

“Espinoza não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

Lia Levy
UFRGS/CNPq/PRONEX

*Ambos [Descartes e Espinoza] foram
vítimas de confusões lógicas elementares.*

Luiz Henrique Lopes dos Santos, 1998¹

1 SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. "Leibniz e a questão dos futuros contingentes". *Analytica* 3(1), 1998, pp. 91-121. Este artigo é o objeto de estudo deste texto e, assim, as diversas referências daqui para adiante serão indicadas apenas com o número da(s) página(s) entre parênteses.

“Espinosa não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

Introdução

Há mais de dez anos o prof. Luiz Henrique tornou público, com seu conhecido estilo, o diagnóstico que me havia formulado pessoalmente: a principal diferença entre as doutrinas de Espinosa e Leibniz sobre a liberdade consiste em que o primeiro, diferentemente do segundo, não sabia lógica. E, por isso, por mais que os estudiosos de Espinosa se dedicassem a defender sua teoria, todos esses esforços, por melhores e mais sofisticados que fossem, estariam fadados ao fracasso. De nada adiantaria expor de modo claro e preciso, como de fato vem sendo feito em excelentes livros e artigos, a sua ética e os conceitos que envolve. Nem mesmo o esclarecimento do sentido próprio e peculiar de suas opções metafísicas, de sua teoria dos afetos e de sua política, bem como do modo pelo qual todas essas teses e argumentos convergem para sustentar sua ética sem livre-arbítrio seria capaz de tornar aceitável a doutrina de Espinosa, visto que em sua base haveria uma recusa da realidade da contingência e dos futuros contingentes resultante de um “erro pueril” de lógica.

Tomei esse diagnóstico como uma provocação amistosa e como um desafio intelectual, e gostaria de aproveitar essa oportunidade para tentar responder, tomando como ponto de partida o extraordinário artigo de onde extraí a citação que abre este texto. Alguns estudiosos da obra de Leibniz poderiam eventualmente ponderar que, em seu artigo, o prof. Luiz Henrique deixa de lado temerariamente considerações acerca da evolução do pensamento leibniziano, notadamente marcado pela profusão de obras e perspectivas distintas que versam sobre o mesmo tema, com variações significativas de conceitos e argumentos ao longo do tempo e de uma obra para outra. Com efeito, a edição recente de manuscritos

até então inéditos,², e que deve ainda prosseguir por algum tempo, ensejou uma série de comentários orientados por uma abordagem genética³ dessa obra, entre os quais encontramos excelentes representantes brasileiros.⁴ Ainda assim, o artigo do prof. Luiz Henrique – obviamente sem demérito aos outros especialistas – possui uma qualidade especial, enquadrando-se em uma abordagem de História da Filosofia que, embora esteja pouco em voga ultimamente – a meu ver de modo injustificado –, encontra no belo trabalho de Russell sobre Leibniz⁵ um representante exemplar. Como diz o próprio autor:

Sem nenhuma pretensão de alinhar uma ordem de razões que fosse intrinsecamente constitutiva do sistema leibniziano maduro, creio que o sentido e a importância filosófica de algumas das principais teses desse sistema podem ser iluminados por meio da identificação do papel que desempenham no contexto do trabalho de conciliar o reconhecimento da possibilidade da ação livre – concebida

2 É possível acompanhar o andamento da edição da Academia (*Akademie-Ausgabe*) no site <<http://www.leibniz-edition.de/>>.

3 Cf., entre muitos outros, FICHANT, Michel. *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*. P.U.F., 1998; “De la substance individuelle à la monade”. In: *Art et science à l’âge classique. Actes de la Convention entre l’Università degli Studi de Bologna et l’Université de Paris X*. Sous la direction de Baldine Saint-Girons, Nanterre, 2000; RAUZY, Jean-Baptiste. *La doctrine Leibnizienne de la Vérité. Aspects Logiques et Ontologiques*. Vrin, 2001; GARBER, Daniel. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford University Press, 2009; Mercer, Christia. *Leibniz’s Metaphysics: Its Origins and Development*. Cambridge University Press, 2001.

4 Penso aqui em particular nos trabalhos de Edgar Marques e Déborah Danowski. Para uma leitura diferente, mas igualmente interessante, ver os trabalhos de Carlos Alberto de Moura sobre Leibniz.

5 RUSSELL, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz: With an Appendix of Leading Passages*. Cosimo Inc., 2008 (1° edição: 1900; 2° edição: 1973).

“Espinoso não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

de maneira ortodoxa, conforme a letra da definição de ação deliberada proposta por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* – com essa concepção detalhista da criação (p. 98).

Não se trata, pois, de, como Russell, pretender derivar a doutrina leibniziana das mônadas de algumas poucas premissas (Russell, 2008, p. xiv). Mais modesta em escopo, mas igualmente ousada, a proposta consiste em explicar a doutrina leibniziana da liberdade (divina e humana) revelando não apenas sua consistência e plausibilidade mediante a reconstrução de um argumento único construído com a função de resolver um problema cuja história e articulação o prof. Luiz Henrique faz remontar aos primórdios da filosofia, mas reivindicando sua originalidade em relação a seus predecessores e sua força explanatória que antecede soluções posteriores (em particular, Kant). Ao reconstruir argumentativamente o desenrolar de um problema filosófico, atento a etapas que, ao longo da história, foram lhe acrescentando dificuldades suplementares e soluções peculiares, o artigo associa, de maneira equilibrada, história e filosofia, posicionando-se e posicionando Leibniz diante de um debate filosófico de especial relevância relativo às condições lógicas, metafísicas e, portanto, às condições de inteligibilidade da noção de ação livre tal como formulada primeiramente por Aristóteles.

O sucesso do resultado torna o desafio ainda mais difícil. E minha pouca familiaridade com as obras de Leibniz, minha pouca formação e habilidade em lógica em geral e em lógica modal em particular certamente não contribuem para facilitar a tarefa. No entanto, além de seu mérito intrínseco, o texto que me proponho comentar e, mais particularmente, as apresentações preparatórias feitas em seminários do que viria a constituir seu conteúdo tiveram um imenso impacto em minha educação filosófica, provocando um *insight* que continuo ainda hoje a perseguir,⁶ a saber: que a solução

⁶ Em um único artigo tentei explorar parte deste *insight*: “Considerações

proposta para a filosofia de Leibniz está, sob certas condições, disponível para a filosofia de Espinosa.

