

LEIBNIZ E OS FUTUROS CONTINGENTES¹

Luiz Henrique Lopes dos Santos

USP

A questão dos futuros contingentes perdura na história do pensamento filosófico graças a seu vínculo estreito com uma das questões éticas mais fundamentais: a questão da possibilidade da ação livre, pressuposta pela noção ética fundamental de responsabilidade.

Conforme o conceito mais corrente de responsabilidade ética, se sou responsável por uma ação, e por seus efeitos, é porque a ação foi praticada livremente: ela, e seus efeitos, são elementos de uma cadeia causal cuja origem foi um ato de minha vontade. Isso parece implicar que nenhum conjunto de fatos anteriores a minha decisão de praticar a ação determinava inflexivelmente que eu a tomasse, sendo essa indeterminação, aparentemente, uma condição necessária para que essa decisão possa ser caracterizada como um ato de minha vontade. Do mesmo modo, nenhum conjunto de fatos ou acontecimentos anteriores à decisão era suficiente para determinar a realização da ação praticada, visto que a dependência de uma ação em relação a uma decisão do agente parece ser uma característica essencial do próprio conceito de ação. Em outras palavras, em todos os momentos

(1) Texto, revisto e ampliado, de conferência pronunciada no Colóquio Descartes 400 anos, realizado na Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 1996. Salvo menção em contrário, as indicações de volume e página que acompanham as citações de textos de Leibniz referem-se a **Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz**, ed. C.J. Gerhardt, 7 vols., Berlin, 1875-1890, reedição Georg Olms, Hildesheim, 1965. Este trabalho resultou de pesquisa apoiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq.

anteriores ao ato de minha vontade, tanto sua ocorrência quanto sua não ocorrência, tanto a realização da ação dele decorrente quanto sua não realização, eram fatos futuros contingentes. Assim, tudo leva a crer que o reconhecimento de uma dimensão genuinamente ética das ações humanas supõe o reconhecimento de que fatos que ocorrerão no futuro e fatos que não ocorrerão no futuro possam ser contingentes, isto é, possam não ser elementos de nenhuma cadeia de determinações cuja origem esteja no presente ou no passado.

Formular essa condição em termos da palavra “contingência” implica conferir-lhe um sentido mais estrito que o puramente lógico, um sentido temporalmente relativo. Nesse sentido, é **hoje** contingente o que é logicamente contingente e, além disso, não é determinado por nenhum fato presente ou passado, segundo um princípio (causal ou de qualquer outra natureza) de determinação de fatos por fatos, o mesmo valendo para seu contrário. Nesse sentido, o que é hoje contingente pode tornar-se amanhã necessário ou impossível (tomadas também essas palavras modais num sentido temporalmente relativo), pois o que hoje não é determinado por nada pode passar a ser determinado por algo que ocorra amanhã. São essas **modalidades temporais**, e não as modalidades lógicas, que aparentemente importam à formulação da questão ética da liberdade humana.

O que dissemos até agora parece ser pouco mais que um truísmo: não há lugar para a liberdade num mundo em que todos os fatos sejam determinados por fatos anteriores. Para preservar a aplicação, nesse nosso mundo, do conceito de liberdade, tudo indica que o filósofo deva fazer uma opção metafísica particular: recusar o determinismo. Por mais conceitualmente custosa que seja essa opção, o fato de que ela exista já seria um alívio para o filósofo que não estivesse disposto a abrir mão da dimensão ética da vida. É o direito a esse alívio que é posto em xeque por um argumento filosófico que inaugura a chamada questão dos futuros contingentes na história da filosofia. Formulado no século IV a.C., associado por Epíteto ao nome do suposto megárico Deodoro Cronus e chamado, ninguém mais sabe por que, de argumento dominador, ele pretende mostrar que um filósofo simplesmente não tem o direito de optar por uma entre duas alternativas logicamente concebíveis - uma concepção determinista e uma concepção não

determinista do mundo. Um mundo não regido por um princípio inflexivelmente universal de determinação seria logicamente inconcebível, já que a própria lógica imporia ao mundo um tal princípio. A opção metafísica pelo não determinismo sequer poderia ser justificada por uma opção ética irreduzível pela afirmação da liberdade humana, já que essa opção metafísica simplesmente não existiria.

O argumento dominador tem duas premissas explícitas. Mais que teses substantivas, elas são meras decorrências lógicas da análise do conceito das modalidades temporais, tal como esboçado acima. A primeira premissa é: o passado é necessário. Em cada momento *t*, é necessário que tenham ocorrido, antes de *t*, os fatos que efetivamente ocorreram antes de *t*, é impossível que não tenham ocorrido, antes de *t*, os fatos que ocorreram antes de *t*. A partir do momento em que os atenienses destruíram Tróia, tornou-se impossível a não destruição de Tróia pelos atenienses naquele momento, a irrealidade da não destruição de Troia pelos atenienses naquele momento passou a ser determinada pelo mais inflexível dos princípios, o princípio de não contradição. Portanto, é hoje impossível que os atenienses não tenham destruído Tróia, é hoje necessário que os atenienses tenham destruído Tróia, ainda que isso, por si só, não implique que a destruição de Tróia tivesse sido necessária num momento anterior ao de sua ocorrência.

A segunda premissa é uma lei trivial: do possível não se segue o impossível, ou seja, o que implica necessariamente o impossível é também impossível. Essa premissa equivale logicamente a uma lei modal ainda mais evidente: o que é implicado pelo necessário é também necessário. Se a ocorrência de algo está determinada e essa ocorrência implica, e portanto determina, a ocorrência de outro fato, a ocorrência deste outro fato está também determinada.

O argumento vale-se, além disso, de dois princípios lógicos gerais: (1) toda proposição é verdadeira ou falsa (princípio da bivalência); (2) a verdade de uma proposição implica a realidade do que ela afirma, sua falsidade implica a irrealidade do que afirma; um fato ocorre se é verdadeira a proposição que afirma que ele ocorre, não ocorre se é falsa a proposição que afirma que ele ocorre. Com esse arsenal magro, Deodoro pretende estabelecer que sempre foi necessário que tivesse acontecido ou aconteça tudo o que realmente já aconteceu, acontece ou venha a acontecer.

Eis uma formulação possível do argumento: suponhamos que eu viaje amanhã; uma proposição que enuncie esse fato é verdadeira; não admiti-lo seria, segundo o princípio da bivalência, tomá-la como falsa, o que negaria a suposição inicial, segundo o princípio (2). De fato, dada a suposição inicial, a proposição sempre foi verdadeira, pois a suposição de que tenha sido falsa em algum momento do tempo contradiz, segundo o princípio (2), a suposição inicial. Mas o passado é necessário, de modo que, se a proposição sempre foi verdadeira, é hoje necessário que ela sempre tenha sido verdadeira. Ora, da verdade da proposição segue-se a realidade do que ela afirma, segundo o princípio (2), e o que se segue do necessário é também necessário. Portanto, é também hoje necessário que seja real o que a proposição afirma. Em outras palavras, hoje é necessário que eu faça uma viagem amanhã. Se partirmos da suposição inicial contrária, isto é, da suposição de que não farei uma viagem amanhã, um argumento da mesma forma concluirá ser hoje impossível que eu faça uma viagem amanhã. Em suma, se eu fizer uma viagem amanhã, hoje já está determinado que a farei; se eu não fizer uma viagem amanhã, hoje já está determinado que não a farei.

É fácil ver que o argumento é perfeitamente geral. Ele pode ser formulado em relação a cada fato e a cada momento do tempo. Se fosse um bom argumento, seria inevitável concluir que, se algo acontecer no futuro, sempre foi necessário que acontecesse; se algo não acontecer no futuro, sempre foi impossível que acontecesse. Nada aconteceria de maneira temporalmente contingente. Os futuros contingentes, no sentido eticamente relevante da expressão, simplesmente não existiriam.

O segredo do argumento está em fazer corresponder, a cada fato real futuro, um fato real passado que o determine logicamente: o fato de ser, e sempre ter sido, verdadeira a proposição que enuncia o fato futuro. Se as premissas explícitas do argumento não passam de desenvolvimentos analíticos dos conceitos das modalidades temporais, se não estamos dispostos a abrir mão do princípio (2), que parece indissociável de qualquer concepção razoável do que sejam a verdade e a falsidade, a única alternativa parece ser aquela adotada por Aristóteles no capt. IX do **De Interpretatione**: abandonar o princípio da bivalência, em sua formulação irrestrita.

