

---

---

## A CAUSALIDADE EM HOBBS: NECESSIDADE E INTELIGIBILIDADE

---

---

Celi Hirata\*

**Resumo:** O escopo do artigo é examinar a tese hobbesiana de que todo efeito possui uma causa necessária, indicando como o filósofo a demonstra de modos diferentes, mas complementares: em primeiro lugar, tanto por meio da identificação entre causa integral, causa suficiente e causa necessária, como pela redefinição dos conceitos de potência e ato; em segundo, através da subordinação do princípio de bivalência à determinação necessária dos eventos; e, por fim, pela defesa de que só por meio de uma causa necessária, causa que opera mecanicamente por meio de contato, é possível dar a razão pela qual os eventos possuem tais determinações espaciotemporais ao invés de outras, de modo que a causalidade mecânica necessária se estabelece como o único tipo legítimo de explicação dos fenômenos em Hobbes, transformando-se, então, na forma geral da inteligibilidade.

**Palavras-chave:** causalidade, necessidade, requisito, mecanicismo, lei de inércia.

### 1. Causalidade e necessidade

Na sua doutrina da causalidade, Hobbes reformula conceitos provenientes da tradição aristotélico-escolástica de maneira a substituir uma concepção qualitativa da natureza por uma física estritamente mecanicista (cf. Leijenhorst 18, p. 426 - 447). Trata-se de uma doutrina absolutamente central em seu sistema, sendo decisiva não apenas no campo da filosofia propriamente natural, mas também no campo da moral e da política, já que ela vale para todo tipo de evento, seja natural ou humano, de forma que tanto a concepção que Hobbes possui das paixões humanas como a que ele tem de liberdade decorrem diretamente do modo como ele pensa a relação entre causa e efeito. Mais do que isso, a doutrina da causalidade

---

\* Doutoranda do Departamento de Filosofia da USP.

é determinante para a própria circunscrição da atividade filosófica ou científica, uma vez que a filosofia em geral se define em Hobbes como investigação racional das conexões causais (Hobbes 7, I, §2, p. 2). Por ser uma teoria que está contida na própria definição de filosofia, ela começa a ser constituída antes mesmo que a parte efetivamente doutrinária do *De Corpore*, a filosofia primeira, que deve fornecer as primeiras definições, seja iniciada. Uma vez que a investigação das relações causais se identifica com a própria filosofia, o estabelecimento do que é causa e efeito torna-se central na instituição do método, que consiste justamente no caminho mais breve possível de investigação dos efeitos pelas causas conhecidas e, inversamente, das possíveis causas a partir de efeitos conhecidos (idem, VI, §1, p. 58 e 59). Assim, Hobbes apresenta no capítulo relativo ao método, parte da *Computatio sive logica*, a definição de causa:

*Causa é a soma ou agregado de todos os acidentes, tanto no agente quanto no paciente, que concorrem para a produção do efeito proposto, de um tal modo que não se pode entender que todos existem sem que o efeito exista, ou que, estando qualquer deles ausente, que o efeito exista.*

Uma vez conhecendo-se o que é a causa, cabe examinar, um a um, cada um dos acidentes que acompanham ou precedem o efeito e que pareçam de algum modo contribuir para ele, e ver se, algum deles não existindo, pode-se ou não entender que o efeito proposto exista. Separam-se, desse modo, aqueles que concorrem para a produção do efeito daqueles que não concorrem. Feito isto, reúnem-se aqueles que concorrem e considera-se se é possível entender que, existindo todos simultaneamente, o efeito proposto não exista. Se não podemos conceber isso, aquele agregado é a causa integral do efeito, caso contrário, não, e, nesse caso, outros acidentes devem ainda ser buscados e acrescentados (Hobbes 13, VI, §10, p. 151).

Nesta primeira definição de causa apresentada no *De Corpore*, Hobbes, além de determinar que a relação causal se dá entre acidentes (e não entre corpos ou substâncias) e envolve um agente e um acidente (isto é, dois termos, dos quais um gera ou destrói algum acidente e o outro sofre alguma alteração), realiza duas distinções que serão centrais na defesa da tese de que todo evento tem a sua causa necessária. A saber: a discriminação entre o que é *requisito* e o que não é, por um lado, e entre *causa integral* e *parcial*, por outro.

Em primeiro lugar, Hobbes salienta que a causa é constituída dos acidentes do agente e do paciente que *estritamente* concorrem para a produção do efeito. Quando o evento se dá, é preciso examinar as circunstâncias que o antecedem para, por meio da análise ou da resolução, isolar os diversos acidentes tanto no agente como no paciente que estavam presentes na realização do evento. Feito isto, deve-se a seguir eliminar dentre estes quais não contribuem para o efeito, o que se faz por meio da hipótese da privação: caso se possa conceber que, na ausência do acidente examinado, o efeito se produza, então não se tratava de um fator ou requisito para a produção do efeito, mas de um acidente que, embora seja antecedente ao efeito, não faz parte de sua causa. É a estes acidentes que se aplica a denominação de *contingentes*, termo que denota a relação de independência causal de um acidente ou evento em relação a outro (Hobbes 7, IX, § 10, p. 112) — sem significar de modo algum a ausência de causa ou de necessidade dos eventos, como se mostrará. Ao contrário, se não se pode conceber a remoção do acidente examinado sem a remoção da própria causa, trata-se de um acidente que concorre para a produção do efeito, sendo ele, então, parte da causa. Fala-se, neste caso, de uma *causa sine qua non*, isto é, *causa necessária por hipótese* ou *requisito* para a produção do efeito, como Hobbes precisará no capítulo concernente à causa e ao efeito (idem, IX, §3, p. 107). Deste modo, só é parte da causa o que efetivamente

contribui para a sua produção, sendo que todos os outros acidentes do agente e do paciente com os quais o efeito não possui uma relação de dependência são excluídos da explicação causal. Ora, é por meio desta eliminação dos acidentes que não constituem requisitos para a produção do efeito da relação causal que se evitam as *superstições*, que se originam justamente devido à ignorância do que é a causalidade: como Hobbes diz no *Leviatã*, a maioria dos homens, rememorando aquilo que eles viram anteceder determinados efeitos, sem examinar pelo raciocínio o que há no antecedente e no conseqüente que possui uma relação de dependência ou conexão, esperam supersticiosamente determinados eventos a partir de fatos semelhantes, que não possuem parte na sua produção (Hobbes 8, XII, p. 97). Fica claro assim que a relação causal não consiste numa relação de *antecedência* e *sucessão* simplesmente temporal, mas *lógica*, de forma que a imaginação e a memória são, sem o recurso da razão e das suas operações de análise e síntese, insuficientes para o estabelecimento correto das conexões causais.

