



## Leibniz e a questão do espinozismo chinês

Franklin Perkins<sup>1</sup>

perkinsf@hawaii.edu

**Resumo:** O texto de Leibniz do *Discurso sobre a teologia natural dos chineses* é o primeiro exemplo de um importante filósofo europeu dedicado à filosofia chinesa e continua sendo um dos raros casos do tipo. Quando consideramos os limites das fontes de Leibniz e o fato de que a “filosofia comparada” quase não tinha precedentes na Europa à sua época, sua interpretação foi especialmente bem-sucedida. O compromisso de Leibniz com a filosofia chinesa seguiu os contornos da Controvérsia dos Ritos e da posição jesuítica de acomodação. O *Discurso* se concentrou, em particular, sobre a questão de saber se os chineses (e o confucionismo especificamente) tinham uma teologia natural ou se eram ateus. Entre os filósofos na Europa, porém, a acusação contra os chineses era mais específica do que mero ateísmo – eles viam o Confucionismo como uma forma de Espinozismo. Este vínculo data pelo menos desde Pierre Bayle e aparece claramente em Malebranche. Assim, Leibniz se preocupou não só em mostrar que os confucionistas eram teístas (como ele), mas também que não eram espinozistas. Ao montar este argumento, Leibniz usou evidências textuais e o princípio de caridade hermenêutica, projetando as conclusões que os chineses naturalmente fariam, enquanto seres racionais. A grande ironia é que, enquanto Leibniz fora um intérprete muito mais generoso, cuidadoso e perspicaz do pensamento chinês, a maioria dos estudiosos considera hoje que Bayle e Malebranche aproximaram-se mais da verdade. Ou seja, enquanto ninguém atualmente diria que os filósofos chineses eram espinozistas, eles provavelmente estavam mais perto de Espinoza do que o próprio Leibniz. Neste artigo, examinarei os argumentos de Leibniz contra o espinozismo chinês, considerando, em particular, os tipos de conclusões que ele assumiu e que os filósofos chineses teriam racionalmente tomado. O objetivo não é tanto avaliar a interpretação de Leibniz, mas ver que lições podem ser aprendidas de uma abordagem que privilegie a compreensão transcultural e a filosofia comparativa.

**Palavras-chave:** Leibniz; teologia natural; filosofia chinesa; espinozismo; confucianismo; filosofia comparativa.

**Abstract:** Leibniz’s *Discourse on the Natural Theology of the Chinese* is the earliest example of a significant European philosopher engaging Chinese Philosophy and it remains one of the only such cases. When we consider the limits of Leibniz’s sources and the fact that “comparative philosophy” was almost unprecedented in Europe, his interpretation is remarkably successful. Leibniz’s engagement with Chinese Philosophy followed the contours of the Rites Controversy and the Jesuit position of accommodation. The *Discourse* focuses in particular on the question of whether or not the Chinese (and Confucianism in particular) had a natural theology or were atheists. Among philosophers in Europe, though, the charge against the Chinese was more specific than

---

<sup>1</sup> Franklin Perkins is Professor of Philosophy at University of Hawaii at Manda end was Associate Professor of Philosophy at Nanyang Technological University. Before coming to NTU, he was Professor of Philosophy and Director of the Chinese Studies Program at DePaul University.

just atheism – they saw Confucianism as a form of Spinozism. This link goes at least back to Pierre Bayle and appears clearly with Malebranche. Thus Leibniz is concerned not only with showing that the Confucians are theists (like himself) but also that they are not Spinozists. In making this argument, Leibniz uses textual evidence and a principle of hermeneutic charity, projecting the conclusions that the Chinese, as rational beings, would naturally make. The great irony is that while Leibniz was a far more generous, careful, and perceptive interpreter of Chinese thought, most scholars would now take Bayle and Malebranche as having come closer to the truth. That is, while no one would say that Chinese philosophers were Spinozists, they were probably closer to Spinoza than they were to Leibniz himself. In this paper I will examine Leibniz's arguments against Chinese Spinozism, considering in particular the kinds of conclusions he assumes Chinese philosophers rationally would have to make. The purpose is not so much to evaluate Leibniz's interpretation as to see what lessons can be learned for cross-cultural understanding and comparative philosophy.

**Keywords:** Leibniz; natural theology; chinese philosophy; spinozism; confucianism; comparative philosophy.

### Espinoza e a filosofia chinesa

Por que é que, trezentos anos após sua publicação, ainda nos reunimos para discutir o *Discurso sobre a teologia natural dos chineses*, de Leibniz? Trata-se de um pequeno ensaio não publicado, e talvez nunca terminado, orientado por um debate prático que perdeu toda a relevância. O *Discurso* não teve impacto significativo sobre a formação da filosofia europeia. Nenhum sinólogo pensa em citá-lo como fonte importante para a compreensão da China. Então, por que ainda o lemos? Para aqueles que acreditam que a filosofia é um projeto humano e que, portanto, deve abordar a experiência humana a partir de uma perspectiva global, Leibniz e seu *Discurso* são um dos poucos pontos brilhantes na história da filosofia europeia. Em uma disciplina que, em maioria, ainda exclui arrogantemente outras culturas, Leibniz é uma das poucas pessoas a quem podemos apelar para uma visão alternativa do que a filosofia poderia ser.