Este *insight* depende do desenvolvimento de dois temas tratados no artigo:

(a) as relações entre o sentido e o estatuto do princípio de não contradição e o conceito de unidade fundamental (substância), cuja inspiração encontra-se nos argumentos apresentados no artigo quanto ao fundamento do conceito de substância individual em Leibniz (cf. pp. 105-106);

(b) as relações entre os conceitos de liberdade e de contingência (ao menos segundo concepções da tradição aristotélica), cuja inspiração, por sua vez, encontra-se nos argumentos apresentados para mostrar que somente “a confusão entre a esfera das determinações lógicas atemporais e a esfera das determinações físicas temporais pode gerar a ilusão de que o determinismo é incompatível com a liberdade” (p. 120),⁷ pois os “conceitos modais relevantes para a questão da liberdade humana não são os temporalmente relativos” (Idem).

Nos limites das minhas *possibilidades* resolvi, então, tentar defender e esclarecer ao menos o primeiro desses temas, com a certeza de que a generosidade do prof. Luiz Henrique irá me ajudar a

acerca das noções de ação e liberdade em Espinosa. *Temporalidade e Contingência*. *Revista Filosofia Política Série III* 6, 2000.

⁷ De certa forma esse é um resultado geral do artigo ao estabelecer que um sistema determinista como o de Leibniz não é propriamente “compatível” ou “incompatível” com a afirmação da liberdade humana, visto que, quando bem compreendido o sistema e as relações entre liberdade e contingência, essa questão simplesmente não se coloca e que, portanto, a cogência do argumento Dominador não se opõe à tese da liberdade das ações humanas (cf. pp. 98, 115, 118-120).

“Espinoza não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

ver se e por que esse *insight* deve ser abandonado. Trata-se, pois, de uma homenagem *interessada*.

Proponho-me a enfrentar o “desafio” lançado assumindo uma postura semelhante. Portanto, não pretendo aqui “alinhar uma ordem de razões que fosse intrinsecamente constitutiva do sistema” espinosista.⁸ E não irei tentar responder a esse desafio valendo-me do fato de que Espinoza possuía em sua biblioteca livros de lógica, notadamente a Lógica de Port-Royal e a de Clauberg.⁹ Não se trata, evidentemente, de mostrar que ele conhecia ao menos parte da lógica de seu tempo, mas de saber se sua doutrina está comprometida por um equívoco de natureza lógica. Não vou ainda examinar se a concepção de lógica e de lógica modal disponível no período é compatível com a reivindicada pelo autor, percorrendo caminhos de História da Lógica.¹⁰ Tampouco irei examinar os tex-

8 O que já foi magistralmente feito por Martial Gueroult, em sua obra *Spinoza*, publicada pela primeira vez em Paris pela Aubier-Montaigne em 1967 (1º volume) e 1972 (2º volume).

9 SERVAAS VAN ROOIJEN, A. J., KAUFMANN, David e COLERUS, Johann. *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*. W. C. Tengeler, 1889. Para consulta na internet: (a) « Inventaire des biens et meubles délaissés par feu le Seigneur Bénédicte de Spinoza ». *Revue des ressources*. Disponível em: <<http://www.larevuedesressources.org/spip.php?article83>>. Acesso em: 20 ago. 2010; (b) Emanuel A. da R. Fragoso. “Biblioteca do Spinoza”. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/14760.html>>. Acesso em: 20 ago. 2010. Para um exame das relações entre Espinoza e seu tempo, ver CHAUI, Marilena. *A nervura do real. vol. I: imanência e liberdade em Espinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Para a relação entre Espinoza e Clauberg, ver GARRETT, Aaron. *Meaning in Spinoza's Method*. Cambridge University Press, 2003; Lagrée, J. "Clauberg et Spinoza. De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie". In: *Méthode et métaphysique, Travaux et Documents du Groupe de Recherches spinozistes*, n° 2, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989, pp. 19-45 e "Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza". *Philosophiques* XXIX (1), 2002, pp. 121-138.

10 Quanto à história da lógica no período medieval, renascentista e nos primeiros séculos da modernidade, ainda há bastante a ser feito, particularmente

tos em que ambos se manifestaram sobre sua relação intelectual e o juízo que faziam um da filosofia do outro.¹¹ Não irei, por fim, discutir se a filosofia de Espinosa é ou não partidária do determinismo absoluto. Essa é uma discussão fundamental que tem contado com contribuições significativas e que foi brilhantemente examinada por Marcos Gleizer em 2003.¹² E resistirei à ironia de descartar as críticas feitas citando Espinosa acerca de posições semelhantes àquelas atribuídas a Leibniz no artigo:

Confesso que esta opinião, que submete tudo a uma como que indiferente vontade de Deus e estabelece que tudo

quanto a esse último período. Remeto aqui apenas a algumas referências: BOEHNER, Philotheus. *Medieval logic: an outline of its development from 1250 to c. 1400*. Manchester University Press, 1952; KNECHT, Herbert H. *La Logique chez Leibniz: essai sur le rationalisme baroque*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1981; KNUUTTILA (ed.), *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*. Kluwer, 1988; FRIEDMAN, Russell L. e NIELSEN, Lauge Olaf (eds). *The medieval heritage in early modern metaphysics and modal theory, 1400-1700*. Springer, 2003; SCHMUTZ, Jacob. "Qui a inventé les mondes possibles?". In: J.-C. Bardout & V. Jullien (eds.). *Les mondes possibles*. Presses Universitaires de Caen (Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, n° 42), 2006, p. 9-45. ; UCKELMAN, Sara L. *Modalities in Medieval Logic*, Ph.D. dissertation, ILLC Dissertation Series DS-2009-04, 2008. Disponível em: <<http://staff.science.uva.nl/~suckelma/latex/dissertation.pdf>> Acesso em: 20 ago. 2010.

11 A esse respeito, cf., por exemplo, *Réfutations inédites de Spinoza par Leibniz*. Ed.: L. A. Foucher de Careil, Paris, 1854; FRIEDMANN, Georges. *Leibniz et Spinoza*. Gallimard, 1962; BOUVERESSE, Renée. *Spinoza et Leibniz: l'idée d'animisme universel*, 1992. Sobre a relação entre Leibniz e Jungius, autor da *Logica Hamburgensis* (1638), cf. ASHWORTH, E. J. "Joachim Jungius (1587-1657) and the logic of relations". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49 (1), 1967, pp. 72-85; MUGNAI, Massimo. "A systematical approach to Leibniz's theory of relations and relational sentences". *Topoi* 9(1), 1990, pp. 61-81.