Em segundo lugar, na definição de causa supracitada, Hobbes determina o que é *causa integral*. Após a discriminação dos acidentes que constituem fatores para a produção do efeito daqueles que não o são, o que é realizado em parte pela análise ou resolução (distinção dos diversos acidentes que antecedem o efeito) e em parte por síntese (verificação de se o acidente em questão entra ou não na composição da causa), deve-se novamente pela síntese reunir todos os acidentes que constituem requisitos para a produção do efeito e examinar se este agregado é suficiente ou não para a produção do efeito, exame que se faz por uma prova indireta, uma espécie de redução ao absurdo: caso não seja possível conceber que, estando todos aqueles acidentes reunidos, o efeito não se produza, fica patente que aquele conjunto de requisitos constitui a *soma* de todos os requisitos para a produção do efeito, soma que só pode ter como *resultado* o efeito proposto.

Isto é, se a concepção da reunião de todos estes acidentes não pode ser separada da concepção da produção do efeito em questão, trata-se da *causa integral*. Ao contrário, caso a separação da concepção da soma dos fatores até então delimitados daquela do efeito produzido não resulte num *absurdo*, numa impossibilidade de concepção, então não se trata da causa integral, pois, “*supondo-se estar todos* [os acidentes tanto do agente quanto do paciente, sem os quais o efeito não pode ser produzido] *presentes, não se pode entender que o efeito não se produza no mesmo instante*” (Hobbes 7, IX, §3, p. 108). Se a conexão necessária entre a totalidade dos requisitos ou causa integral e o efeito se rompesse, ocorreria algo *ininteligível*. A relação em questão é, assim, de natureza lógica: uma vez suposto o antecedente, é incompreensível que o conseqüente não se siga. Por isso, a ausência da produção do efeito sinaliza diretamente a ausência de um ou mais requisitos necessários para a produção do efeito, devendo, então, o agregado dos acidentes em questão ser incrementado com outros acidentes indispensáveis para o engendramento do evento esperado até que a não-produção deste seja inconcebível. Assim sendo, a totalidade exaustiva de todas as condições *sine quibus non*, isto é, das *condições necessárias*, para a produção do efeito, que constitui a sua causa integral, será, na filosofia de Hobbes, identificada com a *condição suficiente* desta produção, que, por sua vez, será identificada com a sua causa *necessária*, transformando-se causa integral, causa suficiente e causa necessária em termos sinônimos. Eis a sinonímia que constitui o cerne da tese de que *todo efeito possui uma causa necessária*:

A causa integral é sempre suficiente para produzir o seu efeito, sempre que esse efeito seja de todo possível, porque qualquer efeito que se proponha para ser produzido, caso se produza, torna manifesto que a causa que o produziu era suficiente; mas se ele não for produzido e ele for, no entanto,

possível, é evidente que algo estava faltando ou no agente ou no paciente sem o qual o efeito não pode ser produzido, isto é, estava faltando algum acidente que era requisito para a sua produção. A *causa* não era, portanto, *integral*, ao contrário do que era suposto. Daí se segue também que, no instante em que a causa se torna *integral*, neste mesmo instante o efeito se produz; porque se não se produzisse faltaria algo requerido para a produção e não se trataria de uma causa integral como se supunha.

Ao definir como causa necessária aquela que, uma vez suposta, o efeito não pode deixar de se seguir, concluir-se-á também que *qualquer efeito que se produza o será por uma causa necessária*. Porque o produzido, pelo mero fato de sê-lo, teve uma causa integral, isto é, tudo aquilo que, *uma vez suposto, não se pode conceber que o efeito não se siga*; e essa causa é necessária. E, pela mesma razão, torna-se manifesto que quaisquer que sejam os efeitos que se produzirão no *futuro*, eles possuem uma causa necessária e que, deste modo, tudo o que tenha sido produzido ou que há de sê-lo, terá sua necessidade em coisas *antecedentes* (idem, IX, §5, p. 108 e 109; os itálicos do segundo parágrafo são meus).

Deste modo, causa integral, causa suficiente e causa necessária se tornam conceitos intercambiáveis, pois só é *suficiente* a causa que é *integral*, isto é, a causa que dispõe da totalidade dos requisitos ou condições *sine quibus non*. E uma causa integral ou *suficiente* não pode, por definição, ser *deficiente*, sendo *necessária* a produção do efeito uma vez que a causa é dada. Como Cees Leijenhorst indica, esta identificação entre a causa suficiente e a causa necessária realiza-se por meio de uma reinterpretação destes dois conceitos, que podem ser encontrados em manuais escolásticos. Enquanto os escolásticos distinguiam a causa suficiente da causa necessária por meio da distinção entre condições internas e circunstâncias externas — mesmo havendo uma causa suficiente, o efeito pode não se produzir

devido à interferência de uma circunstância externa, como, por exemplo, no caso de um fogo, que possui todas as condições requisitadas para queimar um pedaço de madeira, mas não o efetiva por causa de uma chuva ou vento repentinos, sendo que a causa necessária não se identifica com a causa suficiente porque aquela é a composição desta *mais* a ausência de impedimentos externos —, para Hobbes, uma se *igual* à outra na medida em que ele extermina a distinção entre condições internas e externas, tomando ambas como *requisitos* para a produção do efeito (Leijenhorst 18, p. 432). Afinal, requisito denota, como já foi dito, *todos* os fatores que possuem uma relação de causalidade ou dependência com o efeito, independentemente se estes estão no agente ou no paciente.

Ora, na medida em que a totalidade dos requisitos para a produção do efeito equivale a esta produção mesma, o efeito torna-se a *ratio cognoscendi* de sua causa, de maneira que do efeito é forçoso deduzir que ele foi produzido por uma causa suficiente: como Hobbes diz, sua produção “torna *manifesto* que a causa que o produziu era suficiente”. Inversamente, a ausência do efeito proposto constitui um *índice* de que a causa não era integral, já que, neste caso, “é *evidente* que algo estava faltando ou no agente ou no paciente sem o qual o efeito não pode ser produzido”. Assim, *de* todo efeito produzido, na medida em que é índice de uma causa suficiente ou necessária, *conclui-se* que ele possui a sua causa necessária, o que vale não só para os efeitos produzidos no passado ou os que estão se produzindo no presente, mas também para os eventos futuros. Em oposição à noção de *futuros contingentes*, Hobbes atribui, então, necessidade a todos os eventos, *independentemente* destes serem passados, presentes ou futuros. Afinal, deve vigorar a mesma conexão lógica de *antecedência* e *consequência* em todas as relações de causa e efeito, independentemente da posição temporal dos homens em relação ao fenômeno examinado, de forma que “*tudo* o que tenha sido produzido ou

que há de sê-lo, terá sua necessidade em coisas *antecedentes*”.