A significância do *Discurso* não é meramente retórica ou inspiracional. Seu maior valor filosófico vem da reflexão sobre seus pontos fortes e fracos, numa tentativa de diálogo e compreensão intercultural. Isto requer que consideremos seu contexto. O envolvimento de Leibniz com a filosofia chinesa seguiu os contornos da Controvérsia dos Ritos e a posição de acomodação praticada pelos Jesuítas. A Controvérsia dos Ritos centrou-se em duas questões relativas à procura da compatibilidade entre a cultura chinesa e o Cristianismo. A primeira pergunta versou sobre os sacrifícios feitos em honra dos ancestrais, espíritos e personagens como Confúcio. Estariam estas cerimônias religiosas em conflito com o Cristianismo, ou seriam meras alternativas seculares para se expressar respeito? A segunda pergunta voltou-se sobre os termos chineses que poderiam ser usados para falar do Deus cristão. A verdadeira questão era se as palavras nativas chinesas para o divino (como *shàngdì* 上帝, *tiān* 天 ou *lǐ* 理) referiam-se ao Deus do Cristianismo, levando assim à questão do ateísmo chinês. Em ambas as questões, Leibniz alinhou-se com a posição de acomodação dos Jesuítas.

Esse contexto é bem conhecido e muito já se escreveu sobre como Leibniz aí se encaixa. Se olharmos de forma mais ampla sobre o que os *filósofos* pensavam sobre a China daquela época, no entanto, encontraremos que a acusação contra os chineses não era somente a de ateísmo, mas também a de espinozismo. Esta ligação com Espinoza vai, pelo menos, até Pierre Bayle e também aparece claramente em Nicolas Malebranche. Neste contexto, Leibniz está preocupado não somente em mostrar que os confucionistas são teístas, mas mais especificamente que não são espinozistas. A grande ironia é que, enquanto Leibniz foi um intérprete muito mais generoso, cuidadoso, e per-

ceptivo do pensamento chinês, parece que – embora os filósofos chineses não fossem espinozistas – eles provavelmente eram mais alinhados a Espinoza do que ao próprio Leibniz. Assim, pelo menos na superfície, parece que Bayle e Malebranche poderiam ter chegado mais perto da verdade. Neste artigo analisarei várias dimensões dos argumentos de Leibniz contra o espinozismo chinês, com um olhar voltado para a avaliação das abordagens e das conclusões do filósofo alemão. Isso requer que reconheçamos as maneiras como Leibniz resistiu a uma visão reducionista da cultura chinesa e aos desafios de uma interpretação intercultural. Irei aí me concentrar em três pontos. Em primeiro lugar, qual a finalidade da hermenêutica de Leibniz? Seu objetivo não é chegar diretamente a uma compreensão mais verosímil do pensamento chinês, mas encontrar interpretações sustentáveis que levem na direção de um maior diálogo e troca. O segundo ponto argumenta que Leibniz rejeitaria as generalizações totalizantes sobre os “filósofos chineses” e, ao contrário, postularia uma diversidade análoga a que vê na Europa. Finalmente, Leibniz evita categorizar a filosofia chinesa em dicotomias simples extraídas do pensamento europeu. Mais especificamente, é capaz de reconhecer alguns elementos da filosofia de Espinoza sem que se chegue a uma conclusão em favor de um espinozismo pleno, em parte porque sua própria filosofia incorporara certos elementos espinozistas enquanto mantinha um tipo de teologia natural.

Antes de abordar a interpretação de Leibniz, introduzirei brevemente a associação entre a filosofia chinesa e o espinozismo de maneira mais ampla. Jonathan I. Israel traça esta ligação a partir de certos elementos que chamou de “iluminação radical”, particularmente nos autores Isaac Vossius (1618-1689), Saint-Evremond (1613-1703), e Sir William Temple (1628-1699), os quais conheciam Espinoza (Israel, 2007, p. 4). Segundo Israel,

[...] a filosofia de Confúcio foi vista por livres-pensadores da Europa ocidental, deístas radical, *esprits forts* e espinozistas como um sistema moral e político que teria influenciado positivamente o desenvolvimento da China ao longo de muitos séculos e foi potencialmente um modelo para todos a humanidade. Em seus olhos, fora uma vantagem adicional que tal perspectiva seria altamente problemática e subversiva de um ponto de vista cristão e conservador “esclarecido,” especialmente porque muitos observadores europeus posteriores nos séculos XVII e XVIII tendiam a abordar o pensamento chinês clássico no contexto do “ateísmo” (Israel, 2007, p. 7).

De acordo com Thijs Weststeijn, as implicações subversivas da cultura chinesa concentraram-se em torno de três pontos: as maneiras como os registros históricos chineses subverteram a autoridade bíblica, a crença de que os próprios chineses consideravam-se nos mais altos padrões éticos, e as consequências da filosofia chinesa para a compreensão das relações entre a filosofia, razão e revelação (Weststeijn, 2007). Como se poderia esperar, aqueles que se opõem tanto à cultura chinesa quanto ao espinozismo poderiam fazer a mesma ligação, porém, aqui, como uma forma de marginalizar a ambos. A filosofia chinesa foi atacada em seu espinozismo por Antoine Arnauld (1612-1694), Mathurin Veyssière de le Croze (1661-1739) e Nicolas Malebranche (1638-1715).<sup>2</sup> Malebranche admitira esta conexão ao responder às acusações de que teria deturpado a China em seu *Diálogo entre um filósofo cristão e um filósofo chinês sobre a existência e natureza de Deus*, dizendo:

Então, uma vez que não há um único chinês que tenha aderido ao ateísmo e que, sem prejudicar a verdade, possa me servir como interlocutor para refutar a impiedade, não há como satisfazer a delicadeza do autor, que não seja mudando do chinês para o japonês ou siamês, ou melhor, para o francês; pois acontece que

2 Para um resumo, veja Israel (2007, pp.11-16).

o sistema do ímpio Espinoza aqui causa estragos; e me parece que existem muitas correspondências entre as impiedades de Espinoza e aquelas dos filósofos chineses (Malebranche, 1980, p. 47).