12 GLEIZER, Marcos A. "Considerações sobre o Necessitarismo de Espinosa". *Analytica* 7(2), 2003, pp. 59-87.

“Espinoza não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

depende do seu beneplácito, desvia-se menos da verdade do que a opinião dos que estabelecem que Deus faz tudo em razão do bem. [...] Isto, sem dúvida, não é outra coisa que sujeitar Deus ao destino [...]. Pelo que *não é próprio que eu perca tempo a refutar esse absurdo* (escólio 2 da proposição 33 da primeira parte da *Ética – grifo meu*).¹³

Em vez disso, gostaria simplesmente de responder às críticas diretas endereçadas pelo autor à posição de Espinoza quanto à liberdade divina e, desse modo, examinar com um pouco mais de atenção sua interpretação da solução leibniziana para o problema da atribuição de liberdade no contexto do determinismo. Procurarei mostrar que, sob o aspecto preciso da articulação aí estabelecida entre a distinção vontade/entendimento e a questão dos possíveis jamais realizados,¹⁴ ela não poderia estar disponível para a posição filosófica de Espinoza, não por ele ter ignorado um princípio básico da lógica modal, mas porque ele compreende diferentemente o estatuto ontológico da unidade das coisas individuais e, portanto, dos agentes humanos.

O ponto de partida do artigo é o suposto embaraço filosófico causado pelo Argumento Dominador¹⁵ em relação a toda e qualquer tentativa de se defender racionalmente a tese da liberdade

13 Recorro ao longo deste texto às traduções para o português da *Ética*, da *Correspondência* e dos *Pensamentos Metafísicos* disponíveis na primeira edição do volume dedicado a Espinoza na coleção “Os Pensadores”. Ed. Abril Cultural. O texto do *Breve Tratado* citado mais adiante foi traduzido por mim a partir da edição e tradução para o inglês feita por Edwin Curley (*The Collected Writings of Spinoza*. Princeton University Press, 1985); Para a edição *standard* da obra de Espinoza: *Opera*. Ed.: Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 4 vols.

14 Portanto, não apenas os futuros contingentes, mas também os que os medievais chamavam de “futuríveis”.

15 Para uma apresentação do argumento, muito mais clara e precisa do que eu mesma poderia fazer, ver *op. cit.*, pp. 92-94.

das ações humanas. *Grosso modo*, trata-se de um argumento simples que visa mostrar que é logicamente inviável recusar o determinismo absoluto, colocando, assim, um aparente impedimento de natureza lógica ao reconhecimento da realidade dos futuros contingentes e, por conseguinte, da inteligibilidade das noções de liberdade e de responsabilidade moral. A simplicidade do argumento, sua força probante, o caráter devastador de suas possíveis consequências para o âmbito da prática e sua enunciação tão cedo na História da Filosofia o tornam inegavelmente admirável e um tema incontornável para o debate ético. Ao retrazar as manobras efetuadas para recusar sua validade, dois grandes momentos são ressaltados: a solução de Aristóteles e a solução de Boécio, que deparou-se com uma dificuldade suplementar em relação ao estagirita ao admitir o conceito de um deus criador de todas as coisas. Leibniz surge, nesse percurso, como alguém que, diferentemente de ambos, não se esforça por recusar o argumento, mas aceita plenamente sua conclusão, o determinismo absoluto, e, indo além, procura mostrar que sua aceitação não apenas não coloca impedimentos para a liberdade das nossas ações, mas é uma *condição* dessa liberdade.

Ao longo do artigo encontramos críticas explícitas e implícitas à teoria espinosista da liberdade. As críticas implícitas, na realidade, se estendem a todos os filósofos que não compartilham a solução proposta e residem na enunciação “confiante”¹⁶ da originalidade e da genialidade da solução encontrada por Leibniz para o problema tratado. Tudo se passa como se, uma vez descoberta a solução, ela se revelasse, como sói acontecer em lógica, *trivial*, e seu desconhecimento anterior, um “erro

16 “O que dissemos até agora parece ser pouco mais que um truísmo: não há lugar para a liberdade num mundo em que todos os fatos sejam determinados por fatos anteriores” (*op. cit.*, pp. 92). Ou ainda: “A argumentação que leva a essa conclusão é cristalinamente simples” (*op. cit.*, p. 113); “A solução que Leibniz oferece a essa dificuldade é também cristalinamente simples” (*op. cit.*, p. 116).

“Espinoza não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

pueril” (*op. cit.*). Claro, o tom dessas afirmações deve ser saboreado com bom humor. Sobretudo porque o artigo empenha-se em revelar as teses metafísicas que dão suporte à solução lógica e que a tornam possível.

Consideradas essas teses metafísicas, as críticas implícitas no artigo atingem mais diretamente a Espinoza. Mais especificamente, ao tomar a concepção aristotélica da ação livre, o artigo enuncia a seguinte condição que, *prima facie*, não é atendida pela filosofia de Espinoza: “A liberdade requer a contingência da ação escolhida e a contingência da realização do fim cuja representação orienta a escolha. Onde não há alternativas, não há propriamente escolha e, portanto, não há espaço para o exercício da liberdade” (p. 98). Ora, Espinoza afirma na proposição 29 da primeira parte da *Ética*:

Na Natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade divina a existir e a agir de modo certo.

A ação livre requer, antes de mais nada, a autodeterminação do agente: deve estar no agente o princípio de determinação da ação. No entanto, a mera autodeterminação define a mera espontaneidade. A liberdade requer ainda a capacidade de determinar a própria ação segundo razões, segundo a representação de fins cuja realização é escolhida, em detrimento de sua não realização (p. 98).

E em uma carta de 1665 a Blyenbergh, assim como em muitas outras ocasiões:

Nossa liberdade não consiste numa certa contingência nem numa certa indiferença, mas numa maneira de afirmar ou negar. Quanto menos indiferente formos ao afirmarmos ou negarmos, mais livre seremos.

Ou ainda, no *Breve Tratado*:

Não se concebe corretamente em que consiste a *verdadeira liberdade*, pois ela não é de modo algum o que imaginam, a saber: um poder de fazer ou de não fazer o que quer que seja de bom ou mau (Parte I, capítulo 4, 5).

Vejamos, pois, as passagens em que Espinosa é citado explicitamente e que críticas lhe são feitas. Antes, porém, é preciso ressaltar que a menção a Espinosa e a Descartes, embora tenha impacto retórico, é marginal à argumentação do texto. Eles são citados como exemplos de filósofos que não compreenderam corretamente o sentido do conceito de onipotência e suas implicações para as modalidades lógicas, definidas pelo princípio de não contradição. Assim, minha defesa da posição espinosista não visa de modo algum o ponto central do artigo, mas esclarece, a meu ver, um ponto bastante relevante.

