

A DEFESA DE SAMUEL CLARKE DO ESPAÇO COMO PROPRIEDADE DE DEUS NA *CORRESPONDÊNCIA* COM G. W. LEIBNIZ*

Samuel Clarke's Defense of the Space as a Property of God in the *Correspondence* with G. W. Leibniz

VINÍCIUS FRANÇA FREITAS ^a

<https://orcid.org/0000-0002-8304-4732>

ffvinicius@yahoo.com.br

^a Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, Brasil.

Resumo

O artigo discute a *Correspondência* entre G. W. Leibniz e Samuel Clarke. Mais especificamente, discutem-se as objeções leibnizianas à tese defendida por Clarke de que o espaço é uma propriedade de Deus e as consequentes respostas do filósofo inglês. Primeiramente, pretende-se explicar o que significa, para Clarke, o espaço como uma 'sequela de Deus'. Em seguida, discute-se o caráter fundamental do princípio clarkiano segundo o qual o espaço é ontologicamente indivisível. A partir deste princípio, defende-se que o filósofo inglês é capaz de responder a duas das objeções propostas por Leibniz: que Clarke ameça a simplicidade divina e torna Deus um Ser extenso. Ademais, defende-se que o princípio da indivisibilidade do espaço pode ser um ponto de apoio seguro para se questionar a visão de René Descartes que estabelece que as partes finitas do espaço são propriedades dos corpos extensos.

Palavras-chave: G. W. Leibniz; Samuel Clarke; Espaço; Metafísica.

Abstract

The paper discusses the *Correspondence* between G. W. Leibniz and Samuel Clarke. More specifically, it discusses Leibniz's objections to Clarke's thesis that space is a property of God and Clarke's consequent replies. First, it explains what Clarke means by space as a 'sequel of God'. Then, it discusses the fundamental character of Clarke's principle according to which space is ontologically indivisible. Based on this principle, it is argued that Clarke is able to reply to two of Leibniz's objections: that his philosophy threatens divine simplicity and that it makes God an extended Being. Furthermore, it is argued that the principle of the indivisibility of space may support an attack to René Descartes' view according to which the finite parts of space are properties of extended bodies.

Key words: G. W. Leibniz; Samuel Clarke; Space; Metaphysics.

* Agradeço aos membros do Grupo Ceticismo Moderno UFMG – CNPq que participaram das reuniões em que as ideias presentes nesse artigo foram discutidas.

1. Introdução

O presente artigo discute a célebre *Correspondência*¹ mantida por G. W. Leibniz (1646-1716) e Samuel Clarke (1675-1729) entre os anos de 1715 e 1716. Mais especificamente, pretende-se discutir as críticas do filósofo alemão à compreensão segundo a qual o espaço existe como uma propriedade de Deus, visão defendida por Clarke e por Isaac Newton (1642-1727)², mentor de Clarke e grande influência em suas réplicas a Leibniz³. Esta discussão, se estou certo em minha leitura, permitirá elucidar o caráter fundamental de um princípio em específico na defesa clarkiana de sua compreensão acerca da natureza do espaço: o princípio da indivisibilidade ontológica do espaço — doravante, PIOE.

Inicialmente (seção 2), discuto a tese clarkiana de que o espaço é uma ‘sequela’ da existência de Deus. Uma vez que o texto da *Correspondência* não é claro sobre como entender esta afirmação, pretendo recorrer a outro escrito do filósofo inglês para explicá-la, *Uma demonstração do ser e dos atributos de Deus* (1705/2010)⁴. A seguir (seção 3), dedico-me a discutir a primeira objeção leibniziana contra a compreensão clarkiana: a visão do espaço como propriedade de Deus ameaçaria a simplicidade divina. Pretendo avançar a hipótese de que, na resposta a esta objeção, o mais consistente argumento de Clarke é aquele que diz respeito ao PIOE. Se estou certo em minha leitura, há dificuldades nos outros dois argumentos do filósofo inglês contra a objeção leibniziana. Na sequência (seção 4),

¹ As passagens citadas da *Correspondência com Clarke* pertencem à edição traduzida para o português por Carlos Lopes de Mattos (1983). Consulto o texto original em francês presente na edição dos *Philosophifchen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (1978). Seguirei o seguinte modelo de referência. Autor (Leibniz ou Clarke), Carta, parágrafo, página (da edição em português / página da edição em francês).

² Sobre a influência de Newton sobre as réplicas de Clarke, ver Ezio Vailati (1997, pp. 4-5) e Domenico B. Meli (2016, pp. 590-594). Aos olhos de Vailati, a visão clarkiana acerca do espaço seria idêntica à de Newton (1997, p. 109). Martin Lin (2016) julga que a diferença nas visões de ambos seria bastante sutil (2016, p. 448). C. D. Broad (1946) acredita que Clarke, na *Correspondência*, é mais claro acerca da natureza do espaço absoluto do que Newton jamais o teria sido em seus próprios escritos (1946, p. 148).

³ O debate Clarke / Leibniz tem como pano de fundo a célebre disputa entre Newton / Leibniz sobre a invenção do cálculo e outros tópicos da filosofia da natureza. Para um estudo da oposição entre Newton / Leibniz, sobretudo no que diz respeito à matemática e à física, o trabalho de Domenico Bertoloni Meli (2002). Na *Correspondência*, os filósofos debatem temas de teologia (a imensidade divina, sua eternidade e o conhecimento do mundo), metafísica (espaço e tempo e a extensão da alma), física (força motriz e gravitação) e religião natural. Para uma discussão sistemática da *Correspondência*, ver Ezio Vailati (1997).

⁴ Doravante, apenas *Demonstração*.

dedico-me à discussão da objeção leibniziana de que a compreensão de seu correspondente tornaria Deus um ser extenso. Mais uma vez, PIOE se torna o fundamento da defesa desenvolvida por Clarke. Ademais, avanço a hipótese de que o princípio clarkiano pode ser um ponto de apoio seguro para se atacar a visão mantida por René Descartes (1596-1650) presente nos *Princípios de filosofia* (1644 / 1985), a saber, a visão de que as partes finitas do espaço são propriedades dos corpos extensos.

Antes de me deter sobre essa discussão, gostaria de apresentar um esclarecimento. Na *Correspondência*, existem ao menos dois conjuntos de argumentos de Leibniz contra a realidade absoluta do espaço⁵. O primeiro destes conjuntos parte da compreensão de que o espaço absoluto contraria tanto o Princípio da Razão Suficiente quanto o Princípio da Identidade dos Indiscerníveis. O segundo conjunto de argumentos, por sua vez, diz respeito às dificuldades de se compreender o espaço enquanto uma propriedade ou atributo de Deus⁶. Doravante, pretendo me dedicar apenas ao segundo conjunto de argumentos⁷. Interessa-me apenas considerar as objeções leibnizianas que fundamentam sua crítica à visão de que o espaço é uma

⁵ Esclareço que não me ocupo com o aspecto positivo / construtivo da discussão sobre a natureza do espaço, a saber, a visão relacional do espaço desenvolvida por Leibniz. O filósofo alemão argumenta em favor de uma compreensão relacional do espaço, que não seria senão a ordem mantida pelos objetos físicos coexistentes. Para uma introdução ao que é uma teoria relacional do espaço, sugiro o trabalho de Clifford A. Hooker (1971, pp. 98-113) – muito embora seu artigo seja uma crítica às teorias relacionais, suas explicações são bastante didáticas e de valor para aquelas e aqueles não familiarizados com essa teoria.

Para uma introdução à visão leibniziana sobre o espaço (a partir não apenas da *Correspondência*, mas de todos os seus escritos), ver Glenn A. Hartz e J. A. Cover (1988). Os intérpretes distinguem seu pensamento sobre o espaço em três fases: período inicial (1676-1688), período intermediário (1686-1709) e período de maturidade (1711-1716). Ambos os autores acreditam que a *Correspondência* é apenas uma parte do pensamento de maturidade do filósofo alemão (1988, p. 503). Richard Arthur (2014) também considera o desenvolvimento das reflexões leibnizianas sobre o espaço desde a juventude do filósofo alemão (2014, pp. 149-159).

Sugiro também, para uma discussão detalhada da visão relacional do espaço de Leibniz, os trabalhos de Hans Reichenbach (1978, pp. 54-58), C. D. Broad (1946, pp. 165-167), Lawrence Sklar (1972, pp. 292-294), Chana B. Cox (1975, pp. 90-94), Nicholas Rescher (1993, pp. 84-85), A. T. Winterbourne (1982, pp. 202-208), Hartz e Cover (1988, pp. 508-517), Edward J. Khamara (1993, pp. 473-475), Arthur (1994, pp. 235-238; 2014, pp. 143-149), Ezio Vailati (1997, pp. 109-120), Bernardo Gut (2017, pp. 77-82) e Basil Evangelidis (2018).

