

A NOÇÃO DE “POSSÍVEL EM SI” E A SOLUÇÃO LEIBNIZIANA DO PROBLEMA DA LIBERDADE

Edgar Marques
UFMG/CNPq

Os princípios fundamentais da metafísica leibniziana parecem, ao menos *prima facie*, incompatíveis com a concepção enfaticamente defendida por Leibniz, de acordo com a qual tanto Deus quanto os seres humanos devem ser encarados como agentes livres. Essa presumida incompatibilidade fundamenta-se na consideração de que as condições de possibilidade de atribuição de liberdade a qualquer sujeito aparentemente entram em contradição com a estrutura ontológica da realidade tal como estabelecida pela própria filosofia de Leibniz. Seria assim porque, afirmados simultaneamente, o Princípio da Razão Suficiente, o Princípio da Identidade dos Indiscerníveis e a tese de que a noção completa de uma substância individual contém todos os modos dessa substância não permitiriam a afirmação de que o sujeito de uma ação determinada realmente poderia ter agido de outro modo. O problema, nos quadros da metafísica leibniziana, é que somente é teoricamente viável garantir a liberdade de Deus e dos homens caso se possa salvaguardar a possibilidade de ações alternativas às ações efetivamente realizadas.

Um sujeito é livre, segundo Leibniz, quando ele, ao agir, escolhe, sem qualquer coerção externa, entre diferentes alternativas possíveis, a forma de ação que ele deseja. Isso significa que a caracterização do sujeito como livre relativamente a uma certa ação somente pode se dar caso (1) o sujeito tenha a capacidade de conceber, previamente ao agir, diferentes modos de ação passíveis de implementação, (2) ele opte autonomamente com relação a outros sujeitos pela realização de uma dessas ações em detrimento de outras igualmente viáveis e (3) a ação realizada seja contingente, e não necessária. Para que se possa falar de liberdade é indispensável, então, que

tanto a inteligência e a espontaneidade do sujeito quanto a contingência das ações por ele realizadas sejam garantidas. No parágrafo 288 da *Teodicéia*, Leibniz apresenta uma caracterização de liberdade, na qual ele se refere explicitamente a essas três condições: “nós mostramos que a liberdade, tal como se a define nas escolas teológicas, consiste na *inteligência*, que envolve um conhecimento distinto do objeto da deliberação, na *espontaneidade*, com a qual nós nos determinamos, e na *contingência*, quer dizer, na exclusão da necessidade lógica ou metafísica. A inteligência é como a alma da liberdade e o resto é como o corpo e a base. A substância livre se determina por ela mesma, e isso seguindo o motivo do bem percebido pelo entendimento, que a inclina sem necessitá-la. E todas as condições da liberdade estão compreendidas nessas poucas palavras”¹.

Um rápido exame da filosofia de Leibniz torna clara, contudo, a dificuldade de se satisfazer essas condições no interior do próprio sistema leibniziano, uma vez que, de acordo com o Princípio da Identidade dos Indiscerníveis, somente são idênticos entes que não possam ser discernidos uns dos outros através da atribuição de valor de verdade a proposições descritivas acerca desses entes, considerando Leibniz, então, que a determinação da identidade de uma substância individual ocorre única e exclusivamente através da determinação da totalidade de seus modos. São essas considerações, associadas à idéia de que nas proposições verdadeiras o predicado sempre está contido no sujeito, que o levam a afirmar que a noção completa de uma substância individual contém em si todas as suas modificações². Podemos afirmar

(1) Leibniz, G. W., *Essais de Théodicée*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 290.

(2) Além dessas considerações de ordem mais propriamente lógica, há também considerações de ordem teológica e moral que levam Leibniz a adotar essa concepção ontológica: na tese 8 de seu *Discurso de Metafísica*, ele torna claro que a introdução da noção de substância individual é requerida para que se possa distinguir as ações de Deus das ações das criaturas. Na medida em que ações são modificações de uma substância, não haveria como não atribuí-las a Deus caso não houvesse naturezas dele distintas. A única maneira, portanto, de evitar que Deus seja o autor dos pecados consiste em afirmar a existência de substâncias individuais, cujas naturezas seriam as únicas produtoras dessas ações. Para que esses indivíduos sejam livres em seu agir, é necessário, por sua vez, que suas ações sejam produzidas por princípios a eles internos, o que afasta tanto a interferência do mundo exterior

que Leibniz assume uma posição super-essencialista - para lançar mão da expressão cunhada por Mondadori -, uma vez que não podemos, nesse contexto, tomar nenhuma propriedade ou relação como sendo accidental relativamente a uma substância individual, pois a negação de qualquer relação ou propriedade anteriormente afirmada acerca de uma dada substância individual implica que deixemos de falar dessa substância individual da qual falávamos originalmente.