Esta expansão da necessidade da relação da causa e do efeito para toda a extensão do tempo, independentemente se os eventos em questão são passados, presentes ou futuros, é tornada ainda mais explícita pelo tratamento que Hobbes dá ao par conceitual *potência* e *ato*. Atribuindo um significado novo a estes conceitos tradicionais, Hobbes reconduz a distinção entre potência e ato àquela entre *causa e efeito*, dizendo que ambas são a mesma coisa, ainda que a partir de diferentes considerações: quando o agente e o paciente possuem todos os requisitos necessários para a produção do efeito, dizemos que eles podem produzi-lo, isto é, que eles possuem a potência (*potentia, power*) para esta produção, sendo que a potência do agente equivale à causa eficiente e a potência do paciente à causa material. A única diferença é que o termo causa diz respeito ao efeito já produzido e o termo potência é relativo a este mesmo efeito a ser produzido no futuro, de modo que “causa” se refere ao *passado* e “potência” ao *futuro*. Da mesma maneira, o acidente produzido é, em relação à causa, efeito, e, em relação à potência, ato (Hobbes 7, X, §1, p. 113). Ora, assim como causa e efeito são termos relativos, só havendo causa onde há efeito e, inversamente, efeito apenas na medida em que há uma causa integral ou suficiente, potência e ato são termos correspondentes, de maneira que “um ato só pode ser produzido por uma potência suficiente ou por aquela potência a partir da qual ele não poderia deixar de ser produzido” (idem, X, §2, p. 114). Isto é: só pode haver ato onde há uma potência plena e, reciprocamente, só se pode falar de uma potência plena na medida em que há ato, já que “todo ato é produzido no mesmo instante que a potência é plena” (idem, X, §2, p.114). Ao identificar a relação de ato e potência com a de causa e efeito, potência equivalendo à produção do ato, tal como a causa integral com a produção do efeito, Hobbes assimilará, a partir do conceito de potência, a *possibilidade* à *necessidade* e a ausência de potência com a *impossibilidade*.

É impossível um ato para cuja produção não há uma potência plena. Na medida em que *potência* plena é aquela na qual todas as coisas que são requisitos para a produção do ato concorrem, se a potência nunca for plena, sempre faltará uma destas coisas sem as quais o ato não pode ser produzido; donde aquele ato nunca poderá ser produzido, isto é, é *impossível*: e todo ato que não é *impossível* é *possível*. Todo ato que é, portanto, *possível* deve ser produzido em algum momento; pois se ele nunca for produzido, então aquelas coisas que constituem requisitos para a sua produção nunca deverão concorrer; donde ser aquele ato impossível por definição, o que é contrário ao que era suposto (idem, X, § 4, p. 115).

Neste parágrafo, Hobbes reproduz em certa medida aquele argumento supracitado de que todo efeito possui uma causa necessária, argumento que recorre à *dupla implicação*, seja entre causa e efeito, seja entre potência e ato: a potência plena não pode, consistindo na totalidade dos requisitos para a produção do ato, deixar de produzir o ato, que, por sua vez, só pode ser produzido por uma potência plena, pois, caso contrário, faltaria um ou mais dos acidentes que são condição *sine quibus non* para a sua produção. Já naquele parágrafo do capítulo concernente à causa e ao efeito, Hobbes afirmava que a necessidade desta relação vigora tanto no passado, como no futuro. Nesta passagem, entretanto, ao abstrair a perspectiva temporal por meio do conceito de potência, ele estende esta necessidade a *qualquer* momento que se queira, eliminando, assim, a noção de *possibilidade* enquanto modalidade lógica que não só se opõe à impossibilidade, mas também se distingue da necessidade: na filosofia de Hobbes, aquilo que é *possível* é *necessário*, pois um ato só é possível na medida em que a potência de produzi-lo é plena, o que significa que ela o produzirá necessariamente. Logo, o ato que não se produz em algum momento do tempo não é possível, já que sempre falta para esta produção

algum requisito que impede a potência de ser plena; em outras palavras, ele é *impossível*. Ou seja, *não há nada entre o possível e o impossível*, já que o possível se identifica com o necessário. Deste modo, Hobbes elimina a *contingência*, ou melhor, a redefina: ao invés de se aplicar aos eventos que podem ou não ocorrer, ela exprime tanto a maneira pela qual explicitamos a ausência de conexão causal entre dois eventos, que, embora concomitantes ou sucessivos, são independentes entre si, como, mais frequentemente, a nossa *ignorância das causas necessárias* (idem X, §5, p. 115 e 116) — a contingência não denota a ausência de causas, mas caracteriza apenas a relação do nosso conhecimento com o evento (Hobbes 9, p. 259). Como Luc Foisneau comenta, o tempo não é, em Hobbes, abertura ao possível, mas a limitação do conhecimento em função de nossa consideração, de modo que o *possível* passa a ser apenas uma *modalidade temporal do necessário*: um evento possível é um evento necessário que sabemos que se produzirá, sem, no entanto, saber quando (cf. Foisneau 5, p. 88). A oposição a Aristóteles não poderia, então, ser mais clara. Se por meio do par conceitual potência e ato, Aristóteles distinguia dois modos distintos do ser, diferenciando a potência como mera possibilidade do ato, que denota o real e que é, por isso, ontologicamente superior à potência (cf. *Metafísica*, livro IX, 1045 b 25 – 1052 a 12 - Aristóteles 2, p. 428 - 473), Hobbes, em contraste, eliminará justamente por meio destes dois conceitos a distinção da *possibilidade* e da *atualidade*: a potência completa se identifica ao próprio ato, isto é, a possibilidade de um ato já significa a sua efetividade, de modo que todo ato possível deve ocorrer em algum ponto do tempo.<sup>1</sup>