⁶ Leibniz e Clarke não parecem operar uma distinção, ao menos na *Correspondência*, entre ‘propriedade’ e ‘atributo’. Por essa razão, doravante, utilizo ambos os termos de modo intercambiável.

⁷ Discuto o primeiro conjunto de argumentos em ‘G. W. Leibniz sobre a irracionalidade da existência do espaço homogêneo na *Correspondência* com Samuel Clarke’ (2025, no prelo).

propriedade divina e as respostas de Clarke a estas objeções. Acredito que a discussão a seguir lança luzes sobre um ponto que tem atraído pouca atenção na literatura secundária sobre a *Correspondência*: o lugar de PIOE na defesa clarkiana da existência do espaço como propriedade de Deus. Tanto quanto sei, nenhum intérprete das cartas trocadas entre Leibniz e Clarke nota a centralidade desse princípio no debate entre ambos os filósofos.

2. Clarke e o espaço como uma ‘sequela’ da existência de Deus

A questão acerca da natureza do espaço é introduzida por Leibniz já nas linhas iniciais de sua primeira carta: “Newton diz que o espaço é o órgão de que Deus se serve para sentir [*sensorium*] as coisas. Mas se ele tem necessidade de algum meio para as sentir, elas não dependem inteiramente dele e não são sua produção” (Leibniz, 1^a, §3, p. 169).

Leibniz tem em vista, com o seu comentário, uma tese que Newton mais sugere do que defende em suas obras. Nos *Princípios matemáticos de filosofia natural* (1687/2020), por exemplo, o filósofo sugere a possibilidade de se aproximar Deus e o espaço. No ‘Escólio geral’ do Livro III, acrescido à segunda edição da obra publicada em 1713, Newton observa que: 1. Deus não é o espaço, mas está presente em toda a sua extensão, existindo em todo lugar; 2. Apesar de Deus não ser o espaço, Ele o constitui⁸; 3. Todas as coisas existem em Deus e nele são movidas⁹. O tema é retomado no texto da Óptica (1706/2002), não na edição em inglês publicada originalmente no ano de 1704, mas na edição em latim — traduzida pelo próprio Clarke e publicada dois anos mais tarde. Nas Questões (*Quaestiones*) acrescidas a esta edição em latim, Newton sugere, dessa vez explicitamente, que o espaço absoluto seria ‘como’ o *sensorium* de Deus. Na primeira das passagens, presente na

⁸ “Ele [Deus] é eterno e infinito, onipotente e onisciente. Isto é, sua duração alcança de eternidade a eternidade, sua presença de infinito a infinito, governa todas as coisas e conhece todas as coisas que são ou que podem ser feitas. Ele não é eternidade e infinidade, mas é eterno e infinito. *Não é duração ou espaço, mas dura e está presente. Ele dura para sempre e está presente em todo lugar e, ao existir sempre e em todo lugar, constitui a duração e o espaço* [destaque meu]. Como toda partícula do espaço está sempre, e como todo momento indivisível da duração está em todo lugar, certamente o Criador e Senhor de todas as coisas não pode ser nunca e estar em nenhuma parte” (1687/2020, p. 329).

⁹ “Deus é o mesmo Deus, sempre e em todo lugar. Ele é onipresente não apenas virtualmente, mas também substancialmente, pois a virtude não pode subsistir sem substância. *Nele estão contidas e são movidas todas as coisas* [destaque meu], mas [330] não se afetam mutuamente. Deus não sofre nada pelo movimento dos corpos e os corpos não encontram resistência devido à onipresença de Deus. Todos concedem que o Deus Supremo necessariamente existe, e pela mesma necessidade ele existe sempre e em todo lugar” (1687/2020, pp. 329-330).

‘Questão 28’, a menção ao sensório acontece no contexto do modo como Deus perceberia os objetos físicos no espaço:

Não se segue do exame dos fenômenos que há um Ser incorpóreo, vivo, inteligente, onipresente, que no espaço infinito (‘como se fosse em seu sensório’) [destaque meu] vê as coisas em si mesmas, intimamente, e as percebe completamente, e as compreende inteiramente pela presença imediata delas (Newton, 1706/2002, p. 271)?

Na ‘Questão 31’, por sua vez, Newton menciona como Deus seria capaz de agir sobre os objetos físicos no espaço:

E o instinto das bestas e insetos não podem ser senão o efeito da sabedoria e habilidade de um agente poderoso, sempre vivo, que estando em todos os lugares, é mais capaz por Sua vontade de mover os corpos [291] dentro de Seu sensório ilimitado, uniforme e assim formar e reformar partes do Universo, do que nós somos capazes por nossa vontade de mover as partes de nossos próprios corpos] (Newton, 1706/2002, p. 291-292).

Noto que, em nenhuma das passagens dos *Principia* ou da *Óptica*, Newton é realmente claro sobre como entender suas sugestões, visto que não as defende sistematicamente. Entre outras dificuldades interpretativas, é possível perguntar: como Deus constitui o espaço? O que significa entendê-lo como o sensório de Deus? A aproximação entre Deus e o espaço seria apenas uma metáfora¹⁰?

Clarke prontamente, em sua réplica, questiona a afirmação de Leibniz de que Newton defenderia esta tese: a aproximação realizada pelo autor dos *Principia* e da *Ótica* entre o espaço e o sensório de Deus seria apenas uma comparação, visto que Deus não precisaria de nenhum ‘meio’ — um órgão — por meio do qual poderia perceber os corpos físicos¹¹. O debate acerca

¹⁰ Autores como, por exemplo, Brian Copenhaver (1980), negam que essa aproximação realizada por Newton seja apenas metafórica: “pode-se concordar com os estudantes de Newton que essa conversa sobre Deus, espaço e faculdades da mente é metafórica, mas isso não quer dizer que seja meramente uma metáfora. De uma forma ou de outra, a analogia foi poderosa o suficiente para permanecer com Newton ao longo de sua carreira; seu poder se torna mais claro quando nos lembramos de seu papel duradouro nas especulações judaicas sobre as relações de Deus com o espaço” (1980, p. 542).

¹¹ “O Cavaleiro Newton não diz que o espaço é o órgão de que Deus se serve para perceber as coisas; não diz tampouco que Deus precisa de qualquer meio para as perceber. Pelo contrário, afirma que Deus, estando presente em toda parte, percebe as coisas por sua presença imediata, em qualquer espaço em que estão, sem a intervenção ou o socorro de nenhum órgão ou de nenhum meio. Para tornar isso inteligível, ‘ilustra-o mediante

da identificação do espaço com o sensorio de Deus segue com a observação de Leibniz de que Newton de fato realiza essa aproximação no apêndice da Óptica (Leibniz, 2^a, §3, p. 172), de modo a obrigar Clarke a reiterar que Newton não pretende senão realizar uma comparação (Clarke, 2^a, §3, p. 174). Julgo, no entanto, que Leibniz não está completamente equivocado. Ainda que a passagem da ‘Questão 28’ seja explícita sobre como Newton pensa no espaço como o sensorio de maneira comparativa, a afirmação da ‘Questão 31’, por outro lado, parece poder de fato ser compreendida como o filósofo alemão a lê em sua crítica: Deus moveria os corpos dentro de seu sensorio, isto é, no espaço.

É do punho de Leibniz que surge a primeira menção, no texto da *Correspondência*, de que o espaço poderia estar ainda mais intimamente conectado a Deus, não como Seu sensorio, mas como uma de suas propriedades:

Esses senhores asseveram, pois, que o espaço é um ser real absoluto: mas isso os leva a grandes dificuldades, porque, nesse caso, parece que [1] esse ente deve ser eterno e infinito. Eis por que houve os que acreditaram ser ele [2] o próprio Deus [177] ou [3] então seu atributo, i. e., sua imensidade (Leibniz, 3^a, §3, p. 176-177).

Leibniz não explica a razão da afirmação [1]. Tenho uma sugestão, no entanto. Entendo, que essa afirmação decorre da compreensão de que se espaço existe absolutamente, é necessário que ele seja eterno — para que Deus tenha ‘sempre’ nele existido — e infinito — para que Deus, onipresente, tenha existido ‘em toda a sua ilimitada extensão’, isto é, Deus não poderia existir em algo limitado. A afirmação [1] é o fundamento das duas alternativas: se o espaço é necessariamente eterno e infinito, ele [2] é o próprio Deus ou [3] uma de suas propriedades, a ‘imensidade’¹².

uma comparação’ [destaque meu], a saber: estando imediatamente presente às imagens que se formam no cérebro graças aos órgãos dos sentidos, a alma vê essas imagens como se fossem as próprias coisas que estão no universo, como a alma está presente a todas as imagens que se formam no cérebro. Newton considera o cérebro e os órgãos dos sentidos como o meio pelo qual essas imagens são formadas, e não como o meio pelo qual a alma vê ou percebe essas imagens quando assim formadas. E no universo, não considera as coisas como se fossem imagens formadas por certo meio ou por órgãos mas como coisas reais que o próprio Deus formou e que ele vê em todos os lugares em que se acham, sem a intervenção de nenhum meio. Eis tudo o que Newton quis dizer com a ‘comparação’ [destaque meu] de que se serviu ao supor que o espaço infinito é, por assim dizer, o *sensorio* do Ser presente em toda parte” (Clarke, 1^a, §3, p. 170).