Esse super-essencialismo implica a idéia de que não se pode descrever nenhum mundo possível M^* no qual um determinado sujeito S agisse de modo distinto do modo pelo qual ele efetivamente agiu no mundo real M , pois o sujeito existente nesse mundo possível M^* seria um sujeito S^* , o qual não seria idêntico ao nosso sujeito S original pertencente ao mundo real M , exatamente em função do fato de que eles não agem exatamente do mesmo modo em todas as circunstâncias. A tese de que todos os modos de uma substância singular são essenciais para a determinação da identidade dessa substância implica, portanto, a afirmação de que não pode haver um sujeito que preserve sua identidade através de distintos mundos possíveis e que, no interior desses mundos, realize ações distintas. De acordo com essa concepção, não podemos falar, empregando aqui tal termo a partir de Plantinga³, de uma identidade transmudana (*trans-world identity*) nos casos em que haja qualquer tipo de variação modal da substância individual⁴.

O problema é que a atribuição de um caráter contingente às ações realizadas por um certo sujeito implica, como vimos, a afirmação de que a realização dessa

como a interferência divina. O caráter unicamente intrínseco da relação entre as substâncias individuais e seus modos - isto é, a espontaneidade das substâncias individuais - exerce, assim, a dupla função de afastar de Deus o pecado e de propiciar aos indivíduos a liberdade.

(3) Em seu livro *The Nature of necessity*, Clarendon University Press, Oxford, 1974. Ver também: Plantinga, A., "Transworld identity or worldbound individuals?", in: Schwartz, S. (ed.), *Naming, necessity and natural kinds*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1977, 245-266.

(4) Na verdade, a tese de Leibniz é ainda mais geral do que essa minha reconstrução. Por considerar que toda substância individual espelha o conjunto de relações existentes no interior do mundo em que ela se encontra, Leibniz pode afirmar que não há nenhum tipo de identidade transmudana, sendo todas as substâncias singulares vinculadas a um mundo específico (*worldbounded*).

ação não é necessária, isto é, que o sujeito poderia ter agido de outro modo. Nos termos leibnizianos, isso significa que teríamos de poder dizer que é logicamente consistente um mundo possível no interior do qual nosso agente realize uma ação outra que a efetivamente realizada no mundo real. É, entretanto, exatamente a figuração desse agir alternativo que o sistema de Leibniz não permite, pois, em função da negação das identidades transmundanas, seria impróprio falarmos que se trata do mesmo sujeito agindo de outro modo.

Uma metafísica que afirma a vinculação dos sujeitos a mundos específicos e que considera que as noções correspondentes a esses sujeitos contêm todas suas modificações passadas, presentes e futuras não deixa, ao menos aparentemente, nenhum espaço para a afirmação da liberdade, uma vez que, segundo essa doutrina, modos de ação alternativos não devem ser considerados como autênticas possibilidades, pois não pode ser o mesmo sujeito o agente dessas ações alternativas. Nesse sentido, Brutus, por exemplo, não teria tido nenhuma alternativa real ao assassinato de César, já que a realização dessa ação pertenceria à noção individual de Brutus e co-determinaria a identidade deste. Seria, então, de acordo com essa concepção, absurdo dizer que o assassinio de César por Brutus teria sido contingente, pois não teria havido para Brutus nenhuma outra alternativa além do homicídio de seu pai adotivo, já que Brutus, por assim dizer, não seria Brutus caso ele não cometesse esse crime. Uma vez que a realização dessa ação está determinada na noção completa da substância individual Brutus, nenhum ente que não cometa essa ação poderá ser idêntico a Brutus, o que faria com que fosse desprovida de sentido a afirmação de que, dado que Brutus poderia ter agido de outro modo, tal ação seria contingente. A tese de que não pode haver identidade entre substâncias individuais que não cometam exatamente as mesmas ações parece impossibilitar a caracterização das ações humanas como contingentes, o que implicaria, nos termos leibnizianos, a negação da liberdade.