## 2. Causalidade e inteligibilidade

Na filosofia de Hobbes, a *necessidade* estabelecida pela relação causal vai de par com a *racionalidade*. Se os eventos não fossem necessários, as proposições, que constituem a única espécie de discurso

que possui valor de verdade e das quais todo o conhecimento filosófico é composto, não poderiam ser nem verdadeiras e nem falsas, o que tornaria o princípio de bivalência inválido e, conseqüentemente, toda pretensão de ciência caduca. Como Hobbes diz no seu comentário crítico ao discurso sobre a liberdade e a necessidade do bispo de Bramhall, a necessidade de todo evento não é apenas provada pela dupla implicação já examinada entre causa suficiente ou necessária e a produção do efeito, como também pela natureza da proposição:

*É necessário que amanhã chova ou não chova*. Se, portanto, não for *necessário* que chova, é *necessário* que não chova, caso contrário, não há necessidade de que a proposição *choverá ou não choverá* seja verdadeira. Sei que há alguns que dizem que é necessariamente verdadeiro que um dos dois venha a ocorrer, mas não separadamente que choverá ou que não choverá, o que equivale a dizer que *uma* delas é *necessária* e que, no entanto, nenhuma delas é *necessária*; para evitar este absurdo, eles fazem a seguinte distinção, de que nenhuma delas é verdadeiramente *determinada*, mas *indeterminada*, o que significa apenas que uma delas é verdadeira, mas nós não sabemos qual e a necessidade, então, permanece, ainda que nós não a saibamos (Hobbes 9, p. 277).

Da mesma forma que uma proposição é *ou verdadeira ou falsa*, não havendo meio-termo entre a verdade e a falsidade (que é o que o princípio de bivalência estabelece), um evento, como, por exemplo, a chuva futura, é *ou necessário* (de forma que a proposição que o enuncia é verdadeira) *ou não-necessário*, o que, como já se disse, equivale, na filosofia de Hobbes ao *impossível*, já que não há nada entre o necessário e o impossível, sendo a proposição que a enuncia, então, *falsa*. A *indeterminação* cabe ao fato e à proposição correspondente apenas do ponto de vista do nosso conhecimento: objetivamente, toda proposição é *ou verdadeira ou falsa* e todo evento

é ou necessário ou impossível. Em uma passagem muito semelhante à supracitada, na qual Hobbes igualmente defende a necessidade de todos os eventos por meio do princípio de bivalência, o filósofo acrescenta que a verdade de uma proposição “não depende de nosso conhecimento, mas da anterioridade de suas causas” (Hobbes 7, X, §5, p. 116). Assim, esta prova da necessidade pelas proposições subordina-se àquela prova já discutida da necessidade pelas causas (cf. Foisneau 6, p. 109). De fato, numa outra passagem do *Anti-White*, o filósofo inglês afirma que a “necessidade das proposições, em função da qual dizemos que um tal evento ocorrerá, segue-se da necessidade que exige que os eventos procedam de causas” (Hobbes 11, XXXV, 13, p. 393; apud Foisneau 6, p. 110). Ora, essa mesma dependência do valor de verdade das proposições em relação à determinação necessária dos eventos por meio de suas causas aparece de maneira explícita na justificação da necessidade na *presciência divina*, que seria destruída se houvesse livre-arbítrio ou contingência no sentido tradicional do termo: “essas coisas que são chamadas de futuros contingentes, se elas não ocorrem de maneira certa, isto é, *a partir de causas necessárias*, não podem ser conhecidas de antemão” (Hobbes 10, p. 18). Pois não é o conhecimento que determina os eventos, mas sim o contrário: “que a presciência divina deva ser a causa de alguma coisa, não pode ser verdadeiramente dito, vendo que presciência é ciência, e ciência depende da existência das coisas conhecidas e não estas daquela” (Hobbes 9, p. 246).

Mais ainda, a relação entre a necessidade posta pela causalidade e a inteligibilidade que ela torna possível se estabelece num nível ainda mais fundamental, a saber, na *imaginação*, anteriormente ao estabelecimento da filosofia propriamente dita. Sem o recurso à causalidade necessária não só a constituição do discurso científico se tornaria impossível, uma vez que o valor de verdade das proposições se fundamenta nas relações causais, como também se tornaria impossível a representação dos eventos

no *tempo*, já que, neste caso, não se poderia imaginar nem o início e nem o término de qualquer fenômeno. Numa palavra, não se poderia representar ou conceber qualquer alteração na natureza:

Que um homem não pode imaginar nada começando *sem uma causa* não pode ser conhecido de outra forma senão tentando conceber como ele pode imaginá-lo. Mas, se ele empreender esta tentativa, ele encontrará, se não houver causa para a coisa, tanta razão para conceber que esta poderia começar tanto em um tempo como noutro, de forma que ele teria razões iguais para pensar que a coisa deveria começar em todos os tempos, o que é impossível, e, portanto, ele deveria pensar que houve uma causa especial pela qual ela começou então ao invés de mais cedo ou mais tarde; ou então que ela nunca começou, mas é *eterna* (idem, p. 276).

A relação necessária entre a causa e seu efeito não só é provada pela imbricação entre o conceito de causa suficiente e de seu efeito e pela dependência que o princípio de bivalência possui em relação a ela, mas também pela imprescindibilidade desta relação na representação dos eventos no tempo, pois é impossível conceber um evento sem uma causa, causa que só pode ser, aliás, necessária.

Como Hobbes diz, a representação do evento no espaço e no tempo é necessariamente acompanhada da representação de sua causa. Sem a intervenção do conceito de causa, haveria tanta *razão* para conceber que um evento poderia começar *tanto* num tempo *como* no outro, de forma que seu início seria inimaginável. Uma vez que Hobbes pensa que toda ideia ou concepção é uma imagem (Hobbes, 8, III, p. 17), sendo que só podemos conceber aquilo que podemos imaginar (*razão* pela qual não há ideia de infinito, por exemplo), o evento e o seu início seriam *ininteligíveis* na ausência da representação de uma causa. Dito de outra forma, *não haveria*

*razão suficiente para imaginar o evento se iniciando em um momento determinado ao invés de outro*, mas aquele que representa o evento “teria *razões iguais* para pensar que a coisa deveria começar em *todos* os tempos, o que é impossível”. Sem a representação da causalidade não seria possível a representação de nenhum evento, isto é, de nenhuma alteração na natureza, mas só seria possível a representação das coisas como sendo *eternas*, o que é contrário à estrutura da representação humana, que só pode se dar no espaço e no tempo<sup>2</sup>. Toda representação de um evento envolve, pois, a concepção de uma *causa especial*, causa que dá a *razão* pela qual este evento teve início num momento *determinado* e não anteriormente ou posteriormente. Assim, na ausência de uma relação causal necessitante não só o valor de verdade das proposições sobre os eventos permaneceria indeterminado, o que feriria o princípio de bivalência, como também a imaginação ou representação de um evento seria indeterminada, sem uma inserção precisa no tempo e no espaço, já que o início de qualquer evento seria ininteligível. Numa palavra, a representação seria impossível. Que todo evento só possa ser representado como possuindo um início prova que todo evento possui a sua causa necessária, pois o evento só pode ter início se a sua causa é suficiente para produzi-lo, isto é, se não falta nada que constitui requisito para a sua produção, como Hobbes argumenta no parágrafo seguinte ao supracitado. Afinal, como a causa suficiente e a produção do efeito se equivalem, o efeito é produzido no mesmo instante em que a causa é integral, de modo que “em toda ação o *início (principium)* e a *causa* são tomados pelo mesmo” (Hobbes 7, IX, §6, p. 110).