¹² Assim como a existência infinita no tempo é chamada de ‘eternidade’, a existência infinita no espaço é chamada de ‘imensidade’. Por isso, autores como Vailati, por exemplo,

Clarke, em sua réplica, afirma: “o espaço não é uma substância, um ser eterno e infinito, mas ‘uma propriedade, ou uma sequela de existência’ [destaque meu] de um ser infinito e eterno. O espaço infinito é a imensidade; ora, a imensidade não é Deus; logo, o espaço infinito não é Deus” (Clarke, 3^a, §3, p. 180). O filósofo explicitamente nega a afirmação [1]: o espaço não é um ente, ao menos, não é um ente por si. Em outras palavras, o espaço não é uma substância. Clarke explicitamente nega a afirmação [2] e admite a afirmação [3]: o espaço não é Deus, mas é uma ‘sequela’ de sua existência.

Na *Correspondência*, Clarke não se detém sobre a explicação sistemática de sua compreensão do espaço como uma ‘sequela’ da existência de Deus. Julgo que o esclarecimento dessa visão dependa do apelo a outros escritos do filósofo, sobretudo, do texto da *Demonstração*, primeiro escrito em que as reflexões clarkianas sobre o espaço como propriedade de Deus são detidamente apresentadas¹³.

Em primeiro lugar, aos olhos de Clarke, a existência do espaço é necessária. Ao argumentar em favor da existência necessária de Deus¹⁴ na ‘Proposição III’, o filósofo torna sua atenção à existência necessária da imensidade. O filósofo parte da existência necessária de Deus — neste ponto da obra, já demonstrada — para estabelecer a existência necessária de seus atributos, dentre eles, a imensidade:

Agora, aquele que pode supor que a eternidade e a imensidade (e consequentemente a substância por cuja existência esses modos ou atributos existem) podem ser removidas [*removed*] do universo, pode, se quiser, remover facilmente a relação de igualdade entre duas vezes dois e quatro (Clarke, 1705/2010, p. 13).

Se a existência de Deus é necessária, a existência de seus atributos também o deve ser¹⁵:

chamam a imensidade de ‘extensão divina’ (1993, p. 397)

¹³ A *Demonstração* é composta por doze proposições que têm por objetivo principalmente demonstrar a existência necessária de Deus e de seus atributos. Seu aspecto mais polêmico e controverso, certamente, diz respeito aos atributos da eternidade e imensidade divinas. Sobre esse caráter polêmico, ver Vailati (2010, pp. xv-xix). Para uma introdução à discussão do espaço na *Demonstração*, sugiro o trabalho de Paul Russell (1997, pp. 84-88).

¹⁴ Para uma explicação sistemática do argumento clarkiano, ver Russell (1997, pp. 85-86).

¹⁵ Russell explica o argumento de Clarke em favor da existência necessária da imensidade nos seguintes termos: “Embora possamos conceber o mundo material como não existente, não podemos conceber a imensidão ou a eternidade como não existentes. Isso mostra que o espaço e o tempo infinitos existem necessariamente, e que esses atributos necessários ‘necessariamente e inseparavelmente inferem ou nos mostram uma

É uma contradição expressa supor que a imensidade possa ser excluída do [removed out] universo ou [que ela possa] não ser necessariamente eterna. Isto é ‘intuitivamente evidente’ [destaque meu] para todo aquele que atende às suas próprias ideias e considera a natureza essencial das coisas (Clarke, 1705/2010, p. 13).

Clarke nota que a imensidade existe necessariamente, de maneira que não seria possível negar sua existência sem cair em uma contradição tal como a de se negar a igualdade entre a soma de 2 com 2 e 4. Isto é ‘intuitivamente evidente’. Julgo que, ao notar o caráter intuitivo da existência do espaço, Clarke tem em vista o princípio segundo o qual “aquilo que existe deve existir em algum lugar”. Para que Deus possa existir, é necessário que o espaço também exista. A existência de Deus implica, consequentemente, a existência do espaço. O espaço seria, nesse sentido, como uma consequência lógica da existência do primeiro ser, Deus. Uma seqüela dessa existência, portanto.

Acredito que essa interpretação, entre outros ganhos teóricos, permite compreender em que medida Clarke compreende o espaço como algo — uma propriedade — infinito. Autores como Ezio Vailati (1997), por exemplo, sugerem que, para Clarke, o espaço seria infinito na medida em que aquilo que tem limites deveria ser limitado por alguma outra coisa de sua natureza (no caso do espaço, ele deveria ser limitado por outro espaço, o que seria contraditório) (1997, p. 111). Vailati apoia-se, para avançar esta compreensão, em uma passagem de uma carta escrita por Clarke a um correspondente anônimo¹⁶ em que o filósofo nota duas contradições na suposição do espaço finito: “estabelecer limites para o espaço é supor que ele é limitado por algo que ocupa espaço, e isso é uma contradição, ou então que ele não é limitado por nada, e então a ideia de desse nada ainda seria espaço, o que é outra contradição” (1713/2010, p. 115). Vailati nota uma dificuldade:

O que Clarke tinha em mente aqui [na passagem da carta] é bastante obscuro. Ele parecia pensar que o que tem uma fronteira deve ser delimitado por outra coisa. Se assim for, o argumento não foi bem aceito, porque uma esfera, por exemplo, tem um limite que decorre de sua própria natureza, não da presença de algo externo que a delimita: não é

Substância Necessária’. Como essa substância não é matéria, ela é um ser imaterial, que é Deus” (1997, p. 87).

¹⁶ Por volta de 1713, após o término da célebre correspondência com Anthony Collins (1676-1729), Clarke recebe uma carta anônima com uma grave acusação: a imensidade de Deus — sua ‘extensão divina’ — não seria compatível com sua simplicidade e espiritualidade.

preciso pensar no espaço a partir de uma analogia com um gás mantido no lugar pelas paredes de um recipiente (Vailati, 1997, p. 111).

Acredito que a interpretação avançada acima por mim tem o mérito de não enfrentar esta dificuldade. O espaço é infinito, para Clarke, não em virtude das contradições apontadas na carta ao correspondente anônimo, mas por ser uma sequela de Deus. Como poderia Deus, um Ser infinito, estar presente em toda a extensão de um espaço finito? Como o Ser infinito poderia existir em um lugar finito? Se a existência de Deus é infinita, a existência de seus atributos também o deve ser.

Brian Copenhaver (1980) encontra a fonte da aproximação entre Deus e o espaço no pensamento judaico, mais especificamente, nos textos do Velho Testamento e nos ensinamentos dos antigos rabinos (1980, pp. 490-494). O historiador da filosofia considera as discussões sobre o tema ao longo de cerca de dois milênios de história da filosofia¹⁷, sublinhando o caminho destas reflexões até o pensamento britânico do fim do século XVII e início do século XVIII¹⁸. Copenhaver destaca a recepção dessa visão nas filosofias de Henry More (1614-1687)¹⁹ (1980, pp. 515-529) e Joseph

¹⁷ Em seu detalhado estudo histórico, Copenhaver identifica essa discussão em Fílon de Alexandria (1980, pp. 495-499), nos pais da cabala (1980, p. 499), na filosofia judaica – de Saadiah Gaon (882-942) a Espinosa (1632-1677) – (1980, pp. 499-507), na Cabala Luriânica (1980, pp. 507-515) e na filosofia britânica dos séculos XVII e início do XVIII.

¹⁸ Sugiro também o trabalho de John Tull Baker (1932) como leitura introdutória ao debate acerca da relação entre Deus e o espaço no pensamento dos britânicos no século XVIII. Segundo Baker: “conforme formulado pelas principais autoridades da filosofia da natureza e da mente do século XVIII, espaço e tempo são objetos absolutos, divinos, empíricos e existentes. Eles são conhecidos na sensação, são a estrutura necessária e universal da física e demonstram a presença real de Deus. Evita-se a autossuficiência da natureza sem Deus, pois o pano de fundo mais necessário do conhecimento e da ciência são os atributos espaciais e temporais da divindade” (1932, p. 578).