Aristóteles, com efeito, utiliza uma versão do dominador como o primeiro momento da redução ao absurdo do princípio irrestrito de bivalência: se o argumento dominador valesse, não haveria ações livres; como há ações livres, o argumento não vale; se não vale, o princípio da bivalência não vale universalmente. Se hoje não está determinado que viajarei amanhã, argumenta Aristóteles, a proposição que enuncia o fato não é hoje verdadeira; se hoje não está determinado que não viajarei amanhã, ela tampouco é falsa. Tanto quanto as modalidades relevantes para a questão da liberdade, o conceito de verdade deve ser temporalmente relativizado. Embora nada verdadeiro possa tornar-se falso, e vice-versa, algo verdadeiro hoje pode não ter sido nem verdadeiro nem falso ontem. Tanto para Deodoro quanto para Aristóteles, o conceito de necessidade temporal confunde-se com o de verdade, o de impossibilidade temporal confunde-se com o de falsidade. Nessa medida, o princípio irrestrito de bivalência equivale trivialmente à exclusão da contingência. Aparentemente, ele equivale à exclusão da liberdade e da responsabilidade moral.

A solução aristotélica parece bastante sensata. Afinal, a relação entre a verdade e o ser é assimétrica: é a verdade que depende do ser, não é o ser que depende da verdade. Como lembra Aristóteles, não é por ser verdade que Sócrates é branco que Sócrates é branco, mas é por Sócrates ser branco que é verdade que Sócrates é branco. Se a verdade de uma proposição depende da realidade do fato que ela enuncia, e não o contrário, por que então exigir que essa verdade já esteja determinada antes mesmo que a realidade do fato esteja ao menos pré-determinada? Por si só, o conceito de verdade não é suficiente para impor a estrita observância do princípio da bivalência.

No entanto, o argumento dominador voltou à pauta filosófica na Idade Média, amparado por um conceito ainda mais impositivo que o de verdade: nada mais e nada menos que o conceito de Deus. O princípio da bivalência aproveitasse da onisciência divina. Se Deus é eterno e tudo sabe, se as proposições que enunciam o que se sabe são todas verdadeiras, as proposições que enunciam o que ocorrerá no futuro são verdades eternas, as que enunciam o que não ocorrerá no futuro são falsidades eternas. Assim, toda proposição sobre o futuro

sempre foi, é hoje e sempre será verdadeira, ou sempre foi, é hoje e sempre será falsa. Deus parece ser o melhor avalista do princípio da bivalência e, portanto, do argumento dominador.

Uma solução engenhosa para essa versão do dominador foi proposta por Boécio. Ela consiste em bloquear uma inferência que o argumento da onisciência obviamente inclui, a inferência da eternidade ao tempo: porque Deus conhece eternamente o que acontecerá amanhã, então hoje já seria verdadeira cada proposição que enuncia algo que acontecerá amanhã. Para invalidar essa inferência, Boécio apóia-se sobre a heterogeneidade ontológica entre a eternidade e o tempo. Deus não existe no tempo e não tem nenhum atributo no tempo, mas existe e tem seus atributos numa dimensão absolutamente exterior, porque metafisicamente anterior, ao tempo - a dimensão da eternidade. Nada que concerne à natureza divina está incluído na ordem temporal dos acontecimentos; se Deus sabe eternamente que viajarei amanhã, esse saber não é anterior nem posterior à minha viagem de amanhã, mas igualmente co-presente em relação à ordem **total** de sucessão dos acontecimentos do mundo criado. Nessa medida, não se justifica inferir, do saber eterno de Deus, a verdade do que quer que seja num momento determinado do tempo. Suponhamos que eu viaje amanhã; embora a proposição que enuncia esse fato seja eternamente verdadeira, nada impede que se conclua, com Aristóteles, que **hoje** ela ainda não é nem verdadeira nem falsa.

Há, contudo, outras qualidades divinas que, em conjunção com a onisciência, parecem avalizar o dominador de maneira definitiva: a bondade infinita e a onipotência. É o que pensa Leibniz e, concedida a existência de um ser dotado dessas qualidades, sua argumentação parece ser irresistível. Se Deus tudo sabe, tudo pode e quer o melhor, por que teria criado um mundo em que cada coisa e cada fato não fosse o melhor que se pudesse conceber? Por que teria dado ao homem a capacidade de iniciar assim ou assado uma série causal, a capacidade de engendrar livremente uma ação melhor ou pior, ou seja, a capacidade de aumentar ou diminuir a quantidade de bondade no mundo criado? Quem permite que o mal se faça, podendo impedi-lo, não é cúmplice do causador direto desse mal? Imaginar o contrário seria fazer de Deus um amante do perigo, fazer da criação

um lance de um jogo de azar, algo aparentemente inconciliável com a elevada reputação moral e intelectual do criador.

Parece, pois, muito mais sensato imaginar que Deus, ao criar o mundo, tenha concebido e ponderado todas as alternativas e, finalmente, tenha se decidido pela melhor, sem atribuir a nada e a ninguém a liberdade de interferir na qualidade do produto final. Sendo assim, no momento da criação do mundo, cada proposição já dispunha de seu valor de verdade, fosse qual fosse o momento da ocorrência do fato que enunciasse. A decisão de Deus por criar este mundo foi a decisão por criar um mundo que tornasse verdadeiras as proposições que descrevem completamente o melhor dos mundos possíveis. Deve-se, pois, inverter a fórmula aristotélica: porque Deus quis que certas proposições fossem verdadeiras, deve ocorrer o que elas enunciam. A realidade do mundo regula-se pela vontade divina, cujo ato de criação consistiu em atribuir a cada proposição seu valor de verdade.

Essa concepção, que podemos chamar de detalhista, do ato divino de criação é o eixo que articula o modo leibniziano de formular e resolver o problema metafísico da liberdade. Mais ainda, sem nenhuma pretensão de alinhar uma ordem de razões que fosse intrinsecamente constitutiva do sistema leibniziano maduro, creio que o sentido e a importância filosófica de algumas das principais teses desse sistema podem ser iluminados por meio da identificação do papel que desempenham no contexto do trabalho de conciliar o reconhecimento da possibilidade da ação livre - concebida de maneira ortodoxa, conforme a letra da definição de ação deliberada proposta por Aristóteles na **Ética a Nicômaco** - com essa concepção detalhista da criação.

É bom quem escolhe livremente praticar a melhor ação, ao invés de qualquer outra. A liberdade é a capacidade de realizar uma ação, ao invés de não realizá-la, em virtude de uma escolha deliberada, isto é, uma escolha racionalmente fundamentada na representação de um fim a ser perseguido, em detrimento de outros fins rivais, e também possíveis. A realização do que se representa como o fim da ação escolhida é a razão da escolha, o critério da deliberação, que distingue a ação livre da ação apenas espontânea, como o ato meramente instintivo. Em suma, a liberdade é a capacidade de determinar a própria ação segundo uma razão.

Assim, a ação livre requer, antes de mais nada, a autodeterminação do agente: deve estar no agente o princípio de determinação da ação. No entanto, a mera autodeterminação define a mera espontaneidade. A liberdade requer ainda a capacidade de determinar a própria ação segundo razões, segundo a representação de fins cuja realização é escolhida, em detrimento de sua não realização. Leibniz identifica essa capacidade de escolher segundo razões à própria vontade, de modo que toda vontade é, por definição, vontade livre.

“Perguntar se há liberdade em nossa vontade é perguntar se há vontade em nossa vontade. Livre e voluntário significam a mesma coisa. Pois a liberdade é o mesmo que a espontaneidade com razão, e querer é ser levado a agir por uma razão percebida pelo entendimento; e quanto mais pura é a razão, quanto menos mesclada a impulsos brutos e percepções confusas, mais livre é a ação.” (Reflexões sobre a Parte Geral dos Princípios de Descartes, sobre o artigo 39 do Livro I, vol. IV, pp. 362-363)

Finalmente, a liberdade requer a contingência da ação escolhida e a contingência da realização do fim cuja representação orienta a escolha. Onde não há alternativas, não há propriamente escolha e, portanto, não há espaço para o exercício da liberdade.