Enquanto Malebranche e outros apresentavam-se como defensores da fé, equacionar a filosofia chinesa com o espinozismo ainda era arriscado. Houve concordância quase total sobre a alta qualidade da ética chinesa e sua prática política. Se os chineses fossem espinozistas, então seríamos forçados a admitir que o Cristianismo não era necessário para a boa ordem moral ou um sistema político justo, fazendo dos chineses um exemplo privilegiado de “ateus virtuosos”. Além disso, dada a reputação dos chineses para a sofisticação cultural, o fato de que todos eles acabaram como espinozistas poderia sugerir que o espinozismo seria o destino para onde o uso da razão naturalmente levaria. Aqueles que denegriram a filosofia e a razão com o objetivo de elevar a revelação e a fé poderiam abraçar tal conclusão, mas isso tornaria a filosofia inerentemente radical.<sup>3</sup>

Embora o espinozismo fora o modelo mais poderoso para um ateísmo sistemático e filosófico na Europa da época – embora hoje em dia possamos chamar Espinoza de panteísta ao invés de ateísta, ele era então considerado um defensor do ateísmo e naturalmente tendeu a tornar-se o representante do ateísmo em geral, – na comparação entre a filosofia chinesa e o próprio Espinoza, a maioria dos filósofos teria objetivos mais específicos em mente. A crítica mais fundamental a Espinoza é relativa ao monismo, ou seja, a hipótese de que há apenas uma substância e que, portanto, Deus não existe separado da natureza. Esta alegação foi, por vezes, equiparada ao materialismo, uma vez que implicava não existir substâncias espirituais distintas do corpo material. Um ponto também fundamental versou sobre a suficiência ou insuficiência do mundo. A posição espinozista afirmou que a força e o movimento existem como aspectos inerentes ao mundo. Nos termos empregados por Espinoza, o existir é existir como *conatus*. Da mesma forma, a ordem era vista como necessária e intrínseca ao ser, em vez de derivar de uma fonte transcendente ou da escolha divina.<sup>4</sup> Em prefácio acrescentado ao *Diálogo*, Malebranche mostrou como tais pressupostos poderiam surgir nos termos chineses:

Estudiosos chineses, pelo menos aqueles com quem a pessoa que me instruiu sobre suas posições tem conversado, acreditam:

- 1) que existam apenas dois tipos de seres, nomeadamente, o Li, ou Razão Suprema, Direito, Sabedoria, Justiça e a matéria;
- 2) que o Li e a matéria sejam seres eternos;
- 3) que o Li não subsista por si só e independentemente da matéria. Aparentemente, eles o consideram como uma forma ou qualidade difundida através da matéria;
- 4) que o Li não seja sábio ou inteligente, embora seja sabedoria e inteligência suprema;
- 5) que o Li não seja livre e que atue apenas pela necessidade de sua própria natureza, sem saber ou desejar o que faz;
- 6) que ele [Li] torne inteligente, sábio e justo as partes da matéria dispostas a receber inteligência, sabedoria e justiça. Pois de acordo com esses estudiosos, a mente do homem é apenas matéria purificada ou matéria disposta a ser infor-

3 Estes pontos são discutidos em Israel (2007) e Weststeijn (2007).

4 Para um bom resumo sobre estes pontos, veja Yuen (1985).

mada pelo Li, e, assim, tornada inteligente ou capaz de pensamento. Aparentemente, é por causa disso que eles concordam que o Li é a luz que ilumina todos os homens e que é nele que vemos todas as coisas (Malebranche, 1980, p. 46).

### O objetivo da Hermenêutica de Leibniz

Para ver como Leibniz se encaixa nesta discussão, deve-se em primeiro lugar considerar seus objetivos. O *Discurso* não foi escrito principalmente para defender a filosofia de Leibniz, lutar contra os ateus, proteger a integridade do Cristianismo, promover alguma facção cristã em particular, ou mesmo somente para determinar a verdade sobre a filosofia chinesa. Pelo contrário, o objetivo imediato de Leibniz foi encontrar uma interpretação da filosofia chinesa que mais incentivasse a continuidade e o crescimento da troca intercultural. Este objetivo explica vários aspectos do *Discurso*, que de outra forma seriam considerados peculiares. Por exemplo, Leibniz muitas vezes usa frases como “seria suficiente para as explicações dos antigos ser sustentável” (*Discurso* §1, p. 76), “nada nos impede de pensar bem das doutrinas antigas até que somos obrigados a proceder de alguma outra maneira” (Observações §5, p. 71) ou, “mesmo que seja considerado de forma equivocada, é aconselhável dar-lhe o sentido mais favorável” (Culto Civil §9, p. 63).<sup>5</sup> Tais trechos mostram claramente que Leibniz não está à procura de uma avaliação objetiva da interpretação mais provável, mas defende a interpretação mais favorável. Até certo ponto, ele leva esta abordagem como uma manifestação de respeito por outra cultura avançada, e escreve:

Seria muito tolo e presunçoso de nossa parte, uma vez que somos recém-chegados em comparação com eles, e mal saídos da barbárie, a querer condenar uma doutrina tão antiga, simplesmente porque ela não parece concordar à primeira vista com nossas noções escolásticas comuns. Além disso, é altamente improvável que alguém pudesse destruir essa doutrina sem uma grande perturbação. Assim, é razoável nos perguntar se poderíamos dar-lhe um significado adequado (*Discurso* § 3, p. 78).

