptica em relação à causalidade, pois a assunção da existência da causalidade objetiva (que, é certo, Hume dava por garantida) é impassível de justificação, isto é, o seu estatuto na epistemologia de Hume parece estar à parte ou além das possibilidades de justificação de crenças, não sendo nem justificada, nem injustificada. Talvez esteja mais próxima de uma assunção ou suposição acessória aos raciocínios causais concretos.

O objetivo do presente artigo era mostrar por que razão o único argumento utilizado pelos proponentes do realismo céptico (Wright) para tornar a sua interpretação uma verdadeira proposta filosófica não funciona, mantendo-se a proposta interpretativa do realismo céptico sem elementos que permitam ir além da constatação de que Hume acreditava, de fato, na existência de uma causalidade objetiva. O argumento de Wright falha porque o critério de justificação para a crença na existência de uma causalidade objetiva só serve, legitimamente na epistemologia de Hume, para justificar a crença na existência de objetos que estão sob o alcance perceptivo – que não é o caso da existência ou não de propriedades em virtude das quais os objetos possuam, intrinsecamente, relações causais entre si. Aquilo com que ficamos é, então,

uma impossibilidade de oferecer uma justificação de tipo racional para a crença na existência de tais propriedades, pois a epistemologia de Hume parece só ter espaço para dois tipos de justificação epistémica – demonstrativo e causal –, sendo cada um desses campos restrito aos objetos sobre os quais as respetivas faculdades produzem raciocínios, ou seja, das relações abstratas e da percepção.

Nesse sentido, de acordo com a reunião de evidências textuais e os argumentos apresentados, a interpretação alternativa que, de momento, parece mais plausível para o lugar da crença na existência da causalidade objetiva na conjuntura epistémica de Hume é que ela deve ser considerada logicamente anterior e temporalmente contígua à relação natural de semelhança, isto é, que todos os raciocínios de causalidade supõem não apenas a relação natural de semelhança, como a convicção natural na existência da causalidade objetiva (cf. T 1.3.14.25). Ela parece estar para além do campo da racionalidade e da justificação de tipo racional. Assim, vimos que parece plausível pensar que, num sentido temporal, ela é concomitante às crenças causais geradas pelo entendimento – pois não parece haver um momento em que se passa de crenças em puras concatenações de fenómenos para crenças em relações causais exteriores e independentes da mente. Por seu turno, num sentido que se designou lógico, essa crença parece ser anterior àquelas, pois a consideração de Hume de que a crença na existência da causalidade objetiva se deve à propensão da mente para se “espalhar” nos objetos (T 1.3.14.25) não indica que haja exceções ao funcionamento dessa propensão: ela parece moldar a maneira como qualquer objeto é experienciado. Portanto, não é plausível pensar que o entendimento possa forjar crenças causais independentemente do funcionamento daquela propensão, e sim que funcionam concomitantemente desde o início da vida mental do agente cognitivo.

Referências

BROACKES, J. (1993). “Did Hume Hold a Regulative Theory of Causation?”. In: *British Journal for the History of Philosophy*, v. 1, n. 1, pp. 99-114

BROUGHTON, J. (1983). “Hume’s Skepticism About Causal Inferences”. In: *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 64, n. 1, pp. 3-18

_____ (1987). “Hume’s Ideas About Necessary Connection”. In: *Hume Studies*, v. 13, n. 2, pp. 217-244

_____ (2007). “Our aim in all our studies”. In READ, R. (ed.; 2000). *The New Hume Debate*. 3. London: Routledge, pp. 198-210

CRAIG, E. (1987). “One Way to Read Hume”. In: *The Mind of God and The Works of Man*. Oxford and New York: Oxford University Press, pp. 69-130

COSTA, M. (1989). “Hume and Causal Realism”. In: *Australasian Journal of Philosophy*, v. 67, n. 2, pp. 172-190

HAKKARAINEN, J. (2012a). “Hume’s Scepticism and Realism”. In: *British Journal for the History of Philosophy*, v. 20, n. 2, pp. 283–309

_____ (2012b). “Why Hume cannot be a Realist”. In: *The Journal of Scottish Philosophy*, vol. 10, n. 2, pp. 143–161.

HUME, D. (2009). *A Treatise of Human Nature*. NORTON, D. F. and M. J. (eds.). Oxford and New York: Oxford University Press

- _____ (2001). *Tratado da Natureza Humana*. Trad. de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP
- _____ (1999). *Enquiry concerning Human Understanding*. BEAUCHAMP, T. (ed.). Oxford: Oxford University Press
- _____ (2004). *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo: Editora UNESP
- KAIL, P. (2007a). “How to Understand Hume’s Causal Realism”. In READ, R. (ed.). *The New Hume Debate*. 3. London: Routledge, pp. 251-269
- _____ (2007b), *Projection and Realism in Hume’s Philosophy*, Oxford; New York: Oxford University Press
- HOME, H. (2005). *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*. Indianapolis: Liberty Fund
- LIVINGSTON, D. W. (1984) *Hume’s Philosophy of Common Life*. Chicago: University of Chicago Press
- MILLICAN, P. (2007). “Against the ‘New Hume’”. In READ, R. (ed.; 2000). *The New Hume Debate*. 3. London: Routledge, pp. 211-252, 2007
- SMITH, N. K (1905). “The Naturalism of Hume (I)”. *Mind*, v. 14, n. 54, pp. 149-173
- _____ (1941), *The Philosophy of David Hume*. London: McMillan
- STANLEY, P. (1935). “The Scepticisms of David Hume”. In: *The Journal of Philosophy*, v. 32, n. 16, pp. 421-431
- STRAWSON, G. (2014). *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. 2. Oxford: Oxford University Press
- _____ (2007). “David Hume: Objects and power”. In READ, R. (ed.; 2000). *The New Hume Debate*. 3. London: Routledge, pp. 31-51, 2007
- STROUD, B. (1977). *Hume*. London; New York: Routledge and Kegan Paul
- WINKLER, K. (2007). “The New Hume”. In READ, R. (ed.). *The New Hume Debate*. 3. London: Routledge, pp. 52-87
- WRIGHT, J. P. (1983). *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press
- _____ (1986). “Hume’s Academic Scepticism: A Reappraisal of His Philosophy of Human Understanding”. In: *Canadian Journal of Philosophy*, v. 16, n. 3, pp. 407-435
- _____ (2000). “Hume’s causal realism: Recovering a traditional interpretation”. In READ, R. (ed.; 2000). *The New Hume Debate*. 3. London: Routledge, pp. 88-99, 2007

Recebido em 11 de março de 2019. Aceito em 19 de novembro de 2019.

D'Alembert: um conciliador de contrários no século das luzes

D'Alembert: a conciliator of contraries in the century of the enlightenment

Pedro Fernandes Galé
pedrofgale@gmail.com
Pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar

Resumo: O texto busca apresentar D'Alembert e sua tentativa de conciliar o empirismo em voga no círculo dos enciclopedistas e o empreendimento racionalista de Descartes. Com esse espírito geométrico, o autor do "Discurso preliminar" da *Enciclopédia* pareceu buscar a conciliação de forças contrárias que se digladiavam no seio do período da ilustração. Nesse registro entre o racionalismo e o empirismo ilustrado o autor se viu diante de grandes questões de seu tempo. Sua relação crítica com a tradição metafísica se mantém na chave do círculo dos *Philosophes*, mas ainda assim o autor buscou manter o espírito geométrico dos grandes sistemas metafísicos do século anterior, o que o levou a uma relação muito interessante com as noções envolvidas no problema da causalidade.

Palavras-chave: D'Alembert; Empirismo; Iluminismo; Racionalismo; Filosofia moderna; Causalidade.

Abstract: The text seeks to present D'Alembert and his attempt to reconcile the empiricism in vogue in the circle of encyclopedists and Descartes' rationalist enterprise. In this geometrical spirit, the author of the "Preliminary Discourse" of the *Encyclopaedia* seemed to seek the reconciliation of opposing forces that were involved in the period of the Enlightenment. In this place between rationalism and enlightened empiricism the author found himself faced with the great questions of his time. His critical relationship with the metaphysical tradition remains in the same key of the circle of the *Philosophes*, but the author sought, nevertheless, to maintain the geometric spirit of the great metaphysical systems of the previous century, which led him to a very interesting relationship with the notions involved in the problem of causality.

Keywords: D'Alembert; Empiricism; Enlightenment; Rationalism; Modern Philosophy; Causality.

No espírito maior sempre há fraqueza,
E, abafada no horror da desventura,
Cede a filosofia à natureza.
(BOCAGE, Soneto LXXIII)

Ao apresentar como porta-voz febril de sua teoria a figura de Jean Le Rond D'Alembert, no célebre *O sonho de D'Alembert*, Diderot não estava apenas colocando romanescamente um embate fictício entre os editores da enciclopédia. Como nos esclarece Starobinski, “ao tomar D'Alembert como interlocutor imaginário, Diderot se representa a si mesmo enfrentando oposição mais poderosa que poderia conceber, pois D'Alembert é o geômetra por excelência, o intelecto que não se permite dobrar senão diante de teoremas devidamente demonstrados” (STAROBINSKI, 2001, p. 69).

O geômetra e autor dos *Elementos de Filosofia* sempre ocupou um lugar ambíguo na história da filosofia; já em seu tempo, o juízo a seu respeito parecia marcado pela comparação, sempre desfavorável, com seus contemporâneos. Que nos baste por ora a opinião de Grimm: “D'Alembert não possui a genialidade do presidente Montesquieu, nem a do Sr. Diderot, nem o estilo elevado e majestoso do Sr. Buffon, nem a eloquência simples e máscula do Sr. Rousseau.” (GRIMM apud PATY, 2005, p. 66). Esse tom se mantém, de alguma forma, até nossos dias, pois mesmo Hankins, autor de *D'Alembert Science and the Enlightenment*, pareceu contribuir para essa visão: “D'Alembert não foi o gigante intelectual que gostaria de ter sido e que alegou que fosse; mas seu papel no século XVIII foi, de qualquer modo, maior do que a soma de suas contribuições específicas no campo da literatura e das ciências” (*Op. Cit.*, p. 1).

A pecha de ser uma figura de pouco brilho e que tem na circulação nos ambientes ilustrados o seu maior mérito implica em um desafio para a leitura de seus textos. Não podemos considerar que o autor do *Discurso preliminar da Enciclopédia* atuasse em tom de glosa, ou que em seus textos vissemos, por meio de uma falta de contribuição própria, o tom das ideias que ganhavam luz na ilustração de modo a configurar uma contribuição quase que meramente histórica da crônica. D'Alembert se inseriu no debate das ciências e do pensamento de seu século como um espírito de conciliação, e desses raros. Conciliação que se apresenta no caráter quase que dúbio de suas posições, que o instalam num lugar em muito específico, entre o sistema e a enciclopédia. Podemos dizer, sem grandes restrições, que seu lugar na filosofia do iluminismo o permitiu tocar quase que todos os aspectos singulares que marcaram o pensamento desse período.

O modo como o geômetra pensou aspectos fundamentais da filosofia traz a lume o tom quase singelo de abordagem. Na questão acerca da causalidade, assunto que lhe coube abordar na *Enciclopédia*, nos verbetes “Causa” e “Causas finais”, esse traço que lhe é tão característico parece ficar muito claro; ao pensar nas ciências mecânicas, restringiu o campo dessa especulação de modo a não permitir grandes voos no campo da especulação sobre as causas imateriais:

Seria desejável que os mecânicos reconhecessem, de uma vez por todas, em alto e bom som, que não conhecemos nada no movimento além do movimento mesmo, vale dizer, o espaço percorrido e o tempo levado para percorrê-lo; que as *causas metafísicas* do movimento são desconhecidas; que o que chamamos de causas, mesmo de primeira espécie [isto é, causas que vêm da impulsão,] não são propriamente causas, mas efeitos, dos quais resultam outros efeitos. (D'ALEMBERT & DIDEROT, 2015, v. 3, p. 44)

Esse modo de pensar que traz elementos que se relacionam à experiência se torna aliado do mais apurado senso de observação e de matematização. Mesmo princípios aceitos de seu tempo como “os efeitos são proporcionais às causas” serão negados por sua distância em relação ao observável. Aquele que afirma esse princípio, nos diz o geômetra, só pode afirmar isso quando “ou não se tem uma ideia clara do que se diz, ou se quer apenas dizer que duas causas, por exemplo, estão uma para outra tal com o seus efeitos entre si” (D'ALEMBERT & DIDEROT, 2015, v. 3, p. 45). A luta contra esse princípio se dá na chave de seu apego ao observável:

Concluamos, portanto, que o princípio do qual falamos é inútil, e mesmo pernicioso. Tudo indica que, não fosse pelo princípio de efeitos proporcionais às causas, não haveria disputa acerca de forças vivas. Todos concordam com os efeitos. Por que não parar por aí? Preferiu-se cultivar sutilezas e, em vez de esclarecimento, o que se produziu foi obscuridade. (D'ALEMBERT & DIDEROT, 2015, v. 3, p. 45).

Ao afastar a ideia de uma causa metafísica e de princípios que em muito se afastavam do observável a intenção é a retirada em uma disputa que tomava muito empenho de estudiosos do movimento e que tornava impraticável o estabelecimento de um modo se abordar os movimentos, e outros eventos da física, que não se dobraria a especulações vãs. Esse traço de seu pensamento, que não se fia a princípios afastados da experiência, trazia características que se viam ligadas à pregnância da discussão e viabilidade de aplicação: “O horror ao vácuo, por exemplo, é um princípio mais que estéril, absurdo.” (D'ALEMBERT & DIDEROT, 2015, v. 3, p. 46). A singeleza de D'Alembert é a do homem de ciências que buscava conciliar os avanços de seu tempo com a tradição do pensamento racionalista. Esse tom conciliador, apesar das restrições aos voos metafísicos que não se vejam embasados naquilo que se pode extrair dos próprios eventos, é algo que determina o pensamento de D'Alembert e lhe dá uma caracterização peculiar no seio dos círculos das luzes.

O *Philosophe* por excelência, Voltaire, reconhecia em seu amigo esse brilho peculiar, como podemos observar em uma carta de 2 de setembro de 1758:

Meu querido filósofo, o senhor pretendia visitar o santo padre e continua em Paris. E eu que não queria de modo algum ir à Alemanha, é de lá que retorno. Encontro ao chegar sua *Dinâmica*. Estou lendo o “Discurso Preliminar”, continuo a admirá-lo, agradeço-lhe de coração. Como vai a *Enciclopédia*? É verdade que Rousseau escreveu contra o senhor e ainda insiste na querela sobre o verbete “Genebra”? [...] Ah, que século, que pobre século! Responda às minhas perguntas e estime um solitário saudosos de poucos homens e poucas coisas, mas que sempre sentirá saudades do senhor, pois o admira e aprecia. (VOLTAIRE, 2011, pp. 198-199)

O homem tido como sem brilho era considerado pela prosa ágil de Voltaire como digno de admiração, juízo que nos deve ao menos insinuar o tamanho de seu vulto. A correspondência entre o autor do *Cândido* e D'Alembert foi prolífera e nos indica um respeito que, sob a pena de Voltaire, se não é único é ao menos muito raro. É nesse ambiente de respeito e grande estima por uma das cabeças de seu século que D'Alembert responde às acusações de Rousseau e sua *Carta a D'Alembert*. O lugar que o autor parece reservar a si parece muito claro na célebre resposta “Carta a J.-J. Rousseau Cidadão de Genebra”. O tom da carta parece colocar diante de nossos olhos a diferença entre os grandes autores que se envolveram em um embate acerca dos espetáculos:

Não me proponho precisamente a responder sua carta, e sim conversar com V. Sa. sobre o assunto da carta e comunicar as minhas reflexões boas ou más; seria perigoso demais lutar contra uma pena como a sua, e não procuro de modo algum escrever coisas brilhantes, e sim coisas verdadeiras. (D'ALEMBERT in ROUSSEAU, 2015, p. 190).

Podemos ver que diante da luminescência dos escritos de seus contemporâneos, D'Alembert preferiu a sua verdade, mesmo que simples ou singela. Essa verdade, ao que parece, trazia uma característica marcante: o espírito geométrico. Algo que aparece em sua obra de modo significativo. Como ele escreve em seu *Tratado de dinâmica*:

Por muito tempo pensamos, e com sucesso, em estabelecer as matemáticas como parte do plano que acabamos de esboçar: aplicamos com gozo a álgebra à geometria, a geometria à mecânica e qualquer uma dessas três ciências a qualquer outra da qual elas sejam base e fundamento. (D'ALEMBERT, 1758, p. 4).

Esse pendor geométrico o aproximava da tradição cartesiana de modo muito peculiar, embora sempre tivesse consciência de que esse modo de abordar as coisas possuísse um limite: “É preciso confessar que os geômetras às vezes abusam dessa aplicação da álgebra à física” (D'ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 75).



E é nessa chave que ele será admirador de Descartes: “Respeitemos Descartes, mas abandonemos sem dificuldades opiniões que ele mesmo teria combatido um século mais tarde” (D’ALEMBERT & DIDEROT, 2015, v. 1, p. 187). Filho de seu século, mesmo essa ligação com o autor de *O discurso do método* não foi impeditivo para que ele, visse a grandeza de empreendimentos como a História natural de Buffon: “Rival de Platão e de Lucrécio, infundiu em sua obra, cuja fama cresce dia a dia, a nobreza, a elevação de estilo tão apropriadas a matérias filosóficas, e que, nos escritos do sábio, são a pintura de sua alma.” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, 193).

Sem essa elevação de estilo, d’Alembert parece ter infundido em suas obras um tom de simplicidade, quase geométrica. Na busca por conhecer melhor a natureza das coisas o geômetra partilhou com seu século a desconfiança em sistemas metafísicos do tipo apriorístico. Não haveria para ele a possibilidade de encarar a metafísica como em Baumgarten, grande representante da metafísica no século XVIII, onde essa era “A ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano” (BAUMGARTEN, 2013, p. 99), nem mesmo nos moldes de Wolff, mestre de Baumgarten, que a definia como “Ciência do ser, do mundo em geral e dos espíritos” (WOLFF apud BAUMGARTEN, 2013, p. 99). Não haveria como o círculo ilustrado dos enciclopedistas embasar tal postura diante do mundo e até mesmo das ciências. Na sua maneira de apresentar uma relação com o mundo que não se visse ligada a essa tradição metafísica, retomou a argumentação de Montaigne:

A filosofia se limita, a respeito de uma infinidade de matérias, à divisa de Montaigne: a inteligência divina pôs diante de nós um véu, que em vão tentaríamos rasgar. Triste sorte para nossa inteligência e amor-próprio; boa ventura para o gênero humano. (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 6, 2017, p. 323)

Sua contribuição se deu modo muito característico, o racionalismo do qual se sentia herdeiro tinha de ganhar o seu século de modo diverso do dos séculos anteriores.

Desde sua estreia no mundo das letras, ou seja, nas linhas de seu Tratado de Dinâmica, publicado em 1743, D’Alembert celebra o fato de que “a certeza da matemática é uma vantagem que esta ciência deve principalmente à simplicidade de seu objeto” (D’ALEMBERT, 1743, p. i). É na chave de buscar a simplicidade de princípios que o geômetra terá de se mover mesmo diante de questões muito complexas. Há nele “a primazia de um método que consiste em partir do que é simples”, nos aponta Martine Groult (1999, p. 267). Na sua busca por compreender a natureza do movimento o autor do discurso preliminar, em 1758, parece não ter mais como escapar a algumas questões inseridas por Diderot como centrais ao mundo das ciências, isso coincide com “o lento e dramático processo que culminará na perda irreparável de D’Alembert, que cede às pressões e cede seu posto [de editor da *Enciclopédia*], não sem muitas idas e vindas.” (MATTOS, 2015, p. 31).

O discurso Preliminar de seu tratado, que tanto agradou Voltaire, guarda uma grande coerência com o que se apresentou no texto de mesmo nome que antecedeu o *Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. D’Alembert parece não ter sido surdo ao apelo de seu colega de empreendimento enciclopédico, Diderot, que determinava o esgotamento das ciências geométricas:

Esta ciência se deterá onde a deixaram Bernouille, Euler, Maupertuis, Clairaut, Fontaine e D’Alembert. Terão posto as colunas de Hércules, não se irá mais adiante, e suas obras subsistirão nos séculos vindouros como essas pirâmides do Egito, cujas massas, repletas de Hieróglifos, despertam-nos a ideia surpreendente do poder e dos recursos dos homens que a levantaram. (DIDEROT, 1967, p. 45).

É diante desse opositor tão próximo que o autor do tratado parece querer justificar o seu uso das matemáticas e, principalmente, da geometria, no seu modo de conceber as teorias do movimento dos corpos. Ele não parece aceitar a petrificação em que as ciências às quais se dedicara por toda uma vida se apresentavam nas palavras do autor de *Jacques, o fatalista*. E mais do que isso parece mesmo querer responder a tal petrificação monumental, quando insiste geometria foi a base de sua especulação em

diversos campos, e é em seu *Tratado sobre o movimento dos fluidos*, mais precisamente no prefácio à obra, que ele parece defender a aplicação e a mobilidade dessa ciência:

Este pequeno número de reflexões ainda será pouco para provar o quão importante seja unir geometria e física. É no caminho da geometria que podemos determinar exatamente a quantidade de um complicado efeito, e dependendo de outro efeito mais conhecido. A experiência é quase sempre confundida por nós na comparação da análise de fatos descobertos pela experiência. Demora-se a admitir, no entanto, que os diferentes objetos da física sejam suscetíveis à aplicação também da geometria. Se as inferências de base em cálculo são em pequeno número, ou se são amplas e luminosas, o geômetra, então, tira a maior vantagem delas ao deduzir os conhecimentos de física mais dignos de satisfazer o espírito. (D'ALEMBERT, 1744, p. iv).

Como geômetra e alguém envolvido nas querelas de seu tempo, os modelos de ciência e de filosofia eram, desde sua juventude, um objeto de estudo e análise, “ciência e filosofia são [para D’Alembert] complementares na circunscrição do simples” (GROULT, 1999, p. 246). Esse *Philosophe* embebido de geometria pode ser inserido como que um espírito conciliador de posturas que se viam em querela no século XVIII. Membro dos ciclos dos filósofos mais célebres da França na ilustração, grande correspondente de Voltaire, o autor dos *Elementos de filosofia* não via em Descartes um inimigo, como os outros pensadores iluministas: “Descartes, em meados do século XVII, fundou a base de uma nova filosofia, que foi inicialmente perseguida com fúria, em seguida abraçada com superstição e hoje reduzida ao que de útil e verdadeiro contém”. (D’ALEMBERT, 1994, p. 3). É no ato de buscar o que de útil e verdadeiro poderíamos encontrar no *Corpus* cartesiano que D’Alembert parece ter se colocado diante do abismo que separava seu círculo e os postulados de Descartes, sem que por isso possamos reduzi-lo a um continuador do autor das *Meditações metafísicas*, ainda que sua obra seja em muito marcada pelo pensamento deste último, que ele mesmo chamou de “o mais rígido, e também o mais consequente dos filósofos” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 6, 2017, p. 322)

Outro traço da postura singular de D’Alembert é em relação ao pendor sistemático da filosofia racionalista, se assim como para os racionalistas eles, para ele a simplicidade dos conceitos iniciais é que dava às ciências sua eficiência e sua amplitude, “uma definição será tanto mais clara quanto mais simples for” (D’ALEMBERT, 1994, p. 21), tais conceitos não devem ser confundidos com axiomas. Os princípios, para este empirista racionalista, são “as propriedades mais vivas que a observação nos desvenda na matéria” (D’ALEMBERT, 1994, p. 43), é por conjecturas e não por dedução que vamos chegar ao conhecimento das coisas no mundo. Isso se alia ao modo empirista de lidar com a evidência, mas o caráter *sui generis* de D’Alembert o vai inserir num tipo de relação científica limiar entre essas duas posturas beligerantes, como diz em seu *Discurso preliminar*, a redução dos sistemas, em analogia com Descartes, em princípios simples:

Sendo o objeto de uma ciência necessariamente determinado, os princípios aplicados a esse objeto serão tanto mais fecundos quanto menor for seu número. Essa redução, que os torna mais fáceis de apreender, dá continuidade ao verdadeiro espírito sistemático, que não se deve confundir com espírito de sistema. (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 73).

O espírito sistemático mantém algumas postulações e operações tributárias do cartesianismo, mas sem deixar de relacioná-los com as verdades da experiência - trocando as verdades cartesianas por evidências, o espírito sistemático vai poder proceder com o amparo da construção científica racionalista, mas sem apelar a um espírito de sistema. O espírito sistemático une os conhecimentos, “composto de diferentes ramos, vários dos quais têm um ponto de reunião em comum” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 113), mas não é como o espírito de sistema que em Descartes descrevia assim a filosofia: “A filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco a física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências que se reduzem a três principais: a medicina, a mecânica e a moral”. (DESCARTES, 1999, p. 22).

Ao unir o empirismo vigente a um apelo sistemático, de origem racionalista, ainda que enfraquecido, D’Alembert pode fazer uso de expedientes que uniam em sua epistemologia traços das duas correntes, isso fez com que sua postura fosse a mais singular entre os homens de ciência e os *Philosophes*. É exatamente

nessa linha de um espírito conciliador que este autor se introduziu nas rodas onde imperava o mais radical empirismo, para introduzir alguns traços do espírito sistemático que trazia em si muito do que foi apreendido por Cartesius. Ele parece querer seguir um caminho já indicado por Voltaire em suas *Cartas inglesas*, onde admite que Descartes com seu pendor geométrico poderia ter alcançado maior sucesso:

A geometria era um guia que de algum modo ele próprio havia formado, e que poderia tê-lo conduzido com segurança na física; no entanto, abandonou o guia em favor do espírito de sistema. A partir de então, sua filosofia foi apenas um romance engenhoso e, quando muito, verossímil para os ignorantes. [...] Impeliu seus erros metafísicos até o ponto de pretender que dois mais dois são quatro porque Deus o quis. (...) Enganou-se, mas pelo menos com método e com um espírito consequente. (...) Ensinou os homens de sua época a raciocinar e a servir-se de suas armas contra ele próprio. Se não pagou com moeda boa, já é muito que tenha desmascarado a falsa. (VOLTAIRE, 1984, p. pp.24-25).

O que podemos perceber é que D'Alembert parece querer buscar um ideal científico que, na esteira da crítica de Voltaire ao cartesianismo, buscava na própria geometria o seu guia, como sugere a décima quarta carta inglesa redigida décadas antes pelo *Philosophe* por excelência. Noutras palavras, o que ele parece ter almejado como ideal é a união da geometria com os dizeres de Montaigne - a geometria pode não retirar o véu da natureza, mais ainda assim ajuda a compreendê-la.

É no bojo de tal consideração que podemos vincular o trabalho de D'Alembert à filosofia de Descartes, na busca de realizar avanços na direção daquilo que sua filosofia possui de útil e verdadeiro que o enciclopedista vai celebrar o fato de que “A ciência da natureza a cada dia adquire novas riquezas: a geometria, ao recuar seus limites, levou sua chama às partes da física que dela se encontravam mais próximas; o verdadeiro sistema do mundo passou a ser conhecido, foi desenvolvido e aperfeiçoado.” (D’ALEMBERT, 1994, p. 4).

É no recuo dos limites da geometria, onde “aplicando a geometria ao estudo [dos corpos que nos rodeiam], ou na tentativa de aplicá-la a eles, aprendemos a perceber as vantagens e os abusos desse emprego” (D’ALEMBERT, 1994, p. 4), que as ciências parecem crescer em termos de aplicação, pois dos corpos celestes a aplicação foi conduzida aos corpos mais ordinários.

Concordando em parte com as premissas de Descartes, essa celebração se coloca como uma espécie de retomada do modelo geométrico, que não pode ser considerado como algo petrificado, para sua ciência. Podemos considerar que é a partir da limitação do escopo da geometria que o iluminista declara “tomarei como exemplo a geometria, que é a ciência mais fecunda em verdades – verdades essas que sustentam umas às outras” (D’ALEMBERT, 1994, p. 47). É na tentativa de mobilizar uma teoria das ciências que não desarticule suas particulares aplicações que um impulso geométrico vai ter lugar. Não se trata, como geômetra, de apenas elevar uma ciência por sobre as outras, mas de manter uma relação entre os conhecimentos antes isolados. Mesmo numa obra como a *Enciclopédia*, não há de haver um isolamento dos conhecimentos, os editores devem, “expor, tanto quanto possível, a ordem e o encadeamento dos conhecimentos humanos” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 47) e esse esforço nos leva a assumir outra tese: a de que “é fácil perceber que as ciências e as artes se auxiliam mutuamente e que há, por conseguinte, uma cadeia que as une entre si.” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 47).

Nessa busca por ordenação o processo vai seguir os moldes da filosofia cartesiana, pois admite que “Não há ciência ou arte com as quais não se possa, a rigor, e com boa dose de lógica, instruir o espírito mais limitado, pois há poucas cujas proporções ou regras não possam ser reduzidas a noções simples e dispostas entre si numa ordem.” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 87). A ideia de redução a simples princípios introduzida no *Discurso do método* nos seguintes termos, “não me foi penoso procurar por quais (princípios) começar, pois já sabia que deveria ser pelos mais simples e fáceis de conhecer (...)” (DESCARTES, 1994, p. 55). A redução ao modo cartesiano trazia essa característica da simplicidade dos princípios, mas em seu construto teórico esses princípios, como nos mostra a carta prefácio aos *Princípios*

da filosofia, aqueles, a partir dos quais “se possa deduzir o conhecimento das coisas que dependem deles”, são relacionados às primeiras causas: “E para que este conhecimento [a filosofia] possa ser assim [um conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber] é necessário deduzi-lo das primeiras causas, de tal modo que para conseguir obtê-lo – e isto se chama filosofar – há que se começar pela investigação dessas primeiras causas, ou seja, dos princípios” (DESCARTES, 1999, p. 15).

D'Alembert vai manter esse preceito de reduzir ao mais simples todos os preceitos da ciência “De fato, mais se diminui o número dos princípios de uma ciência, mais lhe dá extensão” (D'ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, pp. 71-73). Mantendo a analogia geral com as ciências matemáticas e o clamor por uma redução a simples princípios, em detrimento de vastos e complicados fundamentos, o filósofo nos apresenta um grande contraste com a posição de Diderot. Pois não deixa de celebrar “a aplicação da álgebra à geometria” empreendida por Descartes e, diante da renovação da filosofia empreendida por ele, não deixou de se manifestar: “Descartes ousou mostrar, aos espíritos predispostos a aceitá-lo, como sacudir o jugo da escolástica, da opinião da autoridade” (D'ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 169). Nessa busca por princípios simples e que não se fiem a uma autoridade preestabelecida, o ilustrado geômetra vai dar aos sentidos uma centralidade epistemológica desconhecida por seu antecessor.