¹⁹ Paul Russel (1997) entende que More é determinante para se compreender a visão de Clarke: “a defesa do espaço absoluto por Clarke pertence a uma tradição de pensamento que teve grande influência na Inglaterra do final do século XVII. O trabalho do platonista de Cambridge, Henry More, foi de particular importância nesse sentido. As opiniões de More sobre o espaço absoluto desenvolveram-se na crítica à metafísica cartesiana. A descrição geral de More sobre a relação espaço-matéria-Deus teve enorme influência na geração de pensadores ingleses que se seguiu. Isto incluiu Newton, Locke e, ‘mais notavelmente’ [destaque meu], Clarke, que forneceram o relato mais claro e explícito do significado teológico da doutrina de More” (1997, pp. 84-85). Emily Thomas (2018) vai um pouco além em sua leitura da relação entre as filosofias de Clarke e More. A intérprete entende que ambas as visões sobre o espaço como propriedade de Deus seriam, na verdade, idênticas: “embora Clarke possa não reconhecê-lo, defendendo que a sua compreensão da relação entre espaço, duração e Deus é idêntica à de More, e o aparente desacordo entre eles é superficial” (2018, p. 168).

Raphson (1648-1715) (1980, pp. 529-533)²⁰, autores que, tradicionalmente, são compreendidos como as principais influências da mais conhecida teoria moderna do espaço como atributo de Deus, a de Newton²¹. Em uma interpretação tradicional, a filosofia newtoniana seria a origem da compreensão de Clarke. É possível, no entanto, que a filosofia clarkiana do espaço tenha influenciado as reflexões de Newton sobre o tema. Uma evidência disso é de ordem cronológica: o texto da *Demonstração* é anterior aos textos newtonianos publicados sobre a natureza do espaço. Com efeito, a versão em latim da Óptica — acrescida das ‘*Quaestiones*’ — veio a público um ano depois da publicação da primeira edição do escrito de Clarke. Do mesmo modo, a segunda edição dos *Principia*, com o ‘Escólio geral’ em que Newton menciona sua compreensão do espaço como atributo de Deus, aparece apenas em 1713, oito anos após a demonstração. Ademais, Clarke redige um número significativamente maior de páginas sobre o tema do que seu mentor. Os argumentos newtonianos em favor do espaço como propriedade de Deus não em são explicitamente apresentados no ‘Escólio Geral’ da segunda edição dos *Principia* e nas ‘*Quaestiones*’ da edição em latim da Ótica. A interpretação que apresento acima a partir do texto da *Demonstração*, se correta, reforça a tese de que Clarke poderia ter influenciado Newton.

Nas próximas duas seções, discuto as objeções propostas por Leibniz à compreensão clarkiana, mantida tanto na *Demonstração* quanto na *Correspondência*, de que o espaço absoluto é uma propriedade de Deus.

3. A tese clarkiana tornaria Deus um Ser divisível

Na terceira carta, Leibniz objeta: “como o espaço tem partes, não é uma coisa que possa convir a Deus” (Leibniz, 3^a, §3, p. 177). Deus, como substância simples e indivisível, não poderia ser associado àquilo que é, por natureza, divisível, sem tornar-se também um ser divisível. A divisibilidade é uma característica da extensão ou matéria, de modo que, aos olhos do filósofo alemão, a visão Clarke / newtoniana tornaria Deus um ser extenso / material.

²⁰ As principais reflexões de Ralphson se encontram em *Analysis aequationum universalis, seu ad aequationes algebraicas resolvendas methodus generalis*, mais especificamente, na segunda edição da obra, de 1702, que contém um ‘Apêndice’, intitulado *De spatio reali*.

²¹ Apesar de tradicional, o próprio Copenhaver nega que haja evidência textual suficiente para se defender que ambos, Ralphson e More, tenham influenciado diretamente Newton (1980, p. 542-543). Ralphson e More, aos olhos de Copenhaver, apenas refletem o espírito do tempo (1980, p. 543).

Aos olhos de Clarke, como testemunha o texto da *Demonstração*, tudo aquilo que diz respeito à matéria conflita com a ideia de Deus, pois as coisas extensas revelam as marcas da finitude: multiplicidade, mutabilidade, corruptibilidade, movimento, divisibilidade etc.²² Deus não é, portanto, material. A meu ver, Clarke baseia sua resposta à objeção leibniziana sobre pelo menos três argumentos. Sistematizo-os abaixo e, tanto quanto possível, pretendo apontar seus limites, tendo em vista sublinhar a importância do primeiro deles, PIOE.

3.1 PIOE, o princípio da indivisibilidade ontológica do espaço

Ainda em sua segunda carta, antes da objeção ser avançada por Leibniz, Clarke afirma que o espaço, por sua natureza, é indivisível. Para provar a indivisibilidade do espaço, o filósofo inglês apresenta dois argumentos. Em primeiro lugar, o próprio pensamento não é capaz de imaginar a separação das partes do espaço, como se umas pudessem ser afastadas de outras:

O espaço finito ou infinito é ‘absolutamente indivisível’ [destaque meu], mesmo pelo pensamento, porque não se pode imaginar que suas partes se separam uma da outra, sem imaginar que saem por assim dizer fora de si mesmas; e, entretanto, o espaço não é um simples ponto (Clarke, 2^a, §4, p. 175).

Leibniz, na terceira carta em resposta à réplica de Clarke, não responde diretamente ao argumento clarkiano sobre a indivisibilidade ontológica do espaço. O filósofo alemão, ao invés, dedica seus esforços a atacar a visão absolutista do espaço, defendida por Clarke e Newton, a partir de uma defesa da compreensão relacional do espaço / tempo.

²² “O ser autoexistente deve ser um ser muito simples, imutável, incorruptível, sem partes, figura, movimento, divisibilidade ou quaisquer outras propriedades que encontramos na matéria. Pois todas essas coisas implicam clara e necessariamente a finitude em sua própria noção, e são totalmente inconsistentes com a infinidade completa” (1705/2010, p. 34). E: “qualquer separação ou remoção de partes umas das outras é real ou mentalmente um estabelecimento de limites, qualquer um dos quais destrói o infinito. O movimento, pela mesma razão, implica finitude; e ter partes, propriamente falando, significa diferença e diversidade de existência, o que é inconsistente com a necessidade, ou então significa divisibilidade real ou mental como antes, o que é inconsistente com o infinito completo. Corrupção, mudança ou qualquer alteração que seja, implica movimento, separação de partes e finitude. E qualquer maneira de composição, em oposição à mais perfeita simplicidade, significa [35] diferença e diversidade na maneira de existência, o que é inconsistente com a necessidade” (1705/2010, p. 34-35).

Na terceira carta de Clarke, o filósofo apresenta o segundo argumento em favor da indivisibilidade do espaço. Clarke nota que o espaço não poderia ser realmente dividido sem produzir uma dificuldade: ao ser dividido, o que seria aquilo que permaneceria entre suas partes após a divisão?

O que neste ponto se diz das partes do espaço não é uma dificuldade. O espaço infinito é absoluta e essencialmente indivisível: e é uma contradição nos termos que seja dividido, porque seria necessário haver um espaço entre as partes que se supõem divididas, o que é supor que é e não é dividido ao mesmo tempo (Clarke, 3ª, §3, p. 180).

Se o espaço é indivisível, não há motivos para supor que a sua natureza como propriedade divina poderia ameaçar a simplicidade de Deus.

Leibniz responde diretamente a esse argumento em sua quarta carta com duas observações:

Dizer que o espaço infinito não tem partes [O1] equivale à afirmação de que os espaços finitos não o compõem. E dizer que o espaço infinito poderia subsistir quando todos os espaços finitos fossem reduzidos a nada, seria como se [O2] se asseverasse (na suposição cartesiana de um universo corporal extenso sem limites) que esse universo poderia subsistir ainda que todos os corpos que o compõem fossem reduzidos a nada (Leibniz, 4ª, §11, p. 183).

Não entendo que [O1] seja uma verdadeira objeção ou, antes, que Leibniz esteja legitimado em apresentá-la. De fato, Clarke admite que o espaço infinito não pode ser composto de partes finitas — este ponto será discutido novamente na subseção 4.2. Essa impossibilidade ocorre justamente em virtude de PIOE: se o espaço infinito é indivisível, ele não pode ser uma composição. Contudo, acredito que, para que Leibniz esteja legitimado em avançar [O1], ele precisaria justamente demonstrar que o espaço é uma composição. Se estou certo em minha leitura, em [O1], o filósofo alemão se limita apenas a afirmar, sem provar, que o espaço é uma composição. Clarke apresenta dois argumentos em favor de PIOE, Leibniz não parece apresentar nenhum em favor da compreensão de que o espaço é uma composição. Do mesmo modo, entendo que O2 não seja um problema para PIOE visto que a compreensão de Clarke — também de Newton — é justamente a de que a existência do espaço independe da existência dos corpos extensos. Leibniz não explica de que maneira a existência independente do espaço em relação aos corpos seria um problema.