Além da liberdade do agente, a bondade de uma ação pressupõe que o fim cuja realização tenha sido a razão da decisão voluntária de praticá-la fosse o melhor entre os fins concebíveis naquela situação determinada. A escolha moral é a escolha governada pela ponderação do grau de bondade das várias razões para agir concebíveis numa determinada situação, no intuito de fazer da melhor razão o fundamento da escolha. O que distingue uma escolha moral de uma escolha moralmente indiferente é o fato de que a escolha moral se reporta a uma gama de alternativas que se organizam numa escala de valor, pela qual se orienta a deliberação que resulta na escolha. A escala de valor deve, pois, ser independente do valor moral da escolha, já que é o valor moral da escolha que se define em termos dessa escala. Se minha ação fosse boa porque escolhi praticá-la, dizer que sou

bom porque escolho sempre praticar as melhores ações seria dizer simplesmente que sou bom porque escolho sempre praticar as ações que escolho praticar - ou seja, para todo X, a proposição "X é bom" não passaria de uma tautologia, que não atribuiria a X nenhum predicado real. Se a bondade é um atributo real, a bondade de uma ação deve ser logicamente independente de como exercem sua vontade os agentes que escolhem praticá-la.

O que se pode concluir da tese de que Deus é sumamente bom, quando ela se entende segundo esse conceito de bondade e se conjuga com as teses da onisciência e onipotência divinas? Em primeiro lugar, Deus tem vontade, isto é, Deus é livre. Ele determina suas próprias ações sem qualquer constrangimento externo, essa determinação se dá segundo razões e a ação divina é contingente. Em segundo lugar, Deus escolhe segundo as melhores razões, que encontra no topo de uma escala de bondade em que inúmeras outras razões - que fundamentariam outras ações possíveis, mas não realizadas - se encontram ordenadas, independentemente de sua vontade.

"Pois Deus escolhe entre os possíveis, e é por isso que escolhe livremente e não é necessitado; não haveria escolha nem liberdade, se não houvesse mais que um só partido." (Ensaios de Teodicéia, § 235, vol.VI, p. 258)

Toda escolha pressupõe uma alternativa real, a possibilidade de realizar a ação escolhida e **também** a possibilidade de não realizá-la. A escolha livre, em particular, pressupõe que essa alternativa real seja conhecida pelo agente, que ele seja capaz de ponderar racionalmente os polos da alternativa e pronunciar um veredito na base dessa ponderação. Se a escolha deve ser a melhor, então o agente deve ser capaz de fundar seu veredito sobre um juízo de reconhecimento da melhor das razões para agir ou não agir dessa ou daquela maneira possível, juízo ao qual se deve submeter sua vontade. Em outras palavras, a bondade suprema de Deus implica a prioridade de seu entendimento em relação à sua vontade, já que a boa vontade é, por definição, uma faculdade cujo exercício implica o exercício

independente, e logicamente anterior, da faculdade de conhecer. Para escolher o melhor, Deus deve ser capaz de conceber todas as ações possíveis e deve ser capaz de atribuir a cada uma seu grau intrínseco de bondade, de modo que sua escolha prática seja determinada pelo reconhecimento intelectual de que a ação escolhida é, intrinsecamente, a melhor.

Contra Spinoza, portanto, Leibniz atribui a Deus vontade e entendimento, como faculdades distintas. Para Spinoza, Deus, o ser absoluto, age de maneira absoluta, ou seja, Deus faz tudo o que é capaz de fazer. Por outro lado, Deus é onipotente, não há nada que ele não seja capaz de fazer. Logo, tudo o que é, em si mesmo, possível de ser feito, Deus o faz. Não há possíveis que não se realizem; o que Deus pode conceber (e ele pode conceber tudo), Deus o faz, a atividade cognitiva e a atividade criativa de Deus não passam de dois aspectos de uma mesma atividade infinita e, em si mesma, indivisível. No sentido próprio, Deus não tem vontade, simplesmente porque essa faculdade não lhe faz nenhuma falta. Precisar escolher é uma marca da imperfeição dos seres finitos, limitados, incapazes de fazer tudo o que são capazes de conceber.²

Para Descartes, o entendimento e a vontade são, em Deus, faculdades distintas, mas é a vontade de Deus que traça os limites do espaço de manobra de seu entendimento. Caso contrário, argumenta, o exercício da vontade divina não seria absolutamente ilimitado, como convém a um ser onipotente. Como admitir, sem arranhar sua onipotência, que Deus não fosse capaz de criar um triângulo cujos ângulos internos somassem 170° , se, por algum motivo, lhe desse na telha criá-lo? Pelo contrário, porque Deus decidiu livremente que todo triângulo, sem exceção, tenha ângulos internos que somem 180° , é uma verdade eterna que todo triângulo tem essa propriedade. Se a vontade divina é absolutamente livre, ela deve ser a fonte do próprio conceito de possibilidade. Deus decide, sem nenhum constrangimento, sobre o que é possível ou impossível. Do mesmo modo, Deus decide, sem nenhum constrangimento, sobre o que é bom ou mau. Não é porque uma ação é

intrinsecamente boa que Deus escolhe praticá-la, mas as ações divinas são boas porque Deus quer praticá-las. O entendimento divino é a faculdade de conhecer a verdade de tudo, absolutamente tudo, o que Deus decidiu livremente tornar verdadeiro - inclusive as verdades lógicas - e nada mais.³

Leibniz não vê, contudo, como uma vontade desenfreada poderia ser apanágio de um ser sumamente bom.

“Assim, estou muito longe do sentimento daqueles que sustentam que não há regras de bondade e perfeição na natureza das coisas, ou nas idéias que Deus tem dessas coisas; e que as obras de Deus são boas apenas pela razão formal de que Deus as realizou. (...) Assim, quando se diz que as coisas não são boas por nenhuma regra de bondade, mas somente pela vontade de Deus, destrói-se, é o que me parece, sem pensar, todo o amor de Deus e toda a sua glória. Por que louvá-lo pelo que fez, se seria igualmente louvável se tivesse feito exatamente o contrário? Onde estaria, pois, sua justiça e sua sabedoria, se o que há é apenas um poder despótico, se a vontade toma o lugar da razão e se, conforme a definição dos tiranos, o que agrada ao mais poderoso é, por isso mesmo, justo? Além disso, parece que toda vontade supõe alguma razão de querer e esta razão é anterior à vontade. É por isso que julgo também muito estranha a expressão de alguns outros filósofos, que dizem que as verdades eternas da metafísica e da geometria e, por consequência, também as regras da bondade, da justiça e da perfeição, não passam de efeitos da vontade de Deus, enquanto me parece que não passam de decorrências de seu entendimento, que, seguramente, não depende de sua vontade, não mais que sua essência.” (Discurso de Metafísica, §2, vol. IV, pp. 427-428.)

Por que Spinoza e Descartes teriam julgado que a subordinação da vontade ao entendimento de Deus poria em risco sua onipotência? O diagnóstico de Leibniz sugere que ambos foram vítimas de confusões lógicas elementares. Em primeiro lugar, o princípio de não contradição, por meio do qual se define o que

(3) cf. Descartes, **Respostas às Quintas Objeções**, § 53; **Respostas às Sextas Objeções**, § 8; **Carta a Arnauld**, 29 de julho de 1648; no que concerne à subordinação do próprio princípio de não contradição à vontade divina, cf. especialmente **Carta a Mesland**, 2 de maio de 1644.

é e o que não é logicamente possível, participa da definição do ser enquanto tal: ser é, antes de mais nada (embora não apenas), ser possível. Nessa medida, dizer que Deus só pode querer o que seja logicamente possível não significa dizer que há coisas que Deus não pode querer fazer, mas equivale a dizer que o domínio em que se exerce a vontade divina, ao incluir tudo o que se possa conceber, inclui tudo o que possa vir a ser, e que nada pode existir fora dele. Em sentido próprio, a possibilidade e a impossibilidade lógicas não são atributos de **coisas**, mas de **conceitos**. Quando se afirma que algo é logicamente impossível, não se atribui a uma **coisa** a suposta propriedade de ser logicamente impossível, mas se afirma, de uma maneira tortuosa, enganosa e logicamente imprecisa, que um certo **conceito**, por conter uma contradição, não pode se aplicar a absolutamente nada.