É no modo a que chegamos a esses princípios que a grande diferença surge entre ambos. D'Alembert não se via em uma situação arriscada ao declarar que “é às nossas sensações que devemos todas as nossas ideias” (D'ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 49). Seguindo no combate diz que “o sistema das ideias inatas, sedutor em muitos pontos e mais impressionante talvez por ser menos conhecido, conserva ainda alguns partidários, tamanha a dificuldade que a verdade enfrenta para retomar seu lugar” (D'ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 49). Talvez esse respeito nos aponte para o singular aspecto de seus escritos filosóficos: uma fusão entre partes da filosofia empirista, principalmente o início dos saberes pelas sensações, e a organização embasada no racionalismo cartesiano.

Suas preocupações epistemológicas sempre ocuparam o seu trabalho, D'Alembert sempre inseriu algo nesse sentido em seus textos científicos, mas é na *Enciclopédia* que seus delineamentos sobre a metafísica e a epistemologia vão ganhar contornos mais nítidos. Se a historiografia sempre separou as caracterizações do método moderno da ciência entre os empiristas ingleses, Bacon, Newton e Locke de um lado; e o racionalismo encarnado por Descartes e Leibniz, em D'Alembert há a busca de uma conciliação dos inconciliáveis: se estava de acordo com alguns aspectos da escola insular, ou seja, a substituição da dedução pela indução, da certeza plena pelo provável e útil e da matriz inata das ideias pela direta impressão dos sentidos, ainda assim seu expediente parece, em muitos aspectos, ser vinculado ao método cartesiano de modo incontestado.

No seu *Tratado de dinâmica* podemos ver uma declaração que já nos indica o modo como o autor buscou conciliar esses contrários:

As leis produzidas por experimento têm uma verdade contingente, posto que elas parecem jorrar de uma decisão particular do Ser supremo; por outro lado, se essas leis concordam com aquelas que se deduz da lógica apenas, sua verdade é necessária. O que não significa que o Criador fez dois tipos de lei, mas sim que não se pode ter certeza ao estabelecer outras leis além daquelas que resultam da verdadeira existência da matéria. (D'Alembert, 1758, p. XXIV).

As leis contingentes seriam, para D'Alembert, aquelas observadas pela investigação empírica, para um empirista, esse seria o único tipo de lei que existiria, mas o geômetra admite leis necessárias, desde que se estabeleçam pela uniformidade da ordenação que observamos na natureza concorda com as que provém da matéria abandonada a si mesma por meios que a relacionam com a lógica. Para D'Alembert “Toda a lógica se reduz a uma regra muitíssimo simples: para comparar objetos distanciados, servimo-nos de muitos objetos intermediários”. (D'ALEMBERT, 1994, p. 52). É pela lógica que, mesmo diante da incerteza ao estabelecer certas leis, podemos avançar por conjecturas, pois “a arte de conjecturar é



(...) um ramo da lógica tão essencial quanto a arte de demonstrar. (...) Não obstante, quanto mais a arte conjectural é imperfeita por natureza, mais temos a necessidade de regras para nela nos conduzirmos” (D’ALEMBERT, 1994, p. 54).

Sua preocupação de chegar a uma racionalização na ciência do movimento, sua busca por ordenação dos fenômenos e do conhecimento, sua concepção de evidência, nos serviriam de base para pensarmos que as raízes cartesianas do geômetra eram muito profundas, mas se afastavam de seu modo de proceder:

O espírito que não reconhece a verdade senão quando é diretamente atingido por ela está muito abaixo daquele que não apenas sabe reconhecê-la de perto, mas também pressentir e observá-la à distância em caracteres fugazes. É principalmente isto que distingue o espírito geométrico, aplicável a tudo, de espírito puramente geômetra, cujo talento está restrito a uma esfera estreita e limitada. O único meio de exercer com vantagem um e outro e de fazê-los andar num passo mais ou menos igual é não limitar suas pesquisas aos únicos objetos passíveis de demonstração; conservar a flexibilidade do espírito sem mantê-lo sempre curvado para as linhas e cálculos, e temperar a austeridade das matemáticas com estudos menos severos. Enfim, acostumar-se a passar sem esforço da luz para o crepúsculo. (D’ALEMBERT, 1994, p. 54)

Aqui, mais uma vez, o espírito conciliador do autor desse *Ensaio sobre os elementos de filosofia* se torna patente. Não podemos nos limitar apenas ao que se nos revela por uma clareza evidente temos de “distinguir as gradações de uma luz fraca” para que não cometamos o erro de “ver somente trevas densas onde outros ainda entreveem alguma claridade” (D’ALEMBERT, 1994, p. 54). Se seguirmos no *Discurso preliminar* e acompanharmos suas passagens de perto, veremos que mesmo quando se trata de entender o funcionamento do espírito humano ele, diante desse modo conciliador, trará à socapa de seu anunciado empirismo, muitos traços da filosofia cartesiana. Depois de estabelecer, nesse texto que abre a obra máxima do iluminismo francês, as sensações como fonte de nossos conhecimentos, D’Alembert vai usar de um recurso cartesiano para fundamentar os nossos conhecimentos, ou seja, a própria noção do ser pensante, que não deixa de trazer em si certas semelhanças com o *cogito*: “A primeira coisa que nossas sensações nos ensinam, algo inseparável delas, é a nossa existência. Do que se conclui que nossas primeiras ideias refletidas devem recair sobre nós mesmos, isto é, esse princípio pensante que constitui a nossa natureza.” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 49).

A primeira condição de nossas representações passa a ser essa espécie de consciência de si, é muito próxima do que fez Descartes a partir da primeira certeza. Esse princípio pensante é condição de si mesmo e com ele podemos avançar na direção de conhecimentos externos. Sem colocar essa noção no estatuto de substância que basta a si mesma e de se pensar clara e distintamente, a questão avança para que não nos contentemos com a estrutura idealista.

É na condição primeva de consciência pensante que se vai repousar o primeiro movimento na direção do conhecimento que se dirige a objetos que nos são externos, não há como negar uma retomada clara do expediente racionalista, pois não é da percepção do mundo que se parte, mas da percepção de si e de sua característica racional que os conhecimentos se vão gerar. O primeiro conhecimento, ainda mesmo que ligado às sensações, é a consciência de existir, esse expediente cartesiano nos remete a um outro aspecto central, pois “Como nossa alma se lança para fora de si mesma para assegurar-se da existência do que não é ela? Todos os homens transpõem esse ilimitado espaço, todos o transpõem rapidamente e da mesma maneira” (D’ALEMBERT, 1994, p. 88). Mais do que uma ordem meramente temporal, ou seja, de que o primeiro estado da consciência é anterior ao segundo numa escala de tempo, a antecedência é formal. Os objetos que se localizam para fora do sujeito são conhecidos graças a possibilidade desta noção que o sujeito tem de si enquanto pensante. Há uma dependência do objeto exterior em relação ao sujeito enquanto consciente de sua ação em relação aos objetos, pois o segundo passo na direção do conhecimento é consciência “[da] existência dos objetos externos, dentre os quais nosso próprio corpo deve estar incluído, visto que ele nos é, por assim dizer, exterior, antes mesmo de termos discernido a natureza do princípio que que em nós pensa” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 49).



Isso não nos prende em um idealismo, tampouco nos apreende numa situação de solidão absoluta. Longe de usar do artifício da dúvida, diante desse “princípio pensante que constitui a nossa natureza” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 49) temos de agora ter uma condição para o conhecimento daquilo que nos é exterior. Como não há o recurso a uma dúvida fundamental nesse prospecto, a saída não precisará ser a da recusa de tudo que nos é exterior, não nos encontraremos numa situação análoga àquela que Descartes se encontrava no início de sua segunda meditação: “Como se, de súbito, tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona” (DESCARTES, 1994, p. 124)

O recurso a este princípio individual, na base toda a nossa noção do mundo, não pode ser estabelecido como um fim, temos de ser arrancados dessa “solidão”, se o primeiro conhecimento que devemos a nossas sensações é a consciência de nossa existência, o segundo deve ser o da existência dos objetos. A certeza do primeiro nos é inata, não exige um raciocínio posterior, mas ele nos valida apenas o exercício do pensamento, é na relação com os objetos exteriores que qualquer conhecimento científico poderá ser validado. Não sendo inata a certeza do segundo conhecimento nos vem da percepção da multiplicidade, da coerência e da constância das sensações que se impõem a nos mesmo que não queiramos.

A questão agora é a da validade desse mundo exterior para além do âmbito do sujeito, pois ele atesta que “De fato como não há qualquer relação entre uma sensação e um objeto que a ocasiona ou ao qual nos referimos, não parece que se possa encontrar, pelo raciocínio, passagem possível de um para outro” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 51). É aqui que se considerarmos o autor um herdeiro de Locke, nos colocamos em problemas, pois é um “instinto, mais seguro que a própria razão, que pode nos forçar a transpor tal intervalo” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 51). Esse instinto profundamente ancorado em nós nos assegura o elo entre o real e o pensado. Nos seus *elementos de filosofia* ele vai aclarar um pouco mais este ponto: “Basta portanto estudarmos a nós mesmos para encontrar em nós todos os princípios que servirão para resolver a grande questão da existência dos objetos exteriores.” (D’ALEMBERT, 1994, p. 88). E como a existência dos objetos exteriores é algo que se coloca ao conhecimento e do qual este deve partir, ela é algo que pode ser vista como princípio do conhecimento. Nessa solução a partir desse instinto, destaca Veronique Le Ru:

D’Alembert demonstra uma habilidade e uma modéstia muito grandes diante da questão acerca da existência dos corpos. Habilidade, porque, à maneira de Hume, ele reduz a questão a um problema da natureza humana nos convidando a confiar em nossa economia natural. Modéstia, porque, também ao modo de Hume, ele apresenta seus argumentos como um meio para contornar legitimamente a questão. (LE RU, 1994, p. 148)

A solução por meio de um instinto, racional, na base de uma teoria que deve abolir as ideias inatas, não deixa de nos surpreender, e é por meio deste instinto, ligado à nossa própria natureza, que o autor avança da segunda para a sexta meditação de Descartes. Ele faz isso sem utilizar de um artifício como a dúvida, pois essa o ligaria aos “filósofos de que nos fala Montaigne, que, se interrogados sobre os princípios das ações humanas, procuram saber se ainda existem homens.” (D’ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 51).

Nessa busca por avançar quase que instintivamente é que ele vai tratar do movimento dos corpos, por exemplo, sem tratar do problema das forças vivas e sem buscar conhecer as causas motrizes. Ele desprezou “por completo as forças inerentes aos corpos em movimento” (STAROBINSKI, 2001, p. 69). Para ele as causas motrizes são “seres obscuros e metafísicos, que não são capazes de mais do que espargir as trevas em uma ciência por si clara” (D’ALEMBERT, 1758, p. xvii). A própria noção de força para ele não deve avançar em noções metafísicas como as *forças vivas*: “não temos a ideia precisa e distinta da palavra força, usamos este termo para expressar um efeito” (D’Alembert, 1758, p. xxii). Avançar na noção de força para além de seus efeitos seria danoso, pois a palavra força “não pode mais consistir apenas em um disfarce metafísico muito fútil, ou em uma disputa de palavras ainda mais indigna de ocupar os filósofos.” (D’ALEMBERT, 1758, p. xxii). No verbete sobre as causas finais o autor vai escrever:

Se é nocivo servir-se de causas finais *a priori* para encontrar as leis dos fenômenos, pode ser útil, e é ao menos curioso, mostrar como o princípio das causas finais concorda com as leis dos fenômenos, desde que se comece por determinar essas leis a partir de princípios mecânicos claros e incontestáveis. (D'ALEMBERT & DIDEROT, v. 3, 2015, p. 47).

A causalidade para d'Alembert parece ocupar o lugar de um princípio de pensamento, que inserimos nas coisas diante do nosso instintivo modo de conhecer, ela é suposta no acordo com as leis de movimento, e não como a fonte das deduções deste. Segue-se que, de acordo com Pedro Paulo Pimenta, “nenhuma investigação da natureza, reconhece de bom grado D'Alembert, poderia produzir frutos, se não estiver munida de princípios *a priori*, entendidos como hipóteses, mas também, e principalmente, como princípios acumulados pela investigação prévia.” (PIMENTA, 2018, p. 129). É na soma dos eventos, ordenados logicamente que se poderá pensar e atuar conforme uma causalidade que é lógica, ou seja, a missão do geômetra, diante da multiplicidade de eventos é a de “acumular o maior número possível de fatos, e dispô-lo na mais natural das ordens, e liga-los a um certo número de fatos principais, dos quais os outros sejam apenas consequência” (D'ALEMBERT & DIDEROT, v. 1, 2015, p. 73).

Para entendermos essa centralidade do saber acumulado que nos baste o verbete experiência escrito por D'Alembert na *Enciclopédia*: “Experiência é a verificação do efeito que resulta da aplicação de um corpo natural a outro ou da aplicação do movimento a um corpo natural, a fim de descobrir certos fenômenos e suas causas.” (D'ALEMBERT & DIDEROT, v. 2, 2015, p. 278). Aqui a causa eficiente entra em cena como uma causa física, que exige uma ordenação que é, no mais das vezes, baseada em hipóteses e investigações prévias diante de uma luz crepuscular. Temos de avançar. Temos, lançando mão deste expediente, de tentar progredir nos saberes e de algum modo nos livrar de um mal estar, apontado por Formey, no verbete atomismo da *Enciclopédia*, advindo do operar diante de um mundo onde “o todo foi feito por acaso, o todo se mantém por si mesmo, e as espécies também se perpetuam pelo acaso: o todo se dissolverá um dia por acaso.” (FORMEY in D'ALEMBERT & DIDEROT, v. 6, 2017, p.69).

Diante deste passo que nos permite avançar somos tentados a pensar o modo como operam como vinculados àquilo que Diderot chamou de extravagâncias, antes de iniciar as conjecturas de seu *Da interpretação da natureza*, pois “não se pode dar outro nome a esta cadeia de conjecturas, fundadas sobre tão longínquas oposições ou semelhanças de tal modo imperceptíveis, que os delírios de um doente não pareceriam mais desalinHAVADOS ou mais estranhos.” (DIDEROT, 1961, p. 197). Não é por acaso que é da boca do seu amigo geômetra ardendo em febre que serão elencados elementos conjecturais fundamentais da teoria de Diderot, em febre, D'Alembert exclama: “um ponto vivo... Não, estou enganado. Nada a princípio, depois um ponto vivo! A este ponto vivo é aplicado outro, depois outro; e por semelhantes aplicações sucessivas resulta um ser uno, pois eu sou realmente uno, eu não poderia duvidar disso! (dizendo isso, ele se apalpa em toda parte.)” (DIDEROT, 2000, p. 166) O autor que tinha na simplicidade o seu ideal é reduzido ao que há de mais simples em geometria: um ponto. Na pena ferina de Diderot a geometria tão cara a seu colega é aplicada à ciência das formas vivas, mas mais ainda, apresenta o seu amigo que tinha na simplicidade o seu ideal com as dimensões insondáveis de um simples ponto. Se pensarmos na primeira “Definição” dos *Elementos* de Euclides, D'Alembert, o conciliador de contrários, é reduzido por seu amigo “àquilo de que nada é parte” (EUCLIDES, 2009, p. 97).

Referências

BAUMGARTEN, A. *Metafísics*. C. Fugate e J. Hymers (trad.). Nova York. Bloomsbury: 2013.

D'ALEMBERT, J. “Carta a J.-J. Rousseau Cidadão de Genebra” in ROUSSEAU. *Carta a D'Alembert*. Roberto I. Ferreira (trad.). Campinas. Editora da Unicamp: 2015.

_____. *Ensaio sobre os elementos de Filosofia*. Denise Bottmann (trad.). Campinas. Editora da Unicamp: 1994.

_____. *Traité de dynamique*. Paris. David Libraire: 1741.

_____. *Traité de dynamique*. Paris. David Libraire: 1758.

_____. *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides*. Paris. David Libraire: 1744.

D'ALEMBERT & DIDEROT. *Enciclopédia*, 6v. Pedro P. G. Pimenta e Maria das Graças de Souza (Org.). São Paulo, Unesp, 2015-2017.

DESCARTES. *Obra escolhida*. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. (trad.). São Paulo. Difel: 1994.

_____. *Princípios da Filosofia*. João Gama (Trad.). Liboa. Edições 70: 1999.

DIDEROT, D. *O sonho de D'Alembert*. Tradução: Jacó Guinsburg In *Obras I, Filosofia e Política*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Oeuvres philosophiques*. Paul Vernière (org.). Paris. Garnier: 1961.

_____. *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*. In *Obras filosóficas*. Nelson da Fonseca Pires (trad.). Rio de Janeiro: Clássicos de Bolso, 1967.

EUCLIDES. *Os elementos*. Irineu Bicudo (trad.). São Paulo. Unesp: 2009.

GROULT, M. *D'Alembert et la mécanique de la vérité dans l'Encyclopédie*. Paris. Honoré Champion: 1999.

HANKINS, J. *D'Alembert Science and the Enlightenment*. Oxford. Clarendon Press: 1970.

LE RU, V. *Jean Le Rond D'Alembert philosophe*. Paris. VRIN: 1994.

MATTOS, L. F.F. de. "Árvore do saber" in D'ALEMBERT & DIDEROT. *Enciclopédia*, v. 1. Pedro P. G. Pimenta e Maria das Graças de Souza (Org.). São Paulo, Unesp, 2015.

PATY, M. *D'Alembert*. Flávia Nascimento (trad.). São Paulo. Estação Liberdade: 2005.

PIMENTA, P.P. *A trama da natureza*. São Paulo. Unesp: 2018

STAROBINSKI, J. *Acción y reacción. Vida y aventuras de una pareja*. Eliane Isoard (trad.). Cidade do México. Fondo de cultura económica: 2001.

VOLTAIRE. *Cartas iluministas*. André Telles e Jorge Bastos (org.). Rio de Janeiro. Zahar editores: 2011.

_____. *Cartas inglesas in Os pensadores*. Marilena Chaui (trad.). São Paulo. Abril cultural: 1984.

Recebido em 3 de maio de 2019. Aceito em 27 de novembro de 2019.

Leibniz e Kant: princípio de razão suficiente e o “incondicionado”

Leibniz and Kant: principle of sufficient reason and the “unconditioned”

Derócio Felipe Perondi Meotti
derocio_meotti@hotmail.com
Universidade Federal da Fronteira Sul - Campus Chapecó

Resumo: Este artigo visa, tomando por base o pensamento de Leibniz e Kant, apresentar a relação que há entre o *princípio de razão suficiente* (PRS) e o ideal da razão pura conhecido por “incondicionado”. Tendo como ponto de partida a tese de Boehm, que afirma que o racionalismo kantiano depende da refutação do argumento ontológico, construímos nossa análise discutindo os seguintes pontos: i) é o PRS que, primeiramente, indica um incondicionado como possível; ii) o PRS de Leibniz aparece na filosofia de Kant sob o nome de “princípio supremo da razão pura”; iii) em ambos os filósofos é exigida a autossuficiência do incondicionado; e iv) qual o estatuto nomológico do PRS? Após discutidos estes pontos, nos posicionamos em favor da interpretação de Boehm e da crítica de Kant ao PRS, concluindo que tal princípio não é um princípio constitutivo da realidade, mas sim um princípio meramente regulativo da razão na experiência.

Palavras-chave: Leibniz; Kant; princípio de razão suficiente; incondicionado; causalidade; argumento ontológico.

Abstract: This article aims to show the relation between the *principle of sufficient reason* (PSR) and the ideal of pure reason known as “unconditioned” based on the thought of Leibniz and Kant. Starting from Boehm’s thesis, which states that the kantian rationalism depends on the refutation of the ontological argument, we build our analysis discussing the following points: i) the PSR is the principle which, in the first place, indicates an unconditioned as possible; ii) the Leibniz’s PSR appears in Kant’s philosophy under the name of “supreme principle of pure reason”; iii) in both philosophers is required the self-sufficiency of the unconditioned; and iv) which is the nomological status of the PSR? After the discussion of these points, we take stand for Boehm’s interpretation and Kant’s critique of the PSR, concluding that this principle is not a constitutive principle of reality, but a merely regulative principle of reason in the experience.

Keywords: Leibniz; Kant; principle of sufficient reason; unconditioned; causality; ontological argument.

1. Introdução

É muito comum, nos estudos sobre a filosofia kantiana, reservarmos um espaço para apresentar e desenvolver a refutação da prova ontológica que Kant empreende na *Dialética transcendental* da *Crítica da razão pura* [*Kritik der reinen Vernunft*]¹. Porém, como também é comum, o contexto de tal refutação é, na maioria das vezes, considerado como restrito a um campo específico da metafísica: a *theologia rationalis*. Com isso, o foco acaba sempre recaindo sobre aspectos como a tese de que o ser não é um predicado real e a da incongruência da ideia de Deus com a experiência no âmbito dos fenômenos.

Neste artigo, nosso objetivo é mostrar que a refutação da prova ontológica empreendida por Kant tem um papel muito mais significativo do que meramente impossibilitar uma *theologia rationalis*. Porém, para que possamos fazer isso, temos antes que mostrar que o “princípio de razão suficiente” (doravante “PRS”), tal como proposto por Leibniz, aparece na filosofia kantiana sob o nome de “princípio supremo da razão pura”.

Para nos guiarmos neste percurso, usaremos a tese de Boehm, apresentada em *O princípio de razão suficiente, o argumento ontológico e a distinção ser/dever* [*The Principle of Sufficient Reason, the Ontological Argument and the Is/Ought Distinction*], de 2016, que defende que o ataque de Kant à metafísica é em grande parte um ataque ao PRS: “o ataque de Kant à metafísica consiste amplamente no ataque ao princípio que ele chama de ‘princípio supremo da razão pura’. Este princípio, como nem sempre é notado, é o princípio de razão suficiente [PRS]” (BOEHM, 2016, p. 556, tradução nossa). Uma vez estabelecida a similaridade entre o PRS e o “princípio supremo da razão pura”, a tese de Boehm propõe que o “incondicionado”, elemento fundamental da filosofia kantiana, é um postulado intrínseco ao PRS, e que dele depende o que poderíamos considerar uma “justificativa do ponto de vista especulativo” para o princípio.

Esta justificativa – a qual consideraremos no decorrer do artigo como o equivalente a uma “dedução transcendental”, tal como ocorre com as categorias do entendimento – consistirá basicamente no seguinte: o PRS indica um incondicionado como única coisa que poderia por fim à busca por condições mais fundamentais. Este incondicionado, na metafísica, é identificado com o conceito de “Deus”. Se, portanto, for provado que Deus existe, considera-se encontrado o “objeto” indicado pelo PRS; logo, tal princípio pode ser considerado como algo que de fato constitui a experiência – e não só isso: que constitui a realidade também.

Deste modo, provar se Deus existe ou não é não só o limite crítico entre provar a constitutividade ou não de determinado princípio (neste caso, do PRS), mas também entre aceitar a metafísica tradicional como um empreendimento válido ou inválido.

É por isso que Boehm, ao identificar o PRS da metafísica tradicional com o princípio supremo da razão pura de Kant, estabelece o argumento ontológico (e, por consequência, o modo como tratamos o “incondicionado”) como principal objeto da análise: “minha tese central será a de que o mais promissor contra-argumento kantiano contra o PRS é a refutação do argumento ontológico. Se a existência não é um predicado real, ou seja, um predicado de primeira ordem, o PRS é falso” (BOEHM, 2016, p. 556, tradução nossa). Ou seja, o melhor ataque de Kant ao PRS é sua tese de que a existência não é um predicado de primeira ordem ou, em outras palavras, que a existência não é um predicado real, e que, portanto, se não podemos provar que o incondicionado existe, não podemos concluir a “dedução transcendental” do PRS.

Segundo Boehm, os kantianos tendem a subestimar o papel da refutação do argumento ontológico no esquema da filosofia kantiana, pensando que sua única função é vetar a possibilidade de uma *theologia rationalis*. A proposta de Boehm, portanto, consiste em mostrar como tal refutação pode ser entendida

¹ A título de padronização, decidimos mencionar todos os títulos de obras em nosso idioma, o português, seguidos do título original entre colchetes (apenas na primeira menção de cada obra).

como a peça fundamental da crítica kantiana ao pensamento metafísico (BOEHM, 2016, p. 557). Assim, diante do que foi dito até aqui, nosso objetivo geral com este artigo é defender esta tese, desenvolvendo com mais detalhes os seguintes pontos: i) é o PRS que, primeiramente, indica um incondicionado como possível; ii) o PRS de Leibniz aparece na filosofia de Kant sob o nome de “princípio supremo da razão pura”; iii) em ambos os filósofos é exigida a autossuficiência do incondicionado; e, por fim: iv) qual o estatuto nomológico do PRS? A resposta para esta última pergunta depende de aceitarmos ou não o argumento ontológico. Se considerarmos que a prova se segue, o princípio deve ser entendido como constitutivo da experiência (e, portanto, da realidade). Se, por outro lado, considerarmos que a prova não se segue, o PRS deve ser tomado como princípio meramente regulativo, um “princípio heurístico” da razão em sua busca pela completude sistemática de seus conhecimentos.

2. Princípio de razão suficiente e o “incondicionado”

O primeiro passo para defender nosso ponto de vista é apresentar a relação que o PRS tem com o conceito do “incondicionado”. Na filosofia de Kant, o incondicionado, como o nome indica, se relaciona de forma negativa com o conceito de “condicionado”. Normalmente compreendemos por “condicionado” algo que, para que se dê, depende de uma condição. Porém, se aquilo que tomamos por “condição” também necessita de uma outra condição para si, ainda não encontramos a “condição última” para o condicionado tratado inicialmente. Deste modo, “um ‘incondicionado’ é, assim, uma condição-última, um fundamento de explicação último, para o que é dado como condicionado” (BOEHM, 2016, p. 558, tradução nossa). Algo incondicionado pode ser considerado como o “elo primordial” num cadeia de condições porque, enquanto “in-condicionado”, já é por definição tomado como algo que não necessita de uma condição. Como diz Boehm, “é neste último sentido que o incondicionado não precisa de nenhuma condição adicional para que seja dado (nenhuma além de si próprio, pelo menos)” (BOEHM, 2016, p. 558, tradução nossa).² Porém, como o conceito do “incondicionado” se relaciona com o PRS?

Em seu artigo, Boehm sugere que o PRS, em Kant, possui duas versões: uma versão subjetiva (que o autor chama de “P1”) e outra objetiva (P2). A versão subjetiva do PRS comanda que busquemos, para todo condicionado, o incondicionado que forneceria a completude sistemática dos conhecimentos sob princípios (BOEHM, 2016, p. 558). Este “comando”, que pode ser considerado uma exigência, fica evidente no Prefácio da segunda edição (1787) da *Crítica da razão pura*:

Pois aquilo que nos impulsiona necessariamente a ir além dos limites da experiência é o incondicionado, que a razão exige necessariamente nas coisas em si mesmas e, com toda justiça, em todos os condicionados e, portanto, na série das condições como uma série completa. (KANT, 2015 [1787]³, p. 31-2, Bxx, grifo nosso)

A “exigência da razão” pelo incondicionado, nesta passagem, se configura como a exigência de uma completa unidade da série de condições – ou *premissas* – como um todo. Ou, em outras palavras, através do incondicionado a razão almeja encontrar um ponto final em sua busca, um “porquê” definitivo para suas dúvidas, ou uma premissa que dispense a busca por novas premissas. É deste modo que interpreta Boehm: “[...] visar a completa unidade equivale a procurar ‘uma espécie de completude na série das premissas que, conjuntamente, não pressupõem nenhuma outra’ (A416/B444)⁴” (BOEHM, 2016, p. 558-9, tradução nossa). Portanto, a busca pela unidade completa dos conhecimentos é essencialmente uma busca pelo incondicionado: apenas o incondicionado forneceria a completude que buscamos e, portanto, nos dispensaria da busca por mais condições – i.e., *premissas mais fundamentais*.

² Como aponta Boehm em nota de fim (2016, p. 575, nf. 13), em alemão “Grund” não é só fundamento no sentido de “condição”, mas também de “fundamento de explicação”. Deste modo, “princípio de razão suficiente” (*der Satz vom zureichenden Grund*) pode ser entendido como “princípio de fundamento” (*der Satz vom Grund*).

³ Indicaremos, após o ano da edição citada, o ano da publicação original da obra.

⁴ Para a tradução deste trecho, usamos a tradução de Fernando Costa Mattos (Cf. KANT, 2015, p. 358).

A versão subjetiva do PRS é considerada “subjetiva” porque não estabelece nada acerca do mundo. É antes um fato sobre a razão ou, de forma mais precisa, um esforço em busca de uma explicação última: “mais precisamente, P1 não estabelece absolutamente nada, mas prescreve antes uma tarefa, *eine Aufgabe* – ‘procure pela condição última!’; ‘elimine fatos brutos!’ – sem prometer que tal tarefa possa ser cumprida” (BOEHM, 2016, p. 559, tradução nossa). Porém, não se deve pensar que o caráter subjetivo de tal formulação torna tal “tarefa” arbitrária. Segundo Kant, “[...] os conceitos puros da razão, da totalidade na síntese das condições, estão, **ao menos enquanto a tarefa** de fazer a unidade do entendimento avançar o máximo possível até o incondicionado, **fundados necessariamente na razão humana**” (KANT, 2015 [1787], p. 292, B380, grifos nossos). Ou seja, apesar de não estabelecer nada acerca do mundo, tal tarefa (*Aufgabe*) é intrínseca à própria constituição da razão – i.e., sua *subjetividade* consiste no fato dela afirmar algo sobre o sujeito que investiga, não sobre o objeto da investigação.

Portanto, a versão subjetiva do PRS é apenas *regulativa*, e não se compromete de forma alguma com afirmações ontológicas, tal como um princípio constitutivo deveria fazer. Mais precisamente, tal versão subjetiva não se compromete de forma alguma com a existência de um incondicionado (BOEHM, 2016, p. 559). Porém, não se deve pensar que a versão subjetiva do PRS é suficiente para garantir que a busca pelo incondicionado seja empreendida.