O mesmo problema coloca-se para a afirmação da liberdade divina, pois da combinação das afirmações de que (1) Deus, por sua natureza bondosa, inexoravelmente escolhe o melhor dos mundos possíveis para criar - caso contrário ele não seria sumamente bondoso e, portanto, não seria Deus - e (2) de que o

coeficiente de perfeição dos mundos possíveis é intrínseco às noções completas desses mundos e independe de qualquer determinação divina⁵, parece se seguir uma concepção necessitarista, de acordo com a qual Deus não teria, na verdade, agido livremente ao criar o mundo, uma vez que não lhe teria restado nenhuma alternativa de ação diversa da ação efetivamente realizada, visto que a sua vontade era a de criar o melhor dos mundos e já estava, por assim dizer, previamente determinado no plano das meras noções qual dos mundos era o melhor. Sendo assim, não poderíamos falar propriamente de uma situação na qual Deus estivesse colocado diante de alternativas igualmente viáveis e tivesse de optar por uma delas. Pela sua natureza e pela natureza das noções completas dos mundos possíveis, Deus teria tido como única opção criar o mundo que ele criou, desvanecendo-se, assim, a ilusão leibniziana de fornecer uma concepção de liberdade divina que mobilizasse não só a noção de espontaneidade, mas também a de contingência. O mundo escolhido por Deus para existir parece se revelar, assim, ao fim e ao cabo, como sendo o mundo necessariamente escolhido por Deus para existir, o que, ao menos à primeira vista, implicaria a impossibilidade dos outros mundos⁶.

Desse modo, para fundamentar, no interior da metafísica leibniziana, tanto a liberdade humana de ação quanto a liberdade divina da criação do mundo, é absolutamente imprescindível que seja indicado (1) como ações que não estão contidas na noção completa das substâncias individuais podem ser legitimamente compreendidas como alternativas possíveis para a marcha efetiva dos fatos e (2) como podem ser tomados como possíveis mundos cuja criação não é compatível com a

(5) Caso o coeficiente de perfeição dos mundos possíveis não fosse intrínseco às suas noções completas correspondentes, a escolha de Deus seria imotivada e arbitrária, pois ele não teria nenhuma razão para escolher um certo mundo em detrimento dos outros. Isso significa que o mundo não é tornado bom por ter sido escolhido por Deus, mas sim que, pelo contrário, Deus o escolheu para criar por ser ele o melhor dos mundos possíveis.

(6) Essa mesma objeção é formulada pelo próprio Leibniz em termos um pouco diversos na objeção VIII à *Teodicéia*: “Quiconque ne peut manquer de choisir le meilleur, n’est point libre. Dieu ne peut manquer de choisir le meilleur. Dieu n’est point libre”. Em: Leibniz, G. W., *Essais de Théodicée*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 371.

natureza divina. Se isso não puder, por uma questão de princípio, ser realizado, ter-se-á de aceitar que subsiste uma relação interna necessária entre o sujeito da ação e a própria ação, de tal maneira que serão desprovidas de qualquer sentido as caracterizações das ações e dos mundos como sendo possíveis e, conseqüentemente, dos sujeitos como sendo livres.

A interpretação que pretendo aqui expor e criticar⁷ parte da idéia básica de que Leibniz apresenta argumentos de estrutura semelhante para fundamentar tanto a liberdade divina quanto a humana. A estrutura desses argumentos seria constituída basicamente por dois passos fundamentais: (1) a introdução de uma distinção radical entre entendimento e vontade e (2) a caracterização da possibilidade como sendo determinada a partir da noção mesma do que é dito possível – “possível em si” - e não em relação a algum outro ente. Vejamos, em traços largos, como essa interpretação aplica-se ao problema da liberdade de Deus e dos homens, respectivamente.