Inicialmente, encontramos uma breve exposição da posição do filósofo holandês que nega que vontade e entendimento sejam faculdades constitutivas de um Deus onipotente:

Contra Spinoza, portanto, Leibniz atribui a Deus vontade e entendimento como faculdades distintas. Para Spinoza, Deus, o ser absoluto, age de maneira absoluta, ou seja, Deus faz tudo o que é capaz de fazer. Por outro lado, Deus é onipotente, não há nada que ele não seja capaz de fazer. Logo, tudo o que é, em si mesmo, possível de ser feito, Deus o faz. Não há possíveis que não se realizem; o que Deus pode conceber (e ele pode conceber tudo), Deus o faz, a atividade cognitiva e a atividade criativa de Deus não passam de dois aspectos de uma mesma atividade infinita e, em si mesma, indivisível. No sentido próprio, Deus não tem vontade, simplesmente porque essa faculdade não lhe faz nenhuma falta. Precisar escolher é uma marca da imperfeição dos seres finitos, limitados, incapazes de fazer tudo o que são capazes de conceber (*op. cit.*, p.100).

“Espinosa não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

Nada a comentar até aqui; essa apresentação encontra amplo apoio textual¹⁷ e, mesmo que se possa discutir se Espinosa é um determinista moderado ou radical, o ponto em questão na passagem permanece indiscutível. É certo que seria possível contrapor à sugestão do texto que essa recusa repousa fundamentalmente na afirmação da simplicidade divina, com passagens em que vemos Espinosa argumentar contra essa distinção tal como proposta por Descartes, por outras razões mais detalhadas e fortes. Ou ainda que o texto poderia ter sido mais preciso ao dizer “Deus pode conceber (e ele pode conceber tudo)”, acrescentando “tudo o que é concebível”, e essa pequena diferença terá um certo peso mais adiante. No entanto, são minúcias quanto ao que interessa aqui. O essencial é que a posição de Espinosa está corretamente delineada e, assim, se a crítica puder ser contestada, isso não será feito apelando-se à imprecisão ou inadequação da descrição da posição questionada.

Dois argumentos são, então, apresentados como base para a afirmação de que Espinosa e Descartes, de acordo com o diagnóstico de Leibniz, “foram vítimas de confusões lógicas elementares” ao julgarem que a subordinação da vontade ao entendimento contrariasse a onipotência divina (*op. cit.*, p. 101). O primeiro deles recorre à concepção do princípio de não contradição como sendo não apenas um princípio do entendimento, mas, sobretudo, um princípio do ser: “Em primeiro lugar, o princípio de não contradição, por meio do qual se define o que é e o que não é logicamente possível, participa da definição do ser enquanto tal: ser é, antes de mais nada (embora não apenas), ser possível” (*id.*, *ib.*). Assim, a distinção entre vontade e entendimento e a dependência da primeira em relação ao segundo não é uma *sujeição* propriamente dita. É verdade que essa dependência pode ser

17 Cf., entre muitas outras passagens, Breve Tratado, Parte I, caps. 4 e 5; Pensamentos Metafísicos. Parte II, caps. 7 a 10; roposições 17 e 29 a 36 da Parte I da Ética.

expressa como uma restrição: que a vontade só pode criar o que é concebível, isto é, o que é possível do ponto de vista do entendimento. No entanto, quando se compreende como um princípio do ser, tanto quanto do conceber, os limites determinados pelo princípio de não contradição não são propriamente restrições se por esse termo entendemos algo que cerceia, que *cerca*, pois, para que o fosse, “do outro lado” deveria haver o não ser, ou seja, não deveria haver qualquer coisa, o que é manifestamente absurdo. Assim, a subordinação da vontade ao princípio do entendimento não fere a onipotência de Deus porque não a *restringe*, exatamente pela mesma razão que o princípio não *restringe* o próprio entendimento: porque ele não *restringe* o ser. Seria, pois, essa incompreensão fundamental do sentido mesmo do princípio de não contradição e, conseqüentemente, das modalidades lógicas a ele associadas, que estaria na raiz de suas equivocadas recusas em subordinar a vontade ao entendimento. Os argumentos em favor de suas posições deveriam ser rejeitados em bloco, comprometidos por um erro lógico.

Ora, esse primeiro argumento talvez coloque em cheque a posição de Descartes quando defende que a onipotência de Deus exige negar a prioridade do entendimento sobre a vontade e aceitar a livre (arbitrária) criação das verdades eternas,¹⁸ mas certamente

18 Digo aqui “talvez” porque seria desejável examinar com mais cuidado se esse argumento realmente invalida as razões de Descartes em favor de sua estranha posição (Cf. Cartas da Mersenne do ano de 1630) e de sua constante recusa da subordinação da vontade ao entendimento (cf. Respostas de Descartes às Quintas Objeções feitas por Pierre Gassendi). Mas isso seria tema para outro artigo. Contento-me aqui em reenviar os leitores a alguns textos que me parecem importantes para a compreensão do pensamento cartesiano da modalidade e sua inserção em uma tradição que remonta ao menos a Guilherme de Ockham: ALANEN, L. “Descartes, Conceivability and Logical Modality”. In: Tamara Horowitz e Gerald J. Massey (eds.). *Thought Experiments in Science and Philosophy*. Rowman and Littlefield, 1991, pp. 65-84; BENNETT, J. “Descartes's Theory of Modality”. *The*

“Espinoza não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

não atinge Espinoza, que, reiteradamente, o subscreve, ainda que não nos mesmos termos. Por exemplo:

Há quem julgue que Deus é causa livre porque, segundo pensam, pode fazer que as coisas que, como dissemos, resultam da sua natureza, isto é, que estão no seu poder, se não façam, ou, por outras palavras, não sejam produzidas por ele. Ora, isto é como se dissessem que Deus pode fazer com que a natureza do triângulo não resulte que os seus ângulos sejam iguais a dois retos, ou que de uma dada causa não resulte o efeito, o que é absurdo (escólio da proposição 17 da primeira parte da *Ética*).

Ou ainda, no mesmo escólio:

Quem pensa contrariamente antes parece negar a onipotência de Deus (permita-se-me falar com franqueza). Com efeito, são constrangidos a reconhecer que Deus tem no seu intelecto uma infinidade de coisas criáveis, as quais contudo nunca poderá criar. Pois, se assim não fosse, isto é, se criasse tudo o que tem no entendimento, exauriria a sua onipotência, o modo de ver deles, e tornar-se-ia imperfeito.