A versão objetiva do PRS, que complementa a subjetiva, é mais indicativa do que imperativa. Ela estabelece algo sobre o mundo: dado o condicionado, é dada também a série completa das condições que o condicionam (BOEHM, 2016, p. 559). Na *Crítica da razão pura*, Kant é bem incisivo quanto a este tipo de constatação: “a razão exige isso a partir do princípio: *se é dado o condicionado, também é dada toda a soma das condições, portanto o absolutamente incondicionado através do qual aquele é possível*” (KANT, 2015 [1787], p. 354, B436). Ou seja, se na relação com o mundo o sujeito constata que “algo se dá” à sua sensibilidade, a razão já automaticamente pressupõe que a totalidade das condições deve ser pressuposta como *dada juntamente*: “pois as condições já são pressupostas em relação ao condicionado dado, e tem de ser consideradas como **dadas juntamente** com ele” (KANT, 2015 [1787], p. 354, B437, grifo nosso). Porém, a simples “totalidade de condições” é insuficiente para a compreensão completa do condicionado dado. A única forma de considerar a “totalidade de condições” como uma “unidade completa” é considerarmos que, juntamente com o condicionado, também é dado o *incondicionado*, pois “[...] é apenas o incondicionado que, de fato, a razão busca, nessa síntese serial e regressivamente estendida, como uma espécie de completude **na série das premissas** que, conjuntamente, **não pressupõe nenhuma outra**” (KANT, 2015 [1787], p. 358, B443-4, grifos nossos). Deste modo, a versão objetiva do PRS, em Kant, se compromete com a afirmação de que o incondicionado existe: caso contrário, a busca pela “premissa que dispensa a busca por mais premissas” não poderia ter fim (BOEHM, 2016, p. 559).

Além disso, é importante que levemos em conta outro aspecto importante da versão objetiva do PRS: se, ao tomar o condicionado como dado, a razão já automaticamente toma o incondicionado como também dado pela série das condições como uma série completa, isso indica que o incondicionado é no mínimo *possível*. Como afirma Boehm, “de fato, se a razão prescreve algo como uma tarefa, seguir tal tarefa só parece apropriado – até mesmo racional – se a considerarmos como possível” (BOEHM, 2016, p. 560, tradução nossa). Porém, a “possibilidade” do *incondicionado*, na filosofia kantiana, também não é totalmente desprovida de problemas. Como na filosofia de Kant só temos acesso ao âmbito dos fenômenos, e tudo que é fenômeno é, por definição, condicionado, parece não haver muita chance de nos depararmos com algo que seja incondicionado. Por outro lado, considerar as coisas como “em si” cria um problema mais difícil de resolver do que a “condicionalidade” dos fenômenos.

No prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant afirma que se considerarmos os objetos como coisas em si, o incondicionado torna-se um conceito contraditório. Isto se deve ao fato de que

tomar o que é “fenômeno” por “coisa em si” não afasta o caráter de condicionado (contingente) de tudo o que vemos ao nosso redor e, por conseguinte, não teríamos absolutamente nenhum critério para decidir “qual coisa no mundo” é não-contingente (incondicionada). Além disso, considerando as coisas como “em si”, não restaria nenhum âmbito no qual o incondicionado seria possível. Porém, se distinguimos entre fenômeno e coisas em si, o primeiro âmbito restrito ao condicionado e o segundo para a possibilidade do incondicionado, a contradição desaparece (KANT, 2015 [1787], p. 32, Bxx). Portanto, a possibilidade do incondicionado pressupõe a separação entre o âmbito dos fenômenos⁵ e das coisas em si, uma vez que o incondicionado não pode se dar no âmbito da experiência, onde tudo é fenômeno, ou seja, tudo é *condicionado*.⁶

Assim, tendo mostrado como o PRS se relaciona ao incondicionado, podemos partir para o próximo ponto. Alguns intérpretes entendem que o PRS, na crítica que Kant faz à metafísica, aparece sob o nome de “princípio da determinação completa”⁷ ou, como Kant mesmo sugere, “princípio de razão suficiente”. Porém, a partir da formulação que Leibniz faz do PRS e dos argumentos de Boehm, defenderemos a interpretação que sugere que o PRS, na filosofia de Kant, aparece sob o nome de “princípio supremo da razão pura”.

3. Princípio de razão suficiente e princípio supremo da razão pura

O trecho de Boehm, citado logo no início da introdução deste texto, referente à equivalência entre o PRS e o “princípio supremo da razão pura”, é parte do resumo de seu artigo. No corpo do texto o autor se faz mais claro quanto à equivalência proposta:

A crítica de Kant à metafísica consiste amplamente no ataque ao princípio que ele chama de *‘das oberste Prinzip der reinen Vernunft’* – o princípio supremo da razão pura. Este princípio estabelece que, ‘se o condicionado é dado, a série completa das condições – série que é por si própria incondicionada – é também dada’ (A309/B366). Não é frequentemente notado, mas este princípio não é nada menos que o princípio de razão suficiente (o PRS). (BOEHM, 2016, p. 556, tradução nossa)⁸

Porém, “princípio supremo da razão pura”, como sugere Boehm, é, de fato, o modo como Kant trata o PRS em sua filosofia? Considerando que Leibniz foi um dos filósofos que fizeram amplo uso do princípio, podemos comparar a sua versão do PRS com o que vimos até agora de Kant a respeito dele e sua relação com o incondicionado.

Dentre as várias formulações que Leibniz fez do princípio, podemos citar a dos *Princípios da natureza e da graça fundados na razão* [*Principes de la nature et la grâce fondés en raison*], de 1714, que diz o seguinte:

Até aqui só falamos como simples *físicos*, agora devemos elevar-nos à *metafísica*, valendo-nos do *grande princípio*, pouco empregado usualmente, que afirma *que nada se faz sem razão suficiente*, isto é, que nada ocorre sem que seja possível àquele que conheça suficientemente as coisas dar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo. (LEIBNIZ, 2004 [1714], p. 158, §7)⁹

⁵ Sobre a natureza do fenômeno na filosofia kantiana, *cf.*, na Crítica da razão pura, B55, B59, B207-8, B235, A250-2 e B594, e nos Prolegômenos, AA 4:289, AA 4:314-5, AA 4:352, AA 4:355 e AA 4:360.

⁶ *Cf.* também B559 (nota de rodapé).

⁷ *Cf.* MELO, 1992.

⁸ O trecho entre aspas simples, entretanto, parece referir-se à B364, não a B366.

⁹ Outras definições do PRS, em Leibniz, aparecem também na *Monadologia*, §32 (2004 [1714], p. 137); segunda carta de Leibniz a Clarke, §1 (1974 [1715-6], p. 407); *Teodiceia*, I, §44 (2017 [1710], p. 160-1) e *Observações quanto ao livro sobre a origem do mal*, publicado a pouco na Inglaterra, §14 (p. 462). Um estudo mais aprofundado sobre as formulações do PRS em Leibniz pode ser encontrado em HIRATA, 2017.

Definido deste modo, podemos dizer que tal princípio, através da busca pela “razão suficiente”, visa eliminar a busca por mais “porquês”. Em Kant, como vimos, o “incondicionado” tem por função pôr termo a esta busca por premissas ulteriores. Podemos entender melhor o modo como a “razão suficiente” se relaciona com o “incondicionado” neste trecho de Mercer, citado por Hirata em sua tese:

Leibniz diz [...] que o tipo correto de *ratio* põe um fim à procura por uma razão ulterior e sugere que ela vai aliviar a nossa dúvida sobre a origem do atributo. Seus comentários implicam que uma *ratio* completa constituirá a condição suficiente para o atributo, de modo que, quando compreendemos a *ratio*, vemos exatamente por que o atributo ocorreu. Não haverá necessidade de razões, questões ulteriores ou dúvida. (MERCER *apud* HIRATA, 2017, p. 88)

A similaridade da “razão suficiente” de Leibniz com o “incondicionado” de Kant não para por aí. Na *Confissão da natureza contra os ateus* [*Confessio Naturae contra Atheistas*]¹⁰, de 1669, lemos: “[...] a razão para uma conclusão não é completamente dada enquanto não for dada uma razão para a premissa, **especialmente se a mesma dúvida permanecer, neste caso, sem fim**” (LEIBNIZ, 1989b [1669], p. 111, tradução nossa, grifo nosso). Assim como na filosofia de Kant, o âmbito do contingente (em Kant: *condicionado*) não pode fornecer a “razão suficiente”. No *Da origem primeira das coisas* [*De rerum originatione radicali*], de 1697, lemos: “[...] por mais que se retorne aos estados anteriores, nunca neles se achará a razão cabal, ou seja, o motivo da existência de um mundo simplesmente e de um tal mundo” (LEIBNIZ, 1974 [1697], p. 393). Resumindo, a “razão suficiente”, não podendo ser encontrada no âmbito das coisas contingentes (que não tem em si a razão de sua existência) ou, em outras palavras, não podendo ser encontrada em um âmbito *imane*nte, deve ser procurada “em outro lugar”: num âmbito *transcendente*. Apesar das diferenças entre Leibniz e Kant, podemos considerar este um ponto em comum: a razão suficiente não pode encontrar-se no âmbito das coisas que são condicionadas, mas deve-se encontrar-se num âmbito que as transcenda.

Em Leibniz, assim como em Kant, o âmbito do contingente é, no que diz respeito à busca pelas condições, regrado pela *causalidade*. Na filosofia de Leibniz, o PRS está inserido neste contexto. Em Kant não é diferente. Quando na filosofia kantiana o assunto é a categoria de causalidade, temos uma distinção analítica entre causa e efeito. Se falamos da “causa”, “[...] este conceito exige por certo que algum A seja de tipo tal que um outro B se siga a ele *necessariamente, segundo uma regra absolutamente universal*” (KANT, 2015 [1787], p. 124, B124)¹¹. Ou seja, o conceito de “causa” diz que o “efeito” não só é posto por tal regra, mas dela *se segue*. Tanto que, se atentarmos à definição do princípio de causalidade na *Segunda analogia* da edição de 1781 da *Crítica da razão pura*, lemos: “tudo o que acontece (começa a ser) supõe alguma coisa a que sucede, segundo uma regra” (KANT, 2010 [1781], p. 217, A189).

Porém, diferente de Leibniz, em Kant a “causalidade” é uma categoria do entendimento, e não algo pertencente à dinâmica do real. Isso significa que ela, enquanto categoria do entendimento, é apenas uma *regra* para a síntese das percepções dadas à sensibilidade, com vistas a constituir a experiência dentro do âmbito dos fenômenos – e fora dessa relação do sujeito cognoscente com o mundo, nada significa. É nesse sentido que pode-se dizer que as categorias do entendimento, aplicadas ao dado da sensibilidade, são constitutivas da experiência. No conceito de causa, por exemplo, enuncia-se a necessidade de um resultado sob uma condição *pressuposta* (KANT, 2015 [1787], p. 149, B168). Isso significa que, pressupondo que alguém derrube uma xícara de cima da mesa, sem que nada a impeça de cair, segue-se necessariamente a queda desta xícara no chão. Inversamente, a categoria de causalidade também nos indica que, dado o efeito, pressupomos automaticamente uma causa (ou condição) que a antecede segundo uma regra: “se nós temos a experiência, pois, de que algo acontece, nós sempre pressupomos nela que há algum precedente ao qual ele se segue segundo uma regra” (KANT, 2015 [1787], p. 211, B240). Em outras palavras, pode-se dizer que “[...] o acontecimento, como condicionado, fornece a indicação segura de uma condição, mas

¹⁰ No qual, segundo Hirata (2017, p. 69), Leibniz já faz um uso explícito do PRS, mesmo que não o mencione.

¹¹ Quanto ao fato do conceito de “condição” e “condicionado” se referirem um ao outro analiticamente, *cf.* também B526.

é esta que o determina” (KANT, 2015 [1787], p. 210, B239). Porém, isso é o mesmo que dizer que, no princípio de causalidade, “causa” e “efeito” se remetem analiticamente, ou seja, que um conceito refere-se imediatamente ao outro. Ou seja: através da análise da categoria de causalidade, não temos absolutamente nenhuma referência ao incondicionado.

A partir disso, podemos apontar um aspecto comumente mal compreendido, que é a diferença entre o “princípio de causalidade” e o “princípio de razão suficiente”. O PRS, em Leibniz, tem uma dupla função: no âmbito do contingente, ele se regula pela “causalidade eficiente”, que é sempre condicionada. Porém, tal versão do PRS – defendida por Hobbes, por exemplo – não fornece uma “razão suficiente”. Como ela sempre demanda “porquês” ulteriores, a condição encontrada é sempre parcial, insuficiente. Assim, da insuficiência do “princípio de causalidade”, a ele Leibniz acrescenta a “razão suficiente”, que é transcendente, e que subordina a causalidade eficiente à causalidade final. Quando Kant, em B246, menciona o “princípio da razão suficiente”, ele se refere a este uso “imaneente” do princípio, mas não ao uso transcendente que Leibniz faz dele:

Esta regra, porém, de determinar algo segundo a sequência temporal, é a regra segundo a qual naquilo que antecede pode ser encontrada a condição sob a qual o acontecimento sempre se segue (i.e., de maneira necessária). Logo, o princípio de razão suficiente é o fundamento da experiência possível ou, mais especificamente, do conhecimento objetivo dos fenômenos no que diz respeito à relação dos mesmos na série sequencial do tempo. (KANT, 2015 [1787], p. 214, B246, grifo nosso)

De fato o PRS é isso, mas não só isso, para Leibniz. Na *Crítica da razão pura* Kant apresenta um princípio que ele chama de “princípio da razão em geral”, e o define como a busca pelo incondicionado que forneceria a unidade ao entendimento (KANT, 2015 [1787], p. 283, B364). Como vimos no início desta seção, a versão de Leibniz do PRS não é uma que apenas remete analiticamente o conceito de causa ao de efeito, e vice-versa. Ele de fato faz isso, mas também remete o conceito de condicionado (contingente) ao do incondicionado (necessário) que seria sua “razão suficiente”.

Aliás, outro indicativo da semelhança entre o PRS de Leibniz e o “princípio supremo da razão pura” de Kant, além do que já foi indicado, é um trecho da *Dialética transcendental*, na qual Kant sugere que o *contingente* está para o *condicionado* da mesma forma que o *necessário* está para o *incondicionado*: “o condicionado na existência em geral se denomina contingente, e o incondicionado, necessário” (KANT, 2015 [1787], p. 360, B447). Isso indica não só que o “princípio supremo da razão pura” é muito parecido com o PRS de Leibniz, como também que a relação de transcendência que o incondicionado tem para com a série condicionada é mais próxima à relação necessário-contingente de Leibniz do que em outros filósofos que usaram alguma versão do PRS, como, por exemplo, Spinoza.

Assim, se por meio de B246 entendermos que a crítica de Kant ao PRS consiste em apenas reduzi-lo à categoria de causalidade, perdemos toda a relação que estabelecemos entre o PRS e o incondicionado na primeira seção deste artigo. Por outro lado, se aceitarmos que a tese de Boehm se segue, e que o PRS, na *Crítica da razão pura*, recebe o nome de “princípio supremo da razão pura”, o seguinte trecho configura-se como um forte ataque à versão que Leibniz oferece do princípio: “tal princípio da razão pura é, no entanto, evidentemente sintético, pois, embora o condicionado se refira analiticamente a alguma condição, ele não se refere ao incondicionado” (KANT, 2015 [1787], p. 283-4, B364), que é o que de fato a versão de Leibniz faz. Além disso, o que parece indicado é que o “princípio supremo da razão pura” é sintético porque, através da categoria de *causalidade*, diz-se que todo condicionado refere-se necessariamente a uma condição, mas não diz nada a respeito do incondicionado, o que não significa que ele não diga nada a respeito do incondicionado *de forma alguma*, mas apenas não o faz *analiticamente*. O que o “princípio da razão pura” faz – e o PRS de Leibniz também – é, de fato, referir-se ao incondicionado, mas de maneira sintética. Sendo um princípio sintético, ou seja, que busca possibilitar o conhecimento de objetos, tal princípio necessita de uma dedução transcendental que o justifique, e tal dedução só pode ser empreendida se o objeto a que se refere for possível *na experiência* – que, como veremos, é justamente o que Kant diz ser impossível.



O uso constitutivo da categoria de causalidade *na experiência* tem sua justificação na *Dedução dos conceitos puros do entendimento*, desde que consideremos que tal dedução se restrinja à relação analítica que os conceitos de “condição” e “condicionado” possuem. Porém, quando ao princípio de *causalidade* acrescenta-se o “incondicionado”, a dedução transcendental realizada para a categoria de causalidade não tem mais validade. Quanto ao teste para verificar se o princípio que estende a busca através da série de condições até o incondicionado “se justifica”, Kant diz o seguinte:

Nossa tarefa na dialética transcendental, que desenvolveremos a partir de agora a partir de suas fontes, profundamente ocultas na razão humana, consistirá então em averiguar: se aquele princípio, pelo qual a série das condições (na síntese dos fenômenos, ou mesmo do pensamento das coisas em geral) se estende até o incondicionado, **tem ou não legitimidade objetiva**. (KANT, 2015 [1787], p. 284, B365, grifo nosso)

Ou seja, a tarefa da *Dialética transcendental*, parte da *Crítica da razão pura* cuja meta é esclarecer as causas das ilusões que levam à razão a enredar-se em contradições, é decidir se o PRS é um princípio constitutivo da realidade, como queriam Leibniz e os demais metafísicos, ou se ele se mostra apenas como um princípio regulativo. Como veremos na seção IV, é na refutação do argumento ontológico, na *Dialética transcendental*, que reside a impossibilidade de realizar a dedução do princípio supremo da razão pura – ou PRS. Porém, antes de tratar disso, devemos apresentar, de modo breve, como o argumento ontológico se relaciona com o incondicionado nas filosofias de Leibniz e Kant.

4. Kant e Leibniz: a autossuficiência do incondicionado

Como vimos na seção I, a versão objetiva do PRS se compromete com uma afirmação ontológica: dado o condicionado, é dada também a série completa das condições subordinadas e, por meio dela, o incondicionado que forneceria a completude de tal série. Portanto, podemos dizer que, uma vez que a versão subjetiva indica uma tarefa – *buscar o incondicionado* –, e a versão objetiva indica que este incondicionado “é dado”, podemos dizer que a versão objetiva do PRS se compromete com o argumento ontológico. Uma vez aceita a versão objetiva do PRS, não basta que tenhamos razões para *acreditar* que um tal incondicionado exista, mas também temos que pensar (metafisicamente) que este incondicionado deve ter em si uma razão para ser tal como é, e o argumento ontológico nos conduz a pensar que o incondicionado é tal como é em virtude de seu próprio conceito:

O comprometimento dos metafísicos com o PRS estabelece, como vimos, que há uma razão para a existência de um ser incondicionado (não apenas uma razão para nossa crença em sua existência), e que esta razão é que a existência está contida em seu conceito. É nesse sentido metafísico forte que os racionalistas metafísicos devem considerar a existência um predicado, pois só podemos considerar que pode haver um ser auto-explicativo – ou uma verdade auto-explicativa – se considerarmos que algo pode ser verdadeiro em virtude de sua própria definição ou conceito sozinho. (BOEHM, 2016, p. 563, tradução nossa)

Este é, de fato, o caminho que metafísicos como Leibniz tomaram. Como apontamos na seção anterior, Leibniz infere o “ser necessário” (o incondicionado) a partir da insuficiência das coisas contingentes (condicionadas). Nos *Princípios da natureza* e da graça Leibniz diz:

Assim, é preciso que a *razão suficiente*, que não necessita de outra razão, esteja fora da série de coisas contingentes e se encontre em uma substância que seja sua causa, e que seja um Ser necessário, que tenha em si a Razão de sua existência, pois de outro modo não teríamos ainda uma razão suficiente na qual pudéssemos parar. E esta última razão das coisas se chama *Deus*. (LEIBNIZ, 2004 [1714], p. 158, §8)¹²

Contudo, como podemos perceber neste trecho, o argumento ainda não é ontológico, mas *cosmológico*: da insuficiência do condicionado, infere-se a necessidade de um *incondicionado*. Porém, o argumento

¹² Cf. também *Monadologia*, §37-40 (2004 [1714], p. 138); *Da origem primeira das coisas* (1974 [1697], p. 393-4) e o opúsculo *De Existentia* (1992 [1676], p. 113). Sobre a insuficiência da análise da série contingente (ou condicionada) em Leibniz e sua relação com a “razão suficiente”, cf. HIRATA, 2017, p. 80 e 88.

ontológico é mais radical: ele exige que o incondicionado tenha em si a razão de sua existência, logo, ele deve ser também *autocondicionado* (ou, em outras palavras: autossuficiente). Tal exigência, de que o incondicionado tenha em si a razão de sua existência é, na filosofia de Leibniz, uma aplicação do PRS, uma vez que “a jurisdição do princípio de razão suficiente é absolutamente universal, valendo inclusive para Deus [...]” (HIRATA, 2017, p. 22). Ou seja, não basta que consideremos o incondicionado (Deus) a razão de todas as coisas; ele tem que ser também a razão de sua própria existência: tem que ser *causa sui*.

Este expediente de “saltar” do argumento cosmológico para o ontológico recebe tratamento na *Crítica da razão pura*. Em B611, Kant diz que a experiência parte de algo existente (condicionado), mas este “solo” afunda se não estiver apoiado em um ser capaz de dar conta de todo “porquê”:

É este, pois, o caminho natural adotado por toda razão humana, mesmo a mais comum, ainda que nem todas permaneçam nele. Ela não começa por conceitos, mas sim pela experiência comum, e põe, assim, algo existente como fundamento. Este solo afunda, porém, se não estiver assentado sobre a pedra inamovível do absolutamente necessário. Mesmo esta, contudo, desliza sem apoio se fora dela houver espaço vazio, e se ela não preencher ela mesma a tudo, assim não deixando qualquer espaço para o porquê, i.e., se ela não for infinita quanto à realidade. (KANT, 2015 [1787], p. 458, B612)

Deste modo a razão, através do PRS, ao constatar que “algo existe”, postula que algo deve existir necessariamente (KANT, 2015 [1787], p. 458, B612). E o único modo de dizer que um ser existe “necessariamente” é se este ser existir em virtude de seu próprio conceito. Em seguida, os argumentos que Kant apresenta em B613-5 mostram como a razão chega a esta conclusão: a partir da insuficiência do contingente, inferimos a necessidade do incondicionado. Exigimos a completude incondicionada para nossos conhecimentos, mas o que temos é apenas um caleidoscópio de fatos contingentes, cujas condições não podem elas próprias serem tomadas de outro modo senão como outro condicionado. Deste modo, a razão pressupõe que tal incondicionado só poderia ser um ser que possuísse em si mesmo a totalidade das condições – um ser *causa sui* (KANT, 2015 [1787], p. 461, B617-8). Portanto, podemos, na filosofia de Kant, tomar como algo incrustado no procedimento da própria razão o caminho do “incondicionado” para o “autocondicionado”.

Porém, a principal dificuldade que o metafísico encontra ao lidar com o argumento ontológico é justamente o caráter “analítico” da prova. No argumento cosmológico, partimos da experiência sensível – i.e., do condicionado que é dado –, e inferimos a necessidade de algo que seja incondicionado. Porém, para que este incondicionado possa dar um fim à busca por mais razões, ele deve ser autocondicionado. Para que ele seja autocondicionado, contudo, ele tem que ser fonte de sua própria existência. Uma vez que ele não pode ter como fonte de sua *existência* uma outra existência anterior e externa a ele, a única forma de ele existir de forma autossuficiente é se contiver em seu próprio conceito a existência como predicado.

É este, de fato, o argumento que vemos em vários textos de Leibniz. No *Uma definição de Deus, ou, de um ser independente [Definitio Dei Seu Entis A Se]*, de 1676, ele diz: “Deus é um ser do qual de sua possibilidade (ou de sua essência) segue-se sua existência. Se Deus, assim definido, é possível, segue-se que ele existe” (LEIBNIZ, 1992 [1676], p. 105, tradução nossa).¹³ Mais adiante, no mesmo texto, Leibniz diz que um ser independente (ou incondicionado) é um ser de cuja essência segue-se a existência, ou que existe em virtude de sua essência (possibilidade, conceito, etc): “um ser independente é o mesmo que um ser de cuja essência segue-se a existência, a saber, um ser ao qual existir é essencial, **ou, que existe em virtude de sua própria essência**” (LEIBNIZ, 1992 [1676], p. 107, tradução nossa, grifo nosso). Além disso, a autossuficiência como uma “determinação interna” ou “autodeterminação” também aparece nos textos do filósofo. No §20 da quarta carta de Leibniz a Clarke lemos: “Deus não é jamais determinado pelas coisas

¹³ No parágrafo seguinte, Leibniz afirma que é o mesmo dizer que a existência se segue da possibilidade ou da essência. Além disso, cf. também as afirmações que o filósofo faz no opúsculo *Sobre a contingência [De contingentia]* (LEIBNIZ, 1989a [1689], p. 28), *Discurso de metafísica [Discours de métaphysique]*, XXIII (2004 [1686], p. 52) e *Novos ensaios sobre o entendimento humano [Nouveaux Essais sur l'entendement humain]*, IV, x, §7 (1974 [1704], p. 311).

externas, mas sempre por aquilo que está nele, por seus conhecimentos, antes da existência de qualquer coisa fora dele” (LEIBNIZ, 1974 [1715-6], p. 420).¹⁴

Diante disso, estabelecida a relação do incondicionado com a autossuficiência, e aceitando a versão objetiva do PRS como válida, comprometemo-nos com o argumento ontológico, uma vez que a única forma de provar que o incondicionado existe é se ele puder existir em virtude de seu próprio conceito. É assim que Leibniz de fato procede: o PRS indica, a partir da contingência do condicionado, a necessidade de um incondicionado. Este incondicionado, para que seja “razão suficiente”, deve ser autocondicionado. Porém, a dedução do PRS só é completa se comprovar-se que tal ser autocondicionado de fato existe, e não apenas sua mera ideia. É justamente este último passo – a prova de que o incondicionado existe fora da mera ideia – que Kant critica, e que é decisivo para decidir qual é o estatuto nomológico do princípio de razão suficiente.

5. O estatuto nomológico do princípio de razão suficiente

Dissemos no começo da seção anterior que, através da versão objetiva do PRS, consideramos o incondicionado como “dado”. Mas ele é dado na experiência como um objeto dos sentidos ou é dado apenas como *ideia* (ou *ideal*)¹⁵? Se for neste último sentido, que garantia temos de que tal incondicionado é algo além de uma “mera ideia”?

Como vimos, Boehm entende que a rejeição de Kant ao PRS não é exclusivamente por sua contradição com as possibilidades da experiência fenomênica, mas sim porque ele exige uma justificação no campo especulativo, sem poder receber uma (BOEHM, 2016, 561). Interpretamos isso como uma exigência de uma dedução transcendental que, por sua vez, não pode ser empreendida. Esta justificação, no que diz respeito ao uso imanente das categorias (i.e., quando dirigidas ao âmbito dos fenômenos), é fornecida, na *Crítica da razão pura*, na *Dedução dos conceitos puros do entendimento*. Tal dedução, em linhas gerais, consiste em mostrar como os princípios do entendimento, sendo um conjunto de regras fornecidas pelo próprio entendimento, são o que primeiramente torna possível a experiência por meio da concatenação de percepções; em outras palavras, tais “regras do entendimento” são o que de fato *constitui* a experiência (KANT, 2015 [1787], p. 146, B161). Se, portanto, por um lado, tal dedução mostra a aplicabilidade de tais princípios de forma segura no âmbito dos fenômenos, por outro ela nos veta qualquer uso deles fora de tal âmbito: “[...] as categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, a não ser na medida em que estas sejam tomadas como objetos da experiência possível” (KANT, 2015 [1787], p. 138, B147-8).

Porém, como também vimos na seção II, o “incondicionado” é acrescentado sinteticamente ao conceito do “condicionado” (que, analiticamente, remete apenas ao conceito de “condição”). Mas, como pensar o “incondicionado”, se tudo o que conseguimos pensar como objeto deve poder se dar numa experiência possível? Para Kant, a característica do conceito de “causa” que permite pensar o incondicionado é retirar de tal conceito a referência ao tempo, no qual a existência atual é sempre determinada pela precedente. Ou seja, se pensarmos o conceito de “condição” sem referência à intuição sensível (onde dão-se os fenômenos) e, por consequência, sem a referência ao *tempo*, forma a *priori* desta intuição, não precisamos “necessariamente” tomar tal condição como “condicionada” por outra condição. Ou seja, atendo-se estritamente ao *significado transcendental* da categoria de causalidade, podemos tomar uma condição como *condição-incondicionada*.

¹⁴ Cf. também a quinta carta de Leibniz a Clarke, §72 (LEIBNIZ, 1974 [1715-6], p. 444).

¹⁵ Há uma distinção que, apesar de não ser fundamental para este artigo, tem uma função importante na *Crítica da razão pura*: é a entre o incondicionado enquanto “ideia” e enquanto “ideal”. Enquanto ideia, o incondicionado é o horizonte normativo de uma regra cuja meta é a completude absoluta das ideias de *alma*, *mundo* e *liberdade*. Porém, quando tratamos o incondicionado enquanto “ideal”, ele não é mais regra, mas sim *modelo* para a completude absoluta. É enquanto “modelo” ou “arquétipo” que o incondicionado é identificado a Deus ou ao Ser supremo de Leibniz e dos demais metafísicos (cf. B597 e B606-8).

Assim, se a razão, através do PRS, acrescenta à categoria de causalidade um “incondicionado”, o meio pelo qual a razão pensa a *possibilidade* deste incondicionado é à parte das condições da sensibilidade – como “coisa em si”. Porém, à parte das condições da sensibilidade, é impossível determinar de que modo um objeto poderia ser dado para tal conceito (KANT, 2015 [1787], p. 246, B301).

Na seção anterior, vimos que, segundo Boehm (2016, p. 563), aceitar a versão objetiva do PRS é comprometer-se com o argumento ontológico. Isso significa que, portanto, este “incondicionado” não é apenas uma mera ideia, mas é algo que de fato deve existir em algum lugar – e provar sua existência é crucial para garantir a validade objetiva do PRS.