A ação divina de criação do mundo funda-se em um ato de vontade que pressupõe que sejam, por assim dizer, apresentadas para a faculdade volitiva divina um conjunto de noções completas referentes a mundos possíveis, dos quais um é livremente escolhido por Deus para ser atualizado. A ação pode ser vista, portanto, como um processo composto por duas etapas distintas e que mobilizam recursos diversos. A primeira etapa consistiria na apresentação pura e simples no entendimento divino, dos modelos dos diversos mundos que poderiam ser criados. Os

(7) Essa interpretação foi por mim delineada no artigo “Liberdade divina e liberdade humana em Leibniz” publicado na revista *Filosofia Política* vol.6, 2000, pp.27-42 e é fortemente influenciada por idéias desenvolvidas por Robert Adams em seu artigo “Leibniz’s Theories of Contingence”, in: Woolhouse, R. (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*, Routledge, 1994, vol. I, 128-173 e por David Blumenfeld no artigo “Freedom, Contingency and Things Possible in Themselves”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLIX, 1988, 81-101. Pelos motivos apresentados a seguir, não creio que ela possa fornecer uma resposta leibniziana satisfatória ao problema da liberdade. Mas também não creio, para falar a verdade, que nenhuma resposta leibniziana seja satisfatória, pois, contrariamente a Leibniz, considero, seguindo van Inwagen, que o determinismo e a liberdade são simplesmente incompatíveis.

mundos possíveis, dentre os quais Deus escolhe aquele que será o mundo real, não devem a Deus a sua possibilidade, sendo, ao contrário, possíveis por apresentarem uma consistência lógica interna. Isso significa que o fundamento de sua possibilidade repousa não em Deus, mas sim nesses próprios mundos. Dito de outra forma: eles não são possíveis por serem possíveis para Deus, mas sim por serem possíveis em si mesmos, isto é, por serem logicamente consistentes.

Para afirmarmos que um determinado mundo é possível, não precisamos, portanto, provar que sua existência é compatível com a existência de um Deus onipotente, onisciente e sumamente bondoso, mas sim unicamente que ele – o mundo em questão – não contém nenhuma inconsistência interna. Apesar (1) da natureza de Deus incliná-lo irresistivelmente a criar o melhor dentre os mundos possíveis e (2) do fato de somente um mundo satisfazer essa condição, não podemos dizer que os mundos possíveis restantes não constituam legítimas alternativas de criação, pois Deus, quando concebe os mundos possíveis, mobiliza não a sua vontade, mas sim única e exclusivamente seu entendimento. Deus é livre, porque ele representa, em seu entendimento, infinitos mundos possíveis e, então, sem qualquer coerção externa, escolhe para criar, a partir de sua vontade, dentre eles, aquele cuja existência seja a mais compatível com a sua própria existência.

O que é essencial nesse ponto é que façamos uma distinção rigorosa entre condições do pensamento e condições da ação, tornando claro que as condições do pensamento se restringem ao plano da consistência lógica e que são elas que determinam se entes - ou conjuntos de entes - são ou não possíveis. Ao agir, o sujeito livre escolhe, dentro das alternativas colocadas para ele pelo seu entendimento, aquela que se adequa da melhor maneira à sua vontade, isto é, aquela que é mais compatível com sua natureza. O exercício da liberdade consiste na busca dessa adequação, não havendo, portanto, nenhuma perda de liberdade nem de contingência, ao se constatar que unicamente um dos possíveis propostos não entra em contradição com a natureza do sujeito da ação. Os mundos possíveis permanecem sendo possíveis para Deus, mesmo contradizendo sua vontade, simplesmente porque a determinação das possibilidades é tarefa do entendimento e não da vontade.

Leibniz apresenta uma solução estruturalmente semelhante a essa para resolver o problema da liberdade humana. Voltemos ao exemplo de Brutus, para que eu possa tornar clara essa afirmação. No momento imediatamente anterior ao assassinato de César, Brutus opta pela efetivação dessa ação brutal em detrimento de outras alternativas igualmente pensáveis e possíveis. Seu entendimento formula a representação de diversas ações alternativas, dentre as quais Brutus escolhe aquela que corresponde mais plenamente à sua vontade. O fato de que, segundo a metafísica leibniziana, o homicídio do pai adotivo esteja relacionado com a própria natureza de Brutus – Brutus não seria Brutus caso ele não tivesse agido desse modo – não permite a conclusão de que a sua ação seria necessária em função da inexistência de ações alternativas a ela, pois a caracterização de ações como possíveis não se dá através da referência à natureza particular do indivíduo Brutus. As ações alternativas possíveis, apreciadas por Brutus no momento imediatamente anterior à sua decisão, não são possíveis por ser a sua realização compatível com a realização da essência de Brutus, mas sim porque mundos são concebíveis nos quais pessoas que se encontrem na mesma situação em que se encontra Brutus decidam agir de uma forma diversa daquela pela qual Brutus optou.