Deus pode conceber tudo, exceto que algo é o que não é e não é o que é - não por alguma deficiência de seu entendimento, mas simplesmente porque, nesse caso, nada haveria para ser concebido. Ao dar realidade às coisas reais, a vontade divina opera sobre o pano de fundo de um espaço de possibilidades lógicas que o entendimento divino lhe proporciona, espaço habitado por uma infinidade de possibilidades condenadas a permanecer eternamente não realizadas. Esse espaço é delimitado pelo princípio de não contradição, mas seria incorreto dizer que o princípio submete o entendimento divino, já que ele nada mais é que uma expressão da essência própria desse entendimento, da faculdade de conceber exercida em seu grau máximo de perfeição.

Em segundo lugar, a idéia de que a admissão de possíveis não realizados acarrete uma limitação do poder divino é o resultado de um erro lógico pueril: a confusão entre a possibilidade lógica de cada um dos elementos de um conjunto e a possibilidade lógica da conjunção desses elementos. É logicamente possível que algum filósofo brasileiro (supondo-se, para argumentar, que esse conceito seja logicamente possível, ao contrário do que sustentam alguns) viaje a São Paulo amanhã, e também é logicamente possível que nenhum filósofo brasileiro viaje a São Paulo amanhã. No entanto, nem por isso é logicamente possível que algum filósofo brasileiro viaje a São Paulo amanhã e nenhum filósofo brasileiro viaje a São Paulo amanhã. Embora cada um desses fatos seja logicamente possível, sua

conjunção é logicamente impossível. Dois ou mais possíveis nem sempre são **compossíveis**. Quando Deus decidiu criar o mundo, ele precisou escolher. Ao decidir dar realidade a um desses dois fatos, decidiu também manter o outro na condição de possível não realizado. Deus pode realizar tudo o que seja logicamente possível, mas nem mesmo Deus pode realizar, ao mesmo tempo, a totalidade das coisas e fatos logicamente possíveis, pela simples razão de que essa totalidade não é, ela própria, logicamente possível.

Em suma, é a análise cuidadosa das modalidades lógicas que permite a Leibniz dissipar a ilusão de que a atribuição a Deus de uma faculdade volitiva, subordinada ao que seu entendimento pode conceber, conflitaria com sua indiscutível onipotência. Para a caracterização das ações humanas como ações livres, parece que os conceitos modais relevantes são os temporalmente relativos. Para a caracterização do ato divino da criação - lógica e metafisicamente anterior à ordem total do tempo - como um ato livre, os conceitos modais que importam são os estritamente lógicos, que se definem exclusivamente em termos do princípio de não contradição. Ao criar o mundo, Deus exerce sua onisciência, confrontando uns com os outros todos os conjuntos de coisas e fatos logicamente compossíveis, que seu entendimento concebe da maneira mais adequada; exerce sua vontade, decidindo dar realidade aos elementos de um desses conjuntos; finalmente, exerce sua onipotência, dando existência às coisas e fatos escolhidos.

Dado que Deus é sumamente bom, ele exerce sua vontade segundo o que seu entendimento concebe como sendo o melhor. Além da tarefa de oferecer à vontade divina a totalidade dos mundos logicamente suscetíveis de passar à existência, o entendimento divino desempenha também a tarefa de prover o critério de escolha. Se Deus criou o mundo que criou, foi porque seu entendimento o concebeu como o melhor entre todos os candidatos concebíveis. Ao escolher criar um mundo, ao invés de não criar nada, Deus pautou-se pela melhor razão: ele **sabe** que o ser é melhor que o nada. Ao escolher criar este mundo, ao invés de um outro qualquer, Deus pautou-se pela melhor razão: ele **sabe** que este é o melhor dos mundos possíveis.

A bondade é um atributo transcendental do ser, a bondade de alguma coisa é proporcional ao grau de realização de seus atributos positivos. Ora, toda coisa distinta de Deus comporta uma limitação, já que Deus se define como o ser que possui todos os atributos positivos, no mais alto grau de realização, e um tal ser não pode deixar de ser único. Isso implica que Deus não poderia ter criado um mundo que não comportasse alguma limitação, ou seja, que não comportasse o mal. O conceito de um mundo metafísica e moralmente ilimitado é logicamente contraditório, a criação de um tal mundo nunca foi uma possibilidade logicamente aberta ao arbítrio divino. O que Deus pôde fazer, o que realmente fez, foi criar um mundo em que a diversidade e a intensidade dos atributos positivos presentes em seus habitantes sejam as maiores logicamente concebíveis.

“É preciso responder, com efeito, que o que há de perfeição e realidade puramente positiva nas criaturas e em seus atos, bons e maus, não se deve a nada senão a Deus; mas que a imperfeição do ato consiste numa privação e deriva da limitação original das criaturas. Essa limitação é de sua essência, e as caracteriza já em seu estado de pura possibilidade (isto é, na região das verdades eternas e nas idéias que se apresentam ao entendimento divino). Pois o que não fosse limitado não seria uma criatura, e sim Deus.” (Ensaio de Teodicéia, Apêndice: A Causa de Deus, § 69, vol.VI, p. 449.)

Deus criou um mundo em que o mal existe, mas Deus não criou o mal. Ele é responsável por tudo o que há de bom neste mundo, mas são as próprias notas características do conceito de mundo criado, tal como a vontade divina o **encontra** em seu entendimento, que implicam logicamente suas limitações metafísicas e morais. Assim, é também a prioridade do entendimento de Deus em relação à sua vontade, a subordinação necessária de suas decisões ao princípio de não contradição, que permite a Leibniz, na defesa da causa de Deus, sustentar que ele criou coisas imperfeitas sem ter criado nenhuma imperfeição.

A perfeição de um artesão não se mede apenas por sua capacidade de conceber a melhor obra possível, mas igualmente por sua capacidade de realizá-la da

maneira mais adequada possível a essa pré-concepção. O mais perfeito dos artesãos não poderia ter criado um mundo que não fosse absolutamente adequado ao modo como o concebe, no ato da deliberação, como um dos candidatos logicamente possíveis à criação.

Assim, o Deus de Leibniz jamais criaria um mundo aristotélico, em que as coisas criadas tivessem em seu fundo ontológico um componente por definição ininteligível, a matéria, concebida como fonte de potencialidades indeterminadas e princípio **positivo** de resistência à realização das determinações inteligíveis. O mundo real é, pelo contrário, tudo e nada mais que o que está contido em seu conceito adequado no entendimento divino, tanto quanto cada um de seus competidores no cálculo moral da criação, se tivesse sido levado a existir, não seria nada mais e nada menos que o que está contido em seu conceito adequado no entendimento divino. Toda e qualquer diferença entre mundos possíveis deve estar fundada em diferentes determinações inteligíveis desses mundos e, portanto, deve estar representada por diferentes notas características de seus respectivos conceitos. A conjunção da onisciência, onipotência e perfeição moral de Deus implica a tese da inteligibilidade completa de tudo o que logicamente um entendimento possa conceber como existente, a tese da inteligibilidade completa deste mundo e de todos os mundos logicamente possíveis.

A tese da inteligibilidade completa implica imediatamente o chamado princípio da identidade dos indiscerníveis. Conhecer perfeitamente o mundo é, entre outras coisas, ter um conceito perfeitamente adequado de cada uma das criaturas que o habita, um conceito cuja compreensão defina completamente o que por meio dele se concebe, distinguindo-o de todos os demais seres, reais ou meramente possíveis. Tudo aquilo que faz de um indivíduo o que ele é, e o distingue de todos os demais, deve estar representado no conceito que Deus faz desse indivíduo - deve ser, pois, uma determinação inteligível desse indivíduo, representada por uma nota característica de seu conceito adequado. Assim, dois indivíduos diferentes não podem ter exatamente os mesmos atributos, sua diferença não pode ser meramente numérica, ao contrário do que imprudentemente admitiu o Doutor Angélico.

É, pois, evidente a importância da tese da inteligibilidade completa para a delimitação do conceito leibniziano de substância individual. No domínio do mundo real, a indiscernibilidade dos idênticos é um corolário imediato do princípio de não contradição, de modo que a tese da inteligibilidade completa implica, nesse domínio, a **equivalência** entre os conceitos de identidade individual e indiscernibilidade. No mundo real, indivíduos são diferentes se e somente se há um atributo que um possua e o outro não - ou seja, se há conceitos logicamente incompatíveis C e C' tais que C se aplica a um dos indivíduos e C' se aplica ao outro.