A importância do PRS na filosofia de Leibniz, por exemplo, é óbvia em sua correspondência com o filósofo britânico Samuel Clarke, entre 1715-16. No §126 da quinta carta de Leibniz a Clarke, o filósofo alemão diz: “ousou dizer que, sem esse grande princípio, não se poderia chegar à prova da existência de Deus, nem dar a razão de muitas outras verdades importantes” (LEIBNIZ, 1974 [1715-6], p. 453). “Este princípio” é o PRS, e o modo como ele “prova” a existência de Deus é através do argumento ontológico. Ou seja, o PRS indica o incondicionado, e postula que ele só pode ser considerado incondicionado se for autocondicionado, i.e., se puder existir em virtude de seu próprio conceito. Como dizer que algo existe em virtude de seu próprio conceito é uma prova analítica (*a priori*), não precisaríamos nos preocupar em procurar Deus, já que temos uma prova segura de que ele existe. Seria como se disséssemos o seguinte: o PRS, em caráter de princípio heurístico, indica uma hipótese: o incondicionado. Se tal hipótese se seguir, o PRS, antes em caráter de princípio heurístico, torna-se *lei da natureza* (princípio constitutivo). Se tal hipótese não se seguir, o princípio permanece com seu caráter meramente regulativo.

Quanto à existência *atual* do incondicionado, Leibniz é incisivo. No *Uma definição de Deus, ou, de um ser independente*, de 1676, Leibniz diz que, “se um ser necessário é possível, segue-se que ele **existe atualmente**, ou, que tal ser é **atualmente encontrado no universo**” (LEIBNIZ, 1992 [1676], p. 107, tradução nossa, grifos nossos), afirmação à qual Kant se contrapõe:

Pensar um objeto e conhecer um objeto não são a mesma coisa. Ao conhecimento, com efeito, pertencem duas partes: primeiramente o conceito (categoria), por meio do qual é em geral pensado um objeto, e em segundo lugar, a intuição, por meio da qual ele é dado; pois, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, ele seria um pensamento segundo a forma, mas sem nenhum objeto, e através dele não seria possível nenhum conhecimento de alguma coisa, pois até onde eu saiba não haveria nada, nem poderia haver, a que meu pensamento pudesse ser aplicado. (KANT, 2015 [1787], p. 137, B146)¹⁶

Em outras palavras, do fato de que pensamos um “incondicionado” através de sua ideia, não significa que tal incondicionado de fato exista. Na citação acima, Kant afirma que o critério para decidir se um objeto pode ou não existir é se puder ser dada à sensibilidade uma intuição a ele correspondente. Existem, contudo, outros trechos da *Crítica da razão pura* nos quais Kant é mais claro a respeito disso: “aquilo, pois, que na intuição empírica corresponde à sensação, é a realidade (*realitas phaenomenon*); aquilo que corresponde à falta de sensação é a negação = 0” (KANT, 2015 [1787], p. 193, B209-10); e também: “no conceito puro do entendimento, a realidade é aquilo que corresponde a uma sensação em geral, aquilo, portanto, cujo conceito apresenta em si mesmo um ser (no tempo); a negação é aquilo cujo conceito representa um não ser (no tempo)” (KANT, 2015 [1787], p. 178, B182). Em outras palavras, a “existência” ou o “ser” é algo que só pode ser considerado como algo pertencente a um objeto da experiência possível, i.e., um *fenômeno*.

Portanto, temos algumas restrições que devem ser consideradas. A primeira é que “no mero conceito de uma coisa não pode ser encontrada nenhuma marca de sua existência” (KANT, 2015 [1787], p. 230, B272). Ou seja, a “existência”, sendo algo que é acrescentado sinteticamente a determinado conceito

¹⁶ Cf. também B165-6 e B272.



(através do dar-se de uma intuição correspondente na sensibilidade), não pode ser derivada analiticamente de conceito algum. Em segundo lugar:

Somente a experiência possível pode dar realidade aos nossos conceitos; sem ela, todo conceito é apenas uma ideia, sem verdade ou referência a um objeto. Por isso o conceito empírico possível foi o padrão de medida a partir do qual a ideia tinha de ser julgada, no sentido de saber se era uma mera ideia ou produto do pensamento, ou se encontrava no mundo o seu objeto. (KANT, 2015 [1787], p. 405, B517)

A “existência”, sendo em Kant reduzida a uma categoria de *modalidade*, não acrescenta nada ao conceito de um objeto possível. Através da categoria de “existência-não existência” apenas representamos como o entendimento se relaciona com o conceito em questão: se é um objeto meramente pensado, se é um objeto que se deu à sensibilidade, ou se é um objeto que se segue da conexão necessária *na experiência*. Logo, as categorias de modalidade não acrescentam nenhum predicado ao conceito ao qual são aplicadas (KANT, 2015 [1787], p. 226, B266)¹⁷, já que, segundo Kant, “*com a realidade* de uma coisa eu afirmo certamente mais do que a possibilidade, mas não na coisa; pois esta não pode conter mais, na realidade, do que aquilo que estava contido em sua possibilidade completa” (KANT, 2015 [1787], p. 238, B287, nr.). Ou seja, se pensamos uma coisa como possível, isso significa dizer que conseguimos pensar sua possibilidade completa – a coisa com todos os seus predicados. Se a coisa, quando dada na sensibilidade, ganhar um novo predicado – p. ex., a *existência* –, a coisa dada na sensibilidade e aquela pensada não seriam de todo congruentes, logo, não conseguiríamos pensar a possibilidade completa de alguma coisa, o que é uma manifesta contradição (KANT, 2015 [1787], p. 466-7, B628).¹⁸

Isso significa que, se o argumento ontológico pretende provar a existência do incondicionado afirmando que ele existe em virtude de seu próprio conceito, ou seja, que ele existe porque é um ser cujo conceito tem por predicado a “existência”, a refutação do argumento ontológico que Kant empreende consiste justamente em mostrar que a “existência” não pode ser um predicado de alguma coisa. Como deixamos claro na introdução, este artigo não tem por objetivo analisar se a refutação kantiana da prova ontológica segue-se ou não, mas apenas indicar como ela é crucial para impedir que o PRS seja elevado ao status de princípio constitutivo da realidade, uma vez que o incondicionado nunca poderá ser objeto de uma experiência possível:

Levada a cabo sobre essas bases, a refutação kantiana da prova ontológica tem por resultado a comprovação não somente de que a existência de Deus não poderia ser demonstrada analiticamente a priori, visto que não é uma propriedade dada em algum conceito, mas também de que a existência divina jamais poderia ser conhecida a posteriori mediante síntese empírica (único meio para o conhecimento de qualquer existência), uma vez que Deus, como objeto de uma ideia racional, não poderia, segundo o conceito que dele temos, pertencer ao “contexto da experiência total”. (VALENTIM, 2009, p. 205)

Porém, do fato de que o incondicionado nunca poderá ser dado numa experiência possível, não se segue que ele não seja dado de forma alguma. Os conceitos da razão (ou “ideias”), como o incondicionado, “[...] não são inventados arbitrariamente, mas sim fornecidos pela natureza da própria razão, e por isso se referem de maneira necessária a todo uso do entendimento” (KANT, 2015 [1787], p. 294, B384).¹⁹ Ou seja, o “incondicionado”, enquanto uma ideia que visa à completude sistemática dos conhecimentos, é dado à razão pela própria razão. Ou seja, enquanto ideia, o incondicionado é o ideal que a razão tem como horizonte normativo em sua busca por conhecimentos.

¹⁷ Cf. também B286.

¹⁸ Cf. também BOEHM, 2016, p. 567. Esta discussão também já estava presente no período pré-crítico, e pode ser encontrada n’O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus [Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes] (KANT, 1992 [1763], p. 117, AA 2:72), de 1763. Porém, devido à complexidade do tema, não o aprofundaremos neste artigo, apenas indicando alguns trabalhos interessantes a respeito: ALTMANN, 2005 e 2007; FILHO, 2005; NACHTOMY, 2012 e VALENTIM, 2009.

¹⁹ Cf. também B490 e B609.

Mas, se o incondicionado nunca poderá ser dado numa experiência, como ainda podemos utilizá-lo como meta a ser buscada pela razão? Se ele nunca poderá ser encontrado, de que adianta procurá-lo? Parece que, quando percebemos que o incondicionado é algo que a própria razão “dá” a si mesma, para depois comandar ao entendimento que o busque na experiência, surge um estranho conflito. Na quarta antinomia, que diz respeito à busca pela completude absoluta através da ideia do incondicionado, percebemos que o conflito da razão consigo mesma se deve à ênfase que ela dá ora às exigências do entendimento, ora às da razão. Essa relação conflituosa com relação à busca pelo incondicionado se deve ao fato de que ela considera a série temporal das condições de dois pontos de vista distintos: 1) do “entendimento”, no qual a ênfase recai sobre a *contingência* dos membros da série, e 2) da “razão”, no qual a ênfase recai sobre a *necessidade* incondicionada da série de condições como um todo (KANT, 2015 [1787], p. 387, B487).

Dizendo de outro modo, a razão fornece, através do incondicionado, o “ideal da razão pura”, que funciona como *horizonte normativo*. Por meio deste horizonte normativo, a razão nos comanda que investiguemos as coisas como se pudéssemos completar tal busca – mesmo que o entendimento, por sua vez, nos indique que tal completude não poderá nunca ser dada numa experiência. Isto é, *pressupomos a possibilidade de completar a tarefa* para que a simples tentativa tenha algum sentido. Em B536 Kant volta a se referir ao “mencionado princípio da razão pura”, para em seguida falar que ele não pode ser um princípio constitutivo, mas apenas regulativo: “o princípio da razão, portanto, é tão somente uma regra que comanda, na série das condições de dados fenômenos, um regresso que nunca pode permanecer em um absolutamente incondicionado” (KANT, 2015 [1787], p. 416, B536-7). Logo em seguida, Kant acrescenta que, portanto, tal princípio não pode ser considerado como constitutivo, uma vez que não é um princípio que visa a possibilidade da experiência (ou de objetos dos sentidos), mas apenas a unidade máxima dos conhecimentos dessa experiência, unidade esta que, para ser completa, deve ser *incondicionada*. Além disso, uma vez que o incondicionado é um objeto que não é congruente com a experiência possível, seu caráter é, como já se disse, apenas o de um “horizonte normativo”, que deve ser buscado, porém sem qualquer garantia de que possa ser encontrado:

A ideia da razão, portanto, apenas prescreverá à síntese regressiva na série das condições **uma regra** segundo a qual ela prossegue do condicionado ao incondicionado por meio de todas as condições subordinadas entre si, **muito embora tal incondicionado não possa jamais ser alcançado**. Pois o absolutamente incondicionado nunca será encontrado na experiência. (KANT, 2015 [1787], p. 417, B538, grifos nossos)²⁰

Portanto, mesmo que o incondicionado não possa dar-se numa experiência, e que por consequência disso a dedução do PRS não possa ser empreendida, ele ainda tem um papel importante no quadro especulativo da filosofia kantiana. Com vistas a simplesmente se representar a necessária determinação completa de todas as coisas, a razão não pressupõe a *existência* do incondicionado, mas apenas *sua ideia* (KANT, 2015 [1787], p. 454, B605-6).²¹ Ou seja, para a razão atingir a completude que almeja ela não precisa pressupor a existência do incondicionado, mas apenas a possibilidade de sua ideia.

O preço a pagar por isso, contudo, é o estatuto de “lei” do PRS. A partir da crítica kantiana, ele não pode mais ser usado como Leibniz e os outros metafísicos o usaram. Ele, enquanto princípio regulativo, não serve mais para “provar a existência de Deus” e outras teses importantes da metafísica e da teologia, mas apenas para “guiar” a busca fornecendo um horizonte normativo, uma regra. Assim, citando as palavras de Hirata, podemos dizer que

²⁰ Além disso, em B545-6, Kant diz que a “regulatividade” de tal princípio consiste basicamente em comandar à razão para que, além de buscar o incondicionado, também tome como “condicionada” toda condição que encontrar para um condicionado qualquer na experiência.

²¹ Cf. também B640. Quanto à função das ideias de fornecer a completude no uso do entendimento em conexão com a experiência, cf. Prolegômenos (KANT, 2014 [1783]), AA 4:331-2.

[...] Kant, apesar de mantê-lo, destituiu o princípio de razão suficiente de seu sentido teleológico e transcendente, limitando-o estritamente à aplicação nas representações espaçotemporais e modificando profundamente o lugar e a importância que Leibniz dava a esse princípio. (HIRATA, 2017, p. 250)

6. Conclusão

Por fim, para concluir este artigo, como apontamos na introdução, defendemos a interpretação de Bohem, que afirma que o PRS, na filosofia de Kant, aparece sob o nome de “princípio supremo da razão pura”, e também a crítica do filósofo de Königsberg ao princípio:

De acordo com Kant, os metafísicos tradicionais afirmam o PRS de forma objetiva (P2) porque eles são conduzidos a isso pela *Aufgabe* subjetiva (P1). Enquanto filósofos, eles obedecem ao decreto da razão para encontrar uma explicação última e são tentados a inferir que o mundo pode de fato ser definitivamente explicado. (BOEHM, 2016, p. 560, tradução nossa)

O que os metafísicos não fazem, segundo Kant, é justificar este passo dado de forma quase inconsciente: da versão subjetiva, uma tarefa (*Aufgabe*), para a objetiva, que se compromete com afirmações ontológicas. É nisso que consiste, basicamente, a ilusão transcendental em Kant: devido ao fato de que a razão exige uma explicação para todas as coisas, nós partimos do pressuposto de que tudo pode ser explicado (BOEHM, 2016, p. 560).

Filósofos como Leibniz viram-se em dificuldades quando seus opositores exigiram “provas” do PRS. No §125 da quinta carta de Leibniz a Clarke o filósofo protesta:

Pretenderam, primeiramente, que cometo uma petição de princípio, mas de que princípio, digam-me por favor? Prouvera a Deus que nunca tivessem suposto princípios menos claros! Esse princípio é o da necessidade de uma razão suficiente, a fim de que uma coisa exista, um acontecimento ocorra ou uma verdade se realize. Será um princípio que precise de provas? (LEIBNIZ, 1974 [1715-6], p. 453)

É compreensível o apreço que Leibniz tinha pelo princípio, uma vez que “[...] é por meio do princípio de razão suficiente que Leibniz prova que Deus existe e é bom, que sua justiça consiste em sua bondade guiada por sua sabedoria, sendo o mundo atual o melhor dos mundos possíveis” (HIRATA, 2017, p. 19). Em resumo, é sob o “solo” do PRS que toda a metafísica de Leibniz se erige. Nas palavras do próprio filósofo, no primeiro parágrafo de sua segunda carta ao filósofo inglês, lemos: “ora, por esse único princípio, a saber, que é preciso haver uma razão suficiente pela qual as coisas são assim antes que de outro modo, demonstra-se a divindade e o resto da metafísica ou da teologia natural [...]” (LEIBNIZ, 1974 [1715-6], p. 408). Porém, se a crítica kantiana estiver correta, e o “solo” a partir do qual Leibniz erige sua filosofia depender do argumento ontológico, podemos concordar com Kant, e dizer com segurança que a metafísica, até então, não havia justificado seus próprios procedimentos.

Referências

- ALTMANN, S. 2007. “A existência como categoria modal”. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 13-32.
- _____. 2005. “Predicação, verdade e existência em Kant”. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 137-159.
- BOEHM, O. 2016. “The Principle of Sufficient Reason, the Ontological Argument and the Is/Ought Distinction”. *European Journal of Philosophy*, v. 24, n. 3, p. 556-579.
- LANDIM FILHO, R. 2005. “Kant: predicação e existência”. *Analytica*, v. 9, n. 1, p. 186-198.

HIRATA, C. 2017. *Leibniz e Hobbes: Causalidade e Princípio de Razão Suficiente*. São Paulo-SP: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp. (Ensaio de Cultura, 59)

KANT, I. 2015. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)

_____. 2010. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. 2014. *Prolegômenos a qualquer metafísica que possa apresentar-se como ciência*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo-SP: Estação Liberdade.

_____. 1992. *The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God, by M. Immanuel Kant*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy, 1755-1770. Edited by David Walford, in collaboration with Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, p. 107-201.

LEIBNIZ, G. W. 1992. *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*. Translated with an introduction and notes by G. H. R. Parkinson. New Heaven/London: Yale University Press.

_____. 2004. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo-SP: Martins Fontes.

_____. 2017. *Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo-SP: Estação Liberdade.

_____. 1974. *Newton /Leibniz*. Tradução de Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos e Luíz João Baraúna. São Paulo-SP: Abril S.A. Cultural e Industrial. (Os Pensadores, XIX)

_____. 1989a. *Philosophical Essays*. Translated by Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

_____. 1989b. *Philosophical Papers and Letters*. Translated and edited, with an introduction by Leroy E. Loemker. 2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

MELO, A. 1992. "O princípio da razão suficiente: limites e conjectura". *Revista da Faculdade de Letras - Universidade do Porto - Série de Filosofia*, Porto, v. 9, p. 149-175.

NACHTOMY, O. 2012. Leibniz and Kant on Possibility and Existence. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 20, n. 5, p. 953-972.

VALENTIM, M. A. 2009. Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo. *Studia Kantiana*, n. 9, p. 201-226, dezembro.

Recebido em 9 de fevereiro de 2019. Aceito em 2 de setembro de 2019.

O princípio da razão suficiente na *Crítica da Razão Pura* de Kant e suas aplicações: as analogias, as antinomias e os princípios regulativos

The principle of sufficient reason in Kant's Critique of Pure Reason and its applications: the analogies, the antinomies and the regulative principles

Luís Eduardo Ramos de Souza
suniatha@yahoo.com.br
Doutor em Filosofia, UFPA

José Pereira do Vale Filho
jp.spat@gmail.com
Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFPA

Resumo: O objetivo deste artigo é indicar uma possível relação entre o princípio de razão suficiente (PRS) e outros conceitos e princípios presentes na *Crítica da razão pura*, em particular o da causalidade, expostos por Kant na Segunda Analogia, na Terceira Antinomia e nos princípios regulativos. Em linhas gerais, dois problemas serão aqui tratados: (1º) qual a natureza do PRS? E (2º) de que modo se dá a relação do PRS a tais conceitos e princípios mencionados? Quanto ao primeiro problema, será sustentada a hipótese de que o PRS é um princípio de caráter lógico e, quanto ao segundo, será defendida a tese de que o PRS é um princípio lógico que pode ter uma aplicação válida e inválida, tanto pelo entendimento como pela razão, tal como exemplificado na Segunda Analogia (aplicação válida do entendimento), nos princípios regulativos (aplicação válida da razão) e na Terceira Antinomia (aplicação inválida do entendimento e da razão). De passagem, será mencionada a discussão sobre a redutibilidade (MELO; LONGUENESSE; HIRATA) ou a irredutibilidade (KAUARK) do PRS à causalidade na Segunda Analogia, em relação a qual será indicado que são pontos de vista restritos diante das considerações mais amplas sobre a definição e as possíveis aplicações do PRS em Kant.

Palavras-chave: Princípio de razão suficiente; causalidade; antinomias; princípios regulativos; *Crítica da Razão Pura*; Kant.

Abstract: The purpose of this article is to indicate a possible relation between the principle of sufficient reason (PSR) and other concepts and principles involved in the *Critique of Pure Reason*, particularly that of causality, as exposed by Kant in the Second Analogy, Third Antinomy and regulative principles. In general terms, two problems will be dealt with here: (1) what the nature of the PSR is? And (2) how the relationship of the PSR to the concepts and principles mentioned happens? Regarding the first problem, the hypothesis that PSR is a principle of a logical character will be supported, and these condone will be defend the thesis that PSR is a logical that can have a valid and invalid application, both by understanding and by reason, as exemplified in the Second Analogy (valid application of the understanding), in regulative principles (valid application of reason) and in the Third Antinomy (invalid application of the understanding and reason). The discussion of the reducibility (MELO; LONGUENESSE; HIRATA) or their reducibility (KAUARK) of the PSR to causality in the Second Analogy will also be mentioned, in relation to which it will be indicated that they are restricted points of view in the face of the broader considerations on the definition and the possible applications of PSR.

Keywords: Principle of sufficient reason; causality; antinomies; regulative principles; *Critique of Pure Reason*; Kant.

1. Antecedentes históricos ¹

Historicamente, a primeira definição explícita do princípio de razão suficiente (PRS) encontra-se na definição de Leibniz (1646-1716), exposta no *Demonstratio num Catholicarum Conspectus* (1668-9), em seguida no *Confessio Naturae contra Atheistas* (1668), bem como sua apresentação na *Theoria Motus Abstracti* (1670-1), *Demonstratio Propositionum Primarum* (1671-2) e *De Existentia* (1676) ². Além disso, Leibniz também menciona o PRS nos parágrafos § 44 e 196 da *Teodiceia* (1710) e no § 32 da *Monadologia* (1714).

Como o propósito deste artigo não é cotejar as possíveis variações das concepções do PRS propostas Leibniz nestes seus diversos textos, tomaremos, por questão de delimitação, a definição de Leibniz do PRS apresentada §32 da sua *Monadologia*, a qual é feita em contraposição ao princípio de não contradição (PNC). Assim ele escreve nesta passagem:

31. Os nossos raciocínios fundam-se sobre *dois grandes princípios*: o da *contradição*, pelo qual consideramos falso o que ele implica, e verdadeiro o que é oposto ao falso ou lhe é contraditório.

32. E o da Razão Suficiente, pelo qual entendemos não poder algum fato ser tomado como verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo, embora frequentemente tais razões não possam ser conhecidas por nós (LEIBNIZ, *Mon.*, §§ 31 e 32).

Neste livro, Leibniz diz que o PNC afirma que uma proposição não pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo, o que significa dizer que se uma proposição for verdadeira, então a sua contraditória é falsa, e se for falsa, a sua contraditória é verdadeira. Por sua vez, o PRS estabelece que é necessária a pressuposição de uma causa ou razão suficiente para um evento qualquer ser considerado como verdadeiro ou existente, e, para ser assim e não de outra maneira. Segundo Leibniz, embora o PRS exija a indicação de condições, fundamentos ou razões, todavia, estas podem ser desconhecidas.

De modo geral, Leibniz expressa tanto o PRS quanto o PNC como princípios lógicos do conhecimento, o que significa dizer que são vistos como formas do pensamento que podem ter aplicações nos conhecimentos filosóficos, cujo intuito é, dentro do seu sistema de filosofia, fundamentar suficientemente as ideias das substâncias em geral, tanto as criadas (Mônadas) como a divina (Deus).

Em linhas gerais, Leibniz concebe o PRS na *Monadologia* de forma ampla, no sentido de nele incluir razões suficientes de natureza formal, natural (externa e interna) e metafísica. O seu ponto de partida é uma dupla divisão do conceito de verdade, a saber, as verdades de razão (que são necessárias e seu oposto impossível) e as verdades de fato (que são contingentes e seu oposto possível) (*Mon.*, § 33). Por um lado, as razões suficientes das verdades necessárias formam séries finitas, têm caráter meramente analítico e são encontradas nos conceitos simples e princípios primitivos, dos quais não se pode mais dar definição (*Mon.*, §§ 34 e 35). Por outro, as razões suficientes das verdades de fato formam séries infinitas, têm caráter mecânico e são de duas espécies: físicas (ou externas) e mentais (ou internas). As primeiras têm como razão suficiente as causas eficientes ligadas à série infinita das relações externas de caráter material e corpóreo, ao passo que as segundas têm como razão suficiente as causas finais ligadas à série também infinita das relações internas de caráter volitivo, dispositivo, apetitivo, etc. (*Mon.*, § 36). O ponto culminante de Leibniz é a postulação de Deus como uma razão suficiente suprema e última, o qual é posto fora das duas séries mecânicas, mas é ao mesmo tempo pressuposto como o fundamento primeiro de ambas as séries como também da necessária harmonia existentes entre elas (*Mon.*, §§ 37-39).

¹ Utilizaremos as seguintes abreviaturas: Crítica da razão pura (1781/1787) por CRPu; Manual de lógica (Jäsche, 1800) por ML; Prolegômenos (1783) por Prol.; Monadologia (1714) por Mon.; Princípio de razão suficiente por PRS; Princípio de não contradição por PNC; Modus tollens por MT; Modus ponens por MP; Princípio da homogeneidade por PH.

² Ver HIRATA (2017).

Em *Leibniz e Hobbes: causalidade e razão suficiente* (2017), Hirata indica uma determinada influência da doutrina hobbesiana da causalidade na formulação do PRS leibniziano, no sentido de que Leibniz apropriou-se da definição de Hobbes de que todo o efeito possui a sua causa necessária, para assim formular o seu PRS. Em particular, a autora concebe as noções de razão e causa em termos de requisito e, além disso, a dupla implicação entre causa suficiente/inteira e efeito/existência, segundo a qual acredita ser o grande diferencial da filosofia de Leibniz a respeito do PRS.

Semelhante ao que indicamos acima, Hirata mostra que o PRS de Leibniz possui uma amplitude máxima do conhecimento, no sentido de que conhecimentos como moral, lógica, física e metafísica são articulados e estabelecidos graças ao PRS. Neste sentido, é com razão que a autora afirma que o PRS é visto por Leibniz como um princípio *cosmo teleológico* em seu sistema filosófico, uma vez que restabelece o primado da causa final em relação à causa eficiente e, com isso, subordina a física à metafísica. Ou seja, o PRS leibniziano implica tanto cognoscibilidade com o fornecimento das causas eficientes, quanto uma primazia teleológica capaz de proporcionar causas finais, resultando assim a passagem da razão próxima (causalidade eficiente/mecânica) para a razão última (causalidade final)³.

Por sua vez, a concepção de Kant do PRS – tal como indicaremos abaixo – segue em linhas gerais a mesma definição de Leibniz na *Monadologia*, no sentido de conceber o PRS como um princípio lógico ao lado do PNC. Todavia, o diferencial de Kant em relação a Leibniz é o interesse do primeiro em estabelecer parâmetros para distinguir aplicações válidas e inválidas do PRS, uma vez que este, enquanto um mero princípio lógico, pode ser usado pelo entendimento ou pela razão tanto sem conteúdo objetivo (tal como no caso do seu uso pela metafísica tradicional ou dogmática) quanto ser empregado com conteúdo objetivo (como no caso do seu uso pela filosofia transcendental).

2. O princípio de razão suficiente como princípio lógico em Kant

De modo semelhante a Leibniz, Kant apresenta a definição lógica do PRS, juntamente com a do PNC, na introdução do *ML* (Jäsche), na parte VII, que trata dos princípios ou critérios formais para a definição da verdade. Inicialmente, ambos são concebidos como as condições necessárias, mas não suficientes da verdade, pois este conceito depende ainda de sua referência ao conteúdo empírico, o qual não está posto, em princípio, na definição lógica ou formal da verdade⁴.

De um lado, Kant afirma que o PNC é um critério *interno* e *negativo* da verdade lógica e determina a *possibilidade lógica* de um conhecimento, pois prescreve apenas que o pensamento não se contradiga a si mesmo⁵.

De outro, o PRS é um critério *externo* e *positivo* da verdade lógica e determina a *realidade lógica* do conhecimento, pois prescreve que o pensamento seja bem fundamentado logicamente. Kant define o PRS mediante a satisfação de duas condições: “(a) tenha fundamentos (*Gründe*), e (b) não tenha consequências

³ A proposta deste artigo é analisar as aplicações do PRS no contexto da filosofia teórica de Kant e não no seu sistema crítico como um todo, por isso não será focalizada aqui a questão de se o PRS fornece ou não a completude da série causal para se pensar o incondicionado, levando em consideração a exigência de um princípio de finalidade do âmbito teleológico capaz de nos orientar para as causas finais e/ou últimas. Apesar disso, será indicado à frente que o princípio teleológico (*Zweckmäßigkeit*) introduzido por Kant na Terceira Crítica como um fundamento geral para dar unidade a todo o seu sistema crítico pode ser visto como uma espécie de aplicação válida do PRS pela razão em todos os seus usos - teórico, prático e estético (ver item 3.1-a).

⁴ Convém notar que esta passagem do *ML* organizado por Jäsche contém algumas obscuridades, dentre as quais o fato de que Kant inicia com a indicação de dois princípios formais da verdade, o PNC e PRS (Log, AA 09: 51), porém termina com a pressuposição de quatro princípios lógicos, a saber: o PNC, o PRS, o da identidade e o do terceiro excluído (Log, AA 09: 53). A este respeito LOPARIC (2000, p. 67) comenta que Kant rejeita o princípio do terceiro excluído por este não se ajustar a sua concepção construtivista da ciência.

⁵ Convém notar que Kant introduz o PNC na *CRPu* a título de o ‘princípio supremo de todos os juízos analíticos’ (*KrV*, B 191).

(*Folgen*) falsos” (*Log*, AA 09: 51). Antes de analisar a definição proposta por Kant, propriamente dita, convém chamar a atenção ao fato de que, no prosseguimento da sua definição, ele faz a distinção de dois tipos de PRS, um negativo e outro positivo, nos quais contextualiza a sua definição em termos de duas relações de implicação, respectivamente, o *modus tollens* (MT) e o *modus ponens* (MP). Ou seja, o PRS negativo é relacionado ao MT e o PRS positivo ao MP, sendo que a relação de implicação que aparece em ambos é interpretada com ênfase na consequência, no sentido de que a verdade da consequência determina a verdade do fundamento⁶.

Quanto ao mérito da definição do PRS proposta por Kant, convém fazer três observações. Primeira: ela reproduz em linhas gerais a definição proposta por Leibniz, porém com a seguinte diferença expositiva: enquanto Leibniz parte da verdade da consequência para lhe estabelecer uma razão suficiente (igualmente verdadeira), de modo inverso, Kant parte da razão suficiente (sem determinação da verdade) para estabelecer a verdade da consequência. Todavia, convém chamar atenção de que tal diferença se mantém apenas na definição nominal do PRS, pois Kant segue a via de exposição de Leibniz ao fazer a distinção entre o PRS negativo e positivo – tal como explicado na nota de rodapé 8.

Segunda: etimologicamente, os termos alemães empregados por Kant na definição do PRS são *Grund* e *Folge* – respectivamente, para a primeira e a segunda condição a serem satisfeitas. Por um lado, o termo *Grund* significa fundamento ou base e, em sentido mais restrito, pode significar razão, causa, princípio, argumento. Por outro, o termo *Folge* significa série, sequência, sucessão, continuação, consequência, consequente e, em sentido mais estrito, pode significar efeito. Esta nota etimológica é importante para destacar que a definição do PRS de Kant é de caráter lógico e não está, necessariamente, limitada a uma relação implicativa de natureza causal – isto é, de causa e efeito –, mas a qualquer relação implicativa de caráter sucessivo, sequencial ou continuado, em que dois elementos necessariamente aparecem como condições: (1) um *antecessor* (fundamento ou *Grund*) e (2) um *sucessor* (consequência ou *Folge*).