Philosophical Review 103, 1994; BERMÚDEZ, José Luis. "The Originality of Cartesian Skepticism: Did It Have Ancient or Mediaeval Antecedents?". *History of Philosophy Quarterly* 17(4), 2000, pp. 333-360; FRANKFURT, H. "Descartes on the Creation of the Eternal Truths". *The Philosophical Review* 86, 1977, 36-57; GLEIZER, Marcos A. "Considerações acerca da doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas". In: Edgar Marques *et alii* (orgs.). *Verdade, Conhecimento e Ação. Ensaio em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. Edições Loyola, 1999, pp. 183-198; ISHIGURO, Hide. "The Status of Necessity and Impossibility in Descartes". In: Amelie Oksenberg Rorty (ed.). *Essays on Descartes's Meditations*. University of California Press, 1986; RUDAVSKY, Tamar (ed.). *Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy: Islamic, Jewish, and Christian perspectives*. Springer, 1985.

É verdade que a linguagem e os argumentos não são os mesmos. Afinal, a objeção a que Espinosa responde nas passagens citadas é diferente. Mas o princípio que orienta sua resposta e sua contraobjeção é o mesmo que o reivindicado pelo prof. Luiz Henrique: o reconhecimento do sentido ontológico fundamental e fundante do princípio de não contradição na medida em que expressa um princípio do ser supremo, Deus, e de suas ações.¹⁹ Sob essa perspectiva, não se pode atribuir a Espinosa o “erro” de ter considerado a atribuição de uma prioridade do entendimento em relação à vontade como prejudicial à onipotência divina.

Ainda assim, as passagens citadas deixam entrever uma perfeita antagonia entre as posições de Leibniz e de Espinosa. Se ambos concordam em se opor a Descartes quanto ao ponto mencionado, eles discordam quanto à questão de saber se a distinção entre os conceitos de entendimento, vontade e poder implica ou não uma distinção de faculdades no agente. Examinemos, então, o segundo argumento apresentado no artigo:

Em segundo lugar, a ideia de que a admissão de possíveis não realizados acarrete uma limitação do poder divino

19 A esse respeito, cf. ainda a proposição 16 da primeira parte da *Ética*. É verdade que, como nota e discute Marcos Gleizer (2003), a terminologia espinosista é marcadamente causal, mais do que lógica ou modal, o que pode sugerir uma redução das modalidades lógicas às relações causais. Contudo, acompanho aqui os resultados do autor na direção de uma relação sem redução entre esses conceitos, o que preservaria o caráter fundante do princípio de não contradição na filosofia de Espinosa e traria conotações lógicas para o seu determinismo, que é a posição que gostaria de explorar aqui. Para uma voz divergente e ainda pouco explorada e compreendida, ver NAESS, Arne. “Is Freedom Consistent with Spinoza’s Determinism?”. In: J. G. van der Bend (ed.). *Spinoza on Knowing, Being, and Freedom: Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands*. Van Gorcum & Comp. B. V., 1974, pp. 6–23 / reimpressão In: Arne Naess e Alan Drengson (eds.). *The Selected Works of Arne Naess*. vol. 9 P. 8, Springer 2005, pp. 235–254.

“Espinoza não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

é o resultado de um erro lógico pueril: a confusão entre a possibilidade lógica de cada um dos elementos de um conjunto e a possibilidade lógica da conjunção desses elementos. [...] Dois ou mais possíveis nem sempre são compostíveis. Quando Deus decidiu criar o mundo, ele precisou escolher. Ao decidir dar realidade a um desses dois fatos, decidiu também manter o outro na condição de possível não realizado. Deus pode realizar tudo o que seja logicamente possível, mas nem mesmo Deus pode realizar, ao mesmo tempo, a totalidade das coisas e fatos logicamente possíveis, pela simples razão de que essa totalidade não é, ela própria, logicamente possível (*op. cit.*, p. 102-103).

Apesar de não mencionar explicitamente os conceitos de vontade e de entendimento, esse segundo argumento põe em foco, a meu ver, um elemento central do debate proposto aqui entre Leibniz e Espinoza. De fato, se ambos aceitam a tese de que a subordinação da vontade ao entendimento não é contrária à onipotência divina os reúne e, portanto, *a fortiori*, tampouco a tese de que há uma distinção entre essas faculdades, o que os separa é sua posição quanto à *necessidade* dessa distinção. Mais especificamente, na realidade, o que os separa é sua posição quanto à *necessidade* da introdução de uma faculdade da vontade como distinta (ou seja, regida por princípios distintos) do *poder* de Deus. O texto evidencia com clareza esse ponto: Deus “*precisou* escolher. [...] Dois ou mais possíveis nem sempre são *compostíveis*” (*op. cit.*, p. 103 – *grifos meu*). É a *impossibilidade* entre todos os possíveis que explica a *necessidade* da introdução do conceito de escolha e, portanto, da faculdade responsável por esse ato, a saber, da vontade como faculdade autônoma e independente do poder de Deus, definido, tal como o entendimento – e no sentido especificado acima –, pelo princípio de não contradição:

Deus pode realizar tudo o que seja logicamente possível, mas nem mesmo Deus pode realizar, *ao mesmo tempo*, a totalidade das coisas e fatos logicamente possíveis, pela simples razão de que essa totalidade não é, ela própria, logicamente possível (*op. cit.*, p. 103 – *grifo meu*).

Para além da disputa terminológica, estamos, parece-me, diante de uma real divergência. Antes de examiná-la, porém, é preciso eliminar um possível mal-entendido.

Em suas obras, Espinosa reconhece a tese geral de que “a possibilidade lógica de cada um dos elementos de um conjunto” não equivale à “possibilidade lógica da [mera] conjunção desses elementos”, nem implica nela, e, nesse sentido, não se lhe pode atribuir o “erro” de ter feito essa confusão. Tanto isso é verdade que ele introduz o conceito de “ordem da natureza”.²⁰ Segundo tal conceito, ela é estruturada segundo relações de causa e efeito que, como quer que sejam interpretadas em sua teoria, estabelecem relações direcionadas de antes e depois, não sendo, pois, comutativas como a conjunção. Deste modo, também para Espinosa “tudo o que seja logicamente possível”, ou ainda, “tudo que pode cair sob um intelecto infinito [...] nem mesmo Deus pode realizar, ao mesmo tempo”.²¹

O que está em discussão, por conseguinte, é o reconhecimento ou não da validade do conceito de *compossibilidade* tomado não como possibilidade lógica da totalidade formada pela mera conjunção desses elementos, mas em outro sentido mais forte que ele deverá assumir para assegurar a insuficiência do entendimento e do poder de

20 Cf., entre outras, as seguintes passagens: *Pensamentos Metafísicos*, Parte I, cap. 9; *Ética*, Parte I, proposição 28.