Possíveis são, assim, aquelas ações acerca das quais é razoável pensar que elas são realizáveis por um sujeito humano no interior de um certo contexto. Possibilidade significa, nesse caso, portanto, compatibilidade não com uma determinada substância individual – Brutus, por exemplo -, mas sim com a natureza específica – por oposição à natureza singular e à natureza genérica – do ser humano enquanto tal. No momento em que Brutus analisa as diferentes ações alternativas possíveis, ele representa a si mesmo para si mesmo como um ser humano – e não como Brutus – e considera todas as possibilidades que podem se apresentar para um ser humano na situação em que ele se encontra. Ao tomar sua decisão, ele escolhe, dentre as alternativas de ação apresentadas a ele pelo seu entendimento como sendo possíveis para humanos, aquela que corresponde à sua vontade.

À diferença da ação divina de criação, as ações humanas caracterizam-se, então, pela dependência da referência a um contexto no interior do qual elas são possíveis, enquanto a mera consistência lógica interna consiste no critério

suficiente para a determinação da possibilidade relativamente às ações divinas. Isto se dá porque o sujeito humano não é onipotente, o que faz com que não seja humanamente possível tudo aquilo que é logicamente consistente. Toda ação humana é realizada no interior de um mundo possível, o qual possui leis básicas que restringem a possibilidade do que pode ocorrer em seu interior. O que pode, no caso das ações humanas, ser caracterizado como possível deve ser, portanto, não apenas consistente logicamente, mas também compatível tanto com as leis fundamentais que organizam o mundo no interior do qual a ação ocorre quanto com o “coeficiente de poder” do qual o sujeito agente é dotado.

Mas isto não significa de modo algum que somente seja possível aquilo que já estiver contido na noção individual desse sujeito. Ao contrário, os traços de um determinado sujeito humano que o particularizam e individualizam, relativamente aos outros sujeitos humanos, não são mobilizados por ele quando da representação de ações alternativas, senão que unicamente quando da escolha, dentre as alternativas concebidas, da ação a ser realizada. Isto é, Brutus mobiliza as características que o tornam um indivíduo absolutamente distinto de todos os outros sujeitos reais e possíveis – sua natureza individual – apenas quando da escolha da ação a ser por ele atualizada e não quando da concepção das ações alternativas possíveis. É ao agir - e não ao conceber - que Brutus leva em conta as determinações constitutivas de sua própria natureza. Dessa maneira, assim como os mundos possíveis são possíveis independentemente de sua compatibilidade com a essência divina, as ações possíveis são possíveis sem que se tenha de levar em conta a hecceidade do agente.

Leibniz poderia, assim, assegurar o caráter significativo de uma afirmação trivialmente dotada de sentido, tal como, por exemplo, a de que teria sido possível que Brutus não tivesse assassinado César, sem se comprometer com a tese de que haveria uma indeterminação na natureza de Brutus, pois tal tese contrariaria o Princípio da Razão Suficiente, uma vez que não existiriam na natureza de Brutus, de acordo com ela, elementos que o fizessem se inclinar em uma ou em outra direção. O que estaria contido em tal afirmação seria, pelo contrário, simplesmente a idéia de que seria concebível um mundo no qual o agente humano não optasse pelo assassinato.

Certamente – seguindo aqui a interpretação super-essencialista que adoto da ontologia leibniziana - esse agente teria de ser diverso de Brutus, pois a identidade de uma substância é determinada pela totalidade de seus modos. A questão é que esse fato é, no presente contexto, desprovido de uma maior importância, já que a mobilização da totalidade dos traços que caracterizam a noção de um sujeito agente se dá, como bem o vimos no caso de Deus, quando esse sujeito age e não quando ele concebe possíveis. A chave para se encontrar uma resposta para o problema da natureza contingencial das ações humanas no contexto da filosofia leibniziana consiste, assim, de acordo essa interpretação, em considerar que nosso discurso cotidiano acerca de ações possíveis refere-se às alternativas de ação que se apresentam ao entendimento como compatíveis com a situação na qual o sujeito se encontra. Neste caso, o sujeito representa a si mesmo não a partir da noção completa que o individualiza – o que seria, diga-se de passagem, impossível, dado o caráter finito de nossas mentes, mas sim a partir de uma certa noção parcial que serviria para caracterizá-lo como pertencente a um determinado tipo de substância individual.