Como as linhas finais sugerem, Leibniz também tinha um medo genuíno e plausível pela fragilidade da missão Jesuíta e, desta forma, do envolvimento da Europa com a China. Um erro ao rejeitar a cultura chinesa poderia destruir o que ele considerava ser uma das maiores oportunidades para o avanço da civilização mundial.

Oferecer uma interpretação defensável em vez de conclusiva é compatível com os argumentos céticos usados para enfraquecer a certeza de qualquer contrainterpretação, ceticismo este utilizado em muitos níveis. O problema mais óbvio aqui é que a Europa tinha à época acesso a muito poucas fontes de informação sobre o pensamento chinês. Em seu breve ensaio conhecido como *Observações sobre os Ritos e a Religião Chinesa*, Leibniz explica, através da comparação com a Europa, que:

O que os antigos sacerdotes e filósofos da China pensaram não é fácil de se determinar. Mesmo com tanta iluminação dada pela história, crítica e filosofia, sabemos quantas vezes discutimos entre nós acerca do significado de Platão, Aristóteles e até mesmo de Agostinho. Entre os chineses, creio eu, nem a his-

5 As referências a estes três textos são as traduções para o inglês de Cook & Rosemont (1994), citadas pelo número da seção, seguidamente do número da página. *Discurso* refere-se ao *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*; *Observações* refere-se ao *Observações sobre os Ritos e a Religião Chinesa*; *Culto Civil* refere-se ao *Sobre o Culto Civil de Confúcio*. Para os textos originais, veja Loosen & Vonessen (1968) para o *Discurso*; Gerhardt (1978, v II, pp. 380-84) para o *Observações*; e Widmaier (1990, pp. 112-4) para o *Culto Civil*.

tória nem a crítica, nem a filosofia são suficientemente desenvolvidos. Ninguém até hoje apareceu para escrever uma história literária dos chineses que tenha atribuído as verdadeiras obras, significados e sentidos para cada autor. Eu também receio que os textos antigos tenham sofrido interpolações. Por conseguinte, como regra geral, nada nos impede de pensar bem sobre as doutrinas antigas até sermos obrigados a proceder de uma outra forma (Observações §5, p. 71).

Um outro nível de incerteza na transmissão intercultural aparece na tradução. Leibniz várias vezes suspeita que o tradutor levante essa questão. Um exemplo particularmente interessante é sua crítica ao comentário de Antoine de St. Marie, que cita uma fonte chinesa: “a origem adequada e verdadeira da alma etérea está no Céu, para o qual a alma etérea sobe [depois da morte] para tornar-se uma e a mesma substância com ele” (*Discurso*, §64<sup>a</sup>, p. 130). Leibniz comenta que essa tradução “sofre um pouco devido aos preconceitos do tradutor”, sugerindo que “tornar-se uma substância com céu” pode ser a sobretradução de uma relação que seria menos técnica. Na verdade, não há nenhum termo clássico chinês que seja adequadamente traduzido como substância nesse sentido, de modo que Leibniz estava correto em suas suspeitas. Em outra passagem, Leibniz aponta para a necessidade de se ter cuidado em traduzir o termo *dào* 道, particularmente em relação à linguagem antropomórfica (*Discurso* §16, p. 90).<sup>6</sup> Estes são exemplos marcantes de como Leibniz foi um leitor cuidadoso. Sem o conhecimento dos originais chineses, ele chega a duvidar de certas traduções puramente baseadas em padrões de coerência internos.

Uma outra questão reconhecida por Leibniz seria algo que poderíamos chamar de diferença cultural. Por exemplo, nas *Observações*, ele reconhece que os ritos chineses em honra de seus antepassados certamente pareceriam ritos religiosos dentro de um contexto europeu, mas não carregam necessariamente este sentido em seu próprio contexto (*Observações* §4, p. 70-71). Leibniz desenvolve seu argumento segundo duas abordagens. Em relação aos chineses, ressalta que sua cultura outorga uma importância muito maior aos rituais e cerimônias do que fazem os europeus, de modo que aqueles poderiam ter cerimônias em situações nas quais esses não o fariam. Em segunda abordagem, Leibniz aponta práticas mais diretamente análogas àquelas de sua tradição, fazendo referência aos discursos proferidos para honrar Aristóteles como parte da festa de Santa Catarina (*Observações* § 4, p. 71).<sup>7</sup>

As questões acima surgem devido à distância entre China e Europa, mas o problema do material de origem é também aplicável exclusivamente aos chineses. Leibniz ressalta que os trabalhos antigos têm sido transmitidos por muitas gerações de discípulos e alunos, de modo que mesmo uma citação atribuída a Confúcio poderia representar opiniões posteriores (*Observações* §5, p. 71). E explica que: “nenhuma obra das doutrinas do homem [Confúcio] existe, apenas o que foi coletado por seus discípulos, que poderíamos denominar Confuciana, no que concerne às regras da vida” (*Observações* §5, p. 71). Esta declaração é notável pois somente nas últimas décadas os estudiosos deixaram de tomar os *Analectos* como as palavras de Confúcio para considerá-los como uma coleção de materiais editados séculos mais tarde, na dinastia Han, no que poderíamos seguir Leibniz ao chamá-la de *Confuciana*.<sup>8</sup>

Outras ambiguidades surgem de problemas hermenêuticos gerais, particularmente as dificuldades na interpretação de textos religiosos. Em vários casos, Leibniz questiona se uma afirmação

6 Esta afirmação foi feita em relação aos *Analectos* (*Lúnyǔ* 論語) 15.28. Para a identificação das referências de Leibniz, refiro-me a Cook & Rosemont (1994). Para uma boa tradução dos *Analectos*, veja Slingerland (2003).