No domínio dos mundos possíveis, contudo, parece que a identidade não se pode definir pela indiscernibilidade. Se Adão pecou livremente, então é logicamente possível que não tivesse pecado, é logicamente consistente, portanto, o conceito cujas notas características são todos os atributos que contribuem para a definição da identidade própria de Adão e o atributo de não ter cometido o primeiro pecado. No entanto, o indivíduo possível que se concebe por meio desse conceito e o indivíduo real que se concebe por meio do conceito do autor do pecado original parecem ser um e o mesmo indivíduo, a saber, Adão. A incompatibilidade dos respectivos conceitos não é, aparentemente, condição suficiente de diferenciação de indivíduos possíveis, a indiscernibilidade não é, aparentemente, condição necessária de identificação de indivíduos possíveis.

O grau preciso da importância da tese da inteligibilidade completa para a delimitação do conceito leibniziano de substância individual só pode ser aquilardado quando se percebe que a tese conduz naturalmente Leibniz a afirmar que é apenas aparente a impossibilidade de definir, no domínio dos indivíduos possíveis, a identidade individual em termos da indiscernibilidade. O cenário sobre o qual se desenrola esse enredo é uma certa concepção, lógica e ontológica, da predicação - para a qual Leibniz, talvez com alguma dose de oportunismo histórico, reclama a autoridade de Aristóteles.

Uma proposição afirmativa enuncia uma conexão entre um termo sujeito e um termo predicado. Se ela é verdadeira, o fundamento de sua verdade é uma conexão real entre o que se concebe por meio do conceito do sujeito e o que se concebe por meio do conceito do predicado. Ora, ao contrário do que

acreditava Platão, predicados são entidades ontologicamente parasitárias. O fundamento do ser de um gênero, uma espécie ou um acidente é o ser dos sujeitos de que são predicados; para os predicados, ser é ser uma determinação do ser dos sujeitos de que são predicados. A conexão real que funda a verdade de uma predicação afirmativa verdadeira é ontologicamente intrínseca aos termos conectados, ela consiste em ser o predicado uma determinação intrínseca do ser do que se concebe por meio do conceito do sujeito. Segundo a fórmula escolar que Leibniz não se cansa de repetir a Arnauld, **praedicatum inest subjecto in propositione vera.**

Se o sujeito de uma proposição afirmativa verdadeira é um atributo, um universal tomado abstratamente, então seu predicado é uma determinação do que é para alguma coisa ter esse atributo - uma determinação que deve estar, portanto, contida na compreensão do conceito adequado do sujeito, seja expressamente, como uma de suas notas características, seja virtualmente, como algo que dessas notas se deriva logicamente. Assim, tudo o que se pode afirmar verdadeiramente do triângulo, do gênero animal ou da espécie humana, por exemplo, está contido, expressa ou virtualmente, nos conceitos adequados desses sujeitos. No entanto, se o sujeito de uma proposição afirmativa verdadeira é uma substância individual, a concepção aristotélica do que sejam tais substâncias parece admitir duas possibilidades.

O que é ser para uma substância individual que habita o mundo sublunar aristotélico não é passível de definição, mas resulta da composição dos atributos que contribuem para constituir a identidade própria dessa substância- seus atributos essenciais, na terminologia aristotélica - com um substrato material, fonte de potencialidades indeterminadas e refratário, por princípio, a qualquer tentativa de definição. Assim (e só assim, diria Leibniz), Aristóteles pode distinguir duas espécies de predicação singular verdadeira: a predicação essencial, a atribuição ao sujeito de um predicado que lhe pertence enquanto determinação intrínseca do que é, para ele, possuir os atributos essenciais que possui; e a predicação accidental, a atribuição ao sujeito de um predicado que lhe pertence enquanto determinação intrínseca do

resultado da composição da totalidade de seus atributos essenciais com algo, seu substrato material último, cujo ser não é, por princípio, passível de determinação conceitual completa.

A distinção entre determinar intrinsecamente o ser de uma substância e determinar o que é para ela ter a totalidade de seus atributos essenciais, na acepção aristotélica dessa expressão, só faz sentido na hipótese de que ser, para essa substância, seja mais que ter a totalidade de seus atributos essenciais. Se há predicções singulares acidentais, na acepção aristotélica, é porque há substâncias para as quais ser não se reduz a ter um conjunto determinado de atributos, é porque há substâncias que não podem ser identificadas por meio de conceitos adequados. Essa condição necessária da existência de predicções singulares acidentais é, porém, evidentemente excluída pela tese da inteligibilidade completa. Se “César atravessou o Rubicão” é verdadeira, então atravessar o Rubicão é uma determinação intrínseca do ser de César. Se ser, para César, é ter um conjunto determinado de atributos, aqueles que constituem a compreensão de seu conceito adequado, então atravessar o Rubicão é uma determinação do que é para alguma coisa ter todos esses atributos, como ter ângulos que somam dois retos é uma determinação do que é para alguma coisa ter os atributos que constituem a compreensão do conceito adequado de triângulo. Em toda predicção singular verdadeira, conclui Leibniz, o conceito do predicado está, expressa ou virtualmente, incluído no conceito adequado do sujeito, de modo que quem dispusesse desse conceito poderia dele deduzir logicamente a conexão real intrínseca entre o predicado e o sujeito. Caso contrário, arremata, “não sei o que é a verdade”.⁴

Se a verdade é isso, então um conceito individual (o conceito adequado de uma substância individual, real ou possível) é logicamente completo: dado um predicado **P** qualquer, ou ele implica logicamente **P** ou implica logicamente a negação de **P**. Do conceito adequado de um indivíduo, extrai-se

analiticamente cada predicado, positivo ou negativo, que lhe possa ser atribuído numa proposição verdadeira.

“A noção de uma substância individual encerra, de uma vez por todas, tudo o que lhe pode acontecer e, considerando-se essa noção, pode-se ver nela tudo o que se poderá verdadeiramente enunciar a seu respeito, como podemos ver, na natureza do círculo, todas as propriedades que se podem deduzir a seu respeito.” (Discurso de Metafísica, § 13, vol. IV, p. 436.)

Indivíduos possíveis são diferentes se e somente se há conceitos individuais logicamente incompatíveis C e C' tais que C se aplica a um e C' se aplica ao outro. O princípio da identidade dos indiscerníveis vigora não apenas no domínio dos indivíduos reais, mas também no domínio dos indivíduos logicamente possíveis. A contraparte ontológica dessa conclusão é a idéia de que a natureza singular de cada indivíduo, o que faz que ele seja precisamente o indivíduo que é, e não outro, encerra todos os atributos que tenha tido, tenha ou possa vir a ter. Se hei de viajar amanhã, isso está inscrito desde sempre em minha natureza individual; se hei de viajar amanhã, não posso deixar de viajar amanhã, sem deixar de ser eu mesmo.

Não são poucas, admite Leibniz, as consequências surpreendentes dessa maneira de conceber o que sejam as substâncias individuais. A mais imediata delas é a dissolução completa da distinção entre atributos essenciais e acidentais dos indivíduos, na acepção aristotélica desses termos. Se visto agora uma camisa branca, sempre pertenceu à minha natureza individual o atributo de vestir hoje uma camisa branca, sempre foi verdadeiro dizer que hoje vestiria uma camisa branca. Como um círculo não seria um círculo se não possuísse o atributo de serem todos os pontos de sua circunferência equidistantes de seu centro, pois esse atributo se deduz do conceito que define sua singularidade enquanto figura geométrica entre outras, eu não seria o indivíduo que sou se não vestisse hoje uma camisa branca, já que esse atributo se deduz de meu conceito, que define minha singularidade como

indivíduo entre outros. Como sou o indivíduo que sou, e não outro, desde o momento em que passei a existir, desde esse momento está vinculado a mim o atributo de vestir hoje uma camisa branca.