Assim, é a relação causal que confere inteligibilidade tanto às proposições, na medida em que “a *razão* das proposições — o porquê delas serem verdadeiras ou falsas — não é outra que a causa dos eventos” (Foisneau 6, p.111), como aos próprios eventos, já que a *razão* de qualquer mudança só pode ser encontrada na sua causa, sem a qual o evento teria

*razão* para se dar em qualquer parte do tempo: “o único modo pelo qual o espírito pode dar *razão* de uma proposição, assim como de um efeito natural, consiste em exibir sua causa produtora. A causa produtora aparece então como a forma mais universal do princípio de *razão*. Ela se identifica com a exigência de racionalidade em geral” (Zarka 19, p. 203). A causalidade necessária aparece, então, como a *forma geral da inteligibilidade*, pela qual tanto a representação dos eventos como a enunciação das suas proposições correspondentes são tornadas possíveis para nós.

### 3. Causalidade e mecanicismo

Resta indicar como esta identificação entre causa necessária e *razão* se estabelece no interior do paradigma mecanicista da filosofia moderna, o que tornará ainda mais claro como só uma causa necessária — causa que Hobbes concebe como sendo mecânica — pode tornar os eventos inteligíveis, dando *razão* de suas determinações espaciotemporais.

O parágrafo citado na seção anterior, no qual Hobbes defende que um homem não pode imaginar algo começando sem uma causa, já que, na ausência desta, não haveria *razão* para conceber o início do evento num determinado ponto do tempo, constitui a justificativa (alocada na seção “minhas razões” do *Da liberdade e da necessidade*) do sexto item listado em “minha opinião sobre a liberdade e a necessidade”, no qual Hobbes afirma que “nada se inicia por *si mesmo*, mas a partir da *ação* de algum outro *agente* imediato” (Hobbes 9, p.274). É derivando as consequências desta máxima<sup>3</sup> para o campo da moral que Hobbes sustenta que a causa de uma volição não pode residir na própria vontade, mas deve provir de móveis exteriores, de forma, então, que a aceção da liberdade humana como o poder de iniciar uma cadeia causal nova, sem que ela mesma seja causada por nada, revela-se falsa, que é a concepção que Hobbes visa

combater neste texto polêmico. Do lado da filosofia natural, esta máxima se identificará à *rejeição do movimento espontâneo* e terá como consequência a dupla asserção que constitui o cerne do *princípio de inércia*, a saber, que um corpo em repouso assim sempre permanecerá a menos que um outro corpo o mova e, simetricamente, que um corpo em movimento permanecerá para sempre em movimento a não ser que um outro corpo o pare. Eis como Hobbes prova a inexistência do movimento espontâneo na décima conclusão extraída a partir dos princípios estabelecidos no *Short tract on first principles*:

Nada pode mover a si mesmo.

Suposto (se isso for possível) que A pode mover a si mesmo, é preciso que ele o faça por uma potência ativa que esteja nele próprio (de outra forma, ele não move a si mesmo, mas é movido por outro); e, vendo que ele age sempre em si mesmo, ele deve [...] mover a si mesmo sempre. Suposto, então, que A possui a potência (*power*) de ser movido na direção de B, então, A deve sempre mover a si mesmo em direção a B. Do mesmo modo, suposto (como nos é permitido) que A possui a potência de ser movido em direção a C, então, A deve sempre mover a si mesmo em direção a C. Ele deve, então, mover-se sempre em direções contrárias, o que é impossível. (Hobbes 12, p. 18 e 20).

De acordo com a demonstração hobbesiana da causalidade necessária de todo evento (demonstração que também se encontra no *Short Tract*, ainda que não tão desenvolvida quanto aquela que consta no *De Corpore*), o conjunto de todas as condições necessárias para a produção de um efeito constitui a sua condição suficiente que, como tal, não pode deixar de produzi-lo, sendo, então, necessária. Do mesmo modo, se algo possuísse em si mesmo a potência de se mover — o que significa, conforme a definição que Hobbes dá ao termo potência, que esta coisa possuiria

todos os requisitos necessários para se mover —, ela não poderia deixar de se mover; ora, como esta potência ativa é atribuída à própria coisa, ela dispensa o recurso a qualquer outra circunstância exterior, de forma que ela deveria ter se movido desde a *eternidade* e, sem a necessidade da intervenção de outros corpos a ela exteriores, em *todas as direções*. Mas esta suposição só mostra como a atribuição aos corpos de uma potência de se mover é absurda: não se pode conceber que a *soma* de todos os requisitos para a produção de um efeito não *resulte* nesta produção mesma, pois, caso contrário, tratar-se-ia de um absurdo matemático, de uma *equação* desigual, de uma conexão que vai *contra a razão*, concebida por Hobbes precisamente como a capacidade de *calcular*, isto é, de somar e de subtrair (Hobbes 7, I, §2, p. 3). Ora, uma vez que a produção do efeito suposto é inconcebível, isto é, incompatível com a estrutura da representação humana, que não pode deixar de imaginar o evento num espaço e num tempo determinados, mostra-se que a hipótese é falsa. Assim, é a concepção *matemática* que Hobbes possui da causalidade que está no fundamento da rejeição do movimento espontâneo e da cosmologia aristotélica em geral, já que a concepção aristotélica de evento natural, calcada nas noções de potência e ato, forma e matéria, é avessa a qualquer tratamento matemático, sendo aí toda alteração compreendida *qualitativamente* como um processo. Para Hobbes, ao contrário, a relação causal, que é pensada segundo o modelo da *geração* ou *produção*, é estritamente *quantitativa*, sendo que a causa e a produção do objeto se equivalem, de forma que se conhece a causa de algo quando se é capaz de reproduzi-lo (idem, I, §5, p. 5 e 6) — o que se ajusta perfeitamente à concepção de ciência típica da modernidade, segundo a qual o escopo da filosofia reside na utilização dos efeitos previstos para a produção de eventos conforme a comodidade dos homens (idem, I, §6, p. 6).