Gostaria de chamar a atenção, no entanto, para o que poderia ser uma dificuldade mais séria para PIOE. No texto da *Correspondência*, Clarke não é claro sobre como, apesar da indivisibilidade do espaço, a mente humana é capaz de pensá-lo desta maneira, isto é, em partes. Ainda que o filósofo argumente que nem pela imaginação, tampouco ontologicamente, o espaço seja passível de divisão, não é menos verdade, com efeito, que o ser humano é capaz de pensá-lo a partir de limites particulares e, conseqüentemente, finitos — unidades de comprimento, figuras geométricas etc. Apelo mais uma vez ao texto da *Demonstração* para lidar com essa dificuldade. Clarke reconhece — como o faz na *Correspondência* — que o espaço não é passível de separação real ou mental, mas sugere que sua apreensão pode ser ‘parcial’:

Divisibilidade é uma separação de partes reais ou mentais, significando por ‘separação mental’ não apenas uma ‘apreensão parcial’ [destaque meu] (pois o espaço, por exemplo, que é absolutamente indivisível e inseparável, real ou mentalmente, pode ainda ser ‘parcialmente apreendido’ destaque meu), mas uma remoção, desunião ou separação de partes umas das outras, mesmo que seja na imaginação (Clarke, 1705/2010, p. 34).

Um metro ou um quadrado seriam, assim sendo, apenas apreensões parciais do espaço infinito. O espaço, portanto, não se divide real ou mentalmente, de modo que a mente humana está limitada apenas à sua concepção parcial.

3.2 A simetria entre o espaço e a duração

O segundo argumento de Clarke contra a objeção leibiziana apela a uma aproximação entre a imensidade e a eternidade — outra das propriedades divinas —, ou entre o espaço e a duração: “ainda que Deus seja imenso ou presente em todo lugar, sua substância não é, entretanto, mais dividida em partes que sua existência o é pela duração. A dificuldade que se levanta aqui vem unicamente do abuso da palavra ‘parte’” (Clarke, 3ª, §3, p. 180). O filósofo inglês defende a existência de uma simetria entre o espaço e a duração, de modo que se o segundo não ameaça a simplicidade de Deus, o primeiro não o poderia fazer. Estender-se no espaço, nesse sentido, seria o mesmo que ‘se estender’ no tempo e, em ambos os casos, Deus ainda poderia ser compreendido como um Ente simples.

Esse argumento, no entanto, apresenta algumas dificuldades. Ezio Vailati (2010), em sua ‘Introdução’ à *Demonstração* de Clarke, nota duas objeções possíveis à tentativa do filósofo de apelar a uma simetria entre espaço e duração para responder à objeção leibniziana. Em primeiro lugar,

ao invés de a duração mostrar que o espaço não ameaçaria a existência simples de Deus, seria possível argumentar que o espaço mostra que a duração não deve ser entendida como uma propriedade de Deus:

A paridade entre espaço e tempo, se fosse concedida, em vez de mostrar que a extensão espacial não é prejudicial à simplicidade de uma coisa porque a extensão temporal não o é, ‘poderia ser tomada para mostrar que a última é prejudicial à simplicidade de uma coisa porque a primeira o é’ [destaque meu] (Vailati, 2010, p. xviii).

Em segundo lugar, a consideração do espaço como propriedade de Deus pode conduzir a uma tentativa de quantificação da existência de Deus: “a objeção poderia ser reforçada ao notar que o tempo, como o espaço, está sujeito à categoria de quantidade, tradicionalmente considerada incompatível com a essência divina” (2010, p. xviii).

Acredito que ambas as dificuldades podem ser solucionadas a partir da compreensão que as partes do espaço e da duração seriam apenas apreensões parciais das propriedades da imensidade e da eternidade. As ‘partes’ não são partes reais, mas uma forma parcial de apreender ambos, espaço e duração, de modo que a indivisibilidade da imensidade e eternidade não estão ameaçadas. O mesmo pode ser dito contra a segunda dificuldade: a quantificação seria apenas uma maneira parcial de considerar a existência de Deus, sem de fato quantificá-la — assim como, ao se considerar parcialmente as partes do espaço, isto não o separaria realmente em partes. Portanto, Clarke não quantificaria ‘realmente’ as duas propriedades divinas.

3.3 As propriedades divinas são idênticas a Deus

O terceiro argumento não é formulado explicitamente por Clarke na *Correspondência*. É Emily Thomas (2018) quem o formula a partir da leitura da *Demonstração*. Para a intérprete, o filósofo inglês defenderia que o espaço e as outras propriedades divinas são idênticos a Deus, sendo Dele separadas apenas ‘racional’ ou ‘conceitualmente’:

A distinção que Clarke estabelece entre Deus como um ser concreto e seus atributos da imensidade e da eternidade como [169] abstrações do ser de Deus, ‘só pode ser racional ou conceitual’ [destaque meu]. Esta não pode ser uma distinção real porque, se fosse, Deus teria partes, e Clarke aceita a tese teológica tradicional de que Deus é sem partes. Deus tem muitos atributos, mas ele ainda é um ser simples. A nível conceitual,

Clarke tem o direito de dizer que o espaço é imensidão, mas a imensidão não é Deus. É por isso que Deus é o ‘substrato’ do espaço e do tempo: os seus atributos são inerentes à sua substância. No entanto, na realidade, a ‘substância de Deus é idêntica aos seus atributos’ [destaque meu], então Deus é a sua imensidão e eternidade (bem como a sua sabedoria e poder, e assim por diante), e assim, na realidade, ‘o espaço e o tempo infinitos são idênticos à substância de Deus’ [destaque meu] (Thomas, 2018, pp. 168-169).

Thomas sugere, nesse sentido, que a mente humana é capaz de conhecer Deus não por si mesmo, mas por suas propriedades. Na *Demonstração*, com efeito, Clarke assume essa compreensão. Na ‘Proposição IV’, no contexto da discussão da incognoscibilidade da essência de Deus, Clarke nota que o espaço não pode representar justa ou adequadamente a essência divina²³. Clarke admite que o ser humano é capaz de conhecer tão somente as propriedades ou atributos das substâncias²⁴. Thomas continua sobre um princípio ontológico que residiria na base da visão clarkiana:

Nos *Princípios*, Descartes escreve que ‘o nada não possui atributos, isto é, não tem nenhuma propriedade ou qualidade’. Isso sugere que ‘se percebermos a presença de qualquer atributo ou propriedade, podemos inferir que deve haver uma substância à qual ele é atribuído’ [destaque meu] (Thomas, 2018, p. 170).

A intérprete acrescenta que o conhecimento da substância parte de uma inferência, do suportado para o suporte, das propriedades para a substância:

²³ “A fraqueza daqueles que presumiram imaginar o espaço infinito como uma representação justa ou ideia adequada da essência da causa suprema’ [destaque meu]. Esta é uma fraca imaginação que decorre de que os homens, usando a si mesmos para julgar todas as coisas apenas pelos seus sentidos corporais, imaginam as substâncias espirituais ou imateriais como sendo, por assim dizer, um vazio e o nada [31] [*emptiness and nothing*], visto que elas não são objetos de seus sentidos corpóreos – do mesmo modo que as crianças imaginam o ar, porque elas não podem vê-lo, como sendo o mero vazio e o nada. Mas a falácia é muito grosseira para que sobre ela se insista” (1705/2010, pp. 30-31).

²⁴ “Talvez existam inúmeras substâncias no mundo cujas essências são tão inteiramente desconhecidas e impossíveis de serem representadas para nossas imaginações como as cores o são para um homem que nasceu cego, ou os sons para alguém que sempre foi surdo. ‘Não, não há substância no mundo da qual saibamos algo além de certo número de suas propriedades ou atributos’ [destaque meu]. De algumas conhecemos menos, de outras, conhecemos mais” (1705/2010, p. 31).

A distinção conceitual [171] entre substância e atributo pode permitir um sentido em que os atributos dependem assimetricamente das substâncias. Essa dependência não é causal, mas ontológica: os atributos ‘pressupõem’ [destaque meu] uma substância, enquanto uma substância sem dúvida não precisa pressupor nenhum atributo em particular. Nesse sentido, os atributos de Deus dependem da substância de Deus, e sugiro que é isso que Clarke quer dizer quando nos diz acima que o tempo e o espaço são atributos que pressupõem uma substância sem a qual eles não poderiam existir (Thomas, 2018, p. 170-171).