A concepção leibniziana da substância individual ratifica a validade irrestrita do princípio da bivalência e, portanto, do argumento dominador. Ao criar Adão, Deus criou um indivíduo cuja essência inclui todos os seus predicados, permanentes ou transitórios; entre eles, o de ter tido os filhos que teve, e não outros. A existência de Adão implica a existência desses filhos, caracterizados cada um pela totalidade de seus predicados, permanentes ou transitórios, entre os quais o de ter tido os filhos que teve, e não outros, e assim por diante. Ao criar Adão, Deus criou um indivíduo de cujo conceito se pode, pois, deduzir a totalidade de meus predicados, permanentes ou transitórios e, portanto, a totalidade de minhas escolhas e ações, passadas, presentes e futuras. Desde o início dos tempos, foi verdadeiro que hoje eu vestiria uma camisa branca; em nenhum momento me teria sido possível não vesti-la hoje, pois a suposição de que não a visto hoje nega uma determinação de meu conceito, exatamente como a suposição de que um triângulo não tenha três lados nega uma determinação do conceito de triângulo.

À primeira vista, os efeitos dessa maneira de conceber as substâncias individuais parecem ser, no que se refere à aplicabilidade do conceito de liberdade, catastróficos. Não é a toa que Arnauld, ao passar os olhos por um sumário do **Discurso de Metafísica**, se confessa “aterrorizado”⁵ com os estragos teológicos e morais que acredita resultarem do percurso argumentativo de Leibniz. Esse percurso parece desembocar no esvaziamento completo do conceito de liberdade, não apenas no que concerne aos homens, mas, o que é infinitamente mais grave, também no que concerne a Deus. Se a noção individual de Adão encerra, desde o momento da criação, tudo o que já aconteceu e ainda acontecerá no mundo, conclui Arnauld, nem mesmo Deus terá sido livre, desse momento em

diante, para intervir no curso desses acontecimentos, que terá prosseguido, e continuará a prosseguir, em virtude de uma necessidade “mais do que fatal”. Uma vez criado o mundo, Deus não mais seria livre para nele intervir, só lhe restando abandoná-lo à sua própria sorte. Paradoxalmente, no afã de resguardar a bondade divina, Leibniz teria sido levado a negar um de seus pressupostos básicos: a liberdade divina.

A resposta de Leibniz a essa objeção exhibe, curiosamente, uma estrutura análoga à da resposta de Boécio à versão do dominador que se fundamenta na onisciência divina. Assim como Deus sabe o que sabe na eternidade, e não em nenhum momento do tempo, Deus escolhe o que escolhe na eternidade, e não em nenhum momento do tempo. O ato da vontade divina que decreta a criação do mundo dá origem ao tempo; ele é, portanto, lógica e metafisicamente anterior ao tempo. O decreto divino é único e indivisível, não consistindo na soma de atos sucessivos que comportassem, cada um deles, uma deliberação independente. Ao ponderar o grau de perfeição de todos os mundos possíveis, Deus pondera, de maneira conjunta, através de um cálculo matemático de máximo e mínimo, os graus de perfeição de todas as porções espaciais e temporais de cada um desses mundos; ao escolher o melhor dos mundos, escolhe criá-lo conforme a concepção completamente determinada que dele faz, até os mínimos detalhes, sem o que nada garantiria que estivesse criando efetivamente o melhor de todos.

O direito que Arnauld reclama para Deus, observa Leibniz, é um direito que não faz sentido reclamar para um ser sumamente perfeito: é o direito ao arrependimento, à mudança do curso de uma ação antes escolhida em virtude de acontecimentos antes imprevisíveis ou da retificação de juízos de valor erroneamente emitidos, por ignorância ou, quem sabe, leviandade. Em sua perfeita imutabilidade, Deus escolhe criar o mundo num ato único e eterno de vontade, co-presente em relação à totalidade dos estados temporais desse mundo, e nessa co-presença coletiva consiste o concurso divino com a totalidade das criaturas. Tudo o que acontece no mundo deriva desse único ato divino, absolutamente livre porque absolutamente enraizado na essência do agente e orientado

pelo conhecimento absolutamente claro e distinto de todas as alternativas, e de seus respectivos graus de perfeição moral.

A concepção detalhista do ato divino de criação implica, pois, que Deus é absolutamente livre: nada pode limitar sua capacidade de escolher e agir, já que tudo o que existe e acontece fora dele resulta de um único decreto de sua vontade - indivisível, absolutamente incondicionado e perfeitamente deliberado. No entanto, se é assim ilimitada a esfera de aplicação da vontade e do poder do criador, que espaço restaria para o exercício da vontade e do poder das criaturas? No afã de resguardar a liberdade de Deus, não teria Leibniz banido do mundo criado todo resquício de espontaneidade? Para salvar a bondade de Deus, não teria Leibniz, finalmente, sacrificado a liberdade dos homens?

Com efeito, se a decisão divina de criar o mundo inclui a decisão de tornar verdadeira a proposição que afirma que visto hoje uma camisa branca, então foi Deus, e não eu, quem decidiu que eu usaria hoje uma camisa branca. Do mesmo modo, se o decreto criador incluiu a decisão de tornar verdadeira a proposição que enuncia o fato de que Judas traiu o Cristo, então foi Deus, e não Judas, quem desencadeou a cadeia de determinações que resultou na realidade da traição. Se, como vimos, isso não justifica que se atribua a Deus a responsabilidade moral pela traição do Cristo, parece que tampouco se poderia imputar essa responsabilidade a Judas - pois, desde o início dos tempos, esteve logicamente determinado que ele trairia o Cristo. Ora, sem responsabilidade, não há pecado, e sem pecado, não há pecadores. Spinoza dizia que Deus não é, em sentido próprio, nem bom nem mau, que a bondade e a maldade seriam atributos exclusivos dos seres finitos. Leibniz parece ser obrigado a inverter essa tese: os conceitos morais seriam aplicáveis exclusivamente a Deus, não faria sentido dizer que um homem é bom ou mal, na medida em que não faria sentido dizer que um homem praticou livremente essa ou aquela ação.

Paradoxalmente, o conceito que permite a Leibniz escapar dessa situação, que parece dramática, é precisamente aquele que tanto aterrorizou Arnauld: o conceito de substância individual, de que a validade do argumento dominador decorre imediatamente. A situação parece dramática porque a tese de que uma

substância se individua pela totalidade de seus predicados - passados, presentes e futuros - parece incompatível com a idéia de que uma tal substância possa, num momento determinado de sua existência, escolher praticar uma ação, ao invés de não praticá-la. Aparentemente, essa tese parece despojar as substâncias individuais de toda capacidade de autodeterminação, de toda espontaneidade. No entanto, observa Leibniz, isso é apenas uma aparência. Precisamente porque cada substância individual é completamente determinada desde sempre, cada substância individual é, no sentido metafísico estrito, absolutamente espontânea em todas as suas ações. A argumentação que leva a essa conclusão é cristalinamente simples.

Dizer que a ação de um indivíduo não é espontânea é dizer que está fora do agente o princípio de sua realização. Em termos lógicos, é dizer que o predicado de realizar a ação convém ao agente, enquanto sujeito, em virtude de algo exterior a esse agente, que o fundamento do vínculo entre o predicado e o sujeito é algo exterior ao sujeito. Ora, se uma substância individual é completamente determinada, se, dado um predicado qualquer, o conceito dessa substância, enquanto coisa meramente possível, ou implica logicamente que ela tem o predicado ou implica logicamente que ela não tem o predicado, a questão de saber se um indivíduo possui ou não um predicado pode ser sempre solucionada, em princípio, no plano da pura possibilidade, independentemente da consideração do decreto divino da criação do mundo. Mais ainda, o fundamento dessa solução pode sempre ser encontrado no conceito do sujeito, por meio do recurso a nada mais do que o princípio de não contradição - que, como vimos, independe absolutamente da vontade divina. Se o conceito do sujeito implica o predicado, é contraditório negar o predicado do sujeito; se não implica o predicado, implica sua negação, e é contraditório afirmar o predicado do sujeito. Mas o conteúdo do conceito é a natureza singular do indivíduo concebido; portanto, o fundamento de toda conexão entre um predicado e uma substância individual está inteiramente contido na natureza do sujeito enquanto indivíduo possível, e independe de qualquer ato da vontade divina.