7 Veja também *Culto Civil* 3 (p. 61-62).

8 Para discussões recentes em apoio a este ponto de vista, veja Makeham (1996) e Csikszentmihalyi (2002).

deve ou não ser tomada de modo literal, particularmente em relação à linguagem antropomórfica associada com o divino. Em outros casos, Leibniz aponta para as dificuldades práticas no equilíbrio entre uma visão crítica das superstições populares e a manutenção da crença no divino:

É por esta razão, talvez, que Confúcio não quis explicar-se sobre os espíritos das coisas naturais; ele pensou que o que deve ser reverenciado no Espírito do Céu, as estações do ano, as montanhas, e outras coisas inanimadas, seria apenas o espírito supremo, o *Xangti*, o *Taikie*, o *Li*, mas não acreditou que as pessoas sejam de todo capazes de separar este Espírito Supremo dos objetos acessíveis a seus sentidos, e, portanto, ele não queria expor sobre isso (*Discurso*, §48a p. 117).

Leibniz cita e discute uma passagem que permanece no centro dos debates sobre a visão confucionista de espíritos.<sup>9</sup> A passagem dos *Analectos* (6.22) diz simplesmente que se deve reverenciar fantasmas e espíritos, mas também mantê-los à distância (敬鬼神而遠之). Nicholas Longobardi, argumentando contra a acomodação, considera esta passagem como a negação da realidade dos espíritos, leitura mantida também por aqueles que desejam retratar o confucionismo como secular, ao que Leibniz oferece esta explicação alternativa:

Pode-se dizer que, longe de negar a existência de espíritos e da religião, ele simplesmente quisesse que seus seguidores não contestassem esses assuntos, e sim se contentassem com a apreciação da existência e dos efeitos de *Xangti* e dos Espíritos, honrando-os e praticando a virtude, a fim de agradá-los, sem se aprofundarem sobre sua natureza e sem entrarem no como ou na maneira de seu funcionamento. Ao longo da nossa história, houve autores cristãos que deram o mesmo conselho, sem terem qualquer intenção maldosa (*Discurso* §50, p. 119).

A leitura de Leibniz é pelo menos tão plausível quanto a de Longobardi.

Deixe-me resumir o argumento desta seção e trazê-lo de volta à questão da avaliação da interpretação de Leibniz e a questão do espinozismo chinês. Leibniz não afirma que não houve espinozistas chineses, mas sim que a evidência disponível é demasiado ambígua. Neste argumento, faz afirmações precisas e pertinentes, que vão do status dos clássicos chineses como representantes das verdadeiras palavras de Confúcio, à tendência dos confucionistas em falar de forma distinta diante de diferentes públicos, e às ambiguidades básicas que surgem nas traduções entre idiomas radicalmente diferentes. Em todos esses pontos, Leibniz figurava muito à frente de seus contemporâneos.

### A Diversidade da filosofia chinesa

O segundo ponto fundamental a considerar é o de que Leibniz enfatizara as diferenças dentro da tradição chinesa. Este é outro resultado da sua ênfase no pluralismo da interpretação de textos – assim como as ambiguidades do texto deixam em aberto a possibilidade de uma leitura teísta, também a diversidade da tradição confucionista abre espaço para o ateísmo que alguns viam como dominante. Leibniz defende a diversidade ao longo de três linhas de argumentação. Uma delas trata dos intérpretes espinozistas e a posição do Imperador Kang Xi, que havia feito uma declaração oficial em apoio à interpretação dos jesuítas (*Discurso* § 1, p. 75-6). A segunda refere-se às elites intelectuais, que podem ter se voltado para o ateísmo e para as posições populares na sociedade chinesa. Como aponta Leibniz, seria improvável que as práticas de sacrifício ancestral fossem generalizadas se ninguém acreditasse que havia espíritos (*Discurso* §44, p. 114).<sup>10</sup> Sobre este ponto

9 Leibniz também menciona os *Analectos* 7.20 e 5.12, ambos dos quais listam tópicos sobre os quais Confúcio não irá discorrer (*Discurso* §48a, p. 117-118).

10 Leibniz cita o próprio Longobardi, que diz que a maioria dos literatti acredita em espíritos, mesmo se os mais proe-

Leibniz estava totalmente correto. A representação europeia da China como uma terra de filósofos ignorou o grau com que as crenças em divindades e espíritos têm sido comuns ao longo da história chinesa. Mesmo os textos mais filosóficos muitas vezes tratam das discussões sobre espíritos e deuses de uma forma ambígua, dando assim espaço para crenças subjacentes à prática popular.

A forma mais significativa de diversidade enfatizada por Leibniz é a mudança diacrônica. O autor alemão argumenta que embora alguns filósofos contemporâneos na China pudessem realmente ser ateus ou espinozistas, considerar essa posição seria uma distorção dos pontos de vista clássicos, de que eram teístas. Nesta afirmação, Leibniz seguiu os jesuítas promotores da acomodação, que viram esta abordagem como a mais provável para ser eficaz na China, tanto por tornar o Cristianismo não inteiramente estranho aos olhos chineses, como por reafirmar uma tendência chinesa de reverenciar o passado. A crença de Leibniz, de que ele teria redescoberto o verdadeiro significado dos hexagramas do *Clássico das Mudanças* (*Yijing* 易經) como uma aritmética binária, também o levou a acreditar que “os antigos chineses ultrapassaram em larga margem os modernos, não só em piedade (que é a base da moral mais perfeita), mas também na ciência” (*Discurso* §68a, p. 134).