Gostaria de problematizar a hipótese de leitura de Thomas. A dificuldade que tenho em vista diz respeito ao problema de se conhecer a substância a partir de suas propriedades, isto é, a inferência do suportado para o suporte. Na história da filosofia moderna, ao menos desde o *Ensaio sobre o entendimento humano*²⁵ de John Locke (1632-1704), a questão do conhecimento da substância enquanto aquilo que subjaz aos atributos ou propriedades se torna um difícil problema epistemológico. Por exemplo, há passagens na obra de Locke que parecem sugerir que, aos olhos do filósofo, esse conhecimento não é possível, visto a dificuldade de se indicar na experiência uma ideia de substância: “uma vez que a nossa ideia de substância é igualmente obscura, ou que ‘não temos qualquer ideia acerca da mesma’ [destaque meu], em ambos os casos é apenas algo suposto — ‘não sei o quê’ — que suporta essas ideias a que chamamos acidentais” (1689/1999, p. 400). Locke admite que, no melhor dos casos, o indivíduo ‘supõe um algo desconhecido’ que subjaz às propriedades:

Portanto, se alguém se examinar a si próprio, no que respeita à ideia de substância pura em geral, descobrirá que, na realidade, não possui qualquer outra ideia acerca da mesma senão uma suposição do desconhecimento do que sustém essas características que são capazes de originar em nós ideias simples [...] (Locke, 1689/1999, p. 387).

Locke também é explícito em reconhecer que não há uma ideia de substância enquanto suporte de propriedades que possa advir de uma das fontes originais de ideias, as sensações e a reflexão²⁶. A célebre ‘disputa Locke & Stillingfleet’,

²⁵ Publicado originalmente em 1689. A segunda edição da obra, revisada e com acréscimos feitos por Locke, data de 1694. Doravante, apenas *Ensaio*.

²⁶ “Confesso que há outra ideia que seria bom que os homens tivessem, pois falam como se a possuíssem; e é a ideia de ‘substância’, ‘que não temos nem podemos ter por sensação ou reflexão’. Se a natureza se tivesse preocupado em prover-nos de algumas ideias, bem poderíamos esperar que fosse esta, pois ‘não a podemos encontrar pelas

um dos notáveis acontecimentos filosóficos do fim do século XVII, inicia-se justamente com uma veemente crítica de Edward Stillingfleet (1635-1699), Bispo de Worcester²⁷, em *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity* (1697)²⁸, à explicação lockiana da substância: o texto do *Ensaio* descartaria a substância da parte razoável do mundo²⁹. A sequência da história da filosofia, sobretudo, nos pensamentos de George Berkeley (1685-1753) — para quem não é possível falar em substâncias materiais para além do conjunto de ideias do espírito — e David Hume (1711-1776) — para quem não é possível supor a existência de uma substância mental para além das percepções mentais —, testemunham em favor da visão de que existe um problema epistemológico relevante no que diz respeito à passagem das propriedades à substância à qual elas supostamente seriam inerentes. Seja como for, ainda que exista algo como um suporte para as propriedades, não seria possível conhecer nada a seu respeito.

Não pretendo discutir os textos de Locke ou as críticas de Stillingfleet, tampouco ir aos textos de Berkeley e Hume. Gostaria apenas de notar, a partir destes breves comentários sobre a história da filosofia nos séculos XVII e XVIII, que a hipótese de leitura de Thomas, que apela à passagem das propriedades à substância, não pode ser assumida de maneira acrítica. Há um difícil problema epistemológico com o qual se deve lidar antes de aceitá-la: de que maneira o entendimento humano seria capaz de conhecer uma substância a partir de suas propriedades? A mera suposição da existência de uma substância — que, justamente por ser suposta, é desconhecida — é suficiente para estabelecer sua existência? À luz de dificuldades como

nossas próprias faculdades’ [destaque meu]; [...]” (1689/1999, p. 92).

Há uma ideia de substância enquanto suporte, no entanto, que advém de uma fonte alternativa, contudo, Locke não é claro ao explicar qual é essa fonte alternativa. A esse respeito, ver Freitas e Ferreira (2023).

²⁷ O mais celebrado trabalho filosófico de Stillingfleet é *Origines Sacrae, or a Rational Account of the Grounds of Natural and Revealed Religion*, publicado em 1662. Na ocasião do início da disputa com Locke, o Bispo redigia uma nova versão dessa obra, também intitulada *Origines Sacrae*, em que estenderia o escopo das reflexões apresentadas na primeira versão. Seus principais alvos seriam René Descartes, Thomas Hobbes e Baruch de Espinosa. Sua morte em 1699 interrompe não apenas esse projeto como também a intensa disputa com Locke.

²⁸ O título completo da obra é: *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity: with an Answer to the Late Socinian Objections against it from Scripture, Antiquity and Reason*.

²⁹ “Ora, este é o caso da ‘Substância’: não ‘provém [it is not intromitted] dos Sentidos’, tampouco depende ‘de Operações da Mente’, e, portanto, não pode estar no compasso de nossa Razão. E, assim sendo, não me espanta que o Cavalheiro deste novo modo de raciocinar tenha quase descartado a ‘Substância’ da parte razoável do Mundo” (Stillingfleet, 1697, p. 235).

estas, julgo que não seja possível identificar ambas, uma substância e suas propriedades, sem antes se fundamentar uma robusta teoria epistemológica capaz de explicar como essa passagem pode ser realizada.

Julgo, ademais, que há uma objeção adicional à interpretação de Thomas. Em sua interpretação, como visto acima, a autora apela a um princípio de Descartes apresentado nos *Princípios de filosofia*: ‘o nada não possui atributos’ (2018, p. 170). Se Thomas apela ao princípio cartesiano para argumentar que as propriedades podem ser identificadas com a sua substância, Descartes o utiliza justamente para defender uma tese oposta à defendida por Clarke na *Correspondência*, a saber, a tese da identificação entre a extensão do espaço em geral e a extensão dos corpos particulares. Uma vez que o nada não pode dispor de propriedades, a extensão do espaço deve ser a propriedade de algum corpo particular. Diferentemente do que pensa Clarke décadas mais tarde, Descartes não a torna uma propriedade de Deus, mas sim das próprias coisas particulares: “é fácil para nós reconhecer que a extensão que constitui a natureza de um corpo é exatamente a mesma que constitui a natureza de um espaço. Não há mais diferença entre eles do que há entre a natureza de um gênero ou espécie e a natureza de um indivíduo” (1644/1985, p. 227). Retorno à questão do modo como Clarke pretende negar a possibilidade de se identificar a extensão do espaço infinito e a extensão dos corpos extensos em 4.1. Por ora, limito-me tão somente a notar que o apelo de Thomas ao princípio cartesiano pode ser problemático, uma vez que Descartes o utiliza justamente para defender uma compreensão contra a qual Clarke se opõe veementemente na *Correspondência* com Leibniz.

À guisa de conclusão da presente seção, afirmo que a resposta de Clarke à objeção leibniziana deve ser apoiada principalmente sobre o argumento a partir de PIOE. O segundo argumento depende fundamentalmente de PIOE — se se pretende evitar as dificuldades apontadas por Vailati — e o terceiro argumento, avançado por Thomas, apresenta dificuldades. É o princípio sobre a indivisibilidade do espaço que permite Clarke negar que a visão do espaço como propriedade de Deus ameaçaria a simplicidade divina. Ademais, como argumento adiante, ele é fundamental na resposta do filósofo inglês a outra objeção de Leibniz.

4. A tese clarkiana tornaria Deus um Ser extenso

4.1 A objeção de Leibniz

Na quinta carta, Leibniz apresenta uma nova objeção à visão clarkiana acerca do espaço. Esta dificuldade é semelhante à objeção discutida na seção anterior — que incide sobre a simplicidade divina. Em ambos os

casos, Clarke aproxima Deus dos corpos materiais — seja por supostamente negar a simplicidade de Deus, seja por supostamente identificar Deus e os corpos extensos. No entanto, Leibniz desenvolve essa objeção a partir de um novo argumento na *Correspondência*, a saber, que Clarke identificaria as partes finitas do espaço com os corpos extensos finitos: “se o espaço é uma propriedade, e se o espaço infinito é a imensidade de Deus, o espaço finito será a extensão ou a mensurabilidade de alguma coisa finita³⁰” (Leibniz, 5^a, §37, p. 200). Eis as premissas que conduzem Leibniz à conclusão de que Clarke tornaria Deus um Ser extenso:

Mas, [P1] se os espaços limitados existentes [identificado com os corpos extensos finitos] e [P2] se o espaço infinito é a propriedade de Deus, cumpre (coisa estranha!) que [Conclusão] ‘a propriedade de Deus se componha das afecções das criaturas’, [P3] porque todos os espaços finitos, tomados em conjunto, compõem o espaço infinito (Leibniz, 5^a, §40, p. 200).