Tal definição do PRS a título de um princípio lógico significa que ele é visto somente como uma *forma* vazia, cujo conteúdo das suas duas condições (*Grund* e *Folge*) pode ser preenchido por diversos conceitos ou juízos, quer verdadeiros ou falsos. É na dependência do preenchimento destas duas condições por conteúdos verdadeiros ou falsos que o PRS poderá ter aplicação ou uso válido ou inválido, seja pelo entendimento seja pela razão. Eventualmente, estas duas condições da definição do PRS podem ser satisfeitas por uma relação de causalidade, em que o antecessor é uma causa e o sucessor um efeito – tal como Kant o faz em diversas passagens, como no caso da segunda analogia e da terceira antinomia (a serem vistas à frente).

Para encerrar esta segunda observação, convém esclarecer que o fato de Kant tratar, logo após a definição do PRS, de duas relações implicativas de caráter causal – o MT e o MP –, isso não deve ser interpretado no sentido de que o PRS é limitado ao conceito de causalidade, mas sim de que o PRS está apenas *instanciado* ou *exemplificado* à causalidade neste contexto, embora possa ser aplicado a outros contextos conceituais diferentes, como no exemplo das antinomias e dos princípios regulativos – tal como será mostrado no prosseguimento do texto.

Terceira: para Kant, o PRS estabelece o conceito de verdade lógica ou formal, e não necessariamente o de verdade transcendental ou empírica⁷. Isso significa dizer que, do ponto de vista estritamente lógico, o PRS tem apenas validade lógica/formal, e não necessariamente validade objetiva. Não obstante o caráter

⁶ No caso do PRS negativo (MT), Kant entende que a verdade da consequência determina a verdade do fundamento apenas negativamente, ao passo que no PRS positivo a verdade de todas as consequências determina a verdade do fundamento.

⁷ Para Kant, o conceito de verdade transcendental exprime a relação dos conceitos às intuições puras (espaço e tempo), ao passo que a verdade empírica a aplicação de ambos à intuição empírica (*KrV*, B185/269). A este respeito ver LOPARIC (2000, p. 212-17).

formal da definição do PRS, Kant visa fazer uma interpretação transcendental deste princípio, no sentido de indicar uma aplicação do PRS às condições *a priori* do conhecimento (conceitos e/ou intuições). Nesta perspectiva, o PRS pode ter duas aplicações possíveis: (1ª) uma aplicação *válida* – quando o PRS é aplicado aos conceitos (do entendimento ou da razão) ligados a alguma referência na intuição (pura ou empírica); (2ª) uma aplicação *inválida* – quando o PRS é aplicado aos conceitos (do entendimento ou da razão), sem qualquer referência intuitiva (pura ou empírica). Kant mostra que esta dupla aplicação do PRS – válida e inválida – é feita tanto pelo entendimento como pela razão, e pode ser vista em passagens distintas da *CRPu*, como por exemplo: na segunda analogia ocorre uma aplicação válida do PRS pelo entendimento, na terceira antinomia há uma aplicação inválida pelo entendimento e pela razão e, por último, nos princípios regulativos tem uma aplicação válida pela razão. Estes tópicos serão explanados a seguir.

3. Aplicações válidas do PRS: a segunda analogia e os princípios regulativos

3.1. Uso válido do PRS pelo entendimento na segunda analogia da *CRPu*

É nas analogias da experiência da *CRPu* que encontramos três princípios ou regras, cujo objetivo é determinar a existência de todo fenômeno no que diz respeito à unidade de todo o tempo. Isto significa que as analogias são regras de determinação universal do tempo, enquanto princípios de possibilidade da experiência em geral.

Para Kant, os três princípios ou analogias da experiência são da permanência da substância (*KrV*, B 224 ss), da sucessão temporal segundo a lei de causalidade (*KrV*, B 232 ss) e da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca ou comunidade (*KrV*, B 256 ss). Assim, no tocante as três regras, estas determinam a existência dos fenômenos no tempo em geral, portanto, possibilitam a realidade de todo o fenômeno em relações temporais. Todavia, deixaremos de lado nessa investigação a primeira e terceira analogia, pois nosso principal ponto é examinar a segunda analogia que trata diretamente do conceito da causalidade e sua possível relação com o PRS – muito embora seja possível, em princípio, estabelecer-se uma relação entre o PRS e todas as três analogias.

Segue-se que na segunda analogia da *CRPu*, Kant expõe a conexão de causa e efeito na natureza como determinação objetiva da sucessão temporal e da experiência, isto quer dizer que as percepções pertencentes a uma experiência possível tornam-se reais, de acordo com suas posições determinadas no tempo como fenômenos em relação necessária causal. Portanto, a lei de causalidade possibilita e determina o conhecimento empírico e a sucessão objetiva dos fenômenos na experiência e na ordem temporal.

Por sua vez, Kant esclarece nesta passagem que o PRS é “o fundamento da experiência possível, a saber, do conhecimento objetivo dos fenômenos no tocante às suas relações na série sucessiva do tempo” (*KrV*, B 246). Ou seja, o PRS fundamenta o conhecimento (objetivo) na natureza e sua relação sucessiva dos fenômenos na sequência temporal.

Segundo Kant, o PRS concebe as condições de determinabilidade do objeto da experiência na sucessão temporal de maneira necessária, ou seja, a razão suficiente é “a regra, porém, para determinar algo segundo a sucessão temporal é esta: a condição sob a qual segue sempre (isto é, necessariamente)” (*KrV*, B 246). Ou seja, o PRS institui as razões de possibilidade da relação dos fenômenos na sucessão do tempo. Portanto, a razão suficiente é entendida como a fornecedora de condições suficientes para validar a conexão necessária do antecedente segundo a qual o subsequente segue-se sempre a ele no tempo.

De modo geral, o sistema teórico de Kant concebe que todo o conhecimento científico objetivo pertence à ordem da síntese do entendimento com a sensibilidade, isto é, todo o conhecimento dos fenômenos

na natureza é determinado de forma sintética pela relação destas duas faculdades (entendimento e sensibilidade). Assim a epistemologia kantiana faz parte da dependência mútua entre a sensibilidade e o entendimento, no sentido de outorgar nosso pensamento à objetividade científica, ou seja, a sensibilidade é uma fonte particular de representações materiais, ao passo que o entendimento reúne segundo leis e regras a diversidade dos fenômenos de forma a torná-los inteligíveis, isto é, objetivos.

Diante disso, Kant entende que o PRS na filosofia teórica é de ordem sintética, isto é, a aplicação válida do PRS consiste na determinação de todo o conhecimento científico dos fenômenos na experiência possível. Logo, podemos afirmar que o PRS consiste em um princípio sintético *a priori* pelo qual subordina todos os objetos fenomênicos inseridos no âmbito epistemológico.

Contudo, Kant destaca que Wolff e Baumgarten buscaram fundamentar o PRS por via analítica, isto é, com base somente nos princípios lógicos de identidade e não contradição, sem nenhuma referência à experiência. À vista disso, a posição de Kant é oposta, pois entende que o PRS pode ter uma aplicação válida no domínio da experiência possível, sendo tal aplicação do PRS feita pelo entendimento de caráter epistemológico⁸.

Para Kant, é necessário que o PRS seja sintético, pois “na carência deste método e na ilusão de querer provar dogmaticamente proposições sintéticas recomendadas pelo uso empírico do entendimento como seus princípios, aconteceu que foi tentada uma prova do princípio da razão suficiente” (*KrV*, B 265). Desse modo, Kant admite que as filosofias que fundamentaram o PRS somente com princípios lógicos resultaram em infrutíferas demonstrações dogmáticas, porque a razão suficiente possui o estatuto de princípio sintético *a priori* que diz respeito à experiência possível, quer dizer, subordina os fenômenos empíricos no domínio teórico.

Em outra passagem da *CRPu*, Kant enfatiza o caráter sintético do PRS, isto é, de que o PRS deve aplicar-se aos fenômenos na natureza. Na seção “Disciplina da razão pura com respeito às suas provas”, ele afirma que o PRS deve ser fundamentado por via transcendental, ou seja, o princípio é imposto com relação aos fatos contingentes do mundo:

Todas as tentativas de provar o princípio da razão suficiente foram em vão, segundo a confissão generalizada dos conhecedores; e antes do aparecimento da crítica transcendental preferiu-se, já que não se podia abandonar este princípio, recorrer obstinadamente ao bom senso (um expediente que prova sempre situação de desespero em que se encontra a causa da razão) a tentar arquitetar novas provas dogmáticas (*KrV*, B 811-12).

Em suma, a proposta de Kant do PRS nesta passagem da *CRPu* é de ordem transcendental, isto significa que o PRS precisa de uma interação com a experiência possível, principalmente na tarefa de determiná-la em conjunto com os objetos empíricos. Nesse sentido, temos na aceção de Kant uma aplicação válida do PRS de caráter epistemológico, graças a sua fundamentação sintética ou transcendental – sendo este ponto de vista confirmado de modo geral pelas interpretações de Melo (1992), Longuenesse (2001), Kauark (2014) e Hirata (2017).

Com efeito, no artigo intitulado *O princípio da razão suficiente – limites e conjecturas*, Adélio Melo (1992) admite que o PRS equacionado por Kant recorre à ideia de acontecimentos empíricos, isto é, remete ao quadro da experiência possível com o intuito de validar sua possibilidade no âmbito teórico. Dessa forma, o PRS é válido para as coisas enquanto fenômenos no espaço e no tempo.

⁸ Convém notar que a posição de Kant diante de Baumgarten quanto à relação entre o PRS e PNC parece um pouco ambígua. Pois, de um lado, Kant critica Baumgarten por este ter provado analiticamente o PRS a partir do PNC (*Prol.*, AA 04:270), porém, de outro, Kant concorda com ele quando afirma que o PRS está subordinado ao PNC (*ÜE*, AA 08: 193). Sem adentrar no mérito da questão, pode-se justificar tal subordinação do PRS ao PNC em Kant à medida que ele compreende o PNC na *CRPu* – tal como já salientado (rodapé nº 5) – como o princípio supremo de todos os juízos analíticos (*KrV*, B 191).

Para Melo, o PRS é um princípio sintético *a priori*, pois se relaciona sempre “às mudanças e não apenas à possibilidade do *pensamento contrário*” (1992, p. 160). Assim, o autor demonstra o uso do PRS em referência à experiência possível. Então, o PRS é concebido pelo intérprete como possuidor da propriedade especial de tornar possível a experiência e, esta por seu turno “fundamenta” o próprio princípio.

Por sua vez, em *Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason*, Béatrice Longuenesse (2001) afirma que a validade universal do princípio de razão suficiente é a sua referência aos objetos da experiência perceptiva, quer dizer, o PRS enquanto princípio sintético *a priori* estabelece as condições de possibilidade dos fenômenos na natureza. Desse modo, a autora considera a razão suficiente fundamentada pelo método transcendental estabelecido na *Crítica da razão pura*.

Em seu livro *Hobbes e Leibniz: causalidade e princípio de razão suficiente* (2017), Hirata demonstra que o PRS formulado pela filosofia de Kant assegura a conexão de causa e efeito entre os fenômenos na natureza de acordo com a ordem temporal de sucessão, isto é, a autora apresenta o uso transcendental do PRS referenciado aos objetos da experiência, por conseguinte, defende certo posicionamento segundo o qual o PRS de Kant é “um princípio exclusivamente epistemológico, voltado unicamente ao conhecimentos dos fenômenos” (HIRATA, 2017, p. 253).

Por fim, no artigo *Ciência empírica, causalidade e razão suficiente*, Patrícia Kauark (2014) afirma que o PRS adquire novos contornos na *CRPu*, principalmente por referir-se aos objetos de nossa experiência perceptiva, ou seja, o princípio precisa ser compelido às relações reais dos fenômenos na *empíria*. Assim, a autora admite o PRS como um princípio sintético *a priori*, pois este determina a experiência possível. Dessa maneira, ela conclui que o PRS aplicado sinteticamente aos fenômenos na natureza “pertence à lógica transcendental, e não à lógica geral pura” (KAUARK, 2014, p. 187).

Levando em consideração o uso do PRS no âmbito transcendental, temos sua validade apoiada em argumentos epistemológicos dentro da filosofia teórica de Kant, de modo que o uso sintético do PRS deve aplicar-se aos fatos contingentes do mundo, principalmente na segunda analogia. Assim, a utilidade do PRS concebido por Kauark dispõe de uma interação com a realidade dos fenômenos na natureza do ponto de vista epistêmico.

Em resumo, nossa hipótese de que o PRS tem uma aplicação válida de caráter epistemológico, operada pelo entendimento, é corroborada pelas interpretações destes três comentadores. Todavia, tais autores defendem posições diferentes quanto à relação do PRS ao princípio da causalidade na segunda analogia, na medida em que assumem ou a tese da redutibilidade do PRS à causalidade (Melo, Longuenesse, Hirata) ou da sua irredutibilidade (Kauark). Além disso, convém salientar que as suas análises do PRS limitam-se em geral a relação deste princípio ao conceito de causalidade na segunda analogia, embora, tal como será defendido neste artigo, esta não é a única aplicação possível do PRS na filosofia teórica de Kant. Com efeito, o PRS tem aplicações válidas feitas pela razão (nos princípios regulativos) e aplicações inválidas feitas pelo entendimento e pela razão juntos (nas antinomias).

a) Tese da redutibilidade do PRS à causalidade (Melo, Longuenesse e Hirata)

Na tradição dos intérpretes de Kant aparece a tese de que o PRS é restringido à lei de causalidade na Segunda Analogia da Experiência da *CRPu*, conforme sustentam as visões de Melo (1992), Longuenesse (2001) e Hirata (2017).

Por um lado, Melo afirma que “Kant, enfim, restringe o Princípio [da razão suficiente] equacionado por Leibniz ao *princípio da causalidade* aplicável ao domínio da experiência possível” (1992, p. 160, acréscimos

e grifos nossos). Isto significa que a posição filosófica do comentador é de que o PRS é redutível à conexão causal, principalmente no tocante à segunda analogia.

Em outra passagem o autor defende o mesmo posicionamento da razão suficiente como subordinada à causalidade, na qual ele diz que “o filósofo [Kant] reconhece que o Princípio da Razão Suficiente, enquanto princípio da causalidade, é o fundamento da experiência possível” (MELO, 1992, p. 161, acréscimos nossos). Nesse sentido, temos um reconhecimento de equivalência entre o PRS e a lei causal por parte da filosofia de Kant, além disso, ambos os conceitos sustentam o campo empírico.

O autor defende também o argumento segundo o qual o PRS e a lei de causalidade são princípios sintéticos *a priori* que precisam determinar os fenômenos na natureza, sendo que, neste ponto, podemos concordar com sua interpretação. Mas, discordamos de sua acepção filosófica que assevera a ideia do PRS restringido à conexão causal, principalmente na *CRPu*, pois conforme dito anteriormente, sustentamos que o PRS é um princípio lógico que possui aplicações válidas feitas tanto pela faculdade da razão, quanto pela faculdade do entendimento, portanto, temos uma diferenciação no que diz respeito à aplicabilidade do PRS aos diversos domínios teóricos da filosofia de Kant.

Por outro lado, Longuenesse (2001) sustenta que a prova de Kant do PRS coincide exatamente com a prova do princípio de causalidade, ou melhor, em suas palavras: “O que Kant descreve como sua “prova do princípio de razão suficiente” não é senão a sua prova de acordo com este método, do princípio causal na Segunda Analogia da Experiência na *Crítica da Razão Pura*” (p. 67, tradução nossa). Assim, a comentadora estabelece uma correspondência da prova epistemológica do PRS por via transcendental frente ao estatuto do princípio de causalidade na segunda analogia da *CRPu*.

Para enfatizar o posicionamento filosófico de Longuenesse no que diz respeito à ideia segundo a qual o PRS é redutível à conexão de causa-efeito, utilizaremos outro trecho que a autora escreve: “Em contraste, no texto crítico (Segunda Analogia da Experiência), Kant prova o princípio de sucessão, que ele equipara com o princípio causal, e, ao fazê-lo, fornece “a única prova” do princípio de razão suficiente” (2001, p. 68, tradução nossa). Em outras palavras, a intérprete concebe a segunda analogia da *CRPu* como provedora da prova do princípio de razão suficiente em vista do princípio causal, i. e., o estatuto do PRS conquista suficiência graças à prova do princípio de sucessão temporal.

Nesse sentido, compartilhamos com Longuenesse a compreensão do PRS como um princípio puro de ordem sintética, no sentido de que o PRS é um princípio lógico que pode ter aplicações válidas no campo da experiência possível. Todavia, admitimos que a proposta dada pela autora ao problema entre o PRS e a causalidade não é suficiente, pois considera restringida a razão suficiente à lei causal. Assim, tal como anteriormente dito, sustentamos a ideia oposta de que o PRS não pode ser reduzido à lei de causalidade, pois a definição do PRS é muito mais ampla, e ele pode ter diversas aplicações possíveis, válidas e inválidas.

Por fim, Hirata (2017) afirma que Kant e Schopenhauer retomam o PRS, porém metamorfoseiam “em um princípio *exclusivamente* epistemológico que assegura a validade da ciência da natureza enquanto mera representação objetiva dos fenômenos” (2017, p. 249, grifos nossos). Isto significa que as filosofias de Kant e Schopenhauer direcionam o PRS somente pelo viés epistemológico, uma vez que este princípio fornece validade objetiva para os fenômenos na natureza. Logo, podemos dizer que Hirata defende na filosofia de Kant a tese segundo a qual o PRS é restringido à lei de causalidade na segunda analogia da *CRPu*.

No entender de Hirata, a formulação kantiana do PRS é redutível aos aspectos epistemológicos à medida que tal princípio é pensado pela ordem da sucessão temporal, ou melhor, o PRS de Kant apresenta apenas jurisdição estritamente transcendental, porque é válido exclusivamente no domínio dos fenômenos da natureza e, conseqüentemente, destitui-se de sentido teleológico e transcendente - o que, em certo sentido,

contraria a sua hipótese defendida para o sistema leibniziano, o qual concebe o PRS como um princípio cosmo teleológico -, resultando assim na afirmação de que o PRS elaborado por Kant é reduzido “a um princípio de determinação de uma ordem temporal [causalidade] nas representações [espaço-temporais]” (HIRATA, 2017, p. 250, acréscimos nossos).

Entretanto, tal como indicamos acima, Kant concebe o PRS basicamente como um princípio lógico do conhecimento, logo, não podemos concebê-lo somente como um princípio exclusivamente epistemológico. Além disso, a interpretação do PRS como um princípio cosmo teleológico só é válida com restrições, isto é, do ponto de vista sistemático ou arquitetônico da sua filosofia crítica, e não do ponto de vista estrito da sua filosofia teórica, particularmente, em relação à questão da segunda analogia.

Levando em consideração o PRS proposto por Hirata, podemos afirmar que, em primeiro lugar, pelo uso válido do PRS feito pelo entendimento, encontramos explicações racionais para a ocorrência dos fenômenos na natureza a partir da nossa capacidade cognitiva de representação. Em segundo lugar, o PRS considerado em uma perspectiva teleológica, isto é, dirigido conforme um princípio supremo de finalidade (*Zweckmäßigkeit*), pode ser interpretado, dentro do sistema crítico em sua totalidade, como uma legítima aplicação válida do PRS realizada pela faculdade da razão. Neste sentido, a visão de Hirata do PRS enquanto princípio cosmo teleológico pode ser subordinada ou incluída pela interpretação lógica do PRS em Kant, tal como proposta neste artigo⁹.

Em conclusão, nosso posicionamento filosófico é que o PRS de Kant tem uma aplicação válida de caráter epistemológico, feita pelo entendimento, o que é corroborada em geral por Melo, Longuenesse e Hirata. Porém, discordamos dos três autores no que diz respeito a tese defendida segundo a qual o PRS é redutível à lei de causalidade na segunda analogia. Esta última comentadora apresenta o PRS estritamente sob a jurisdição epistêmica para validar os objetos empíricos inseridos na ordem temporal, enquanto que a segunda autora expressa a prova do PRS em vista do âmbito epistêmico como dissolvida graças ao estatuto do princípio causal, por último, o primeiro autor reconhece a restrição da razão suficiente em relação à lei de causalidade. Ao contrário disso, sustentamos que a formulação kantiana do PRS consiste na ideia de irredutibilidade do PRS à causalidade, na medida em que o PRS é concebido por Kant como um princípio lógico, cujas aplicações pelo entendimento e pela razão podem ser válidas e/ou inválidas.

b) Tese da irredutibilidade do PRS à causalidade (Kauark)

Ao contrário de Melo, Longuenesse e Hirata, Kauark (2014) defende a tese de que a razão suficiente não pode ser subordinada à causalidade, isto é, não admite a restrição do PRS à conexão de causa-efeito na segunda analogia. Tal como ela escreve:

O princípio da razão suficiente, enquanto princípio transcendental em seu uso teórico aplicado ao campo da experiência possível, não pode ser simplesmente assimilado ao princípio da causalidade, tal como estabelecido na segunda analogia da experiência, no quadro da Analítica transcendental. (KAUARK, 2014, p. 196).

Por esse ângulo, a defesa de Kauark segue a posição filosófica segundo a qual o argumento da redutibilidade do PRS ao princípio da causalidade não pode ser aceito, pois, de um lado, temos o princípio causal concernente à determinação de uma ordem temporal, e, de outro a razão suficiente que exige unidade completa, isto é, o PRS necessita de uma ideia completa dos conceitos do entendimento. Portanto, a função de ambos os princípios difere no que diz respeito ao domínio da filosofia teórica de Kant, em especial na segunda analogia da *CRPu*.

⁹ Por questão de delimitação, não será tratado neste artigo a aplicação válida do PRS pela razão a título de princípio de finalidade (*Zweckmäßigkeit*), mas apenas a título dos princípios regulativos (ver item 4).



Nesta perspectiva, Kauark atribui ao PRS novos contornos na *CRPu*, principalmente no sentido de procurar unificar os conceitos do entendimento por meio de ideias puras, isto é, o PRS eleva as categorias do entendimento ao máximo segundo as próprias ideias da razão. Assim, a razão suficiente vai além da mera associação ao princípio de causalidade na segunda analogia da experiência e, passa a buscar “unidade completa dos conceitos do entendimento mesmo que de forma hipotética” (KAUARK, 2014, p. 196).

Em linhas gerais, a formulação do PRS de Kauark segue as considerações seguintes. Primeiramente, o PRS é um princípio sintético *a priori*, isto é, a razão suficiente deve fazer referência aos fenômenos na natureza. Em segundo lugar, o princípio pertence a lógica transcendental, por consequência, reverte-se de fundamentação epistemológica. Em terceiro, o PRS amplia o conhecimento teórico em conjunto com a causalidade na *CRPu*. Quarto, defende o argumento de que o PRS não pode ser reduzido à lei de causalidade e, por último, quinto, a razão suficiente exige unidade completa para unificar os conceitos do entendimento por meio das ideias da razão. Logo, o PRS enquanto princípio transcendental em referência ao campo dos fenômenos na experiência possível, não pode ser simplesmente assimilado ao princípio de causalidade, tal como estabelecido na segunda analogia.

Nossa proposta filosófica concorda parcialmente com a posição defendida por Kauark¹⁰. De fato, concordamos com a autora de que o PRS não pode ser redutível à causalidade na segunda analogia da *CRPu*, contrariando assim a tese de Melo-Longuenesse-Hirata. Porém, discordamos de Kauark, na medida em que esta, semelhante a Melo, Longuenesse e Hirata, compreende de forma limitada a aplicação do PRS à causalidade na segunda analogia, olvidando suas aplicações em outros contextos da filosofia teórica de Kant, tal como no caso das antinomias e dos princípios regulativos. Embora Kauark tenha a vantagem sobre Melo, Longuenesse e Hirata quanto ao fato de perceber vagamente que o PRS tem relações com os princípios regulativos (Dialética Transcendental), indo assim além do contexto da causalidade na segunda analogia (Analítica Transcendental), ela não desenvolve este ponto de vista de forma sistemática e consistente, tal como aqui indicado. Com efeito, o desenvolvimento de tal perspectiva, ausente em Kauark, Melo, Longuenesse e Hirata, só seria possível se suas reflexões se iniciassem com uma análise ampla sobre a definição do PRS em Kant, em seguida mostrassem as aplicações válidas e inválidas do PRS pelo entendimento e pela razão, para enfim compreenderem que o PRS é um princípio lógico com aplicações em diversos contextos diferentes na *CRPu* de Kant.

4. Uso válido do PRS pela razão: os princípios regulativos

Enquanto no tópico anterior foi evidenciada uma aplicação válida do PRS realizada pelo entendimento, relativamente ao conceito de causalidade na segunda analogia. Neste tópico será mostrada outra aplicação válida do PRS, agora feita pela razão, contextualizada nos casos dos princípios regulativos.

Embora a razão tenha uma propensão natural a ultrapassar o campo da experiência possível, o entendimento institui limites aos seus conceitos justamente pela referência à experiência possível, por conseguinte, Kant mostra que a razão pode interagir de modo positivo com o entendimento, na medida em que ela realiza

¹⁰ Em seu artigo *Ciência empírica, causalidade e razão suficiente em Kant*, Kauark (2012, p. 191-96) nos oferece um exemplo da aplicabilidade válida do PRS no domínio da razão pura ao examinar a constituição da matéria. A autora afirma que temos duas teorias científicas opostas para explicar as características empíricas da matéria, a saber, a explicação dinamista da matéria e a explicação mecanicista da mesma. A primeira considera a matéria pela distinção nas combinações das forças originárias de repulsão e atração, a qual segundo Kauark, Kant a defende, pois esta abordagem estabelece *a priori*, a partir das forças motrizes fundamentais de atração e repulsão, os conceitos que devem justificar as principais características da matéria. Enquanto a segunda diz respeito a todas as diferenças específicas da matéria que podem ser explicadas pela combinação do cheio absoluto e do absolutamente vazio, isto é, dos átomos e do vácuo. Todavia, a proposta da intérprete consiste em compreender a melhor solução/razão suficiente para a legitimação da escolha entre duas concepções científicas opostas, levando em consideração as estruturas da matéria, tais como: densidade, coesão, elasticidade, fluidez, dissolução ou decomposição.

um uso regulativo, e não constitutivo, dos seus princípios, de modo a orientar em geral o uso do próprio entendimento na busca da unidade sistemática do conhecimento.

Assim, a tarefa da razão é ordenar ou sistematizar os conceitos *a priori* do entendimento, dando-lhes o máximo de unidade, isto é, atribuindo-lhes a totalidade da maior extensão possível, tendo em vista para esta tarefa, o uso das ideias ou princípios regulativos. Em outros termos, os princípios regulativos são conceitos usados pela faculdade racional com direcionamento de buscar a máxima unidade, extensão e completude do conhecimento.

No entender de Kant a faculdade da razão “jamais se refere diretamente a um objeto, mas unicamente ao entendimento e através dele ao seu próprio uso empírico” (*KrV*, B 671), i. e., a razão corresponde à totalidade dos conceitos puros do entendimento e as suas condições pelas quais se produzem. Desse modo, no “Apêndice à dialética transcendental: do uso regulativo das ideias da razão pura” da *CRPu*, Kant expõe a atividade da razão como unificadora de todo o sistema teórico em vista dos princípios regulativos:

Por isso, afirmo que as ideias transcendentais jamais possuem um uso constitutivo (...). Ao contrário, possuem um uso excelente e imprescindivelmente necessário, ou seja, o uso regulativo que consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto (...). [Este uso regulativo] serve para propiciar a tais conceitos [do entendimento] a máxima unidade ao lado da máxima extensão (*KrV*, B 673).

Tal passagem assevera que a faculdade da razão é produtora inteiramente da própria sistematicidade do conhecimento, ou seja, a razão procura realizar um ordenamento a partir de ideias ou princípios regulativos em conjunto completo dos nossos conhecimentos disposto pelo entendimento. Portanto, podemos dizer que a razão busca por meio dos princípios regulativos uma forma totalizante dos conhecimentos do entendimento que contém as condições suficientes para postular a unidade completa dos mesmos.

Vale ressaltar que Kant concebe o estatuto dos três princípios regulativos como meramente heurísticos, servindo apenas ao interesse formal da razão, isto é, a faculdade racional faz uso lógico dos princípios heurísticos na tentativa de postular a maior unidade sistemática e necessária possível para todos os conhecimentos do entendimento, na medida em que estes estão relacionados com os dados existentes na experiência. Ou, no dizer do filósofo, todo o princípio regulativo ou heurístico da razão indica “o procedimento segundo a qual o uso empírico do entendimento com respeito à experiência pode tornar-se completamente concordante consigo mesmo” (*KrV*, B 694).

Tomando por base os três principais objetos metafísicos (alma, mundo e Deus), Kant formula paralelamente os três princípios regulativos para a razão legislar sobre o entendimento: o princípio da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* (*KrV*, B686). Em linhas gerais, o primeiro postula a homogeneidade das partes sob um gênero (ou fundamento) superior, o segundo a especificidade das partes em maior extensão, e o terceiro a passagem gradual entre as partes (*KrV*, B688).

Embora a aplicação do PRS possa ser considerada do ponto de vista destes três princípios regulativos, por questão de delimitação, restringiremos a análise apenas ao caso do primeiro princípio indicado por Kant: o princípio da homogeneidade (PH). Para sustentar a tese proposta neste artigo, mostraremos que: (i) o PH satisfaz as duas condições estabelecidas na definição do PRS e (ii) o PH é uma aplicação válida do PRS feita pela razão.

De fato, em linhas gerais, pode-se dizer que o princípio da homogeneidade satisfaz as duas condições supostas da definição do PRS: de um lado, o gênero superior implica um fundamento (*Grund*), sendo que tal fundamento significa aqui um princípio ou um conjunto de princípios de ordem superior a partir dos quais se derivam outros princípios ou subconjuntos de princípios (isto é, as espécies de que fala Kant);



de outro, as espécies constituem a consequência (*Folge*) verdadeira, no sentido de que esta representa princípios ou subconjunto de princípios dedutíveis daquele princípio de ordem superior (denominado de gênero por Kant).

Concernente à primeira condição, o PH resume que a razão orienta o entendimento a procurar sempre um gênero mais elevado sob o qual possa conferir unidade à multiplicidade das espécies, isto é, o PH à medida que orienta a busca de certa uniformidade da totalidade suficiente de todos os conceitos empíricos possíveis, encontra um gênero superior, o que pode ser considerado como a condição do fundamento (*Grund*) do PRS usada pela razão quanto ao PH.

Quanto à segunda condição, o PH determina que, a partir de um gênero ou conjunto de princípios de ordem superior, se derivem subconjuntos de princípios que são considerados por Kant como espécies. É nestas derivações das espécies que encontramos as consequências verdadeiras fornecidas por um princípio comum dado pelo PH. Assim podemos conceder outra condição do PRS no tocante às consequências (*Folge*) promovidas pelo interesse da razão à homogeneidade.