A ideia de que a cultura chinesa teria mudado ao longo do tempo e, portanto, não haveria uma única “filosofia chinesa”, da mesma forma como não haveria uma “filosofia europeia,” deve nos parecer óbvia, mas ela vai contra preconceitos longevos. Hegel isolou sua dialética da história do mundo, negando o progresso e a mudança de outras culturas. A China foi vista como perpetuamente a mesma, essencialmente ahistórica. Enquanto poucos hoje explicitamente fariam tal afirmação, não é incomum para os estudiosos projetar alguma essência atemporal na cultura chinesa. Leibniz simplesmente assumiu que, assim como a filosofia europeia mudou e se desenvolveu ao longo do tempo, também sofreu mudanças a filosofia chinesa. Vê-se clara esta analogia na comparação de Leibniz entre o neoconfucionismo e a escolástica europeia, quando explica:

Assim, a autoridade que os padres Longobardi e de Sainte-Marie atribuem aos chineses modernos só é um preconceito escolástico. Eles julgaram a escola chinesa tardia da mesma forma como a escola europeia medieval (na qual eles estavam interessados) teria nos levado a julgá-los, ou seja, julgar os textos das leis divinas e humanas e de autores antigos através de suas próprias interpretações e comentários. Este é um defeito bastante comum entre os filósofos, advogados, moralistas e teólogos (*Discurso* §39, p. 111; ver também *Discurso* § 1, p. 75).

Neoconfucionistas identificam suas próprias ideias e filosofias na leitura dos clássicos confucionistas, em grande parte da mesma maneira como os escolásticos leem o cristianismo em Aristóteles. Longobardi considera os neoconfucionistas como a mais confiável fonte para a compreensão de períodos anteriores de muito mais difícil acesso, assim como conta com os intérpretes medievais para a leitura dos clássicos gregos. Já Leibniz vê a maneira como a tradição comentarial na Europa travestiu inovação como transmissão do passado e, portanto, acusa os neoconfucionistas de apresentar sua própria filosofia como se fosse antiga e dogmática. A maioria dos estudiosos hoje concorda com Leibniz sobre este ponto, mas foi apenas na dinastia Qing que os estudiosos chineses realmente começaram a recusar a identificação do confucionismo clássico com o neoconfucionismo da dinastia Song, voltando-se para a leitura dos textos originais.

Seguindo a interpretação de Leibniz, a tradição chinesa como um todo, e o confucionismo mais especificamente, podem ser considerados como seguindo a progressão de pontos de vista mais

---

minentes entre eles não o fazem (*Discurso* §45, p. 115).

teístas em direção àqueles mais naturalistas. Clássicos como os *Documentos dos Shang* (*Shangshu* 尚書) ou o *Clássico dos Odes* (*Shijing* 詩經) claramente aceitam deuses conscientes e antropomórficos. Leibniz cita algumas das passagens-chave que ainda são utilizadas por estudiosos para enfatizar o teísmo – sobretudo uma passagem famosa do *Clássico dos Odes*, que diz que após a sua morte, o rei *Wén* ascendeu para estar ao lado de Shangdi (*Discurso* §58, p. 125). Sobre a questão de quando este teísmo fora abandonado pelos confucionistas, não há mais consenso hoje do que havia no tempo de Leibniz. Há passagens nos *Analectos* que atribuem pontos de vista teístas a Confúcio. Leibniz cita uma das passagens-chave (3.13), que afirma que, se alguém ofender o céu, esta pessoa não terá para quem orar pedindo ajuda (*Discurso* §34, p. 107). Outras, no entanto, parecem mais agnósticas. Se tivermos em mente a afirmação de Leibniz de que o que se têm não são necessariamente as verdadeiras palavras de Confúcio, mas uma coleção de *Confuciana*, então certamente há uma tradição na qual Confúcio acredita em uma divindade que é boa e ciente do que acontece no mundo. Pode-se dizer que no período clássico o confucionismo progrediu para longe do teísmo, de Confúcio para *Mèngzǐ* e para *Xúnzǐ*, mas esta progressão não procedeu sem interrupções. *Dǒng Zhòngshū* 董仲舒, por exemplo, talvez seja o confucionista mais influente da dinastia Han, mas suas opiniões são mais teístas do que aquelas de *Xúnzǐ*. Vale a pena notar que as discussões atuais sobre o teísmo da tradição confucionista coincidem com as discussões à época de Leibniz. Como antes, a questão é apenas parcialmente sobre os materiais chineses. A verdadeira motivação trata geralmente da promoção do teísmo, mostrando sua universalidade, ou do ataque ao teísmo, apresentando alguma outra alternativa coerente. Devido a esta motivação, ambos os lados tendem a exagerar a homogeneidade da filosofia chinesa.

Terminamos essa seção com um breve resumo. Leibniz não rejeita diretamente a alegação de que existem espinozistas chineses. Por um lado, argumenta que a evidência textual não é precisa o suficiente para se tomar esta conclusão. Por outro lado, diz que mesmo que alguns dos chineses modernos estejam próximos a Espinoza, isso representaria apenas as opiniões de uma elite contemporânea. Se olharmos para o passado distante, para o ponto de vista popular, ou para o ponto de vista oficial validado pelo imperador, encontraremos várias formas de teísmo. Em todos esses pontos, Leibniz está, penso eu, basicamente correto. O que surpreende é que, em contraste com pensadores como Bayle, Malebranche, Voltaire ou Wolff, Leibniz vê a cultura chinesa como muito mais complexa e rica. Ele vê a China como comparável à Europa.