A primeira alternativa para Clarke seria negar P1, isto é, negar que o espaço finito seja uma propriedade dos corpos extensos finitos. Contudo, Leibniz acredita que o filósofo inglês não o possa fazer sem negar, consequentemente, que o espaço seja uma propriedade de Deus:

Mas, se alguém negar [P1] que o espaço limitado seja uma afecção das coisas limitadas, também ‘não será razoável que o espaço infinito seja a afecção ou a propriedade de uma coisa infinita’ [destaque meu]. Insinuei todas essas dificuldades na minha carta precedente, mas não me parece que se tenha procurado satisfazer a elas (Leibniz, 5^a, §41, p. 200).

Se Clarke não pretende negar P2, é preciso admitir P1, que o espaço finito é uma propriedade de um corpo extenso particular — pois, de outro modo, de que o espaço finito seria uma propriedade? Se o filósofo inglês admite P1 e P2, ele se compromete com a conclusão de que Deus é um composto de coisas extensas, visto que, segundo P3, o espaço infinito — propriedade divina — é um composto de infinitas partes finitas do espaço.

Na resposta à objeção leibniziana, Clarke pretende negar tanto P1 quanto P3. A negação de ambas as premissas, se estou certo em minha leitura, depende de PIOE.

³⁰ Na carta quarta Leibniz já havia sugerido que Clarke realiza essa identificação: “se o espaço infinito é a imensidade, o espaço finito será o oposto da imensidade, ou seja, a mensurabilidade ou a extensão limitada. Ora, a extensão deve ser a afecção de um ser extenso” (Leibniz, 4^a, §9, p. 183).

4.2 Clarke contra P1, contra Descartes e contra P3

Leibniz parece atribuir a Clarke, nesta objeção, uma posição semelhante àquela encontrada nos *Princípios de filosofia* de Descartes — em que a extensão dos corpos se identificaria com a extensão do espaço em geral —, com a diferença de que, para o filósofo inglês, o espaço infinito seria uma propriedade de Deus, tese não avançada por Descartes. Tanto quanto sei, não há, no corpo de escritos de Clarke, nenhuma crítica sistemática à visão cartesiana do espaço finito como uma propriedade de coisas extensas. Talvez seja possível, no entanto, desenvolver essa crítica a partir do texto da *Correspondência*, mais especificamente, a partir da resposta de Clarke à objeção leibniziana. A meu ver, e é sobre este ponto que me detenho doravante, a resposta clarkiana a P1 seria, se estou certo em minha leitura, um argumento contra a teoria cartesiana do espaço.

Para negar P1, Clarke apela ao PIOE. É a partir dele, com efeito, que o filósofo pode questionar a identificação entre o espaço limitado e a extensão limitada (corpos) sem negar automaticamente — como sugere Leibniz — que o espaço seja uma propriedade divina:

O espaço ocupado por um corpo não é a extensão do mesmo, mas o corpo extenso existe nesse espaço. Não existe nenhum espaço limitado, mas nossa imaginação considera no espaço, que não tem limites e não os pode ter, tal parte ou tal quantidade que julga conveniente considerar (Clarke, 5^a, §§36-38, p. 222).

Visto que o espaço não se divide ontologicamente, mas suas partes são apenas apreensões parciais, é impossível que ele seja uma propriedade de extensões limitadas / finitas: “o espaço não é uma afecção de um ou vários corpos, ou de nenhum ser limitado, e não passa de um sujeito para outro, mas ele é sempre e sem variação a imensidade de um ser imenso, que não cessa nunca de ser o mesmo” (Clarke, 5^a, §39, p. 222). O espaço não se confunde com os corpos, em verdade, estes existem naquele: “os espaços limitados não são propriedades das substâncias limitadas; não são senão partes do espaço infinito [apreensões parciais] no qual as substâncias limitadas existem” (Clarke, 5^a, §40, p. 222).

Julgo que a negação de P1 realizada acima é adequada, do mesmo modo, para atacar a compreensão cartesiana. Newton havia pretendido desenvolver uma crítica a esta visão décadas antes de Clarke. Em um manuscrito inacabado e inédito até a segunda metade do século XX,

De gravitatione et aequipondio fluidorum (1962/2004)³¹, Newton ataca veementemente a mecânica de Descartes a partir justamente de uma crítica a P1. O autor do *De Gravitatione* entende que Descartes, nos *Princípios de filosofia*, apresenta duas definições problemáticas de ‘lugar’³². Ambas as definições seriam consequências da tese que identifica os corpos extensos e o espaço — isto é, de P1. Para Newton, as duas definições de lugar produzem três contradições na mecânica cartesiana (1962/2004, pp. 15-16) e ao menos oito conclusões absurdas (1962/2004, pp. 16-19). Por exemplo, ao entender o lugar segundo as duas definições, a filosofia cartesiana não poderia determinar a velocidade de um corpo em movimento; definir a linha na qual esse corpo se moveria; estabelecer que o movimento de um corpo sem resistência é uniforme; e, finalmente, estabelecer que a linha em que ele desenvolveria seu movimento poderia ser reta. Ademais, Newton observa que não poderia haver movimento na mecânica cartesiana — uma vez que um movimento não pode ser sem certa velocidade e determinação (1962/2004, p. 19). Descartes, do mesmo modo, não poderia determinar o lugar que um corpo ocupa no início do movimento quando este (o movimento) se encerra; indicar de onde o corpo se moveu, visto que o lugar não pode ser definido senão em relação à posição dos corpos circundante e, depois de encerrado o movimento, a posição dos corpos circundantes não permanece a mesma (1962/2004, p. 19). Newton nota que, a partir de P1, a mecânica cartesiana elimina uma noção fundamental para que se possa explicar o movimento:

É impossível (de acordo com a sua doutrina) que ele [o lugar] exista na natureza [...]. E assim, [...], fica claro que, se seguirmos a doutrina cartesiana, nem mesmo o próprio Deus poderia definir a posição passada de qualquer corpo em movimento com precisão e geometria, agora que um novo estado de coisas prevalece desde então, devido às mudanças de posição dos corpos, ‘o lugar não existe mais na natureza’ [destaque meu] (Newton, 1962/2004, p. 20).

Se estou certo em minha leitura, a resposta de Clarke à objeção leibniziana é uma via alternativa para se questionar a compreensão cartesiana de espaço. Diferentemente da crítica de Newton, desenvolvida a partir de uma necessidade da ciência mecanicista — a explicação

³¹ *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, primeira frase do escrito e nome pelo qual o manuscrito é conhecido desde a sua publicação, em 1962, não foi concluído por seu autor. Newton o teria abandonado antes de sua conclusão.

³² 1. A superfície dos corpos imediatamente circundantes (1644/1985, p. 229); 2. Ou a posição [de um corpo] entre quaisquer outros corpos (Parte II, XIII, 1644/1985, p. 228).

do movimento dos corpos —, julgo que a crítica clarkiana seria fundamentalmente metafísica, dependente de um princípio ontológico fundamental em sua discussão com Leibniz e sua defesa da visão de que o espaço seria uma propriedade de Deus: PIOE.

Finalmente, dirijo minha atenção ao modo como Clarke responde a P3. O filósofo apela, novamente, ao princípio da indivisibilidade do espaço. O espaço infinito não pode ser a soma de suas partes finitas simplesmente porque estas partes não existem. O espaço infinito, propriedade de Deus, não é ontologicamente divisível, apenas parcialmente apreendido pela mente humana. Nestes termos, Clarke responde à terceira premissa do argumento de Leibniz e, deste modo, é capaz de manter P2: o espaço é uma propriedade de Deus sem com que isso o torne um Ser extenso.

Acredito ter mostrado, na presente seção, o caráter fundamental do PIOE para a defesa clarkiana da visão do espaço como uma propriedade divina diante da objeção de que esta compreensão torna Deus um Ser extenso. Ademais, se minha leitura está correta, é possível apelar ao princípio para uma tarefa adicional: questionar a compreensão cartesiana acerca da identificação entre a extensão particular dos corpos e a extensão geral do espaço.

5. Considerações finais

Após uma seção inicial de caráter introdutório, apresento uma interpretação da compreensão clarkiana de que o espaço é uma ‘sequela’ da existência de Deus. Para isso, valho-me do texto da *Demonstração*. Na sequência, sistematizo uma resposta clarkiana à crítica de Leibniz de que o filósofo inglês torna Deus um ser divisível. É o princípio sobre a indivisibilidade do espaço que permite a Clarke negar que a visão do espaço como propriedade de Deus ameaçaria a simplicidade divina. Por fim, na última seção, discuto a objeção leibniziana de que a compreensão de seu correspondente tornaria Deus um ser extenso. O PIOE é o fundamento da defesa desenvolvida por Clarke: visto que o espaço não se divide ontologicamente, mas suas partes são apenas apreensões parciais, é impossível que ele seja uma propriedade de extensões limitadas / finitas (que supostamente comporiam o ser de Deus). Ademais, utilizo PIOE tendo em vista mostrar em que medida a compreensão cartesiana — segundo a qual as partes finitas do espaço são propriedades dos corpos extensos — seria equivocada aos olhos de Clarke.