A base textual para a atribuição a Leibniz da afirmação desse modo específico de auto-representação dos sujeitos pode ser buscada, quero crer, na idéia, introduzida em sua correspondência com Arnauld, da possibilidade de uma compreensão *sub ratione generalitatis* de uma noção individual⁸. Não pretendo, contudo, em função da limitação natural do espaço disponível para a exposição de um artigo, alongar-me aqui em uma justificação histórico-filológica da pertinência dessa interpretação. Mas gostaria, mais propriamente, de discutir brevemente algumas das razões que, creio, fazem com que essa solução do problema leibniziano da liberdade seja insatisfatória.

(8) “ En parlant de plusieurs Adams, je ne prenaiss pas Adam pour un individu déterminé, mais pour quelque personne conçue sub ratione generalitatis sous des circonstances qui nous paraissent déterminer Adam à un individu, mais qui véritablement ne le déterminent pas assez: comme lorsqu’on entend par Adam le premier homme que Dieu met dans un jardin de plaisir dont il sort par le péché, et de la côte de qui Dieu tire une femme (...). Mais tout cela ne détermine pas assez, et il y aurait ainsi plusieurs Adams disjonctivement possibles ou plusieurs individus à qui tout cela conviendrait”, Leibniz, G. W., *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Vrin, Paris, 1993, 119-120.

A chave da interpretação apresentada consiste na compreensão de que a possibilidade dos mundos e das ações fundamenta-se não nas relações estabelecidas por eles, respectivamente, com Deus e com os agentes humanos, mas sim na consideração de tais ações e mundos em si mesmos, independentemente da avaliação de sua compatibilidade – ou incompatibilidade – com seus “produtores”. Nesse sentido, a distinção entre intelecto e vontade desempenha um papel essencial, pois é ela que impede, ao identificar o universo dos possíveis ao intelecto divino, que a natureza de Deus – isto é, sua suprema bondade⁹ - faça com que o conjunto dos mundos possíveis tenha como único elemento o mundo real, pois tal natureza se expressa em suas ações e não em suas concepções. Do mesmo modo, é o fato de as noções completas das substâncias individuais terem lugar no entendimento divino – e não serem produto da ação de Deus – que garante o caráter intrínseco vigente nas relações entre as substâncias e seus modos, sem as quais não poderíamos atribuir espontaneidade – e, conseqüentemente, liberdade – aos agentes humanos. De maneira similar, é porque ações humanas são possíveis – ou não – em relação unicamente às representações do intelecto do agente que podemos deixar de considerar a natureza deste quando da avaliação da conceptibilidade – possibilidade - delas.

Ao refletirmos, entretanto, mais detidamente acerca da idéia basilar dessa concepção, podemos observar que, tanto no caso da liberdade divina quanto no caso da liberdade humana, ela promete mais do que pode efetivamente cumprir.

A atribuição do caráter de possível a um mundo – quer dizer, a um conjunto maximal de substâncias individuais mutuamente compatíveis – envolve mais do que a mera constatação da ausência de contradições internas a esse mundo, uma vez que, no interior do intelecto divino, a idéia de qualquer mundo possível inclui a idéia do decreto divino de sua criação, pois a dependência ontológica relativamente a Deus é constitutiva do “ser-mundo”. Isso significa que a noção completa de um mundo possível determinado traz em si, como possível, o

(9) Refiro-me aqui ao Princípio da Perfeição, constitutivo de todo agir divino.

decreto divino de sua criação¹⁰. Apesar de não ser interno ao mundo, o decreto divino de sua criação tem, então, de ser compatível com o mundo ao qual ele se aplica para que esse seja possível.

Decretos divinos possíveis são ações livres de criação que Deus poderia, como ser livre que é, ter realizado. Uma vez que os princípios (1) da inclusão de todos os modos de uma substância em sua noção completa e (2) da identidade dos indiscerníveis também são válidos em relação a Deus, então podemos afirmar que cada decreto livre possível determinaria um Deus diverso, pois o Deus que cria o mundo M não pode ser idêntico ao Deus que cria o mundo M*, uma vez que eles realizam ações de criação distintas uma da outra. Dessa maneira, assim como o Brutus que assassina César não pode ser o mesmo Brutus que o deixa viver, os deuses que criam mundos diversos não podem ser o mesmo Deus.