### Dicotomias e Comparação

Leibniz limita em grande parte a questão da espinozismo chinês a uma pequena parte da filosofia chinesa, mas há casos em que argumenta especificamente contra leituras espinozistas. Nesta última seção consideremos alguns destes exemplos, concentrando-nos na maneira com que Leibniz multiplica as possibilidades de comparação a fim de resistir contra dicotomias simples (entre o cartesianismo e espinozismo, Escolasticismo e Estoicismo, etc.). Esta resistência está enraizada nas sensibilidades hermenêuticas de Leibniz e o princípio da caridade, mas também decorre das formas com que sua própria filosofia sintetiza oposições. Como descreve nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, sua filosofia “*aparece para unir Platão com Demócrito, Aristóteles com Descartes, os escolásticos com os modernos, teologia e moral com a razão*” (*Novos Ensaios*, p. 71).

A questão da dicotomia surge em discussões sobre as aparentes contradições dentro da posição de Confúcio. Leibniz emprega um princípio da caridade ou da humanidade – se uma interpretação torna o olhar chinês obviamente irracional, então ela é provavelmente uma má interpretação. Isso reflete a crença de Leibniz na universalidade da razão e sua vontade de tratar os chineses como iguais, que contrasta com a atitude do St Marie:

Porém o Padre responde que os filósofos pagãos têm também proposto coisas que implicam em contradição. Eu acredito que as contradições são, na verdade, expressas na linguagem que eles usam, em *terminis terminantibus*. Pode-se, no entanto, atribuí-los a diferentes seitas, e não à mesma seita. Mas se eles estão dentro da mesma seita, deve-se buscar uma conciliação e fazê-lo da maneira mais equitativa (*Discurso* §11, p. 85).

Leibniz sugere várias estratégias hermenêuticas para lidar com as contradições aparentes. Uma das alternativas argumenta que elas são contradições somente de um lado (detêm apenas um lado.) O outro lado da contradição poderia então ser descartado como não possuindo um significado literal, como uma instância de corrupção textual, ou como um problema na tradução, representando uma facção, mas não as outras, e assim por diante. Uma abordagem mais interessante aparece em uma discussão de contradições que surgem a partir da equalização de *Li* com a matéria primária:

Vou primeiro responder, em geral, os comentários do Padre: se os chineses esqueceram-se a si mesmo tanto que falam de uma forma que parece tão contraditória, não devemos com isso assegurar-nos que o *Li* dos chineses seja a matéria primordial em vez de Deus. Inicialmente, devemos suspender o julgamento e ver qual das duas opiniões seja a mais plausível e se não haja uma terceira também. É preciso também ver se eles não atribuiriam à *Li* mais dos atributos de Deus do que dos atributos da matéria primordial e se a primeira das duas doutrinas não teria mais em comum com o resto de sua doutrina (*Discurso* §10, p. 84).

Quando um texto parece dizer algo que é contraditório, é possível que a linha entre os dois lados esteja em algum lugar diferente de onde se esperava, ou que os dois lados se encaixem de alguma forma que não conseguimos identificar. Então precisamos projetar uma terceira opção fora da dicotomia.

Quando aplicado à questão da espinozismo chinês, este método frequentemente envolve o uso da própria filosofia de Leibniz como terceira opção. Pode-se considerar dois exemplos. Uma das acusações contra o confucionismo e o espinozismo foi a de que eles consideravam força e ordem como intrínsecas às coisas existentes. Isso contradizia a visão cartesiana (tal como expressa por Malebranche e Bayle) de que a matéria é totalmente passiva e, portanto, que o movimento e a ordem deveriam vir de um Deus que transcende ao próprio mundo. A filosofia do próprio Leibniz, porém, rompe a dicotomia que iria colocar o ateísmo e a imanência da força e da ordem de um lado e o teísmo e a passividade da existência criada de outro. Para Leibniz, a força perfaz a própria natureza do ser, e toda a ordem do universo seria então imanente a cada coisa particular. Com tal posição em mente, Leibniz pode aceitar que os chineses tenham uma concepção de ser tão ativa e espontaneamente ordenada sem concluir que eles sejam ateus ou espinozistas. Esta interpretação do *Li* surge em várias passagens no *Discurso*, muitas vezes formulada em termos explicitamente leibnizianos:

O Padre [Longobardi] diz (5:33) que o *Li* torna-se uma esfera infinita (isto é sem dúvida metafórico) que eles chamam de *Taikie* – aquilo que atingiu o último grau de perfeição e consumação – porque o *Li* opera de forma eficaz e exerce a sua virtude na produção de coisas, e dá-lhes essa capacidade que inclui a ordem pré-estabelecida em virtude da qual tudo procede posteriormente, segundo sua própria propensão natural. Por conseguinte, após criar os objetos naturais Deus precisa apenas proceder em seu curso normal (*Discurso* §25, p. 98).