21 Passagem retirada do enunciado da proposição 16 da primeira parte da *Ética*. Ainda nessa parte, cf. a proposição 28. Essa estrutura causal é retomada na proposição 7 da segunda parte da *Ética*, cuja tese é conhecida, desde Leibniz, como *paralelismo*.

“Espinoza não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

Deus para explicar a causação²² do mundo. De modo mais preciso, o que Espinoza recusaria seria a afirmação, desprovida de qualquer qualificação, de que “essa totalidade [a totalidade das coisas e fatos logicamente possíveis] não é, ela própria, logicamente possível”.

E, de fato, tomada assim de modo descontextualizado, essa tese é realmente estranha. Quer se considere a totalidade das coisas e fatos logicamente possíveis como envolvidos na essência de Deus, quer em seu entendimento, ela implicaria a afirmação no mínimo heterodoxa de que Deus contém em si (em sua essência ou em seu entendimento) uma impossibilidade lógica e, portanto, uma contradição... Mas é claro que, retomando a preciosa e clara explicação fornecida no artigo, o sentido correto dessa afirmação é: a totalidade das coisas e fatos logicamente possíveis está em Deus (em sua essência ou em seu entendimento) de forma estruturada, organizada, de modo que não haja nessa totalidade qualquer contradição, quer se considere os elementos tomados isoladamente, quer se os considere em suas relações recíprocas.

A questão agora passa a ser: qual deve ser essa relação para que essa condição seja satisfeita? Ela é tal que permite – e mesmo exige – *infinitos* conjuntos impossíveis, isto é, estruturados, exclusivos, e não exaustivos de elementos em si logicamente possíveis (ou seja, mundos possíveis), caso em que a inteligibilidade da causação do mundo depende da introdução de uma faculdade de escolha, como pretende Leibniz, ou é tal que não comporta senão um *único* conjunto, embora ordenado, dos elementos em si logicamente possíveis, caso em que o entendimento e o poder de Deus seriam perfeitamente suficientes para explicar da causação do mundo sem que seja necessário lhe atribuir qualquer arbítrio, como defende Espinoza?

22 Recorro a este termo pouco usual no português, mas devidamente dicionarizado, para marcar meu desejo de neutralidade. Com efeito, “criação”, nesse debate, seria uma opção claramente leibniziana, e “produção”, uma opção preferencialmente espinosista.

A estrutura dos possíveis deve ser uma ordenação em árvore, com percursos alternativos dividindo-se em bifurcações (Leibniz), ou uma ordenação linear, sem bifurcações (Espinosa)?

Parece-me, pois, que esse é o verdadeiro foco da divergência, permitindo-nos compreender o que está em jogo do ponto de vista lógico na questão da distinção entre entendimento e vontade divinos. E, ao menos até aqui, podemos dizer que Espinosa não cometeu o “erro” pueril que lhe foi atribuído. Ao contrário, ele é um dos muitos pontos de acordo entre os dois filósofos. Como, porém, cortar esse nó górdio?

Parte importante do *insight* motivado pela escuta e leitura atenta das lições do prof. Luiz Henrique consistiu em perceber a importância do estatuto ontológico dos indivíduos em cada uma das duas doutrinas para encaminhar a solução. Mais uma vez, entre tantas concordâncias, deparamo-nos com um claro antagonismo: para Espinosa, indivíduos não são – e não podem ser – substâncias, ao passo que, para Leibniz, somente indivíduos são e podem ser substâncias. Para ambos, indivíduos e substâncias são integralmente, em sua substancialidade e em sua individualidade, inteligíveis. Para ambos, o princípio de não contradição é um princípio ontológico, enraizando as modalidades lógicas de tal forma no ser que não reconhecem qualquer significado à mera suposição de que algo o contrarie, nem mesmo a onipotência divina. Para ambos, qualquer que seja a explicação da causação do mundo, a inteligibilidade integral da realidade deve ser resguardada. Concordam ainda em distinguir inteiramente as modalidades lógicas das modalidades temporais, reservando prioritariamente às primeiras, e apenas em parte e em caráter derivado às segundas, o estatuto de modalidade real.²³ Por fim, rejeitam que a totalidade dos possíveis possa ser

23 Cf., entre outras, as seguintes passagens: *Pensamentos Metafísicos*, Parte I, cap. 4; *Ética*, Parte II, proposição 44, escólio. E, em particular, o argumento polêmico apresentado por Espinosa no segundo escólio da proposição 33

“Espinoza não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

pensada sob a forma da mera conjunção. O que, então, os leva a trilhar caminhos opostos no que se refere à definição da unidade fundamental do mundo causado? E como isso se articula com a diferença entre eles acerca do problema da unidade ou da infinidade do(s) do conjunto(s) dos possíveis?

É verdade que há ainda muitas outras discordâncias entre os dois autores; em especial duas questões que tocam diretamente este exame: se vontade e entendimento são duas faculdades distintas pertencentes à essência de Deus; se a contingência é uma modalidade propriamente lógica²⁴ ou apenas “epistêmica”.²⁵ Creio, todavia,

da primeira parte da *Ética*: “Mostrarei ainda que, embora se conceda que a vontade pertence à essência de Deus, nem por isso resulta da sua perfeição que as coisas pudessem ter sido criadas por Deus de outro modo e noutra ordem [...]. A seguir, consideremos que todas as decisões de Deus foram estabelecidas desde toda a eternidade pelo próprio Deus, porque se assim não fosse imputar-se-lhe- -iam imperfeição e inconstância. Ora, [...] *na eternidade não há quando, nem antes, nem depois*” (grifo meu).

24 O que Espinoza explícita e enfaticamente recusa. É verdade que, se a contingência ou a possibilidade não são modalidades propriamente lógicas, restando apenas o necessário ou o impossível, pode-se perguntar se ainda faz sentido falar em *modalidades* lógicas. Esse é um ponto fundamental e interessante, mas de que não tratarei aqui.

25 O que chamo aqui de “epistêmico” é tratamento da contingência como enraizada unicamente na imperfeição do nosso entendimento finito e que existe na duração e, portanto, como uma qualificação do nosso modo de conhecer as coisas. A esse respeito, cf., entre outras, as seguintes passagens: *Pensamentos Metafísicos*, Parte I, cap. 3; *Ética*, parte I, proposições 29, 33 (e escólio 1), parte II, proposição 44, parte IV, definições 3 (“Chamo contingentes as coisas singulares enquanto, considerando nós somente sua essência, nada encontramos que ponha necessariamente a sua ou existência, ou que necessariamente a exclua) e 4 (“Chamo possíveis as mesmas coisas singulares enquanto, atendendo nós às causas pelas quais devem ser produzidas, ignoramos se elas são ou não determinadas a produzi-las”). O mesmo tratamento é dado ao tempo, e muitas passagens da obra sugerem uma aproximação da contingência com a temporalidade e da necessidade tomada “epistemicamente”, com a permanência e estabilidade (ver, p. ex., *Ética*, parte IV, proposição 62, parte V, proposição 20, escólio).

que as razões dessas duas divergências podem ao menos parcialmente ser compreendidas mediante o esclarecimento das duas perguntas colocadas acima.