Rejeitando, então, a concepção de que as coisas possuam uma potência ativa pela qual elas movam a si mesmas, Hobbes concebe que

toda mudança — que, vale dizer, o filósofo inglês reduz ao *movimento local* (idem, IX, §9, p. 111 e 112), que doravante constituirá não só o único tipo de alteração, mas também a causa mais universal de todas, sendo que um movimento sempre tem como causa outro movimento (idem, VI, §5, p. 62; Hobbes 8, I, p. 2), o que possibilita o tratamento matemático de todo evento ou alteração, já que tanto a *causa* como o *efeito* são, neste caso, *termos homogêneos*, passíveis de *composição* e de *subtração* — é fruto de uma causa *transitiva*, de modo que toda relação de causa e efeito envolve um agente e um paciente, uma causa *eficiente* e uma causa *material* que compõem a causa *integral*.<sup>4</sup> Uma vez que os corpos são desprovidos de um princípio interno de ação, de uma forma ou essência que os disponha a uma alteração qualquer, a causa da mudança só pode estar em algo *exterior*. Sem referência a esta causalidade exterior, não só não se poderia conceber por que a mudança, isto é, a passagem do repouso ao movimento ou do movimento ao repouso, iniciou-se num *tempo* determinado, como também não se poderia explicar por que o movimento se deu numa *direção* determinada. Ou seja, *sem o recurso a esta causalidade exterior e mecânica, a um outro corpo contíguo e em movimento* (Hobbes 7, IX, §7, p. 110 e 111), que altera o corpo em questão pela transmissão de seu movimento por meio do contato, *não haveria a razão pela qual o evento em questão possui estas determinações espaciotemporais ao invés de outras*:

O que está em repouso permanecerá sempre em repouso, a não ser que haja algum outro corpo além dele que, esforçando-se em tomar o seu lugar por meio do movimento, faça com que este não possa mais permanecer em repouso. Pois suponha-se que algum corpo finito existe e está em repouso e que todo o espaço ao seu redor está vazio; se agora este corpo começar a se mover, ele o fará em alguma direção; vendo, portanto, que não havia nada no corpo que não o dispusesse ao repouso, a *razão* pela qual ele se moveu nesta direção está em algo fora

dele; e, da mesma maneira, se ele tivesse se movido em outra *direção*, a razão do movimento naquela direção teria estado em algo fora dele; mas, vendo que se supunha que nada havia fora dele, a razão de seu movimento numa direção seria a mesma de seu movimento em todas as outras direções, do que se segue que ele se moveria do mesmo modo em todas as direções simultaneamente, o que é impossível.

Do mesmo modo, o que está em movimento, sempre estará em movimento, a não ser que haja algum outro corpo além dele que o leve ao repouso. Pois se supomos que não há nada além dele, não haverá *razão* pela qual ele deveria entrar em repouso *agora* ao invés de em algum *outro tempo*; donde se segue que seu movimento cessaria de forma similar em *qualquer* partícula do tempo, o que não é *inteligível* (idem, VIII, § 19, p. 102 e 103, itálicos meus).

O princípio de inércia, que constitui um dos principais pilares da transformação que a concepção de natureza sofre na passagem da filosofia aristotélico-escolástica para a moderna, é, nesta passagem do *De Corpore*, ainda que apresentado de maneira incompleta, demonstrado, então, por meio da noção de *razão*. Com o declínio da cosmologia aristotélica, o movimento e o repouso passam a ser concebidos não mais como modos do ser, isto é, como o processo e o seu fim, mas como estados definidos por uma relação entre espaço e tempo<sup>5</sup>, em relação aos quais os corpos são completamente indiferentes, o que introduz a necessidade de se dar uma razão para explicar por que o corpo passou de um para o outro. Afinal, opondo-se à concepção aristotélica segundo a qual todo ser natural constitui um princípio de atividade dotado de uma essência que lhe proporciona uma finalidade interna, de modo que toda alteração é concebida teleologicamente como um processo de atualização de uma potência (*Física* III, I, 201 a 10 – 201 a 11 - Aristóteles 3, p. 195), Hobbes não só estabelece que tanto a *potência* como o *ato* consistem em *movimentos atuais* que só diferem

quanto à perspectiva temporal (Hobbes 7, X, §6, p. 116), como também rejeita tanto a *causa formal* como a *causa final*, que, a seu ver, não passam de causas *eficientes*: enquanto a primeira nada mais é do que uma causa eficiente que ocorre entre conteúdos de conhecimento, na qual um é causa do outro, a segunda só tem lugar nas coisas que possuem sentidos (*sensum*) e vontade (idem, X, §7, p. 117; III, §20, p. 38 e 39) e indica apenas a relação entre a representação de algo desejado e uma ação, sendo que a primeira constitui a causa eficiente da segunda.<sup>6</sup> Ora, uma vez que o corpo é destituído de qualquer princípio de atividade interno, na ausência de uma razão exterior ao corpo, ele permanecerá no estado em que se encontra, e só poderá passar do repouso ao movimento e do movimento ao repouso pela intervenção de outro corpo.

Mas, com o abandono do arsenal aristotélico da teoria do movimento, não é só a passagem de um estado a outro que requer uma razão exterior ao corpo: também a *direção* na qual o corpo se move deve ser referida a uma razão que não se encontra nem no corpo e nem no espaço, doravante concebido como sendo perfeitamente homogêneo. Em contraste com a concepção de um cosmos qualitativamente organizado e com a noção de *lugar natural* que lhe é correspondente, segundo a qual cada coisa tende a um lugar determinado conforme a sua natureza própria (*Do Céu*, IV, 3 – Aristóteles 1, p. 342 - 351), Hobbes concebe o espaço como sendo algo que não é real, mas imaginário (já que não existe fora da representação, mas é a *imagem* que o sujeito percipiente possui de algo exterior e subsistente por si, isto é, o corpo), apresentando-o como aquilo que não é atualmente preenchido, mas como aquilo que *pode* ser preenchido (Hobbes 7, VII, §2, p. 82 e 83). Na medida em que o espaço é desprovido de determinações atuais, os corpos são *indiferentes* a um lugar ou outro, de forma que se não houvesse a comunicação do movimento a partir de um corpo exterior, não haveria a razão pela qual o corpo se