O segundo exemplo está relacionado a uma outra acusação comum contra o confucionismo, a de que o mundo surge seja através de contingência seja por necessidade (como seria também para Espinoza). Isso claramente contradiria uma posição voluntarista como aquela de Descartes, que afirmou que mesmo as regras de necessidade derivam da vontade de Deus. Mais uma vez, no entanto, Leibniz pode ser visto como no meio termo. Ele requer que Deus mantenha uma função como a da escolha, que determina qual dentre todos os mundos possíveis realmente terá existência, porém Deus não delibera ou considera opções. Deus não pode deixar de escolher o que não seja o melhor. Deus nem mesmo existe no tempo! Assim, a diferença entre dizer que Deus escolhe e dizer que a ordem surge espontaneamente através de Deus é meramente retórica. Ao discutir os pontos de vista de Confúcio, Leibniz inicialmente lembra que, quando negam a possibilidade de escolha ou conhecimento para *Li*, provavelmente estão apenas negando aqueles em formas humanas, que exigem deliberação, planejamento, e assim por diante (*Discurso* §16a-b, p. 90-91). E elabora esta questão alguns parágrafos depois:

É possível que eles chamem o *Li* de necessário, porque ele é determinado e infalível; fazendo mau uso do termo “necessário,” como o fazem muitos europeus. E eles têm excluído a ação voluntária por terem entendido por “voluntário” um ato de concepção e deliberação em que no início estamos incertos e, em seguida, tomamos uma decisão – algo que não tem lugar em Deus. Assim acredito que sem agredir a antiga doutrina dos chineses, pode-se dizer que o *Li* foi levado através da perfeição de sua natureza à escolha, dentre várias possibilidades, por aquela a mais adequada; o que significa que ele tenha produzido o *Ki* – ou matéria – com disposições de tal forma que todo o resto aconteça por propensões naturais, da mesma forma que Monsieur Descartes afirma conceber a ordem atual do mundo como consequência de um número pequeno de hipóteses geradas inicialmente. Assim, os chineses, longe de serem censuráveis, merecem louvor por sua ideia das coisas criadas por uma propensão natural e por uma harmonia pré-estabelecida (*Discurso* § 18, p. 93).

O que se vê em ambas as questões é que Leibniz se recusa a partir de uma ou duas similitudes para tomar uma identificação de posições de forma não criteriosa, como se a única escolha fosse entre Espinoza e Descartes (ou Tomás de Aquino).

Mencionou-se anteriormente que, em última análise, o neoconfucionismo parece mais perto de Espinoza do que a própria filosofia de Leibniz, porém “mais perto” não é “o mesmo que”. Como o próprio Leibniz diria, a questão pode não ser se o neoconfucionismo é espinozista ou não, mas sim como é que construiremos uma terceira opção adequada fora das dicotomias herdadas da tradição europeia. É certamente errado alegar que os neoconfucionistas viam o mundo como composto por um número infinito de substâncias distintas, cada uma agindo conforme uma harmonia preestabelecida. Mas isso não significa que seja correto dizer que os neoconfucionistas viam o mundo como uma substância única. Eles nem mesmo trabalhavam com uma ideia de substância, seja para aceitá-la ou rejeitá-la. Leibniz aponta a dificuldade em determinar a relação exata entre as coisas individualizadas e o *Li*, argumentando contra a hipótese de que seja uma relação entre partes e um todo (*Discurso* §26, p. 100). Esta relação se torna ainda mais complexa pela reivindicação neoconfucionista de que todo o *Li* está completo em cada coisa. O tipo de individuação que isso envolve é difícil de determinar, mas parece ser tão próximo de Leibniz como de Espinoza. Problemas semelhantes surgem em torno da questão do materialismo. É certamente errado pensar o *Li* como um ser que poderia existir sem o mundo material da energia vital (*qi* 氣). Mas também é incorreto dizer que *Li* é redutível a *qi*, por muitas das mesmas razões que Leibniz usaria para distinguir Deus. Em última análise, a relação entre *Li* e *qi* (um ponto de discórdia no seio do próprio neoconfucionismo) simplesmente não pode ser mapeada sobre qualquer coisa na filosofia europeia

moderna. Embora não se possa dizer que foi Leibniz quem melhor compreendeu seu significado, ele pelo menos percebeu que tal realização estava fora de seu alcance e exigiria a postulação de posições além das dicotomias da filosofia europeia. Isto é algo de que se pode aprender.

Tradução: Cristiano Mahaut de Barros Barreto

### Referências Bibliográficas

- COOK, D; Rosemont, H. 1994. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*. Indianapolis: Open Court.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. 2002. “Confucius and the Analects in the Hân”, In: *Confucius and the Analects: New Essays*. Bryan Van Norden, pp. 134-162. New York: Oxford University Press.
- GERHARDT, C. I. 1978. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. (ed.). 7 vols. Berlin: Weidmann, 1875-90; reedição Hildesheim: Georg Olms.
- ISRAEL, J. I. 2007. “Admiration of China and Classical Chinese Thought in the Radical Enlightenment (1685-1740),” In: *Taiwan Journal of East Asian Studies* 4.1: pp. 1-25.
- LOOSEN, R; VONNESSEN, F. 1968. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie*. Stuttgart: Belser-Press.
- MAKEHAM, J. 1996. “The Formation of the Lunyu as Book”, In: *Monumenta Serica* 44: pp.1-24.
- MALEBRANCHE, N. 1980. *Dialogue Between a Christian Philosopher and a Chinese Philosopher on the Existence and Nature of God*. Traduzido por A. Dominick Iorio. Washington DC: University Press of America.
- PERKINS, F. 2014. *Heaven and Earth Are Not Humane: The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Leibniz and China: A Commerce of Light*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SLINGERLAND, E. 2003. *Confucius Analects, with Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis: Hackett.
- WESTSTEIJN, T. 2007. “Spinoza Sinicus: An Asian Paragraph in the History of the Radical Enlightenment”, In: *Journal of the History of Ideas* 68.4: pp. 537-561.
- WIDMAIER, R. 1990. *Leibniz Korrespondiert mit China*. Frankfurt: V. Klostermann.
- YUEN TING LAI. 1985. “The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche”, In: *Journal of the History of Philosophy* 23.2: pp. 151-178.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.