Em sentido metafísico, nenhum estado e nenhuma ação de uma substância individual, considerada como mero possível, é determinado por nada mais que

a própria natureza dessa substância, todo indivíduo é absolutamente espontâneo em todas as suas ações. Ao decreto divino, cabe dar existência a tais e tais indivíduos, e não a outros, mas não cabe atribuir-lhes esses ou aqueles predicados. O vontade divina opera sobre um domínio de possíveis que ela encontra completamente constituídos, guarnecidos, desde toda a eternidade, de todos os predicados que exibirão na realidade, caso sejam contemplados com o prêmio da existência real.

“A mentira e a maldade vêm do que é próprio ao diabo, (...), de sua vontade, porque estava escrito no livro das verdades eternas, que já contém os possíveis antes de todo decreto de Deus, que essa criatura se converteria livremente ao mal, se fosse criada.” (Ensaio de Teodicéia, § 275, vol. VI, p. 280.)

Toda verdade singular, desde que despida de qualquer implicação existencial, como mera descrição de um indivíduo possível, é uma verdade eterna, garantida por nada mais que o princípio de não contradição. Assim como não é a vontade de Deus que determina que um triângulo tenha três lados, não é a vontade de Deus que determina que eu, **na hipótese de que eu exista**, vista hoje uma camisa branca - embora tenha sido pela vontade de Deus que essa hipótese se tornou verdadeira. Se não vestisse hoje uma camisa branca, não seria o indivíduo que sou e, mesmo que eu não existisse, seria logicamente impossível que eu existisse e não vestisse hoje uma camisa branca. A conexão predicativa entre o conceito de vestir hoje uma camisa branca e meu conceito adequado não depende, **no plano da possibilidade lógica**, de minha existência, mas tão somente da possibilidade lógica de meu conceito, e essa possibilidade depende apenas do princípio de não contradição. Deus não escolhe os habitantes do reino dos possíveis, mas encontra-os, por assim dizer, *prêt à porter*. O que faz o decreto da criação é transferir alguns deles para o reino da realidade, com todos os predicados que seus conceitos adequados incluem logicamente, desde toda a eternidade.

“A noção completa ou perfeita de uma substância singular inclui todos os seus predicados passados, presentes e futuros. Pois agora já é certamente verdade que o predicado futuro será e, portanto, ele está contido na noção da coisa. Por conseguinte, na noção individual perfeita de Pedro ou de Judas, considerados no plano da possibilidade, abstração feita do decreto divino de sua criação, está compreendido e é visto por Deus tudo o que lhes acontecerá, de modo necessário ou livremente. Disso se segue manifestamente que Deus escolhe, entre uma infinidade de indivíduos possíveis, os que estima serem os mais apropriados aos fins supremos e ocultos de sua sabedoria, e que ele não decide, a bem dizer, que Pedro peque ou Judas se dane; mas decide apenas que Pedro, que certamente pecará, embora de modo não necessário, e sim livre, e Judas, que se danará, alcancem a existência, ao invés de outros possíveis; isto é, que suas noções possíveis sejam realizadas.” (Primeiras Verdades)⁶

A inerência de todo predicado de uma substância individual em sua natureza singular autoriza, pois, Leibniz a afirmar que uma tal substância é, ao mesmo tempo, completamente determinada e absolutamente espontânea. No entanto, essa mesma inerência parece conflitar com uma outra nota essencial do conceito de liberdade: a contingência das ações livres. À primeira vista, minha decisão de vestir hoje uma camisa branca foi livre porque, entre outras coisas, seria possível para mim não vestir hoje uma camisa branca. À primeira vista, se uma ação é livremente praticada por um agente, deve ser possível, antes do momento em que ele decide praticá-la, negar a ação, enquanto predicado, do agente, enquanto sujeito. Ora, se o que garante a espontaneidade da ação de um sujeito é a necessidade lógica do vínculo entre esse sujeito e a ação, enquanto predicado, considerados ambos no registro da mera possibilidade, não se deveria concluir que o que garante a espontaneidade de uma ação é precisamente o que exclui sua contingência? O conceito da liberdade humana seria, nesse caso, simplesmente contraditório.

(6) Leibniz, *Opuscules et fragments inédits, extraits des manuscrits de la bibliothèque de Hanovre*, ed. Couturat, Alcan, 1903, reedição Georg Olms, Hildesheim, 1988, p. 520.

A solução que Leibniz oferece a essa dificuldade é também cristalinamente simples. Se a necessidade do vínculo predicativo entre o conceito de uma ação e o conceito do agente bastasse para excluir a liberdade do agente, o próprio Deus deveria ser destituído de sua liberdade. A compatibilidade da natureza de uma substância com a prática de uma ação que não seja a melhor é testemunho da imperfeição dessa substância. Se Deus é absolutamente perfeito, sua natureza implica necessariamente que sua ação seja a melhor, seria inconcebível um ser absolutamente perfeito que não praticasse sempre a melhor ação. Se não estamos dispostos a encarar a liberdade como uma marca definitiva de imperfeição ontológica, se não estamos dispostos a destituir Deus de sua liberdade, não podemos admitir que a contingência requerida pela definição de ação livre seja a contingência lógica do vínculo predicativo entre o conceito adequado do agente e o conceito da ação por ele praticada. A necessidade que exclui a liberdade não é a necessidade lógica desse vínculo, mas

“ ... uma necessidade insuperável, que tornaria inútil toda oposição, ainda que se quisesse, de todo o coração, evitar a ação necessária, e ainda que se fizessem, para isso, todos os esforços possíveis. Ora, é manifesto que isso não se aplica às ações voluntárias; pois elas não seriam praticadas se não se quisesse praticá-las. Também sua previsão e pré-determinação não é absoluta, mas supõe a vontade: se é certo que serão praticadas, não é menos certo que se quererá praticá-las. Essas ações voluntárias, e suas consequências, não acontecerão o que quer que se faça, queira-se ou não praticá-las, mas porque se fará, e porque se quererá fazer, o que conduz a elas. E isso está contido na previsão e na pré-determinação, sendo, de fato, sua razão. E a necessidade de tais acontecimentos é chamada condicional ou hipotética, ou ainda necessidade de consequência, porque supõe a vontade e os outros requisitos, enquanto a necessidade que destrói a moralidade, e torna o castigo injusto e a recompensa inútil, está nas coisas que serão o que quer que se faça, queira-se ou não fazê-las; numa palavra, no que é essencial; é o que se chama uma necessidade absoluta.” (Ensaio de Teodicéia, Apêndice: Resumo da Controvérsia, Resposta à Objeção III, vol. VI, p. 380.)

Completamente determinado, por sua natureza, a fazer sempre o melhor, Deus é, ainda assim, completamente livre. Em termos absolutos, ele não poderia deixar de ter feito o que fez - o melhor; no entanto, ele poderia não ter feito o que fez, **se quisesse não tê-lo feito**, e essa é a espécie de contingência requerida pelo conceito de ação livre. Para que uma ação seja livre, é necessário que o conceito de sua não realização **por algum agente** seja, em si mesmo, logicamente possível e, também, que seja logicamente possível o vínculo predicativo entre esse conceito e o que se obtém, a partir do conceito adequado do agente, por subtração das notas que definem a conformação e o grau de excelência de sua vontade. Pensar o contrário é opor arbitrariamente, como fez Aristóteles, ações naturais e ações voluntárias, natureza e vontade, como se a conformação e o grau de excelência da capacidade de escolher não fossem elementos constitutivos da natureza singular de cada agente voluntário. Deus é o paradigma que nos permite reconhecer a arbitrariedade dessa oposição. O que, em sua natureza, o determina a fazer apenas o melhor é precisamente a excelência suprema de sua vontade, de modo que essa determinação é, na verdade, autodeterminação absoluta.

Em suma, nem no caso dos homens, nem no caso de Deus, a liberdade se opõe à determinação. Pelo contrário, a liberdade define-se como autodeterminação racional. Um ser é tanto mais livre quanto mais sua ação se determina, racionalmente, pelos componentes positivos de sua natureza própria. Cada ser humano é uma natureza finita, isto é, limitada; sua individualidade é definida pelos atributos positivos dessa natureza, mas também por suas limitações, por aquilo que ela não é. Se nem sempre pratico a melhor ação, é porque sou determinado a agir pelos atributos positivos que definem minha vontade, enquanto componente essencial de minha natureza individual, **e também** por suas limitações, pelas carências ontológicas que distinguem minha natureza de todas as demais. Apenas as ações de Deus, cuja natureza é constituída pela totalidade dos atributos positivos, em seu mais alto grau de realização, são completamente determinadas pela conformação positiva da natureza do agente - e por isso Deus é o único ser absolutamente livre. O ser absolutamente livre é o ser absolutamente determinado por sua própria natureza a fazer apenas o que seja absolutamente o melhor. No limite (que é Deus), liberdade e bondade são uma coisa só.