Kant exemplifica um caso do uso do PH realizado pelos químicos, uma vez que estes conseguiram reduzir todos os sais a dois tipos de gêneros principais, o ácido e o alcalino, mas tentaram ainda considerar que essa distinção poderia ser uma mera variedade, ou melhor, diferentes subespécies de um mesmo e único material fundamental. Sendo assim, eles não satisfeitos com essa ideia, propuseram então, o estabelecimento de um único princípio capaz de dar conta dessa variante, o conceito proposto foi o de elemento ou substância química. A partir disso, podemos afirmar que o PH postulado pela razão busca unidade para uma diversidade de subespécies e espécies.

No que diz respeito à segunda condição da definição do PRS, consideramos a posição filosófica segundo a qual o PH constitui uma aplicação *válida* do PRS, principalmente no contexto da filosofia teórica de Kant. De fato, como já salientado, todos os princípios regulativos, incluindo o da homogeneidade, desempenham uma função heurística (*KrV*, B644), por meio da qual orientam o entendimento na elaboração do conhecimento *a priori* acerca da natureza¹¹. Deste modo, os princípios heurísticos, ao contrário das ideias metafísicas (alma, mundo e Deus), possuem indiretamente uma validade objetiva, na medida em que sua aplicação ao entendimento visa à experiência possível. Em particular, pode-se dizer que o PRS da razão orienta indiretamente o entendimento a usar o PH na busca de gêneros superiores com validade objetiva, tal como exemplificado por Kant no caso da formulação do conceito de substância química. Tal aplicação indireta do PRS mediante o PH é válida porque tem validade objetiva, isto é, tem referência intuitiva ou uma aplicação possível na experiência.

Em resumo, podemos dizer que a aplicabilidade válida do PRS pela faculdade racional aos princípios regulativos, em especial o PH, segue as seguintes considerações. Em primeiro lugar, o PH satisfaz as duas exigências da razão suficiente enquanto princípio lógico. Em segundo lugar, o uso do PRS pela razão consegue fornecer suficiência para os princípios regulativos ou heurísticos, tal como foi tratado nesta subseção com o PH, para que possam pressupor a unidade sistemática e completude dos conhecimentos proporcionados pelo entendimento, concedendo-lhes a legitimação a partir do uso empírico em relação aos objetos da experiência. Portanto, a proposta de Kant quanto ao uso válido do PRS pela razão, sobretudo aos princípios regulativos, consiste na tarefa desistematização e elaboração dos conhecimentos *a priori* do entendimento, a fim de alcançar certa perfeição lógica do completo sistema teórico da razão pura.

¹¹ Conforme observa Loparic, “a função principal desses princípios não é teórica e sim metodológica: eles servem para organizar, de maneira sistemática, a pesquisa empírica dirigida pelos princípios do entendimento” (2000, p. 115).

5. Aplicações inválidas do PRS pelo entendimento e pela razão: as antinomias

O tópico anterior mostrou que o PRS é um princípio lógico que pode ter uma aplicação válida realizada tanto pelo entendimento como pela razão, o que foi exemplificado, respectivamente, no caso da segunda analogia e dos princípios regulativos. No presente tópico, mostraremos que o PRS pode ter também uma aplicação inválida feita tanto pelo entendimento quanto pela razão, sendo que a exposição de Kant sobre as antinomias será indicada como exemplo disso.

As antinomias aparecem na Dialética Transcendental da *CRPu*, parte em que Kant desenvolve a sua crítica da metafísica tradicional, cujo foco principal é a análise dos três principais objetos metafísicos: Deus, alma e mundo (*KrV*, B395 - nota). Em linhas gerais, Kant mostra que as tentativas de conhecer tais objetos fracassam porque a razão se envolve em problemas lógicos insuperáveis, dentre os quais cita os paralogismos, as antinomias e os ideais (*KrV*, B398) – respectivamente, para o caso da ideia da alma, do mundo e de Deus.

Tal como ocorreu no caso dos princípios regulativos, embora seja possível considerar a aplicação inválida do PRS nestes três conflitos racionais, por questão de delimitação será feita aqui a sua análise restrita ao caso da terceira antinomia, uma vez que esta trata diretamente do conceito de causalidade, o qual foi abordado por Kant antes na segunda analogia. O propósito de tal delimitação é o de mostrar mais claramente que o PRS pode ter uma aplicação válida ou inválida relativamente ao próprio conceito de causalidade, a depender do contexto em que ocorre o seu uso pelo entendimento e pela razão.

Em particular, a terceira antinomia tem a ver com a dicotomia entre duas posições contraditórias: de um lado, a tese da casualidade livre defendida pela razão e, de outro, a antítese da causalidade mecânica defendida pelo entendimento (*KrV*, B 472-79). Kant argumenta, mediante provas apagógicas, que tanto a tese como a antítese podem ser justificadas como verdadeiras, o que contradiz a regra lógica válida para o caso das proposições contraditórias¹².

O essencial a ser destacado aqui acerca da terceira antinomia é o fato de que tanto a tese como a antítese tratam do conceito de causalidade, na medida em que ambas pressupõem séries causais de encadeamento de eventos no mundo. A diferença é que a série causal da tese (defendida pela razão) é uma série finita, ao passo que a série causal da antítese (defendida pelo entendimento) é uma série infinita. Para Kant, o problema geral das duas séries causais é que ambas são *indeterminadas*: no caso da série finita da razão porque não é especificada ou conhecida nesta série causal uma causa livre, isto é, um fenômeno natural que produza uma série causal e que ao mesmo tempo não seja produzido por outra série causal anterior; e no caso da série infinita do entendimento porque a série causal ligada à causa mecânica é pensada de modo absoluto e completo, cujo caráter problemático desta série é que ela não pode ser totalmente percorrida.

Após estas breves explicações sobre a terceira antinomia, pode-se dizer que a tese e a antítese são casos de aplicação inválida do PRS pelo entendimento e pela razão. Em primeiro lugar, convém notar que a tese e a antítese satisfazem as duas condições postas pela definição do PRS, a saber: de um lado, ambas indicam um *fundamento* (quer este seja uma causa livre ou mecânica) e, de outro, ambas supõem como *verdadeira* a série decorrente dos seus respectivos fundamentos. Em segundo lugar, porque a tese e antítese representam uma aplicação *inválida* do PRS, na medida em que a série causal suposta por ambas é pensada de modo indeterminado à medida que os conceitos empregados pela razão (causa livre) e pelo entendimento (causa mecânica) não têm referência possível na intuição sensível. Em outras palavras, os conceitos de causa livre e mecânica concebidos pela razão e pelo entendimento, respectivamente, são pensados apenas analiticamente, mas não sinteticamente, e deste modo não têm validade objetiva, mas só validade lógica.

¹² A regra lógica diz que, se as proposições são contraditórias, ambas não podem ser verdadeiras, e que se uma delas for verdadeira, a outra é necessariamente falsa.

6. Considerações finais

Ao final desta exposição, podemos extrair três conclusões principais. Em primeiro lugar, quanto à definição do PRS, mostramos que ele é um princípio de natureza lógica ou formal, cujas duas condições nele pressupostas empregam termos (*Grund* e *Folge*) que não se restringem a uma relação de causalidade entre ambos. Pois em sentido amplo ambos podem ser vistos, respectivamente, como o elemento antecessor (*Grund*) e o sucessor (*Folge*) de uma série ou sucessão qualquer. O primeiro elemento indica apenas um fundamento ou razão, ao passo que o segundo significa uma sequência ou decorrência verdadeira a partir do primeiro. Deste modo o PRS deve ser compreendido como uma simples forma lógica, cujo conteúdo das suas duas condições (*Grund* e *Folge*) pode ser preenchido por conceitos e/ou juízos válidos ou inválidos do ponto de vista objetivo, isto é, conforme tais conteúdos tenham ou não referência na experiência possível.

Em segundo lugar, quanto às aplicações do PRS, mostramos que ele é um princípio lógico que pode ser aplicado de modo válido e inválido, tanto pelo entendimento como pela razão. A aplicação válida do PRS ocorre na filosofia teórica de Kant à medida que os conceitos usados pelo entendimento e pela razão servem para preencher as duas condições definidas pelo PRS (*Grund* e *Folge*), as quais têm alguma referência na intuição sensível, tal como ocorre no caso da segunda analogia (causalidade) e no princípio regulativo da homogeneidade. Já aplicação inválida do PRS é vista quando os conceitos que preenchem as duas condições estabelecidas (fundamento e consequência) não têm validade objetiva, mas apenas validade lógica, isto é, quando não possuem referência na intuição sensível – tal como pode ser visto no contexto da terceira antinomia (causa livre e mecânica).

Em terceiro lugar, quanto ao debate sobre a tese da redutibilidade ou irredutibilidade do PRS à causalidade, concordamos e divergimos parcialmente com a posição de Kauark, Melo, Longuenesse e Hirata. Em geral, concordamos com os três autores à medida que eles afirmam o caráter transcendental ou empírico do PRS na segunda analogia. Entretanto, discordamos de Melo, Longuenesse e Hirata quanto à tese da redutibilidade do PRS à causalidade. Por sua vez, concordamos com Kauark quanto à tese de que o PRS é irredutível à causalidade. Porém, divergimos desta última, no sentido de que a sua visão do PRS na *CRPu* de Kant não é ampla o suficiente para compreender adequadamente a definição lógica do PRS assim como as suas diferentes aplicações possíveis nesta obra, tanto válidas como inválidas.

Enfim, em linhas gerais, argumentamos ao longo do texto que as posições destes três autores possuem ao menos três limitações principais. Primeiro: não esclarecem ou compreendem corretamente a definição do PRS como um princípio lógico, a título de uma simples forma (regra abstrata) preenchível ou não por conteúdos (referentes) intuitivos. Segundo: não distinguem as aplicações válidas e inválidas do PRS realizadas pelo entendimento e pela razão, em termos da semântica transcendental de Kant, isto é, da relação ou não do PRS à intuição sensível. Terceiro: não mostram adequadamente as diversas aplicações possíveis do PRS na filosofia teórica em geral de Kant (como por exemplo, nas antinomias e nos princípios regulativos), mas restringem suas análises à aplicação do PRS à causalidade na segunda analogia – embora Kauark sugira apenas de forma vaga e ainda pouco clara a sua relação geral aos princípios regulativos.

Referências

KANT, I. *Gesammelten Werken der Akademie* Ausgabe aus den Bänden 1-23 (Elektronische Edition). Band III: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787). Band IV: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781) und *Prolegomena*. Band VIII: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (Abhandlung nach 1781). Band IX: *Logik* (1800). Seit 2008 in: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>.

- _____. *Crítica da razão pura*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1980. Col. 'Os Pensadores'.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1997.
- _____. *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura (Resposta a Eberhard)*. São Paulo: Hemus, 1975.
- _____. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.
- _____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. 1.ª série. vol. 3. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.
- _____. *Os progressos da metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LEIBNIZ, G. W. *Confessio Naturae contra Atheistas*. In: _____. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. Carl Immanuel Gerhardt. Berlim, Georg Olms Hildesheim, 1960c, vol. 4, pp. 105-110.
- _____. *De Existentia*. In: _____. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlim, Akademie-Verlag, [s.d.]c, série VI, t.3, pp. 587-588.
- _____. *Demonstratio Propositionum Primarum*. In: _____. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlim, Akademie-Verlag, [s.d.]f, série VI, t.2, pp. 479-486.
- _____. *Demonstrationum Catholicarum Conspectus*. In: _____. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlim, Akademie-Verlag, [s.d.]g, série VI, t.2, pp. 571-572.
- _____. *Theoria Motus Abstracti seu Rationes Motuum Universalis, a Sensu et Phaenomenis Independentes*. In: _____. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. Carl Immanuel Gerhardt. Berlim, Georg Olms Hildesheim, 1960u, vol. 4, pp. 221-240.
- _____. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, ça liberté de l'homme et l'origine du mal*. In: _____. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. Carl Immanuel Gerhardt. Berlim, Georg Olms Hildesheim, 1960i, vol. 6, pp. 3-375.
- _____. *Monadologia*. In Newton / Leibniz, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HIRATA, C. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 2017.
- KAUARK-LEITE, P. "Ciência empírica, causalidade e razão suficiente em Kant". *Estudos Kantianos*, Marília, v. 2, n. 2, p. 183-200, jul./dez. 2014.
- LONGUENESSE, B. "Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason". *The Harvard Review of Philosophy* (2001), p. 67-87.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas (CLE): São Paulo, 2000.
- MELO, A. "O princípio da razão suficiente – limites e conjectura". II série. vol. 9. *Recurso eletrônico/Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, p. 149-176, 1992.

Recebido em 3 de maio de 2019. Aceito em 19 de novembro de 2019.

Reinhold: a unidade do pensamento na diversidade dos fundamentos

Reinhold: the unity of thought in the diversity of fundamentals

Ivanilde Fracalossi

ivafractalossi@usp.br

Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar

Resumo: Este artigo percorre alguns textos-chave do trajeto filosófico de Karl Leonhard Reinhold com o intuito de mostrar que, embora o autor mude com frequência o delineamento teórico de seus escritos, sempre há uma unidade fixa de pensamento que permanece em todas as etapas reelaboradas, a saber, a busca por uma causa absolutamente primeira e universalmente válida para toda a filosofia, a qual pudesse pôr fim às infrutíferas controvérsias metafísicas daquele momento histórico. Para isso, não hesita em investigar diferentes fontes, ou até mesmo alterar o conteúdo conceitual já empregado por si próprio, mantém-se sempre extremamente fiel a seu interesse maior, mesmo que seja necessário adaptar-se à teoria de quem mais se aproximasse deste projeto.

Palavras-chave: representação; consciência; entendimento comum; razão filosofante; realismo racional; fundamento original.

Abstract: This article looks at some key-texts from the philosophical course of Karl Leonhard Reinhold in order to show that although the author often changes the theoretical outline of his writings, there is always a fixed unity of thought that remains in all the reworked stages, namely, the search for an absolutely first and universally valid cause for all philosophy, which could put an end to the fruitless metaphysical controversies of that historical moment. For this, he does not hesitate to investigate different sources, or even change the conceptual content already used by himself, but always remains extremely faithful to his greater interest, even if it were necessary to adapt himself to the theory of who approached this project more closely.

Keywords: representation; consciousness; common understanding; philosophizing reason; rational realism; original foundation.

1. Introdução

Nas *Cartas sobre a filosofia kantiana* de 1786-7¹, Reinhold, depois de investigar exaustivamente as escolas filosóficas anteriores, principalmente a materialista e a espiritualista, toma como meta encontrar uma causa primeira, um fundamento rigoroso para a filosofia que, por ter um caráter simples e determinado, torne-se garantido por si mesmo contra todos os mal-entendidos, pois estaria acima de qualquer contestação e seria capaz de alcançar unanimidade para conter as infundáveis e inférteis querelas entre essas escolas.

Ao analisar os escritos kantianos, Reinhold percebe o quanto essa teoria progride em relação às escolas anteriores, principalmente no que se refere à distinção entre corpo e alma², já que a *Crítica* investiga a possibilidade de conhecimento dos objetos a partir da faculdade de conhecimento, separando com precisão o que, no conhecimento, pertence à mera mente e o que pertence a coisas fora dela. Isso significa distinguir completamente a mera faculdade da mente da faculdade ativa na sensação externa, algo totalmente inovador no âmbito filosófico da época. Assim, o método de reflexão transcendental adotado por Kant poderia vencer as barreiras à autonomia do pensamento, uma vez que tentava fazer do conhecimento um fundamento basal para as verdades da religião e da moralidade independentes da metafísica, além de sua grande vantagem ao mostrar o quanto é impossível demonstrar, por meio de provas, a imortalidade da alma e a existência de Deus.

No entanto, o fundamento aspirado por Reinhold ainda não se encontrava na filosofia crítica porque lhe faltavam as condições da filosofia geral. Os princípios e teoremas da metafísica criada por Kant não conseguem encontrar seu fundamento pelo simples fato de que este fundamento, ou o que está nele, não fora estabelecido, já que a “propedêutica à metafísica ainda não foi elevada ao grau mais alto de uma ciência da faculdade de conhecer” (REINHOLD, 2003, p. 68). Tendo isso em vista, Reinhold repensa a diferença entre o conceito de conhecimento desenvolvido na *Crítica* e o conceito de representação que nela está apenas pressuposto. Parte, então, para a sua própria investigação e a inicia com questões importantes tais como: o que se pode conhecer? Quais são os limites da faculdade humana de conhecer? (REINHOLD, 1963, 146). Para estabelecer seus limites, seria preciso antes chegar a um acordo sobre o que se entende por faculdade de conhecimento, caso contrário, a convenção sobre o seu conceito universal tornar-se-ia impossível.

É neste contexto que em 1789 surge o *Ensaio*³, onde o autor desenvolve a sua teoria da representação e se concentra, principalmente, no conceito de mera representação. Como bem explica Debru:

¹ Briefe über die kantische Philosophie (Briefe). São oito cartas publicadas separadamente no jornal TeuscherMerkur entre agosto de 1786 e setembro de 1787. Três anos mais tarde elas são reeditadas em forma de livro com o acréscimo de mais quatro. São de novo editadas em 1792, mas desta vez trazem fortes mudanças no conteúdo conceitual.

² Kant, no capítulo dos paralogismos, atribuiu o sentido interno à alma e o externo ao corpo. Na época dos metafísicos, seus próprios fundamentos de cognição do que o corpo e a alma eram em si mesmos, fora da nossa forma de representação, eram os únicos meios que existiam para se obter a distinção entre corpo e alma. Naturalmente, isso só podia gerar intermináveis controvérsias. Só num longo e gradual processo, culminado na crítica da razão, é que uma faculdade foi concedida à razão para apreender as regras subjetivas e as leis de uma coisa em si. Assim, com a lei subjetiva de nossa faculdade de conhecimento, aparecem as primeiras expressões do uso próprio da razão, uma vez que, na sua totalidade, as regras subjetivas são um trabalho unicamente da própria razão. O desacordo sobre a distinção entre o corpo e a alma surgia não do fato de que elas são realmente diferentes, com isso todos concordavam, mas sim no que essa diferença consistia, a saber: nas leis da faculdade de conhecimento do espírito humano, que ainda eram desconhecidas, cujo fundamento foi descoberto na análise desta faculdade que a *Crítica* da razão pura empreendeu. Na elaborada teoria da faculdade de representação (*Theorie des Vorstellungsvermögens*) de Reinhold, certas circunstâncias que antes eram trazidas ao conceito como a relação entre o corpo e a alma, são agora descritas como referências ao eu representante e ao objeto representado.

³ *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens)*.

Em 1789, na defesa e ilustração que empreende mais uma vez da Crítica conforme os métodos de análise transcendental, Reinhold descobre o conceito de representação como um pressuposto do conhecimento. Segundo ele, no conhecimento, é a atribuição de predicados ao objeto, que não pertencem senão à mera representação, que é responsável pela incompreensão da qual a Crítica foi objeto [Ensaio, p. 62]. Essa confusão entre conhecimento e representação é, de fato, o signo do problema crítico que nunca foi percebido pelos leitores de Kant na medida em que ele encontra sua origem, por exemplo, na questão posta em 1772 sobre a relação da representação ao objeto. O desconhecimento da questão e a confusão dos dois termos são uma só e mesma coisa. Ora, é preciso separar mantendo-os juntos, conhecimento e representação: esta última é um pressuposto (DEBRU, 1977, p. 178).

A mera representação, devido à sua simplicidade, a seu menor número de notas características (Merkmale), forneceria um conceito de conhecimento capaz de articular facilmente a sensibilidade, o entendimento e a razão. Essas três faculdades terão origem em uma única raiz, de onde sairão as duas diferentes fontes do conhecimento da razão que estavam separadas em Kant. O núcleo dessa teoria é a representação em geral⁴, um fundamento único sobre qual Reinhold construiu toda a sua filosofia elementar (Elementarphilosophie), cujo princípio do conhecimento não é a possibilidade da experiência como em Kant, mas sim a condição de possibilidade da consciência, desde o início determinada. Esse fundamento ele crê encontrar na evidência imediata da proposição da consciência (Satz des Bewußtseins), a qual enunciaria, sob a forma de uma proposição analítica, um fato imediato, cuja síntese escapasse dos raciocínios dos filósofos e convencesse sem qualquer intermediário ou provas, pois o fundamento da prova é a própria proposição da consciência, de onde emanam a priori todos os componentes formais da representação, do sujeito e do objeto. Tratar-se-ia de uma proposição autônoma, evidente por si mesma; e toda a filosofia dependeria desta determinabilidade originária, a qual ofereceria fundamento à retidão da especulação, evitando, a cada vez, o apoio em outro princípio filosoficamente demonstrável e, conseqüentemente, eliminando o risco de se incorrer num círculo vicioso.

Entretanto, é importante enfatizar que nesse processo não se trata de investigar a causa da representação, mas sim aquilo em que ela própria consiste, ou seja, aquilo em que consiste o conceito de mera representação. Trata-se ainda menos de investigar sua definição. Com efeito, se houvesse uma definição da representação fundamental (geral), ela não seria a premissa que serve a todas as possíveis explicações, pois haveria algo acima dela definindo-a e, assim, infinitamente. Logo, sobre o conceito de faculdade de representação, é possível apenas pensar (denken). E, não só possível como necessário para se chegar a um acordo e poder conceber o que afinal pertence às condições internas da representação, na medida em que são concebíveis.

Sobre esta proposição, se ela é uma proposição e até que ponto é determinada integralmente por si mesma, afirmo que, ou não pode de modo algum ser pensada, ou está assegurada pelo fato de tornar-se pensada contra mal-entendidos e, neste caso, é universalmenteválida (REINHOLD, 2003, p. 357)⁵.

Dessa forma, a faculdade de representação em geral é tomada como o princípio mais alto da consciência, um indeterminável pressuposto fundamental que exprime o gênero supremo de toda representação. Todas as representações estão sob o pressuposto desta faculdade, que se manifesta como o primeiro princípio depurado e indeterminado. A intuição, o conceito e a Ideia, bem como a sensibilidade, o entendimento e a razão são todas representações ou faculdades de representações. Todos esses conceitos são espécies do gênero representação, e o que lhes é comum é a faculdade de representação em geral: predicado mais geral presente em todos os outros predicados. As partes materiais e formais também decorrem dela. As formas da receptividade e espontaneidade são representações, mas na medida em que são dadas na mente são

⁴ É importante distinguir *representação em geral* (*Vorstellung überhaupt*) e *mera representação* (*bloße Vorstellung*). Na mera representação (ou representação em sentido estrito - *engere Bedeutung*), só as condições internas da representação são consideradas, ou seja, apenas a mera matéria e a mera forma tomadas juntas, porque pertencem às condições internas da sensibilidade, do conceito e da Ideia. O sujeito e o objeto são excluídos de seu conteúdo, pois pertencem ao sentido externo da representação. Já a representação em geral (ou representação no sentido mais estrito - *engste Bedeutung*) é a forma de todas as representações, o gênero (*Gattung*) representação, que deve sustentar a prova de validade universal (*Allgemeingültigkeit*) de todas as representações.

⁵ Grifos do autor.

disposições da faculdade de representação, e na medida em que são manifestadas na mera representação em geral são, na verdade, características necessárias e gerais dela. A representação da receptividade e espontaneidade fundada no sujeito é apenas possível à medida que o próprio sujeito é representável. Uma vez que a receptividade e espontaneidade constituem a faculdade de representação, elas são o fundamento de toda representatividade e, conseqüentemente, também da representatividade do próprio sujeito (REINHOLD, 1963, cf. § XXI, pp. 273s).

2. Proposição da consciência

O enunciado do princípio da teoria da faculdade de conhecimento em geral é: “no conhecimento, o objeto representado se distingue tanto da representação representada quanto do representante representado” (REINHOLD, 2003, § XXXIII)⁶. Isso quer dizer que cada um deve submeter a sua reflexão sobre sua própria consciência para se convencer da efetividade do fato (Faktum ou Tatsache) enunciado pelo princípio da consciência, pois a consciência clara e distinta é essencial para todo conhecimento, caso contrário, o próprio conhecimento nem sequer poderia ser pensável. A consciência se chama conhecimento (Erkenntnis) (Idem, cf. § XXXII) quando o objeto (Objekt)⁷ não é nem mera representação, nem o representante, mas um representado distinto de um e de outro.

No *Ensaio*, Reinhold apresenta o conhecimento composto de consciência clara, consciência distinta e consciência do objeto. Assim, só se pode chamar conhecimento propriamente dito, a consciência de um objeto (Objekt) que é distinto do sujeito e de todas as representações. Dizendo de outra forma, seguramente, é o relacionar (Bezogenwerden) da representação com um “objeto determinado” que pode propriamente ser chamado conhecimento. Mas Reinhold insiste em mostrar que nem todo relacionar da representação com um objeto determinado pode ser chamado conhecimento, é preciso estar em condições de demonstrar que a expressão objeto determinado só pode ser usada para os objetos do conhecimento, e mostrar previamente o que se entende por esses objetos.

Todas as representações que foram elevadas a graus de perfeição lógica chamadas clareza e distinção da representação (não da consciência) têm objetos (logicamente) determinados, ainda assim estes não seriam efetivamente objetos (Objekte), pois o mundo inteiro negaria serem cognoscíveis (Ekenbarkeit) (REINHOLD, 2003, pp. 231-2).

Isso significa que não é porque os objetos são pensados adequadamente enquanto puros conceitos que a existência é conforme a eles. A existência busca a certeza e não os predicados de um conceito. “A consciência é justamente o lugar onde certos objetos se realizam efetivamente, e é apenas ela que permite atribuir a eles a existência, e não apenas uma perfeita ausência de contradição” (GOUBET, 1999, p.124, nota 157). A representação representada e o sujeito representado são “objetos plenamente determinados” na consciência da representação e na autoconsciência, pois a eles se reportam representações. No entanto, não se pode confundir o conhecimento com a autoconsciência ou com a consciência da representação, pois, para que um objeto seja determinado na consciência, ele deve ser determinado por dois modos muito diferentes: (1) enquanto objeto na mera representação, mediante uma matéria dada (mera matéria)⁸ que se reporta imediatamente à coisa em si (a algo que não seja nem uma representação, nem o próprio sujeito), “de onde é tirada a representação pela qual o objeto ainda não representado se torne um representado” (REINHOLD, 2003, pp. 232-3); (2) enquanto objeto representado na consciência, graças a uma segunda representação,

⁶ *Fundamentallehre*, § XXXIII. (Nova exposição dos momentos principais da filosofia elementar – abreviadamente *Nova exposição* ou *Fundamentallehre*) in *Beiträge*, Band I, texto de 1790.

⁷ Reinhold distingue os termos *Objekt* e *Gegenstand*. Este significa aquilo que pode ou não ser representado, aquele significa um objeto real. Marcamos em parênteses no texto apenas quando a palavra se tratar do *Objekt*, porque a recorrência desta no texto é bem menor que a recorrência do objeto como *Gegenstand*.

⁸ A mera matéria pertence às condições internas, subjetivas da representação. Tanto a mera matéria quanto a mera forma em geral são irrepresentáveis (*Ensaio*, §XXII)

pela qual o objeto é elevado pela primeira ao grau de representado, ou seja, é elevado ao grau de objeto (Objekt) da consciência, enquanto representado. Graças à primeira dessas representações, o mero objeto torna-se um representado, graças à segunda, ele se torna [algo] conhecido; a primeira é imediatamente oriunda da matéria dada que é a representante imediata do mero objeto (Objekt) nela, a segunda é oriunda da representação reportada ao objeto, portanto, de uma matéria que não é a representante do mero objeto (Objekt) nela senão mediante a representação reportada a este. Graças à primeira, o simples objeto é intuído mediante a matéria que é sua correspondente, graças à segunda, ele é pensado (gedacht) por uma representação particular produzida a partir da representação reportada imediatamente a ele (Idem, p. 234)⁹.

Neste ponto se percebe um importante desenvolvimento na teoria de Reinhold e um maior afastamento em relação à teoria de Kant. Embora a Filosofia elementar conserve a distinção entre o dado e o produzido, ela é fortemente atenuada à medida que Reinhold põe escalas de representação no aparato do conhecimento. Trata-se de uma quebra na dicotomia forma e matéria que abre um amplo espaço para o movimento filosófico que vem imediatamente após, a saber, o Idealismo alemão, o qual não mais aceitará a heterogeneidade dessas instâncias. Dessa forma, Reinhold ainda mantém os conceitos de sensibilidade e espontaneidade; sensibilidade que oferece o múltiplo e o entendimento que pensa e liga esse múltiplo, mas não são mais duas instâncias absolutamente heterogêneas como em Kant. A espontaneidade é a faculdade de conferir a forma da representação para seus objetos. A matéria é recebida, dada à receptividade, mas ela não existe na e pela receptividade senão à medida que a espontaneidade da faculdade de representação proporcione o que vai afetar a forma da representação, transformando-a em matéria da representação. Desse modo, a faculdade de representação em geral é colocada no fundamento da faculdade de conhecimento, e a ela se atribui a espontaneidade.

Duas representações diferentes pertencem à consciência do objeto enquanto tal e, conseqüentemente, também ao conhecimento em geral. A primeira se reporta imediatamente ao mero objeto e se chama intuição, a segunda se reporta por meio da primeira indiretamente ao mero objeto e se chama conceito¹⁰. Assim, pode-se ver na representação sensível, a representação imediata, direta, e na representação do entendimento, a indireta. Intuição e conceito, antes duas entidades opostas, adquirem aqui uma natureza comum, tornando-se como que duas espécies do gênero representação, pois nessa natureza comum da intuição e do conceito encontra-se a espontaneidade dessa faculdade. No terceiro grau, o papel da reflexão é ainda mais relevante, pois a espontaneidade incorpora uma absoluta autoatividade, e a unidade produzida por ela é absoluta.

Um objeto enquanto meramente representado é o que diferencia um objeto da consciência de um objeto da representação em geral (este está ainda indefinido), na medida em que é preciso que não seja possível pensar a consciência sem a representação do já representado enquanto tal. Para que um mero objeto seja elevado ao nível de representado, a consciência deve já ter uma representação, porque é por ela que ele se torna representado e objeto (Objekt) da consciência. A intuição é a representação responsável por esse “tornar-se um representado” na medida em que ela se reporta imediatamente ao objeto, e assim, através dela, esse representado torna-se um objeto de uma nova representação chamada conceito, que tem a intuição por objeto (Objekt) imediato, mas por objeto (Objekt) mediato, essa nova representação tem o representado pela intuição, o simples representado. É, então, através do relacionar dessas duas representações ao simples objeto (que já está na consciência) que nasce o conhecimento (Erkenntnis) (REINHOLD, 2003, pp. 234ss).