moveu em uma determinada direção ao invés da outra, pois, sem esta referência à disposição do outro corpo em relação ao corpo movido, este seria indiferente a qualquer direção, sendo determinado a se mover em todas as direções, o que é impossível. Do mesmo modo, sem a intervenção de um outro corpo, não se poderia compreender como um corpo passa do movimento ao repouso agora ao invés de antes ou depois, pois não há nenhuma *tendência* natural no corpo ao *repouso*, mas, ao contrário, assim como um corpo em repouso assim permanecerá, a menos que um outro corpo se choque com este, o que é comumente aceito, *pela mesma razão*, a saber, que *nada pode alterar-se a si próprio*, um corpo em movimento permanecerá eternamente em movimento se um outro corpo não o parar — o que, ao contrário, não é facilmente admitido devido à autoridade dos doutores da Escola, que atribuem às coisas inanimadas um apetite pelo repouso, o que, por sua vez, tem por base o antropomorfismo (Hobbes 8, II, p. 3 e 4). Desta forma, *a passagem do movimento ao repouso necessita de uma explicação causal tanto quanto a passagem do repouso ao movimento*. Se não houvesse a comunicação do movimento por um corpo exterior, haveria tanta razão para que o corpo passasse bruscamente ao repouso em *qualquer* instante que se queira, e não por *graus* e num espaço de tempo *determinado*, como ocorre pela transmissão do movimento de um corpo ao outro, pelo qual os acidentes do agente alteram continuamente os acidentes do paciente (Hobbes 7, IX, § 6, p. 109), tal qual numa função matemática, concepção que, no entanto, Hobbes não chega a formular (cf. Fiebig 4, p. 31). Numa palavra, os estados dos corpos e suas determinações espaciotemporais seriam *ininteligíveis* sem a referência a um outro corpo, contíguo e em movimento (isto é, a uma *causa mecânica*, que não pode deixar de produzir o seu efeito), já que a razão destes não podem ser encontradas nos próprios corpos.

Assim, é a causalidade necessária, que consiste numa relação matematicamente determinada entre a causa integral e a produção do

efeito, e o seu estabelecimento como único tipo legítimo de explicação dos fenômenos, tanto naturais como humanos, que fundamenta a rejeição da alteração (isto é, movimento) espontânea e, conseqüentemente, o princípio de inércia. Por isso é que a tese de que nenhum homem pode imaginar algo se iniciando sem uma causa necessária constitui a justificativa ou a razão pela qual “nada se inicia por *si mesmo*, mas a partir da *ação* de algum outro *agente* imediato”, como Hobbes expõe no *Da liberdade e da necessidade*. Dar a razão de um evento significa, doravante, dar conta de sua produção e submetê-lo ao cálculo (cf. Zarka 19, p. 205). Só uma causalidade necessária, causalidade que opera apenas mecanicamente, a partir da transmissão do movimento, pode, então, tornar os eventos *inteligíveis*, dando razão de sua inserção determinada no espaço e no tempo. Vê-se, desta forma, que a teoria da causalidade constitui o principal pilar na refutação hobbesiana da concepção aristotélico-escolástica de natureza em favor da física mecanicista típica de seu tempo.

\* \* \*

Por fim, é interessante notar que seja justamente por meio de algumas noções empregadas por Hobbes na demonstração de que todo efeito possui a sua causa necessária que Leibniz se oporá ao seu materialismo e necessitarismo, o que ele fará por meio do princípio de razão suficiente. Como se mostrará num de seus textos de juventude, Leibniz demonstrará este princípio precisamente a partir da dupla implicação entre a *existência de uma coisa* e de sua *razão suficiente*, argumentando que a totalidade dos *requisitos* constitui a razão suficiente da existência de uma coisa, que, por sua vez, não poderia existir se um dos requisitos estivesse ausente (Leibniz 16, p. 483). Ora, tal como se pode ver no desenvolvimento de sua filosofia, Leibniz o utilizará para mostrar como a causalidade mecânica é um tipo

*insuficiente* de razão quando se trata de responder a questão mais essencial de todas, a saber, *por que existe alguma coisa e não o nada?* (cf. Leibniz 17, §7, p. 158), questão que só poderá ser respondida por meio da introdução da ideia de *finalidade* e do *melhor*, já que o “nada é mais simples e fácil do que alguma coisa” (idem), isto é, *o nada não possui requisitos*, ao contrário da existência do mundo. Enfim, se, por um lado, Leibniz deve o seu princípio de razão suficiente em certa medida a Hobbes, o que ele não deixa de reconhecer, como se pode verificar em seu comentário crítico aos *Questions concerning liberty, necessity and chance* (cf. Leibniz 15, p. 388- 399), por outro, por meio deste princípio ele se oporá não só ao necessitarismo e materialismo do filósofo inglês, como também à sua tese da impossibilidade de se conhecer Deus pela razão natural, bem como à sua concepção de justiça divina, como ele bem expõe neste apêndice da *Teodiceia*.

#### CAUSALITY IN HOBBS: NECESSITY AND INTELLIGIBILITY

**Abstract:** The aim of this paper is to examine the hobbesian thesis that every effect has a necessary cause, showing how he demonstrates it in different but complementary ways: firstly, by means of identification between entire, sufficient and necessary cause and the redefinition of concepts of power and act; secondly, through the subordination of the principle of bivalence to the necessary determination of events; and lastly, by affirming that only through a necessary cause, a cause that can operate only mechanically *via* contact, is possible to give the reason why the events have these spatial and temporal features instead of others. Therefore the mechanical and necessary cause becomes in Hobbes the unique legitimate type of explanation of phenomena and the general form of intelligibility.

**Key-words:** causality, necessity, requisite, mechanism, law of inertia.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. ARISTÓTELES. *On the heavens*. Londres: William Heinemann, 1960. Tradução: W. K. C. Guthrie.