Espinosa não se dedica, como Leibniz, a investigar e discutir o princípio de não contradição. No entanto, ele indiscutivelmente reconhece sua validade lógica e ontológica.²⁶ Ora, ainda que o princípio de não contradição possa receber diferentes formulações,²⁷ inclusive com a adição ou exclusão de cláusulas, como ocorre com o caso da temporalidade (“ao *mesmo* tempo”), parece haver um elemento ineliminável: a unidade e a identidade daquilo sobre o que incide o princípio (“*mesma* coisa”, “*mesma* proposição”, etc...). A definição desta unidade é, pois, central para a operacionalidade do princípio e, proponho, determinante para a introdução do conceito de compossibilidade e para a resposta à pergunta sobre a estrutura dos(s) conjunto(s) dos possíveis.

Esse mesmo problema, na realidade, foi colocado, em outros termos, pelo nosso amigo comum Balthazar Barbosa Filho a um outro amigo comum, Edgar Marques, há não muito tempo, em uma conferência apresentada pelo segundo. Edgar Marques apresentou a objeção e sua resposta em um excelente artigo,²⁸ no qual

26 Sobre a validade do princípio no mundo causado ver, entre outras passagens, *Ética*, parte III, proposições 4 (e demonstração), 10, parte V, axioma 1.

27 Ver, por exemplo, as formulações de Aristóteles na *Metafísica* (1005b19–20, 1005b29–30, 1011b13–20), de Platão no *Teeteto* (155), ou a formulação de Kant (*Crítica da Razão Pura*, edição A, 151).

28 MARQUES, Edgar. "Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz". *Kriterion* 45 (109), 2004, pp. 75-187. A objeção é apresentada da seguinte maneira: “O ponto que eu gostaria de ressaltar aqui é que o confronto entre esses diversos modos com o fim de determinar se eles são compatíveis ou não entre si somente faz sentido se consideramos de saída que é em um mesmo substrato que tais modificações ocorreriam caso elas fossem atualizadas, isto é, que seria em um mesmo sujeito que elas se dariam” (p. 177). Uma segunda dificuldade é acrescentada: “Em termos resumidos, o ponto central de minha dificuldade é o de como pensar as

“Espinoza não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

vou me apoiar, mas apenas em parte. Isso porque nossos interesses são distintos: a ele cabia esclarecer as razões e os fundamentos da noção leibniziana de compossibilidade e suas relações com o princípio de não contradição; a mim, esclarecer as razões de Espinoza para não aceitar o conceito de impossibilidade. Em sua análise, ele é levado à conclusão de que, de fato,

há uma diferença de natureza entre a possibilidade, por um lado, e a compossibilidade e impossibilidade, por outro. A possibilidade funda-se unicamente no princípio de contradição, sendo, por isso, de natureza exclusivamente lógica. [...] Já no caso da compossibilidade e da impossibilidade, ao contrário, somos forçados a ultrapassar a esfera da lógica, uma vez que, como vimos, o princípio de contradição é insuficiente para dar conta dessas formas de relação entre as substâncias possíveis (Marques, 2004, p. 185-186).

A ideia, portanto, aqui, é que a unidade e a identidade daquilo sobre o que incide o princípio deve ser *dada* independentemente do próprio princípio para que ele possa funcionar de modo normativo em relação ao que pode ou não ser o caso (para usar uma expressão em moda, mas em seu sentido mais genérico possível). Isso seria, por exemplo, o caso da teoria de Aristóteles, em que a unidade e a identidade fundamental de um ser não é *definida* pelo princípio de não contradição como condição de inteligibilidade, embora seja tal que se expresse adequadamente por ele. Seria por essa razão que, em sua concepção, a individualidade contém um aspecto de *ininteligibilidade*.²⁹ Esse aspecto está relacionado à facticidade absoluta,

relações de mútuo impedimento ou de mútua compatibilidade entre substâncias finitas partindo da premissa leibniziana de que não há relações reais de nenhum tipo entre essas substâncias" (p. 179).

²⁹ Ponto mencionado no artigo do Prof. Luiz Henrique como uma espécie de

bruta do ente em sua unidade e individualidade; o que lhe permite, então, recorrer ao princípio de não contradição (devidamente formulado com suas cláusulas temporais e relativas aos aspectos) para determinar o que pode ou não ser verdade. Em contraposição a essa unidade dada (essência), as distinções entre verdade e falsidade e entre falsidade e absurdo dependeriam, ainda, como condição de inteligibilidade de um sentido de ser derivado, segundo, “acidental”, em relação ao qual, então, o princípio de não contradição poderia operar em termos normativos (o que pode ou não ser o caso) e não constitutivo ou regulativo (o que é o caso por não ser contraditório e o que não é o caso por ser contraditório). É esse sentido derivado sobre o qual pode incidir normativamente o princípio que está expresso na noção propriedade (ou atributo) e cuja relação com a noção fundamental de ser é definida como inerência.³⁰ O ser, em sua unidade e identidade fundamentais, é dito, então, “suportar” os atributos, “subjazer” a eles. Vejamos como Edgar Marques põe esse mesmo problema em termos leibnizianos em seu artigo:

É a pretensão de que tais *atributos* sejam *inerentes* a um único e mesmo ente que se encontra na raiz da contradição entre ter dois ou três metros de altura. Quer dizer, sem essa suposição adicional da *inerência* de ambos a um mesmo *substrato* ontológico não haveria por que considerar que esses dois atributos sejam contraditórios. Assim, a consistência lógica interna é condição suficiente para a determinação da possibilidade de uma substância somente se pressupõe um substrato ontológico comum ao qual devem *inerir*

“insuficiência” em relação à proposta “detalhista” leibniziana. Ver p. 97 e 105.
30 Ou, nas palavras do Prof. Luiz Henrique: “A distinção entre determinar intrinsecamente o ser de uma substância e determinar o que é para ela ter a totalidade de seus atributos essenciais, na acepção aristotélica dessa expressão, só faz sentido na hipótese de que ser, para essa substância, seja mais que ter a totalidade de seus atributos essenciais” (p. 108).