O presente estudo não se pretende exaustivo. Com efeito, estou consciente da existência de outras objeções desenvolvidas por Leibniz que não considero, como, por exemplo, a objeção a partir da discussão da

interferência necessária de Deus no mundo, ou a insuficiência de meios naturais para explicar o mundo³³ ou a objeção segundo a qual o espaço, se existisse absolutamente, não poderia ser uma propriedade, mas seria sim uma substância mais existente que outras³⁴. Há mesmo outras objeções leibinizianas que são respondidas por Clarke a partir de PIOE, como, por exemplo, a objeção sobre como o espaço entraria na essência divina³⁵. Isso não é um problema, nota Clarke, justamente em virtude da indivisibilidade do espaço³⁶. Não entendo que estas discussões não sejam importantes. Contudo, devido à extensão do presente artigo, não me detive sobre estes pontos.

Referências bibliográficas

- Arthur, R. (1994). Space and relativity in Newton and Leibniz. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 45(1), 219-240. <http://www.jstor.org/stable/687969>
- Arthur, R. (2014). *Leibniz*. Polity Press.
- Baker, J. (1932). Space, time, and God. *The Philosophical Review*, 41(6), 577-593. <http://www.jstor.org/stable/2179668>
- Broad, C. D. (1946). Leibniz's last controversy with the Newtonians. *Theoria*, 12, 143-168. <https://doi.org/10.1111/j.1755-2567.1946.tb00506.x>
- Clarke, S. (1705/2010). A demonstration of the being and attributes of God. In E. Vailati (Ed.), *A demonstration of the being and attributes of God and other writings* (pp. 1-92). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511583346.005>

³³ A respeito desta objeção, ver Patrícia Sita (2019).

³⁴ “Se o espaço é uma realidade absoluta, longe de ser uma propriedade ou acidentalidade oposta à substância, será mais subsistente do que as substâncias. Deus não o poderia destruir, nem mesmo mudá-lo em nada. Ele é não somente imenso no todo, mas ainda imutável e eterno em cada parte. Haverá uma infinidade de coisas eternas fora de Deus” (Leibniz, 4^a, §10, p. 183).

³⁵ “Tenho ainda outras razões contra a estranha imaginação de que o espaço é uma propriedade de Deus. Neste caso, o espaço entra na essência de Deus. Ora, o espaço tem partes; logo, haveria partes na essência de Deus, afirmação inconcebível” (Leibniz, 5^a, §42, p. 200).

³⁶ Clarke concorda com a primeira parte do ataque de Leibniz: “a imensidade não é menos essencial a Deus que sua eternidade” (Clarke, 5^a, §42, p. 222). O desacordo surge no tocante à segunda parte do ataque leibniziano, em uma compreensão já defendida anteriormente por Clarke. O espaço não é divisível, portanto, não ameaçaria a indivisibilidade de Deus: “sendo de todo diferentes as partes da imensidade das partes materiais, separáveis, divisíveis e móveis, donde nasce a corruptibilidade, não impedem a imensidade do ser essencialmente simples: assim como as partes da duração não impedem que a mesma simplicidade seja essencial à eternidade” (Clarke, 5^a, §42, p. 222).

- Clarke, S. (1713/2010). The answer to a sixth letter being part of a letter written to another gentleman, who had proposed several of the same objections with the foregoing. In E. Vailati (Ed.), *A demonstration of the being and attributes of God and other writings* (pp. 112-117). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511583346>
- Copenhaver, B. (1980). Jewish theologies of space in the scientific revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their predecessors. *Annals of Science*, 37(5), 489-548. <https://doi.org/10.1080/00033798000200381>
- Cox, C. B. (1975). A defence of Leibniz' spatial relativism. *Studies in History and Philosophy of Science*, 6(2), 87-111. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(75\)90016-3](https://doi.org/10.1016/0039-3681(75)90016-3)
- Descartes, R. (1644/1985). Principles of philosophy. In J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch (Trans.), *The philosophical writings of Descartes* (Vol. 1, pp. 177-292). Cambridge University Press.
- Evangelidis, B. (2018). Space and time as relations: The theoretical approach of Leibniz. *Philosophies*, 3(2), 9. <https://doi.org/10.3390/philosophies3020009>
- Freitas, V. (2025). G. W. Leibniz sobre a irracionalidade da existência do espaço homogêneo na *Correspondência* com Samuel Clarke. *Filosofia Unisinos*. (No prelo).
- Freitas, V., & Ferreira, C. (2023). A teoria da substância no *Ensaio sobre o entendimento humano* de John Locke. *Trans/form/ação*, 46(2), 35-60. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n2.p35>
- Gut, B. (2017). Analysing Leibniz's approach to space, time, and the origin of self-motion. *Studia Leibnitiana*, 49(1), 75-95. <https://doi.org/10.25162/sl-2017-0004>
- Hartz, G., & Cover, J. (1988). Space and time in the Leibnizian metaphysic. *Noûs*, 22(4), 493-519. <https://doi.org/10.2307/2215454>
- Hooker, C. (1971). The relational doctrines of space and time. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 22(2), 97-130. <http://www.jstor.org/stable/686482>
- Khamara, E. (1993). Leibniz' theory of space: A reconstruction. *The Philosophical Quarterly*, 43(173), 472-488. <https://doi.org/10.2307/2219987>
- Leibniz, G. W. (1978). Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke. In C. I. Gerhardt (Ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Vol. 7). Olms Verlagsbuchhandlung.
- Leibniz, G. W. (1983). Correspondência com Clarke. In *Os pensadores* (Newton / Leibniz) (C. L. de Mattos, Trad.). Abril.

- Lin, M. (2016). Leibniz on the modal status of absolute space and time. *Noûs*, 50(3), 447-464. <https://doi.org/10.1111/nous.12124>
- Locke, J. (1689/1999). *Ensaio sobre o entendimento humano* (E. A. Soveral, Trad.). Fundação Calouste Gulbenkian.
- Meli, D. (2002). *Equivalence and priority: Newton versus Leibniz*. New York: Oxford University Press.
- Meli, D. (2016). Newton and the Leibniz–Clarke correspondence. In R. Iliffe & G. E. Smith (Eds.), *The Cambridge companion to Newton* (pp. 586-596). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139058568.017>
- Newton, I. (1687/2020). *Principia, livros II e III: Princípios matemáticos de filosofia natural* (A. K. T. Assis & F. D. Joly, Trans.). EDUSP.
- Newton, I. (1706/2002). *Óptica* (A. K. T. Assis, Trad., introd. e notas). EDUSP.
- Newton, I. (1687/2004). De gravitatione. In A. Janiak (Ed.), *Philosophical writings* (pp. 12-39). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107326347>
- Reichenbach, H. (1978). The theory of motion according to Newton, Leibniz, and Huyghens. In M. Reichenbach & R. S. Cohen (Eds.), *Hans Reichenbach selected writings: 1909-1953* (Vol. 2, pp. 48-68). D. Reidel Publishing Company.
- Rescher, N. (1993). *Leibniz: An introduction to his philosophy*. Rowman and Littlefield.
- Russell, P. (1997). Clarke's "Almighty Space" and Hume's *Treatise*. *Enlightenment and Dissent*, 16, 83-113.
- Sita, P. (2019). A questão do espaço nas correspondências entre Leibniz e Clarke. *Princípios: Revista de Filosofia*, 26(49), 161-181. <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2019v26n49ID14140>
- Sklar, L. (1972). Absolute space and the metaphysics of theories. *Noûs*, 6(4), 289-309. <http://www.jstor.org/stable/2214307>
- Stein, H. (2002). Newton's metaphysics. In I. B. Cohen & G. E. Smith (Eds.), *The Cambridge companion to Newton* (pp. 256-307). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139058568.010>
- Stillingfleet, E. (1697). *A discourse in vindication of the doctrine of the Trinity with an answer to the late Socinian objections against it from Scripture*. University of Michigan Library Digital Collections. <https://name.umd.umich.edu/A61548.0001.001>
- Thomas, E. (2018). *Absolute time: Rifts in early modern British metaphysics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198807933.001.0001>
- Vailati, E. (1997). *Leibniz and Clarke: A study of their correspondence*. Oxford University Press.

- Vailati, E. (2010). Introduction. In S. Clarke, *A demonstration of the being and attributes of God and other writings* (pp. ix-xxxi). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511583346>
- Winterbourne, A. (1982). On the metaphysics of Leibnizian space and time. *Studies in History and Philosophy of Science*, 13(3), 201-214. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(82\)90008-5](https://doi.org/10.1016/0039-3681(82)90008-5)

Recebido em 13 de fevereiro de 2025; revisado em 12 de junho de 2025; aceito em 29 de julho de 2025.