2. \_\_\_\_\_. *Metaphysics*. Londres: William Heinemann, 1968. Tradução: H. Tredennick, vol I (livros I – IX).
3. \_\_\_\_\_. *Physics*. Londres: William Heinemann, 1970. Tradução: P. Wicksteed e F. Cornford, vol I (livros I – IV).
4. FIEBIG, H. *Erkenntnis und technische Erzeugung – Hobbes' operationale Philosophie der Wissenschaft*. Meisenheim am Glam: Anton Hain, 1973.
5. FOISNEAU, L. “Le vocabulaire du pouvoir: *potentia/potestas, power*” In: ZARKA, Y. (ed.) *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin, 1992, p. 83-103.
6. \_\_\_\_\_. “De la nécessité des choses et des actions. Hobbes critique des futurs contingents”. In: *La découverte du principe de raison*. Paris: P.U.F., 2001, p. 91-119.
7. HOBBS, T. *De Corpore*. In: MOLESWORTH, W. (ed.). *Opera Latina*. Darmstadt: Schrecker, 1966 (2ª edição), vol. I
8. \_\_\_\_\_. *Leviathan*. In: MOLESWORTH, W. (ed.). *English Works*. Darmstadt: Schrecker, 1966 (2ª edição), vol III.
9. \_\_\_\_\_. *Of liberty and necessity*. In: *English Works*, vol. IV.
10. \_\_\_\_\_. *The questions concerning liberty, necessity, and chance*. In: *English Works*, vol. V.
11. \_\_\_\_\_. *Critique du “De Mundo” de Thomas White*. JAQUELOT e J. JONES, H. W. (ed.). Paris: Vrin, 1973.
12. \_\_\_\_\_. *Court Traité des premiers principes/ Short Tract on First Principles*. Paris: P.U.F., 1988.
13. \_\_\_\_\_. *Do Corpo – parte I: Cálculo ou lógica*. Campinas: Unicamp, 2009. Tradução: Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira.
14. JESSEPH, D. “Hobbes and the method of natural science”. In: SORELL, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Nova York: Cambridge University Press, 1996, p. 86 – 108.
15. LEIBNIZ, G.W. *Theodicée*. In: GERHARDT, C. (ed.). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Darmstadt: Georg Olms, 1961, vol. VI.
16. \_\_\_\_\_. “Demonstratio propositionum primarum”. In: *Philosophischen Schriften herausgegeben von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster*. Berlin: Akademie – Verlag, 1966, tomo VI, volume II.
17. \_\_\_\_\_. *Princípios da natureza e da graça*. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Tradução: Alexandre da Cruz Bonilha.

18. LEIJENHORST, C. “Hobbes’s theory of causality and its aristotelian background”. In: *The Monist*, vol 79, n° 3, julho de 1996, p. 426 – 447.
19. ZARKA, Y. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1999 (2ª edição).
20. \_\_\_\_\_. “First philosophy and the foundation of knowledge”. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*, p. 62-85.

#### NOTAS:

1. Luc Foisneau indica que Hobbes, ao estabelecer uma relação necessária entre potência e ato, retoma, contra Aristóteles, o necessitarismo dos megáricos, que justamente não reconhecem a potência como um modo de ser intermediário entre o ser e o não-ser, mas, como Hobbes, argumentam que não há potência se não há ato e que não há ato a não ser que haja potência (Foisneau 5, p. 87).
2. Após inaugurar a filosofia primeira no *De Corpore* com a hipótese do aniquilamento do mundo, com a qual Hobbes visa esclarecer a estrutura e o conteúdo da representação humana (Zarka 20, p.66), o filósofo apresenta em primeiro lugar as definições de espaço e de tempo, que não são coisas que existem fora de nós, mas pertencem apenas à mente, uma vez que são os fantasmas “de uma coisa existente enquanto existente” e “de um movimento, na medida em que imaginamos nele um antes e um depois” (Hobbes 7, p. 83 e 84), respectivamente. Na medida em que constituem as imagens da exterioridade e da mudança em geral, “espaço e tempo não são fantasmas particulares entre outros, mas pertencem à forma do nosso conhecimento das coisas que existem e se alteram” (Zarka 20, p. 67).
3. A tese de que nada pode iniciar o seu próprio movimento constitui a segunda das cinco máximas que Hobbes lista em “Maximes necessary for those, yt from ye sight of an Effect shall endeavour to assigne its Natural Cause” (*Classified Papers*, IV (I), n° 30, apud Jesseph 14, p. 90). Apesar de constituir uma máxima de sua filosofia, ela pode ser derivada a partir de sua concepção de causalidade.
4. Causa eficiente e causa material não denominam, como em Aristóteles, dois tipos distintos de causa, das quais uma seria externa e a outra imanente ao efeito (*Metafísica*, livro V, 1018 b 4 – 1018 b 5 – Aristóteles 2, p. 212 e 213), mas indicam apenas dois modos distintos da consideração da causa que denominaríamos *eficiente*, já que tanto numa como na outra se trata dos requisitos (que são sempre *acidentes* e não a matéria, isto é, o corpo) que colaboram na *produção* do efeito.

5. “Diz-se que está em repouso aquilo que, durante qualquer tempo, está num lugar; e que está em movimento ou foi movido o que, esteja agora em movimento ou em repouso, estava antes em outro lugar do que está agora” (Hobbes 7, VIII, §11, p. 98).

6. Como Yves Zarka diz, para Hobbes, “a causalidade final nada mais é do que a aparência subjetiva que a causalidade eficiente adquire na imaginação do homem” (Zarka 19, P. 202).

---

---

## POSSÍVEIS E EXISTENTES EM LEIBNIZ

---

---

Wilson Alves Sparvoli\*

**Resumo:** Nesse artigo, pretendemos tratar da distinção entre um ser possível e um ser existente em Leibniz. Para tanto, vamos nos apoiar nas reflexões dos comentários de Martine de Gaudemar e de Robert Adams em seus livros. Pretendemos mostrar que um possível é algo que não possui uma força própria, apesar de todo possível exigir existir, essa força não passa da própria força da divindade, não existe alteridade antes da criação. Já um existente possui uma força e uma autonomia própria.

**Palavras chaves:** Leibniz, Existente, Possível, Força, Mônada.

Nosso objetivo nesse texto é verificar qual é a diferença entre um ser possível e um ser existente em Leibniz, ou seja, a diferença entre os vários mundos possíveis e o mundo existente e criado. Para resolver essa questão vamos partir dos comentários de Martine de Gaudemar (Gaudemar 1), e complementá-los com algumas idéias tiradas de Robert M. Adams (Adams 2).

Leibniz, na correspondência com Arnauld, defende que há diversos possíveis não criados e que esses possíveis se encontram no intelecto divino, chamado de o “país dos possíveis”. Um dos motivos para afirmar a existência de possíveis não criados é garantir a contingência tanto da ação divina como da ação humana.

Leibniz enviou para Arnauld um sumário do *Discurso de Metafísica*. O velho teólogo, ao ver a carta de Leibniz, rapidamente se horroriza com o artigo 13º. No título desse artigo lemos:

---

\* Doutorando do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.