“Espinoza não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

todos os modos a serem investigados relativamente à sua compatibilidade ou incompatibilidade mútuas (Marques, 2004, p. 177 – *grifos meus*).

Ora, o problema é que, no racionalismo de Leibniz e Espinoza, o princípio de não contradição, em seu enraizamento ontológico, passa a assumir uma função reguladora, determinando o que é e o que não é *o mesmo*. No caso de Leibniz, o artigo do prof. Luiz Henrique mostra com uma clareza cristalina esse ponto (pp. 105-109), explicitando as relações entre a tese da inteligibilidade integral da realidade, o princípio da identidade dos indiscerníveis e o abandono da distinção entre predicções essenciais e predicções acidentais.³¹ No caso de Espinoza, isso se manifesta em sua recusa constante e firme em reconhecer qualquer realidade fundamental ao que não seja necessário.

Que a atribuição desse papel ao princípio traz problemas para a teoria de ambos os autores parece-me claro.

Com efeito, que sentido poderia ter, na doutrina desses filósofos, o recurso à noção de inerência?³² Essa noção supõe que a unidade e a identidade de uma substância seja dada previamente, prioritariamente, e não possa, pois, ser definida pela sua noção completa, como pretende Leibniz. Esse problema se torna particularmente agudo, a meu ver, não tanto pela recusa da realidade

31 Em particular: “Se há predicções singulares acidentais, na acepção aristotélica, é porque há substâncias para as quais ser não se reduz a ter um conjunto determinado de atributos, é porque há substâncias que não podem ser identificadas por meio de conceitos adequados. Essa condição necessária da existência de predicções singulares acidentais é, porém, evidentemente excluída pela tese da inteligibilidade completa” (p. 108).

32 Enfrentei esse problema na filosofia de Espinoza em minha tese de doutorado e ainda não encontrei solução melhor. Assim, permito-me reenviar o leitor aos capítulos 7 e 8 do livro *O autômato espiritual*. L&PM, 1999. De qualquer modo, sugiro aos leitores interessados que atentem para o sentido e a função da proposição 10 da terceira parte da *Ética*, bem como do primeiro axioma da quinta parte.

das relações entre as substâncias, como propõe Edgar Marques, mas pela dificuldade em se aplicar o princípio da identidade dos indiscerníveis para os conceitos completos pertencentes a mundos possíveis distintos do mesmo modo que é aplicado para os indivíduos no mundo criado. Essa também me parece ser a opinião do prof. Luiz Henrique, que procura mostrar, em seu artigo (p. 106 e 108-109), que o “princípio da identidade dos indiscerníveis vigora não apenas no domínio dos indivíduos reais, mas também no domínio dos indivíduos logicamente possíveis” (p. 109). Sua explicação, contudo, me parece antes confirmar a dependência da posição leibniziana quanto a essa validade, e não consigo entender como responderia ao problema que ora coloco. Uma outra expressão desse mesmo problema transparece nas relações instáveis entre o princípio de não contradição e a lei da identidade em sua lógica. No caso de Espinosa, essa dificuldade aparece sob a forma da instabilidade ontológica dos modos finitos na duração, que é o estatuto próprio dos indivíduos em sua teoria,³³ que tem gerado um debate em aberto e que permitiu, por exemplo, a Hegel e ao idealismo tomá-los como unidades ilusórias.

Estou, contudo, convencida, *data venia* o prof. Luiz Henrique e meus amigos leibnizianos e espinosistas, de que nenhum dos dois filósofos propôs uma solução inteiramente aceitável, mas que indicam formas plausíveis, alternativas e problemáticas de solução:

33 Assumo aqui, sem a devida justificação, a identificação entre coisa singular e indivíduo. Sei que essa é uma suposição problemática, pois *indivíduo* é um conceito definido na segunda parte da *Ética* com termos próprios do atributo extensão, e *coisa singular*, na definição 7 dessa mesma segunda parte, com termos ontologicamente neutros. Espero ter oferecido a justificativa dessa identificação em meu livro. Quanto à identificação entre *coisa singular* e *modo finito existente na duração*, ela é feita pelo próprio autor no enunciado da proposição 28 da primeira parte da *Ética*. Cf. ainda a relação entre *modo finito* e *coisa particular* no corolário da proposição 25 dessa mesma primeira parte.

“Espinosa não sabia lógica.” Liberdade sem contingência?

rejeitando o apelo à noção de inerência, ao menos em sua concepção tradicional como envolvendo um aspecto de ininteligibilidade e a noção de predicação accidental de propriedade, cada um irá optar por uma via distinta na definição do estatuto ontológico dos possíveis e de suas relações – ou bem modos finitos, ou bem substâncias. Considerá-los modos finitos significa, nesse caso, a meu ver, tomá-los como relativos a unidades não absolutas, cuja identidade pode, por isso mesmo, variar, não sendo, pois, “logicamente completa” (p. 108). Considerá-los substâncias significa, nesse caso, tomá-los como relativos a unidades absolutas cuja identidade não pode, por isso mesmo, variar, sendo, pois, “logicamente completa”, isto é, “dado um predicado P qualquer, ou ele [o conceito individual da substância] implica logicamente P ou implica logicamente a negação de P”.

Assim, compreende-se por que a série ordenada dos possíveis em Leibniz deve ter a estrutura de uma árvore cujos nós são os conceitos individuais das substâncias (os indivíduos “transmundanos”) com bifurcações impossíveis determinadas pelo princípio de não contradição, ao passo que a série ordenada dos possíveis em Espinosa não precisa e não deve ter essa estrutura, sendo suficiente a ordenação segundo o antes e o depois de acordo com relações causais de derivação entre unidades instáveis e precárias, cuja identidade é definível segundo sua participação em uma certa relação causal.³⁴

O preço a pagar para Leibniz é ter que aceitar, *sem poder explicar ou justificar*, que os indivíduos são substâncias e que seus con-

34 A esse respeito, ver definição de coisa singular na segunda parte da *Ética*: “Por coisas singulares entendo as coisas que são finitas e têm uma existência determinada. Se acontece que vários indivíduos concorrem para uma mesma ação de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular.”

Lia Levy

ceitos individuais são os mesmos em todos os mundos possíveis, embora não incluam *todos os* predicados que *podem* ser atribuídos com verdade ao indivíduo do qual são o conceito individual em diferentes mundos possíveis. O preço a pagar para Espinosa é ter que aceitar, *sem poder explicar ou justificar*, que há coisas singulares, indivíduos, cuja unidade e identidade varia conforme sua configuração e sua articulação entre si e que algumas dessas coisas, os seres humanos, *podem* vir a se tornar, em certo sentido, livres e felizes.