“A verdadeira liberdade, e a mais perfeita, é poder usar, da melhor maneira, seu livre arbítrio, e exercer sempre esse poder, sem ser dele afastado nem pela força externa, nem pelas paixões internas, que constituem, uma, a servidão dos corpos, as outras, a servidão das almas. Não há nada de menos servil que ser sempre levado ao bem, e sempre pela própria inclinação, sem nenhum constrangimento e sem nenhum desprazer.” (Ensaio de Teodicéia, Apêndice: Resumo da Controvérsia, Resposta à Objeção VIII, vol. VI, p. 385.)

Um aspecto interessante do modo como Leibniz formula e soluciona a questão dos futuros contingentes é o fato de que o problema, para ele, não é o de conciliar o postulado da liberdade humana com teses que, por implicarem aparentemente a validade do argumento dominador, seriam incompatíveis com esse postulado. Pelo contrário, resolver a questão dos futuros contingentes é mostrar que a possibilidade das ações livres, entendidas em conformidade com a letra da definição aristotélica, é perfeitamente compatível com a validade indiscutível do argumento dominador. O mais surpreendente é o instrumento de que Leibniz se vale para demonstrar essa compatibilidade: seu conceito de substância individual.

Dado que o decreto divino de criação do mundo foi infinitamente detalhista, ele incluiu a atribuição de um valor de verdade determinado a cada proposição de que sou o sujeito. Assim, se Deus não deve ser responsabilizado pelo fato de que hoje visto uma camisa branca, mas tão somente pelo fato de que eu existo, a única alternativa é admitir que ele **não poderia** me ter feito existir sem tornar verdadeira a proposição que afirma que visto hoje uma camisa branca. Entretanto, Deus é onipotente, de modo que essa impossibilidade deve ser estritamente lógica - a única espécie de impossibilidade que não constitui uma limitação real. Logo, se fui eu, e não Deus, que decidiu que hoje eu vestiria uma camisa branca, então deve ser logicamente impossível negar de mim o predicado de vestir hoje uma camisa branca, esse predicado deve estar logicamente incluído em meu conceito adequado. Só faz sentido dizer que escolhi livremente vestir hoje uma camisa branca **porque**, desde o início dos tempos, estive inscrito em minha natureza individual que eu vestiria hoje uma camisa branca. De modo geral, admitida a concepção detalhista da criação, só pode ser espontânea (e, portanto, livre) uma

substância individual cujo conceito adequado inclua logicamente, desde o início dos tempos, os conceitos de todas as suas ações - passadas, presentes e futuras. A concepção detalhista da criação e o postulado de que há substâncias individuais espontâneas implicam logicamente a determinação completa dessas substâncias.

Outro ponto interessante é o fato de que a solução de Leibniz para o problema de conciliar a liberdade humana com a validade do dominador é estruturalmente análoga à que oferece para o problema de conciliar a liberdade divina com a validade do dominador, e ambas são estruturalmente análogas à solução de Boécio para a problema de conciliar a liberdade humana com a onisciência divina. Nos três casos, a solução consiste em desmascarar a falácia do trânsito indevido entre o tempo e a eternidade - não entendida como onitemporalidade, mas como atemporalidade.

Boécio diz: se Deus sabe que viajarei amanhã, Deus o sabe no presente eterno, e não se pode inferir daí que o sabe hoje. Leibniz diz: Deus decreta o que decreta no presente eterno, de modo que não faz sentido indagar se, neste ou naquele momento do tempo, Deus é livre para fazer que algo aconteça ou deixe de acontecer. E Leibniz também diz: a conexão entre o predicado de vestir hoje uma camisa branca e minha natureza individual não se instituiu em nenhum momento do tempo, mas está implicada na própria definição dessa natureza, enquanto natureza de um indivíduo meramente possível, tal como concebida pelo entendimento divino, no presente eterno em que as faculdades divinas se exercem. Na proposição que afirma que visto **hoje** uma camisa branca, a restrição temporal afeta o predicado, e não sua conexão com o sujeito. O próprio ato de vontade por meio do qual escolhi vestir hoje uma camisa branca não se vinculou à minha natureza individual no momento exato em que ele efetivamente ocorreu; enquanto ato possível, está vinculado à minha natureza, enquanto natureza de um indivíduo logicamente possível, no presente eterno em que se exerce o entendimento divino. Portanto, não faz sentido remeter a questão de saber se meu ato de vestir a camisa foi ou não livre à questão de saber se, nos momentos anteriores à minha tomada de decisão, já estava ou não determinado que eu realizaria a ação.

“E, segundo o sistema da harmonia pré-estabelecida, a alma encontra nela mesma, e em sua natureza ideal, anterior à existência, as razões de suas determinações, concertadas com tudo que a rodeia. Assim, ela estava determinada, desde toda a eternidade, em seu estado de pura possibilidade, a agir livremente, como ela o fará no tempo, ao alcançar a existência.” (Ensaaios de Teodicéia, § 323, vol. VI, p. 308.)

Os conceitos modais relevantes para a questão da liberdade humana não são os temporalmente relativos, mas, como no caso da liberdade divina, os estritamente lógicos - aliás, os únicos que admitem a distinção substantiva entre o necessário e o contingente. Dado um momento *t* qualquer, é necessário em *t* que ocorram e venham a ocorrer todos os fatos que realmente ocorram e venham a ocorrer, é impossível em *t* que ocorram e venham a ocorrer todos os fatos que realmente não ocorram ou não venham a ocorrer. Fatos temporalmente contingentes simplesmente não existem. No entanto, a determinação temporal de tudo o que existe e acontece no mundo não afeta em nada a liberdade humana, tanto quanto não afeta em nada a liberdade divina. A autodeterminação e a contingência envolvidas no conceito geral de ação livre definem-se em termos da determinação **lógica** e da indeterminação **lógica** de fatos possíveis no presente eterno do entendimento divino. Apenas a confusão entre a esfera das determinações lógicas atemporais e a esfera das determinações físicas temporais pode gerar a ilusão de que o determinismo é incompatível com a liberdade.

Vistos da perspectiva temporal, meus diferentes atos de vontade aparecem como elos de uma cadeia de determinações cuja origem remonta aos primórdios do mundo. Vistos da perspectiva atemporal, a única que importa à questão da liberdade, todos esses atos vinculam-se a mim no presente eterno em que Deus forma meu conceito adequado, independentemente de sua sábia decisão de passar-me à existência. Da perspectiva atemporal, esse vínculo é determinado por nada mais que o conteúdo de meu conceito adequado, ou seja, por nada mais que minha natureza individual, em virtude de nada mais que o princípio de não contradição - pois eu não seria a substância individual que sou

se, em meu conceito adequado, não estivessem, como notas características, eternamente co-presentes, os conceitos de todos os meus atos e ações.

Em suma, a solução leibniziana para o problema da liberdade humana consiste em distinguir uma esfera de determinações temporais e uma esfera de determinações atemporais; reconhecer que os atos e ações livres do homem se incluem em ambas as esferas; afirmar a submissão desses atos e ações a uma trama temporal de determinações que os antecipa e transcende os agentes; e, finalmente, afirmar a autonomia absoluta desses agentes na esfera das determinações atemporais. Essa maneira de formular a solução leibniziana certamente soará familiar a quem quer que já tenha tido a ocasião de passar os olhos pela **Crítica da Razão Prática**.

RÉSUMÉ

L'argument dominant veut appuyer la thèse déterministe sur des fondements purement logiques. Sa validité semble menacer la possibilité des actions libres et rendre vide le concept moral de responsabilité. Paradoxalement, Leibniz plaide la validité de l'argument, au nom des attributs de Dieu, et veut montrer non seulement que le déterminisme est compatible avec la liberté humaine, mais qu'il en est une condition nécessaire. Comme instrument, il prétend ne se servir que du principe de non contradiction.