Por um lado, Reinhold distingue uma representação que é intuição. Esta é consciente, mas o seu objeto ainda não é representado como diferente da representação. Essa representação, na qual o objeto é representado como distinto da representação, surge apenas com o pensamento que representa a representação da

⁹ Grifos do autor.

¹⁰ Cf. O enunciado do parágrafo XXXIV da *Nova representação*



intuição. O autor considera esse pensamento como um juízo no qual sujeito e predicado estão conectados, que é a representação de uma intuição. Assim, a intuição está no sujeito, e a intuição representada está no predicado. “O pensamento fundamental (Grundgedanke) de Reinhold está, portanto, no juízo a partir de um sujeito intuído diretamente antes da conexão do juízo, para produzir o conceito como uma intuição representada pela qual o conceito é pensado” (ONNASCH, 2005, P. 107)¹¹.

Para a estrutura geral do juízo é importante observar que, no juízo, essa separação é precedida por um relacionar; ou seja, para toda separação de uma conexão anterior é pressuposto que toda análise presuma uma síntese. Assim, no juízo, sempre ocorrem duas ações: através de uma, a unidade objetiva é produzida a partir da intuição e, pela outra, ela é novamente relacionada à intuição. A produção da unidade objetiva a partir da intuição é um juízo sintético e a ligação da unidade objetiva produzida com a intuição é um juízo analítico.

3. Entendimento comum

Nos textos acima analisados de 1789-91, Reinhold enfrenta o problema da dedução de uma causa livre e absoluta para a liberdade da vontade, e é a partir deste momento que o autorenvereda num longo caminho em busca da causa primeira da filosofia. Reinhold se propôs a estabelecer essa dedução partindo da faculdade de representação em geral, de onde seria derivada a faculdade de desejar por meio da ação do impulso (Trieb). Esta abordagem não foi bem sucedida, gerando várias objeções e, dentre elas, a de Carl Schmid (1791), que, de tão bem articulada, fez Reinhold repensar sua teoria. Schmid não concordou que o impulso fosse suficiente para diferenciar a faculdade de desejar de outras faculdades. Ademais, a ideia de uma causa absoluta não pode ser entendida como uma geradora de representações, pois sua auto atividade não permite que nada de estranho possa estar ligado a ela. Assim, o único contributo da espontaneidade neste processo de geração, que é a produção da forma de uma representação, nunca conduz sozinha para uma real representação, pois depende sempre de uma matéria dada de fora. Sendo assim, a ação espontânea do sujeito representante na teoria da razão não poderia ser livre e absoluta.

As várias objeções têm em comum a alegação de que a teoria da representação, tal como Reinhold a formulou, não alcança o seu objetivo de deduzir a filosofia teórica e prática do mesmo princípio. Sua teoria permaneceria apenas teórica, pois a passagem da possibilidade para a realidade é deficitária, uma vez que o autor tenta realizá-la por meio dos impulsos (Triebe), que são as atividades do princípio responsáveis pela realidade das representações de acordo com as formas dadas a priori na faculdade de representação.

No final do terceiro livro do Ensaio, Reinhold apresenta o desenvolvimento conceitual das três faculdades de representação e introduza teoria dos impulsos no fundamento da faculdade de desejar. Esta última, através da ligação¹² entre as faculdades, por um lado, e da força representante (vorstellende Kraft), por outro, é responsável pela decisão entre o mero desejo e a ação concreta, entre a possibilidade e a realidade. O impulso luta para alcançar a representação do desejo, isto é, para executar a ação, mas esbarra em vários problemas, o principal deles já apontado por Schmid, de que o ser determinado pelo impulso para a criação de uma representação não pode ser entendido como desejo, pois dessa forma a pressuposição necessária

¹¹ Grifo do autor.

¹² Esta ligação é estabelecida ao definir a força representante como o fundamento do que é realizado através do sujeito representante (*Ensaio*, p. 560). Como tal, a força representante difere da espontaneidade que, com receptividade, pertence ao fundamento para a mera possibilidade de representação. Reinhold enfatiza que a força deve “expressar-se de acordo com as faculdades que lhe são atribuídas, e define impulso como a relação ou a conexão da força (*Kraft*) com a faculdade (*Vermögen*)” (Idem, p. 561).

Reinhold define ‘desejo’ como o que é determinado pelo impulso para produzir uma representação; e ‘faculdade de desejar’ como a faculdade a ser determinada pelo impulso (*Ensaio*, p. 561).

Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens, contida no terceiro livro do *Ensaio*.

da representação seria o desejo já constituído, e não o impulso¹³. E nem todos os impulsos podem ser pensados como formas do desejo. Ademais, quanto mais originais costumam ser as faculdades de desejar e de representação, mais difícil será para classificá-las juntas sob uma faculdade de representação superior e abrangente. Schmid alega que, quando se recorre a uma representação já existente, a criação original das outras representações não é corretamente definida em sua determinação, porque acaba em um regresso infinito. Somente uma definição da atividade da representação é efetiva, a da representação em geral, denominada representação em sentido estrito.

Não é por acaso, como se vê, que as objeções de Schmid levam Reinhold a voltar atrás e fazer significativas mudanças conceituais no texto que elabora em 1792, na última edição das Cartas sobre a filosofia kantiana. Alguns comentadores, entre eles Klemmt (1958) e Goubet (1999), apostam que o filósofo não deveria ter sucumbido às inúmeras e rápidas críticas a seu sistema, mas continuado com o desenvolvimento da teoria expressa no Ensaio, pois a argumentação exposta nas Grundlinien¹⁴, segundo Klemmt, era muito apropriada para ser avaliada sistematicamente numa maior extensão.

Entretanto, ainda que Reinhold não tenha levado adiante a abordagem do Ensaio, continuou perseguindo seu intuito de encontrar um fundamento incontestável para a filosofia, capaz de unir a pura religião e a pura moralidade. Já na primeira edição das Cartas sobre a filosofia kantiana, o filósofo demonstra sua preocupação com as necessidades do senso comum, expressão empregada ali no sentido de são entendimento humano (Gesunder Menschenverstand). Seu apreço por este tema deixa entrever que o que está sendo de fato indagado é o papel da razão em nossa convicção acerca da existência de Deus. Para Reinhold, tal pergunta deve ser desdobrada em outras duas, a saber: (1) a razão traz provas apodíticas para a existência de Deus - provas que dispensam totalmente a fé? (2) pode haver uma fé na existência de Deus sem solicitação da razão como fundamento? As Cartas afirmam que a *Crítica da razão pura* respondeu ambas as questões negativamente. Ou melhor, Kant, na verdade, encontrou o verdadeiro fundamento da convicção na fé comandada pela razão. É o mesmo e único fundamento da razão que oferece a fé tanto para os mais esclarecidos, como também para o entendimento mais elementar. Ao mesmo tempo em que ela oferece os mais rigorosos exames para os primeiros, é esclarecedora para os últimos, mesmo estes tendo capacidades mais comuns (REINHOLD, 2005, cf. pp. 23ss).

Nas *Cartas* de 1792, deparamos com um importante esforço do autor para unir essas duas instâncias. Ali, Reinhold alcança uma autonomia ainda maior em relação aos textos de Kant ao eliminar a identidade entre vontade e razão prática contida naquela filosofia. Identidade esta que talvez tenha sido o empecilho encontrado por Reinhold para efetivar a dedução da lei moral com base na faculdade de representação em geral, pois no Ensaio ele ainda se baseava na identidade kantiana. Nesta edição das *Cartas*, Reinhold procura provar a não-impossibilidade da liberdade apoiando-se no são entendimento, e propõe o conceito de liberdade da vontade como o fundamento da lei moral. A vontade adquire agora uma instância de autodeterminação que, a partir da demanda dos impulsos, estabelece a possibilidade e a realidade da liberdade. Trata-se de um fundamento da liberdade e das suas ações que adquire objetividade sem contradizer o princípio de razão suficiente, pois como explica Reinhold,

A lei lógica não exige de modo algum para tudo o que está aí uma causa diferente dessa existência (...), mas exige que nada seja pensado sem fundamento. A razão tem, porém, um fundamento muito real para pensar a liberdade como uma causa absoluta; a saber, a autoconsciência, pela qual a ação dessa faculdade se anuncia como um fato (Tatsache), e autoriza o comum são entendimento a inferir a possibilidade da liberdade de sua realidade (REINHOLD, 2008, p. 193)¹⁵.

¹³ Reinhold define 'desejo' como o que é determinado pelo impulso para produzir uma representação; e 'faculdade de desejar' como a faculdade de ser determinada pelo impulso (*Ensaio*, p. 561).

¹⁴ *Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens*, contida no terceiro livro do *Ensaio*.

¹⁵ Grifos do autor.



Mas ainda fica a pergunta: Como a liberdade é possível? A razão filosofante não se contenta com os ditos do entendimento comum e os investiga. Na nona carta, Reinhold afirma que não há contradição que possa desabonar a convicção do comum e são entendimento perante o julgamento da razão filosofante. Ambos estão precisamente ligados às mesmas faculdades fundamentais do espírito humano, e se anunciam no entendimento comum pelos irresistíveis e infalíveis sentimentos (Gefühle) e, por meio deles, provocam convicções sobre as quais a razão filosofante, que procura os fundamentos desses sentimentos, deve permanecer em desacordo consigo mesma enquanto não conseguir estabelecer conceitos distintos e determinados das faculdades fundamentais. (Cf. REINHOLD, 2008, p. 207). Justamente por não poder fornecer nenhuma justificativa da possibilidade da liberdade, a razão filosofante deveria se dar por satisfeita com os resultados do comum e são entendimento em relação à realidade e à possibilidade da liberdade da vontade. O ponto de partida de tal “justificativa” seria a autoconsciência da própria liberdade, assumida como infalível e absolutamente certa, o que, por si só, exclui a possibilidade de uma refutação das convicções do são entendimento pela razão filosofante. Esta, por meio de seus conceitos, traz apenas o discernimento (Einsicht) do são entendimento aos conceitos e, junto, a justificativa da liberdade. (LAZZARI, 2004, cf. p. 302). Ao juntar o são entendimento e a razão filosofante, Reinhold atribui à liberdade da vontade, que habita a faculdade da mente (ou alma), uma dupla perspectiva: como sentimento e como conceito determinado e distinto, tornando-a tanto realidade como possibilidade.

Na análise dessas *Cartas* de 1792, percebe-se que Reinhold, ignorando alguns problemas conceituais em seu interior¹⁶, dá-se por satisfeito com o resultado alcançado em relação a um completo fundamento para a filosofia moral. No entanto, como era de se esperar, dado o espírito inquiridor e autocrítico do autor, dois anos depois volta a analisar a relação entre o entendimento comum e a razão filosofante, talvez por se dar conta de que esta relação ainda não estava esgotada, ou suficientemente clara nas *Cartas*. Trata-se do ensaio: *Sobre a diferença entre o são entendimento e a razão filosofante em relação ao fundamento do conhecimento tornado possível por ambos*¹⁷.

4. Relação entre o entendimento comum e a razão filosofante

Neste ensaio não ocorre uma mudança substancial sobre o conteúdo do projeto inicial de Reinhold, que é o de construir o sistema filosófico sobre uma causa primeira ou um fato fundamental: o fato da consciência (Thatsache des Bewußtseins), mas sim sobre a forma de organização dos termos. No texto de 1791, *Sobre o fundamento do saber filosófico*¹⁸, sensibilidade, entendimento e razão são as principais faculdades da faculdade de representação em geral, baseada no fato da consciência. Em *Sobre a diferença*, há diversas proposições da consciência organizadas hierarquicamente. As mais específicas são subordinadas à primeira, mais geral; mas a consciência é a fonte tanto das proposições de umas quanto das outras. São múltiplos fatos da experiência interna que devem ser do mesmo tipo que o fato geral da consciência e, como tais, têm de ser observados como fundamentais porque estão relacionados às características gerais, a priori da faculdade de representação. As proposições da consciência, por fornecerem conceitos que se apresentam em juízos imediatos, são empíricas (Erfahrungssätze) e, por isso, não são princípios filosóficos (Prinzipien). Mas,

¹⁶ Como por exemplo, por que e em que medida é a vontade que decide a favor da lei moral que deve ser chamada pura e não a que se decide contra. Este tema está mais detalhadamente desenvolvido em nosso texto publicado na *Revista de Filosofia Aurora*, v. 30, n. 51, pp. 750-726.

¹⁷ *Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens. In Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen (Beiträge, Band II - 1794).*

¹⁸ *Über das Fundament des philosophischen Wissens (Fundamentschrift).*

na medida em que os fatos estabelecidos por eles são imediatamente fundamentados no sujeito da pura autoconsciência, essas proposições contêm os materiais puros para os princípios filosóficos últimos, dos quais são deduzidos por mediar juízos ou raciocínios através dos quais os fundamentos transcendentais, que são deduzidos deles, entram em consciência (REINHOLD, 1794, p. 65)¹⁹.

Em relação ao texto de 1792, há um acréscimo de elementos sobre a relação entre o entendimento comum e a razão filosofante claramente para apenas fornecer mais rigor à metodologia da já elaborada arquitetura da filosofia fundamental. Na realidade, a teoria geral da faculdade de representação permanece como a proposição geral da consciência, e as teorias específicas da sensibilidade, entendimento e razão (isto é, teórica e prática) continuam sendo as proposições subordinadas. Cada parte do sistema produzido por cada proposição da consciência é intermediado pela razão filosofante, que fornece os fundamentos transcendentais da proposição correspondente.

A relação entre o entendimento comum e a razão filosofante oferece a origem e o status das proposições básicas da consciência: o primeiro é a fonte cognitiva dos fatos da experiência interna e fornece os “materiais puros” (die reinen Materialien), e a razão aspira as condições, ou “fundamentos transcendentais” (die transcendentalen Gründe) dos fatos fornecidos pelo entendimento comum. Essa é sua tarefa, uma vez que os fundamentos dos fatos não são encontrados na experiência, mas a priori dela. Dessa forma, haveria dois tipos de princípios: os verdadeiros princípios filosóficos, que são os fundamentos transcendentais últimos dos fatos da consciência; e os princípios da filosofia, com os quais a razão filosofante tem de iniciar. Estes ficam numa camada posterior e são as proposições da consciência.

Referindo-se aos fatos empíricos da consciência, a razão filosofante tem de estabelecer seus fundamentos transcendentais, i. é. as formas e leis a priori da representação, que são necessárias para que os fatos relevantes sejam possíveis. A filosofia, então, analisa, explica e justifica as crenças básicas do entendimento comum. As alegações filosóficas são, por sua vez, substanciadas por sua referência aos fatos fornecidos pelo entendimento comum (IMHOF, 2018, pp. 591-2).

O importante acréscimo neste texto em relação aos textos de 1791 e 1792 é que Reinhold explicita o entendimento comum como sendo a fonte confiável dos fatos da consciência, que determinam a estrutura e o conteúdo do sistema, pois esses fatos representam o fundamento material, a fundação da filosofia.

Aproximadamente dois anos mais tarde, Reinhold oficializa sua adesão à filosofia de Fichte por considerar a Wissenschaftslehre como o único e verdadeiro sistema da filosofia, mesmo que se leve em conta que esta foi estruturada nas bases da sua própria filosofia elementar. No entanto, o comum e são entendimento na filosofia torna-se ainda mais importante do que antes nos textos de Reinhold, como fica expresso principalmente nas *Discussões a respeito dos conceitos e proposições fundamentais da moralidade*²⁰, escrito de 1798. É por este motivo, inclusive, que Reinhold ancora-se por um tempo na filosofia de Jacobi, que também era influenciado pela filosofia do senso comum.

5. A passagem para o realismo racional

O abandono da filosofia crítico-transcendental, mas não o suprimir de seu escopo de encontrar a causa primeira, ponto de partida apropriado para a filosofia, ocorre, porém, por volta de 1800, com a passagem para o sistema do realismo racional. Este momento conceitual da filosofia de Reinhold ocorre, principalmente, pela influência recebida da teoria de Christoph Gottlieb Bardili. O núcleo da obra de Bardili se apresenta em uma doutrina da razão como uma união da lógica e da metafísica, e isso parte de um pensamento concebido absolutamente, isto é, não realmente de um sujeito pensante, e não suscetível

¹⁹ Grifos do autor.

²⁰ *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität.*

de negação, imutável em seu perene ser capaz de se repetir como uma operação objetiva e absoluta, uma regra que funda unicamente o pensar e o pensamento (BARDILI, 1800, cf. § I). Esta obra repercutiu em Reinhold, mas não sem antes passar por uma crítica. Ao contrário de Bardili, Reinhold não insistiu na questão da universalidade e subjetividade das leis lógicas, mas sim no caráter absoluto do pensamento encontrado na *Grundriß*²¹. Nesta nova posição filosófica,

Reinhold defende uma notável tese ontológica a partir de seu início. Afirma que o conceito adequadamente concebido de pensamento está associado a uma unidade original de pensamento, sendo como «*Prius κατ' ἑξοχην*»²². No decorrer da exposição de seu sistema, Reinhold eventualmente propõe uma ideia pioneira de orientação epistemológica. Ele presume que o pensamento deve ser conceitualizado como pensamento em aplicação assim que se supõe que ele pretende obter conhecimento. Neste contexto, ele argumenta que o pensamento aplicado em sua estrutura fundamental é uma condição formal e material de conhecimento e, no que diz respeito ao procedimento, inclui a validação de conhecimento hipoteticamente válido (BONDELI, 2018, p. 671).

A partir de agora, o conceito de pensamento é tomado como uma nova instância e ponto de origem para se filosofar, deixando para trás o conceito de representação como base de todo conhecimento filosófico. Reinhold não aceita mais o pensamento como uma faculdade do entendimento diferente da faculdade sensível, ele nem sequer é mais representação, pois não está mais baseado na relação entre sujeito e objeto. Só quando o objeto está no âmbito da aplicação do pensamento é que se pode falar do pensamento sobre ele, mas nunca no âmbito do pensamento em si²³. Ou seja, o pensamento é uma estrutura mais original que a manifestação do pensamento em seus elementos básicos, como conceito, juízo ou inferência. É o pensamento como pensamento (*Denken als Denken*) (REINHOLD, 1801-3, Helf I, p. 100). Mas o que é esse pensamento enquanto tal? Pensamento, em sua pura natureza é cálculo, responde Reinhold.

O pensamento como pensamento se apresenta com o caráter de disposição de um só e mesmo termo a se repetir sem fim, no e pelo cálculo, enquanto um só e o mesmo, em um só e o mesmo, por um só e o mesmo, como pura identidade, pois a essência ou natureza interna desse pensamento como pensamento consiste precisamente nessa disposição à reiteração sem fim, que nada mais é que a pura identidade. Essa manifestação de identidade pode ser expressa pela fórmula: A como A em A e por A (*A als A in A und durch A*) (Idem, p. 108). Portanto, a distinção de conceitos, juízos, inferências e das categorias do pensamento não aparecem mais na essência do pensamento, no A como A em A e por A, mas sim na sua aplicação, cuja distinção só pode tirar sua origem ou explicação da matéria da aplicação e não da essência do pensamento. Assim, devido a essa natureza do pensamento como pensamento, o ato de negar, o não-A, fica excluído, pois qualquer negação em seu interior, em sua natureza interna, seria uma pura contradição. Decerto, a aplicação não se limita apenas em pressupor e conservar a natureza interna do pensamento, antes, uma outra natureza deve se juntar à fórmula acima por meio da aplicação, a matéria, designada por C. Essa matéria da aplicação é postulada com legitimidade e necessidade, segundo Reinhold, pois seu papel é importante para impedir uma contradição na aplicação do pensamento que, nesse caso, não se prestaria a nenhuma análise possível. Em suma, se não houver algo diferente unido ao pensamento como pensamento, sua aplicação permaneceria um simples pensamento, logo a matéria se insere como um não-pensamento.

²¹ BARDILI - *Grundriß der Ersten Logik*.

²² Primeiro por excelência (em tradução livre).

²³ “Pensamento em si” e não “pensamento autorreflexivo”. Este implicaria justamente o que Reinhold quer evitar, a saber, a noção de atividade do pensamento (ou pensamento subjetivo). Ao contrário, “o pensamento é para ser entendido no sentido de uma estrutura do pensamento e como pensamento objetivo” (BONDELI, *ibidem*, p. 673). É plausível dizer que esta obra já deixa o caminho aberto para a próxima etapa de reflexões de Reinhold, onde ele investigará a filosofia da linguagem chamada de “*Synonimik*”. A *Sinonímica* apresenta o sistema do realismo racional de uma forma renovada. Ou seja, preocupa-se com a conotação das palavras ao embasar o sistema em uma terminologia purificada, evitando, assim, a ambiguidade ou arbitrariedade filosófica, em uma palavra: o subjetivismo. O realismo de Reinhold, desde o início, é uma crítica ao subjetivismo, e a não-arbitrariedade linguística tem de ser entendida como objetivismo (REINHOLD, 1812, pp. 42ss).

No entanto, a estrutura do pensamento como pensamento é pura identidade, logo a natureza interna da matéria como não-pensamento seria a simples diversidade. “A isso deve limitar-se o exposto prévio que serve de simples introdução a essa análise. Todo o resto deve libertar-se unicamente da análise e pela análise que desenvolve a aplicação do pensamento como pensamento para a matéria e na matéria” (REINHOLD, 1801-3, Helf IV).

Para concluir, ressaltamos que Reinhold, em todo o seu trajeto na busca de uma causa primeira ou fundamento da realidade do conhecimento, que para ele é a primeira e mais essencial tarefa da filosofia, sempre tem em mente, paralelamente, a subjetividade, o eu de Kant, Fichte e Schelling, que considera como princípio comum na filosofia desses autores. Para Reinhold, que ao adotar o conceito de pensamento objetivo, assume um consistente anti-subjetivismo, a subjetividade absoluta sempre acaba em uma instância psicológica, pois ela consiste de uma livre atividade do eu que refletindo em si mesmo, abstrai os objetos. Esta é também a opinião de Valenza, que lembra que a razão permanece fechada no círculo do sujeito e pode ser rastreada até o princípio da subjetividade do qual o próprio Kant não trouxe à luz. Na esfera cognitiva, Kant baseia-se em uma realidade de conhecimento que é apenas relativa e não pode ser atribuída a nada absoluto, e Reinhold, no segundo caderno dos *Contributos* (Beiträge), resume o sentido último da *Crítica da razão pura* no seguinte: “a verdade em geral só seria subjetiva, e a verdade conhecida como pura, a verdade filosófica, consistiria na subjetividade conhecida como pura, como pura verdade”. No campo da prática, a razão kantiana abandona a dependência do objeto que a caracterizou no campo cognitivo, mas não abandona o caráter da subjetividade, e “o caráter do absoluto que assume como prático é simplesmente o da subjetividade absoluta ou do absolutismo subjetivo”. Isso é similar ao que Reinhold comenta sobre a natureza falsamente incondicionada da lei moral. E a subjetividade é o que está por trás, de forma oculta, tanto das condições materiais da experiência no campo cognitivo, quanto do absoluto e da necessidade da lei moral (Cf. VALENZA, 2018).

Embora Reinhold tenha admitido que Fichte, na *Wissenschaftslehre*, penetrara mais profundamente que Kant no verdadeiro espírito do idealismo transcendental, não lhe poupou críticas. No sexto caderno dos *Contributos*, Reinhold expressa sua desaprovação pelo conceito de intuição intelectual presente nas filosofias de Fichte e Schelling. Tanto a razão especulativa e prática, como toda a intelecção pura, ou o ato absoluto do regresso em si, procede do erro de querer reduzir o pensamento como pensamento a uma simples atividade subjetiva, e seu produto, a uma forma vazia da consciência. Eles tentam perceber, contemplar e intuir pelo eu, na e pela individualidade, aquilo que só é possível ser pensado e manifestado no pensamento como pensamento e pelo pensamento. Para Reinhold, os dois filósofos criam o termo intuição intelectual para camuflar o deslize de propor a contemplação do absoluto pelos sentidos. E erram outra vez, porque para Reinhold, “imaginar é sempre se representar, e o que tende a imaginar, tende a representar, logo, deve ser um eu empírico que se representa e, ao fazê-lo, não pode se separar de sua natureza empírica” (REINHOLD, 1801-3, Helf VI). Assim, conclui Reinhold, esse eu absoluto proposto por Fichte e Schelling, que decide e se põe em situação de representar e apresentar nele mesmo, no eu de cada um deles, é de uma natureza inteiramente sensível. A consciência imediata (intuição do absoluto) não pode resultar do sentido externo, é preciso um sentido interno.

O caráter absoluto do pensamento de Reinhold, que claramente se inspira na doutrina da razão como a união da lógica e da metafísica contida na obra de Bardili, mas que também traz no bojo uma influência do projeto de matemática universal de Leibniz²⁴, manifesta-se como o novo ponto de vista da última e definitiva revolução filosófica, “a certeza lógica, metafísica e matemática se resolvem em uma única e mesma certeza real, e tanto a verdade subjetiva quanto a objetiva em uma única e mesma verdade real” (REINHOLD, 1801-3, Helf I).

²⁴ Além de mostrar afinidade à tradição intelectual de Leibniz quando defende o sistema filosófico baseado no conceito de pensamento. Bondeli também compartilha esta impressão (Cf. 2018, p. 675).

Naturalmente o autor se dá conta dos problemas contidos também nesta fase de seu pensamento, como por exemplo, a falta de uma reflexão crítica sobre a comunicação intersubjetiva do 'A como A em A e por A', e não é à toa que a próxima empreitada será por meio da filosofia da linguagem, onde tentará superar a aparência criada pela confusão das categorias metafísicas fundamentais por meio de uma análise sinonímica, que aspira afastar as verdadeiras das falsas semelhanças familiares dos conceitos e palavras. Para Reinhold, o conhecimento ilusório não é uma necessidade da razão, ele é causado apenas por um procedimento defeituoso de análise.

Diante de todas as etapas filosóficas de Reinhold, podemos concluir que, se ele não alcançou o fundamento da realidade do conhecimento tal como tinha idealizado, certamente suas experiências propiciaram um terreno bastante adequado para o pensamento contemporâneo.

Referências

BARDILI, C. G. (1800) *Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt: der Kantischen insbesondere*. Stuttgart: F. C. Löflund.

BONDELI, M. (2018) "On the concept of thinking in Reinhold's system of Rational Realism". *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v.30, n. 51, pp. 669-684, set-dez. 2018.

DEBRU, C. (1977) *Analyse et représentation. De la méthodologie à la théorie de l'espace: Kant et Lambert*. Paris: J. VRIN.

FRACALOSSO, I. (2018) "O fundamento da filosofia e a prova da lei moral em Reinhold". *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 51, pp. 705-726, set-dez. 2018.

GOUBET, J-F. (1999) Traduction, notes et présentation in *Le principe de conscience*. Paris: L'Harmattan.

IMHOFF, S. (2018) "Reinhold on the relation between common understand and philosophising reason". *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v.30, n. 51, pp. 573-595, set-dez. 2018.

KANT, I. (1968) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg.von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, Band VII. Frankfurt/M: SuhrkampTaschenbuch, Wissenschaft 56.

----- (2003) *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg.von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner.

----- (1998) *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1 und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Jens Timmerman. Mit einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner.

KLEMMT, A. (1958) *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie*. Hamburg: Meiner.

LAZZARI, A. (2004) *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*. Luzern - Neapel: Frommann-Holzboog.

LEIBNIZ, G. W. (1996) *Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp. (Philosophische Schriften, Bd. 4).

ONNASCH, O. E. (2005) "Vorüberlegungen zur Herleitung der Urteilsformen und Kategorien in Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens". *Archivio di Filosofia (Archives of philosophy)*. Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali (MMVI), LXXIII, n. 1-3.

REINHOLD, K. L. (2003) *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Band I. Hamburg: Meiner.

----- (1794) *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Band II. Jena: Mauke.

----- (1801-3) *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: F. Perthes.

----- (2008) *Briefe über die kantische Philosophie*. Band I e II. Hrsg. von Marin Bondeli. Basel: Schwabe Verlag.

----- (2011) *Essay on a new theory of the human capacity for representation*. Translated with an introduction and notes by Tim Mehigan and Barry Empson. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.

----- (1812) *Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften*. Kiel: A. Schmidt.

----- (2005) *Letters on the kantian philosophy*, Edited by Karl Ameriks and translated by James Hebbeler. New York: Cambridge University Press.

----- (1978) *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hamburg: Meiner.

----- (1963) *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SCHMID, C. C. E. (1791) *Empirische Psychologie*. Jena: Cröker.

SCHULZE, G. E. (1996) *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Hrsg. von Manfred Frank. Hamburg: Meiner.

----- (2007) *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposé à Jéne par Reinhold*. Paris: J. VRIN, 2007.

VALENZA, P. (2018) "La storia della filosofia secondo Reinhold all'inizio del XIX secolo". *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v.30, n. 51, pp. 727-750, set-dez. 2018.

Recebido em 02 de maio de 2019. Aceito em 06 de novembro de 2019.

Que o Ser Perfeitíssimo existe

Gottfried Wilhelm Leibniz

Introdução, tradução e notas por
Abel Lassalle Casanave
abel.lassalle@gmail.com
UFBA/CNPq

Griselda Gaiada
griseldagaiada@yahoo.com.ar
L'Institut d'Etudes Avancées de Nantes

Marco Aurélio Oliveira da Silva
silva.marco@ufba.br
UFBA

1. Introdução

O texto cuja transcrição da Edição da Academia e tradução ora apresentamos¹, intitulado *Que o Ser perfeitíssimo existe*², é uma das 31 peças que compõem o “*De summa rerum*” (DSR), título dado pela Edição da Academia ao conjunto de notas que Leibniz redigiu com o objetivo de fazer o sumário de suas reflexões metafísicas com vistas a compor um tratado que nunca chegou a ser escrito. Como assinalam os editores da Academia, esboçava-se como título para o mesmo “*Elementa philosophiae arcanae, de summa rerum*”, título que recolhe a concepção que então tinha Leibniz da metafísica como “ciência da totalidade das coisas”. Boa parte dos textos do DSR correspondem ao último ano de Leibniz em Paris, ainda que um terço deles tivesse sido composto durante sua viagem de retorno à Alemanha, passando pela Holanda, e possivelmente também durante seus primeiros dias em Hannover.

O “período parisiense” durou pouco mais de quatro anos: em 19 de março de 1672, Leibniz partiu desde Mainz a Paris, cidade que abandonou em 4 de outubro de 1676, para trabalhar a serviço do duque de Hannover. No entanto, esses quatro anos foram muito intensos e frutíferos do ponto de vista intelectual e de vínculos científicos e filosóficos. Quando Leibniz chegou a Paris, seu conhecimento de Descartes

¹ Citada A, seguido de número de série, volume e página.

² *Quod ens perfectissimum existit* (18 a 21 de novembro de 1676?), A VI 3, 578-579.



não superava as noções gerais da *doxa*³ e praticamente carecia de formação matemática. No entanto, em apenas alguns anos, em fins de 1675, havia dado passos muito importantes no desenvolvimento do cálculo infinitesimal. Para o avanço de suas inquietações matemáticas, contribuiria em grande medida Christian Huygens, com quem Leibniz entrou em contato pessoalmente durante seu primeiro ano de estada em Paris, quando o visitara em seu majestoso apartamento com jardim no Palácio Real. Apesar da falta de formação formal de seu jovem visitante, Huygens vira nele um talento excepcional, sugerindo diferentes caminhos de investigação que Leibniz viria depois a explorar. A troca de correspondência iniciada nesse período duraria até a morte de Huygens em 1695 e propiciaria a Leibniz os fundamentos para suas teorias em dinâmica⁴.

O mencionado período se caracterizou também pelo intercâmbio de argumentos filosóficos com o círculo de cartesianos – entre os quais se destaca Malebranche – e com Antoine Arnaud. Além disso, graças ao genro de Colbert, Leibniz pôde conhecer vários eruditos e membros da Academia francesa, como o Abade Gallois e Pierre-Daniel Huet. Não obstante as personalidades com as quais se relacionou, destaca-se nesse período por sua influência sobre as ideias metafísicas de Leibniz um jovem alemão: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus. Cinco anos mais novo do que Leibniz, Tschirnhaus chegou de Londres a Paris em agosto de 1675. Os dois jovens estabeleceram amizade e mantiveram frequentemente acaloradas discussões matemáticas e metafísicas. Tschirnhaus era um dos poucos “iniciados” na filosofia de Espinosa, a quem conhecera no início da década de 1670, quando estudava em Leiden, e com quem mantinha uma fluida correspondência desde outubro de 1674. Tschirnhaus imediatamente levantou em Leibniz o fantasma de Espinosa e, mesmo lhe tendo sido proibido revelar o que sabia da *Ética* – ainda inédita –, ele compartilhara, talvez sem completa fidelidade, várias das ideias daquele livro com seu compatriota Leibniz⁵. A série de discussões e debates em torno da filosofia de Espinosa reavivou o desejo de Leibniz de estabelecer um contato pessoal com aquele, o que finalmente ocorreu em novembro de 1676, por ocasião da escala que fizera em Haia antes de retornar à Alemanha.

A influência de Tschirnhaus se destaca especialmente nos manuscritos que abordam a questão dos atributos divinos e as provas da existência de Deus. É o caso de *Que o Ser perfeitíssimo existe* (DSR, N 81⁶), onde Leibniz escreveu sua prova ontológica de existência de Deus em sua visita a Espinosa entre 18 e 21 de novembro de 1676, provavelmente na presença do próprio Espinosa, como se deduz da observação que, junto ao *Escólio*, adicionaria depois: “Quando da minha estadia na Haia, mostrei este raciocínio a Espinosa, que o reputou sólido, pois, quando de início o contradisse, eu o pus por escrito e li-lhe esta página”⁷.

Para além da influência de Tschirnhaus, sobre a qual voltaremos imediatamente, o argumento pode ser visto como parte da crítica leibniziana da primeira regra do método de Descartes.⁸ Isso se percebe claramente quando, no já mencionado *Escólio*, Leibniz afirma que não é suficiente que Descartes alegue que “sente” clara e distintamente a noção de um ser supremo para concluir sua existência. A primeira regra do método, em particular, minimiza, senão elimina, o importante papel que a ciência demonstrativa aristotélica outorgava às definições; papel que justamente Leibniz reivindica como alternativa intersubjetiva à posição de Descartes, que entende como subjetiva.⁹ Para o caso que nos ocupa, define-se o Ser perfeitíssimo como sujeito de todas as perfeições e demonstra-se depois a possibilidade do definido. Porém, os atributos divinos

³ Cf. Carta a Simon Foucher (1675), A II 1, 388-89.

⁴ Cf. LOEMKER, 1989, p. 413.

⁵ Cf. KULSTAD, 2014, pp. 51-52.

⁶ Seguimos aqui a numeração dos escritos proposta pela Edição da Academia em A VI 3.

⁷ A VI 3, 579.

⁸ Cf. BELAVAL, 1960, esp. cap. 3.

⁹ Cf. BAUSOLA, 1981, p. 14 ss.

mesmos – as perfeições – não são definíveis por serem qualidades simples, a saber, qualidades positivas e absolutas. Com efeito, essa caracterização das perfeições implica que não podem ser decompostas em outras noções, portanto, são indefiníveis, pois uma definição consiste exatamente na mencionada decomposição.

Esta caracterização das perfeições é a peça-chave da demonstração de Leibniz, mas também sua fraqueza. Leibniz pretende demonstrar a compatibilidade de todas as perfeições, i.e., que podem estar no mesmo sujeito, supondo, por absurdo, que duas (ou mais) delas fossem incompatíveis. Dessa prova, sendo a existência uma perfeição, seguir-se-ia a existência do Ser perfeitíssimo, como sujeito de *infinitas* perfeições. Leibniz se serve de dois princípios aparentemente defensáveis quando se trata propriamente de contradições. Com efeito, por um lado, dado um conjunto de noções, eventualmente infinito, se houver uma contradição, então ela resultará de um número finito delas. Outrossim, a contradição em questão ou bem será explícita, pois essas noções serão uma a “negação” da outra, ou bem será finitamente demonstrável (por decomposição de uma das duas ou de ambas as noções). No entanto, a relação lógica aqui em questão é a incompatibilidade, não a contradição. Leibniz argumenta que, por serem positivas, não há “negatividade” entre duas (ou mais) perfeições quaisquer; logo, não haveria incompatibilidade explícita. Além disso, por serem simples, não podem ser decompostas, e se a incompatibilidade ainda assim fosse demonstrável, então se poderia demonstrar também a incompatibilidade de quaisquer noções por serem simplesmente diferentes; logo, tampouco é demonstrável. Disto concluir-se-ia que a hipótese de absurdo é falsa, portanto, que as perfeições são compatíveis. Porém, em escritos posteriores, Leibniz será cauteloso¹⁰ em supor que princípios que vigem entre relações lógicas de contradição (e que valem para noções complexas) possam ser aplicados a relações lógicas de incompatibilidade (entre noções putativamente simples).

Como já mencionado, o manuscrito começa com a caracterização de “perfeição” ou “atributo divino”, tema que já fora tratado em diversos textos do DSR (N. 71-75; 79-80), e no qual se reconhece a influência do que Leibniz conhecia por Tschirnhaus acerca das reflexões de Espinosa. Seguindo a seu modo a definição espinosana de “atributo” – como o que o entendimento de Deus percebe de si enquanto constitutivo de sua essência¹¹ –, Leibniz oferece ao longo de suas notas uma elaborada caracterização, que pode ser resumida em seis traços principais: 1) o Ser perfeitíssimo é o sujeito de todos os atributos; 2) tais atributos são formas simples e por isso “inanalizáveis”; 3) os atributos divinos são compatíveis entre si; 4) há uma infinidade de atributos, porque se houver apenas um, unicamente um aspecto ou coisa seria pensado; 5) cada atributo é infinito em seu gênero, ou seja, contém todas as coisas que pertencem a seu gênero; 6) cada um deles é puramente positivo de modo que as afecções negativas provém da variedade de coisas situadas neles.

1) Quanto à definição de Deus como sujeito de atributos, Leibniz a fundamenta de diversos modos. Por exemplo, em *De formis seu attributis Dei* (abril de 1676), afirma que a essência de Deus consiste em ser o sujeito de todos os atributos compatíveis, de modo que cada um destes a expressa em sua totalidade¹², mas nenhum deles a esgota. O sujeito, pois, ainda que idêntico à totalidade de seus atributos, difere dos atributos no sentido de que estes “manifestam” sua essência de certa maneira particular (a saber, como pensamento, como extensão, etc.). Leibniz o explica também mediante um argumento lógico: “é necessário que o sujeito seja diferente dos atributos, porque nada pode dizer-se desses em razão de sua simplicidade”. Consequentemente, não se poderia predicar a verdade de nenhuma proposição relativa ao Ser perfeitíssimo a não ser que as formas estivessem unidas a um sujeito¹³.

¹⁰ Cf. ESQUISABEL; GALADA, *submetido*.

¹¹ Ou seja, a essência divina concebida de um modo particular. Cf. ESPINOSA, 1973 (*Ética*, I Parte, Def. IV). Cf. SPRIGGE, 2006, p. 33.

¹² Compare com Espinosa, *Ética*, I Parte, Def. VI.

¹³ A VI 3, 514. Cf. *De origine rerum ex formis* (abril de 1676?), A VI 3, 521.



2) Com respeito à simplicidade dos atributos e sua conseqüente impossibilidade de ser analisados (*irresolubilia*), a razão disso se fundamentaria em que as formas são concebidas por si (*per se concipiuntur*)¹⁴, de modo que não podem ser decompostas em nenhuma outra causa ou conceito mais simples. Além disso, o sujeito que se auto-revela através delas seria apenas por elas e, considerado para além de seus atributos, não seria nada do que é. Dito de outro modo, a essência divina não é um composto de perfeições ou qualidades simples: Deus é a unidade manifestada de infinitas maneiras.

3) Tal é a razão também de que os atributos sejam compatíveis entre si, pois Deus não poderia pensar-se a si mesmo por meio de infinitudes de formas contra, por assim dizer, o princípio de contradição. Em outras palavras, se seus atributos fossem incompatíveis, o Ser perfeitíssimo – cuja definição os compreende todos – não seria possível. Daí a importância que têm para Leibniz o fato de demonstrar que “todos os atributos positivos são compatíveis entre si”¹⁵, pois fazê-lo é provar que Deus é possível e, conseqüentemente, que o Ser perfeitíssimo existe¹⁶.

4) “*Deus infinitis se manifestet modis*”¹⁷, afirma Leibniz. Se Deus se manifestasse em um único atributo, seria percebido de um só modo possível – ao modo de uma substância finita que, por exemplo, apenas percebe, por assim dizer, em um “mundo de extensão” –, o que contraria a definição de um Ser perfeitíssimo que contém toda a essência. Por isso, insiste Leibniz que “é necessário que haja muitos atributos afirmativos primeiros”, uma vez que, do contrário, “apenas uma coisa poderia ser compreendida”¹⁸, o que limitaria as perfeições de Deus ou, dito de modo melhor, solaparia sua essência.

5) Segundo Leibniz, todo atributo meramente afirmativo é infinito, ou o máximo possível.¹⁹ Os atributos são infinitos em ao menos dois sentidos. Por um lado, enquanto expressão da essência divina, não podem estar circunscritos por limites. Por outro lado, enquanto “tipos de mundo” (*genera mundi*)²⁰ que contém todas as coisas de seu gênero, não podem estar limitados no que diz respeito ao número de coisas existentes. Em outras palavras, a infinita variedade de coisas parece ser uma exigência da estrutura expressiva dos mundos ou gêneros que as contém: isoladas e sem multiplicidade, as coisas não teriam o que perceber²¹.

6) Se os atributos são puramente positivos, ainda resta explicar de onde provém as “afecções negativas”²². O negativo se conecta com o limitado e, conseqüentemente, com a variedade de coisas que se encontram nos atributos. Em *De formis simplicibus* (abril de 1676), Leibniz afirma, sem mais explicação do que uma analogia com os números que resultam da unidade, que, das formas simples combinadas com um sujeito, surge a variedade de coisas particulares²³. Os seres finitos são, pois, em sintonia acentuada com Espinosa, modificações ou “afecções” da essência divina sob o atributo considerado. Em outros termos, o modo de ser finito é um aspecto indispensável ou expressão de uma mesma essência, de sorte que em cada

¹⁴ *De formis seu attributis Dei* (segunda metade? de abril de 1676), A VI 3, 514-15. Compare com Espinosa, *Ética*, I Parte, Prop. X.

¹⁵ *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (novembro de 1676?), A VI 3, 572.

¹⁶ Leibniz oferece diferentes variantes da prova ontológica da existência de Deus, cujo núcleo consiste em todos os casos em mostrar a inteligibilidade de um ser que compreende todos os atributos primeiros. Além do texto ora traduzido, confira também *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, *Ens perfectissimum existit* (noviembre de 1676?).

¹⁷ *De formis seu attributis Dei*, A VI 3, 514.

¹⁸ *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, A VI 3, 572-73: “*Plura sunt necessario attributa affirmativa prima; quia si unum tantum esset, una tantum res intelligi posset*”.

¹⁹ *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, A VI 3, 572.

²⁰ Cf. *De formis seu attributis Dei*, A VI 3, 514.

²¹ Cf. FICHANT, 1971, p. 32.

²² *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, A VI 3, 573: “*Videntur negativae affectiones oriri non nisi ex affirmativorum pluralitate*”.

²³ A VI 3, 523.

gênero de coisas deve haver uma infinidade de pontos de vista particulares. Diferentemente dos atributos inanalísáveis, a afecção é definida por Leibniz como um “predicado necessário analisável (*resolubile*) em atributos”²⁴, ou seja, demonstrável do sujeito.

Determinar se Leibniz aderiu ou não nesta época a um monismo substancial ainda é assunto de controvérsia²⁵. Em todo caso, há manuscritos (N. 79) em que defende claramente uma distinção modal contra o pluralismo substancial, argumentando que, em havendo uma genuína distinção substancial, cada substância poderia ser entendida perfeitamente por si mesma, sem necessidade de remeter àquela que é a razão última de todas as coisas. Para além disso, o que resulta mais interessante com relação à questão dos atributos é se podem ser considerados, em algum sentido, como equivalentes aos mundos possíveis. Kulstad parece ser desta opinião, ao sustentar que Leibniz teria interpretado a doutrina dos atributos de Espinosa em termos de “mundos múltiplos”, todos eles atuais, ainda que com grandes diferenças entre si devido a sua situação espacial e temporal²⁶. No período de Paris, Leibniz teria abraçado, pois, uma teoria atualista dos “atributos-mundos” – se se nos permitir a expressão –, que difere em ao menos dois aspectos centrais da “teoria padrão dos mundos possíveis”, tal como foi forjada progressivamente após a etapa parisiense até sua formulação madura em torno de 1686. A diferença mais notável com esta última se encontra na ausência de uma teoria da criação, segundo a qual Deus “cria” apenas o melhor dos mundos possíveis. A segunda diferença é dada pela ausência de conflito entre as essências, tema recorrente na metafísica madura de Leibniz e que contém a dificuldade de explicar a origem da “incompossibilidade” (*incompossibilitas*), tendo em conta que todos os termos puramente positivos parecem ser compatíveis entre si²⁷. Apesar de tais diferenças, destaca-se como característica comum entre as teorias atualista e possibilista o fato de que cada mundo diferiria dos demais por possuir um sistema de leis único, ainda que em todos eles haveria “percepção” (ou pensamento) e “situação”²⁸. A unicidade do sistema nomológico de cada mundo tem sido tratada geralmente em conexão com a ordem espacial: haveria tantos espaços quanto sistemas de legalidade para cada mundo. A questão de se os espaços (e coisas) pertencentes aos mundos que não conhecemos têm ou não uma existência meramente “mental” enquanto “*phaenomena Dei*” – como o expressa Rescher²⁹ – remete ao problema, já reconhecido por Russell, acerca de quão possibilista (ou anti-atualista) foi no fundo a teoria dos mundos possíveis de Leibniz.

Referências

BAUSOLA, A. “Die Möglichkeit des vollkommensten Wesens und der ontologische Gottesbeweis: Die Position von Leibniz”. *Studia Leibnitiana*, Stuttgart Franz Steiner Verlag, Bd. 13, H. 1, p. 1-24, 1981.

BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*, Paris: Gallimard, 1960.

BLANK, A. “Leibniz, Spinoza y el intelecto agente”. In: CABAÑAS, L.; ESQUISABEL, O. M. (Ed.). *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Granada: Comares, 2014, p. 225-238.

²⁴ *Quod Ens perfectissimum sit possibile*, A VI 3, 574.

²⁵ Andreas Blank, por exemplo, defende que *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo* (abril de 1676) se presta a uma interpretação compatível com a existência de uma pluralidade de substâncias. Cf. BLANK, 2014, p. 236.

²⁶ KULSTAD, 2014, p. 61.

²⁷ Cf., *inter alia*, *De veritatibus primis* (meados a fins de 1680?), A VI 4, 1443.

²⁸ Confira-se o que Leibniz já havia dito a respeito em abril de 1676 em *De formis simplicibus*, A VI 3, 522.

²⁹ Rescher assinala, no entanto, o problema resultante de se falar em “fenômenos meramente mentais” quando o sujeito for Deus. Cf. RESCHER, 1981, p. 92.

CABAÑAS, L.; ESQUISABEL, O. M. (Ed.). *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Granada: Comares, 2014.

ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores, Vol. XVII)

ESQUISABEL O. M.; GAIADA M. G. La reformulación leibniziana del argumento ontológico. De la certeza a la probabilidad, *O que nos faz pensar*, [submetido, com previsão de publicação para o n. 44, 2019]

FICHANT, M. "L'origine de la négation". *Les Études Philosophiques*, n. 1, p. 29-55, 1971.

KULSTAD, M. Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus: "Metafísica 'a tres manos', 1675-1676". In: CABAÑAS, L.; ESQUISABEL, O. M. (Ed.). *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada: Comares, 2014, p. 51-70.

LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Potsdam-Münster-Hannover-Berlin: Akademie-Ausgabe (1923-)(abrége A.), 1923.

LOEMKER, L. E. *Philosophical papers and letters*. 2ª ed. Dordrecht-Boston-Londres: Kluwer, 1989.

RESCHER, N. *Leibniz's metaphysics of nature*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1981.

SPRIGGE, T. L. S. *The God of metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Recebido em 11 de março de 2019. Aceito em 13 de julho de 2019.

81. QUOD ENS PERFECTISSIMUM EXISTIT [18.-21. November 1676 (?)]

Überlieferung:

LKonzept: LH IV 1, 13 b Bl. 1 Bl. 4°. (Darauf auch N. 82.) 1 S. u. 1/2 Sp.

E Gerhardt. *Philos. Schr.* 7, 1890, S. 261 f.

Weitere Drucke: I. STEIN, *Leibniz und Spinoza*, 1890, S. 281 f.; 2. ll, 1 N. 131. S. 271.273. Übersetzung: 5
Loemker, *Philosophical papers*, 1956, S. 259-261; 2. Aufl. 1969, S. 167 f.

Diesen Beweis hat Leibniz wohl bei einem seiner Besuche bei Spinoza zwischen dem 18. und 21. November 1676 (vgl. ll, 1 S, XXX1, Nachdruck S. XXVII) in Gegenwart Spinozas niedergeschrieben und nachträglich mit einer entsprechenden Bemerkung und dem Scholion versehen.

Quod Ens Perfectissimum existit

Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est et absoluta seu quae quicquid exprimit sine ullis limitibus exprimit.

10

Qualitas autem ejusmodi quia simplex est ideo est irresolubilis, sive indefinibilis, alioqui enim vel non una erit simplex qualitas, sed plurium aggregatum, vel si una erit limitibus circumscripta erit, adeoque per negationes ulterioris progressus intelligetur contra hypothesin, assumpta est enim pure positiva.

Ex his non est difficile ostendere, omnes perfectiones esse compatibles inter se, sive in eodem esse posse subjecto.

Nam sit propositio ejusmodi: *A et B sunt incompatibiles* (intelligendo per A et B duas ejusmodi formas simplices, sive perfectiones, idemque est si plures assumantur simul). Patet eam non posse demonstrari sine resolutione terminorum A vel B, alterutrius vel utriusque; alioqui enim natura eorum non ingrederetur ratiocinationem ac posset incompatibilitas aequae de quibusvis aliis rebus ac de ipsis demonstrari. Atqui (ex hypothesi) sunt irresolubiles. Ergo haec propositio de ipsis demonstrari non potest.

15

Posset autem utique de ipsis demonstrari si vera esset quia non est per se nota, omnes autem propositiones necessario verae sunt aut demonstrabiles aut per se notae.

12 simplicem erg. L 12 et absoluta erg. L 14 ejusmodi (/) simplex est atque 20
irresolubilis, (2) quia ... irresolubilis L 15 simplex erg. L 16 ulterioris progressus erg. L 18
perfec-

tiones erg. L 21 f. idemque ... plures | assumantur erg. | simul erg. L 27-S. 579,4 esset (/)



Ergo necessario vera non est haec propositio sive non est necessarium ut *A et B* in eodem subjecto non sint. Possunt ergo esse in eodem subjecto et cum eadem sit ratiocinatio de quibuslibet aliis ejusmodi qualitatibus assumtis, ideo compatibles sunt omnes perfectiones.

Datur ergo sive intelligi potest subjectum omnium perfectionum, sive Ens perfectissimum.

Unde ipsum quoque existere patet, cum in numero perfectionum existenti contineatur.

5

(Idem ostendi potest etiam de formis compositis ex absolutis modo dentur.)

Ostendi hunc ratiocinationem D. Spinosae cum Hagrae Comitissae essem qui solidam esse putavit, cum enim initio contradiceret, scripto comprehendere et hanc schedam ei praelegi. Schol.

Cartesii ratiocinatio de Entis perfectissimi existentia supposuit Ens perfectissimum intelligi posse, sive possibile esse. Hoc enim posito quod detur ejusmodi notio, statim sequitur existere illud Ens, quoniam ipsum tale finximus ut statim existentiam contineat. Quaeritur autem an sit in nostra potestate tale Ens fingere, sive an talis notio sit a parte rei, clareque ac distincte sine contradictione possit. Dicent enim adversarii talem notionem Entis perfectissimi sive Entis per Essentiam existens esse chimaeram. Nec sufficit Cartesium provocare ad experientiam, et allegare quod idem ejusmodi in se clare distincteque sentiat, hoc enim est abrumpere non absolvere demonstrationem, nisi ostendat modum, per quem alii quoque ad ejusmodi experientiam venire possint. Quotiescunque enim inter demonstrandum experientias allegamus, *debemus* aliis quoque modum ostendere faciendi eandem experientiam, nisi eos sola tamum autoritate nostra convincere velimus.

10

15

(*esset enim necessaria, neque tamen per se nota*). Ergo | necessario *erg.* | vera non est. (a) Datu (b) Compatibiles ergo sunt (2) haec propositio (3) *A et B* sint incompatibiles (4) quia... propositiones (a) neces

20

sariae (b) | necessario verae *erg.* | ... sunt *L*

Sf. potest (1) Ens perfectissimum, sive subjectum omnium perfectionum (2) subjectum... perfect-

tissimum *L* 9-25 (Idem... velimus. *erg. L* 9 ex *erg. L* II putavit. (1) tam (2) cum *L*

25

Que o Ser Perfeitíssimo existe

Denomino perfeição toda qualidade simples que é positiva e absoluta, ou seja, que expressando o que quer que seja, o expressa sem quaisquer limites.

Uma qualidade deste tipo, portanto, porque é simples, é inalisável ou indefinível, pois de outro modo ou a qualidade simples não será uma, senão um agregado de muitas [qualidades], ou, se for uma, estará circunscrita por limites, de modo que será entendida pelas negações de progresso ulterior³⁰, o que é contrário à hipótese, pois [a qualidade] tinha sido assumida puramente positiva.

A partir disto não é difícil mostrar que todas as perfeições são compatíveis entre si ou que podem estar no mesmo sujeito.

Pois, seja a proposição deste tipo: *A e B são incompatíveis* (entendendo por A e B duas formas simples dessa classe, ou perfeições, e igualmente se várias fossem assumidas simultaneamente)³¹. É manifesto que ela não pode ser demonstrada sem a decomposição de um dos dois ou de ambos os termos A ou B, pois a natureza deles não daria início ao raciocínio e, então, a incompatibilidade poderia ser demonstrada tanto de quaisquer outras coisas quanto destas mesmas³². Porém, elas são, por hipótese, inalisáveis. Logo, essa proposição não pode ser demonstrada a respeito delas³³.

Poderia certamente ser demonstrada a respeito das mesmas se fosse verdadeira, porque não é conhecida por si, mas todas as proposições necessariamente verdadeiras são ou demonstráveis ou conhecidas por si³⁴. Logo, essa proposição não é necessariamente verdadeira, a saber, não é necessário que A e B não estejam no mesmo sujeito³⁵. Podem, por conseguinte, estar no mesmo sujeito, e posto que o raciocínio seja o mesmo para quaisquer outras qualidades assumidas deste tipo, todas as perfeições são, portanto, compatíveis.

³⁰ Se a qualidade for uma (dotada de unidade) não é um agregado, então não pode ser analisada em suas qualidades mais simples. Por essa razão, para caracterizá-la ter-se-ia que compará-la com outras qualidades simples para determinar o que não é, (daí a referência ao progresso ulterior: é o procedimento de comparação); no entanto, tinha sido assumido que era puramente positiva, portanto, não poderia conter negações.

³¹ Da demonstração que as perfeições são compatíveis duas a duas não se segue por lógica que elas sejam compatíveis n a n , para n finito maior do que 2. É suficiente constatar que $\exists x (P_1x \wedge P_2x \wedge P_3x)$ não é consequência lógica de \wp , para $\wp = \{\exists x (P_1x \wedge P_2x), \exists x (P_2x \wedge P_3x), \exists x (P_1x \wedge P_3x)\}$. Está implícito na demonstração de Leibniz que, dada a natureza das perfeições, pode-se acrescentar proposições a \wp de tal modo que a compatibilidade n a n das perfeições, para n finito maior ou igual a 2, pode ser demonstrada do conjunto de proposições resultante.

³² Em relação com esta frase, há ao menos duas interpretações possíveis, embora não excludentes. A primeira, mais simples, seria considerar a omissão de um “não”, de modo a se afirmar que não poderia haver demonstração da incompatibilidade. Contudo, não há suporte no manuscrito que permita um tal acréscimo. Uma segunda alternativa, que seguimos aqui, consiste em interpretar que Leibniz afirma (ironicamente) que se fosse possível uma demonstração de incompatibilidade sem decomposição, seria possível demonstrar a incompatibilidade de absolutamente quaisquer coisas, sejam elas formas simples e positivas ou não.

³³ Optamos por traduzir “*resolutio*” e “*irresolubilis*” por, respectivamente, “decomposição” e “inalisável”. Pois, os termos portugueses “resolução” e “irresolúvel” não dariam ao leitor os sentidos empregados por Leibniz, vez que o filósofo pretende expressar que qualidades simples não podem ser decompostas em outras qualidades mais simples.

³⁴ A expressão latina comum na escolástica medieval “*per se nota*” é aqui traduzida por “conhecida por si”. Contudo, seria possível traduzi-la por “*evidente*”.

³⁵ Da demonstração que as perfeições são compatíveis n a n , para n finito maior ou igual a 2 não se segue por lógica que as infinitas perfeições sejam compatíveis entre si. O seguinte exemplo aritmético ilustra a situação: todo subconjunto finito de números naturais tem maior elemento, mas nenhum subconjunto infinito de números naturais tem maior elemento. Essa situação guarda semelhança com o Teorema da Compacidade, embora o Teorema da Compacidade diga respeito à *satisfatibilidade de conjuntos de proposições* (Seja \wp um conjunto de proposições. Se os subconjuntos finitos de \wp são satisfáveis, então \wp é satisfável), ao passo que a demonstração de Leibniz diga respeito à *instanciação de uma multiplicidade de predicados por um mesmo indivíduo* (Seja \wp um conjunto de predicados. Se para todo subconjunto finito \vee de \wp há um indivíduo que instancia todos os predicados de \vee , então há um indivíduo que instancia todos os predicados de \wp).



Portanto, o sujeito de todas as perfeições, quer dizer, o Ser perfeitíssimo, ocorre, ou seja, pode ser entendido.

Donde também é manifesto que existe, posto que a existência estaria contida no número das perfeições.

(Isto pode ser mostrado acerca das formas compostas a partir das absolutas desde que estas últimas sejam dadas.)

Quando da minha estadia na Haia, mostrei este raciocínio a Espinosa, que o reputou sólido; pois, quando de início o contradisse, eu o pus por escrito e li-lhe esta página.

Escólio

O argumento de Descartes acerca da existência do Ser perfeitíssimo supôs que o Ser perfeitíssimo pode ser entendido ou que é possível. Com efeito, isto posto, a saber, que se dá uma noção desta natureza, de imediato segue-se que existe aquele Ente, porque o concebemos de tal maneira que juntamente contém a existência. Porém, cabe perguntar se está em nosso poder forjar tal Ente, ou se tal noção é real³⁶ e pode ser entendida clara e distintamente sem contradição. Pois, os adversários diriam que tal noção de Ente perfeitíssimo ou de Ente existente por essência é uma quimera. E não é suficiente que Descartes apele à experiência alegando que ele mesmo sinta em si mesmo clara e distintamente algo dessa classe, pois isso é interromper a demonstração, não terminá-la, a não ser que ele mostre o modo pelo qual os demais possam também alcançar experiência semelhante.

Pois, toda vez que alegarmos experiências ao demonstrar, devemos também mostrar aos demais o modo de fazer a mesma experiência, a menos que somente queiramos convencê-los por nossa mera autoridade.

Agradecimentos

Agradecemos a Oscar Esquisabel (UNLP/Argentina) e Frank Sautter (UFSC/Brasil) por seus valiosos comentários a versões preliminares deste trabalho. Agradecemos também ao Prof. Dr. Heinrich Schepers por seu grande estímulo e apoio para prosseguirmos com a obra de difusão de Leibniz em diferentes idiomas. Por fim, agradecemos a um parecerista anônimo que gentilmente contribuiu com nosso trabalho.

³⁶ Ou seja, supõe-se que a noção não é uma ficção. Uma noção (*notio*) é um conceito ou representação que é, ao mesmo tempo, uma cognição da coisa. Optamos por traduzir “*talis notio sit a parte rei*” por “tal noção é real” em vez de outras variações possíveis: “tal noção que se corresponde com a coisa”; “tal noção que se funda na coisa”; ou ainda, “tal noção que provenha da coisa”.