A introdução da noção de “decretos possíveis” parece implicar, desse modo, a noção de “deuses possíveis”. Tal noção é, contudo, extremamente problemática, pois, como bem o mostrou Margaret Wilson¹¹, enquanto os diversos Adãos possíveis estão como que “confinados” aos mundos aos quais eles pertencem, de tal modo que não podem ser considerados coexistentes, não se colocando a questão acerca de sua compossibilidade, os diversos deuses possíveis são todos necessariamente existentes, pois sendo, de acordo com a versão leibniziana do argumento ontológico, livre de contradições a noção de um ser absolutamente perfeito,

(10) Essa afirmação consiste simplesmente na aplicação aos mundos possíveis do que Leibniz assevera acerca das substâncias individuais: “La liaison que je conçois entre Adam et les événements humains est intrinsèque, mais elle n’est pas nécessaire indépendamment des décrets libres de Dieu, parce que les décrets libres de Dieu, pris comme possibles, entrent dans la notion de l’Adam possible, ces mêmes décrets devenus étant cause de l’Adam actuel”, Leibniz, G. W., *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld, Vrin, Paris, 1993*, 116.

(11) Em seu artigo “Possible Gods”, in Woolhouse, R. (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*, Routledge, 1994, vol. I, 350-365. Em meu artigo “Análise infinita e contrapartidas: sobre o caráter contingente das ações divinas em Leibniz”, in: *Verdade, conhecimento e ação. Ensaio em homenagem a Guido Antonio de Almeida e Raul Landim Filho*, São Paulo, Loyola, 1999, 259-270, analiso e critico a concepção de Wilson sobre o tema da contingência.

segue-se dela a existência de tal ser. Da mesma maneira, de acordo com seu argumento modal da existência de Deus, a atualidade de Deus segue-se de sua possibilidade, uma vez que ele é definido como ser necessário. Sendo assim, da postulação de deuses possíveis seguir-se-ia a existência desses deuses e, conseqüentemente, a efetivação dos diversos mundos por eles criados. Teríamos, ao fim e ao cabo, ou de afirmar a coexistência de mundos que são mutuamente incompatíveis, ou de adotar uma ontologia hiper-realista semelhante à de David Lewis¹² e afirmar que cada mundo possível é real em si mesmo.

A questão é que a inclusão, na noção completa de cada mundo possível, do decreto livre divino da sua criação faz com que Deus, ao pensar nos mundos possíveis, tenha de pensar em ações de criação alternativas. Ao fazer isso, Deus deixa de considerar esses mundos unicamente em si mesmos – como é requerido pela interpretação apresentada – e passa a considerá-los em relação à natureza divina, pois eles são produtos de uma sua ação possível. Mundos possíveis são dependentes de decretos livres divinos, o que faz com que a possibilidade dos primeiros dependa da possibilidade dos segundos. Ora, uma vez que Deus tem um conhecimento perfeito acerca de sua própria natureza, parece-me irrazoável supor que ele possa tomar criações alternativas à ação efetiva de criação como sendo possíveis em sentido próprio, pois ele sabe o que é compatível com sua natureza e o que não é. Isso significa que não pode haver em Deus nenhuma consciência de um mundo que não envolva ao mesmo tempo uma consciência de si, o que parece inviabilizar a fundamentação da possibilidade – contingência – dos diversos mundos a partir da idéia do “possível em si”.

O que está em jogo nessa discussão fica mais claro se pensarmos no caso das ações humanas meramente possíveis, pois tal possibilidade fundamenta-se, de acordo com a interpretação apresentada, em última instância, no fato de o agente humano não possuir uma noção completa de si, o que faz com que ele tenha de se representar *sub ratione generalitatis*. Parece, então, que o que é fundamentado é uma possibilidade epistemológica e não uma possibilidade ontológica. Isto é, tudo o que

(12) Ver principalmente o livro *The Plurality of Worlds*, Blackwell, 1986.

se teria resgatado seria a idéia de uma indeterminação referente ao conhecimento do agente humano acerca de suas decisões, mas não uma indeterminação presente nessas próprias decisões. Brutus seria livre por desconhecer sua própria natureza e não saber, em função disso, como irá agir, mas não por haver algum tipo de indeterminação real no que tange à fixação dessa escolha. A liberdade humana seria, assim, uma ilusão gerada por uma ignorância. E tal ignorância de si não pode ser pressuposta no caso de Deus.

Creio, então, pelos motivos acima apresentados, que não é a noção de “possível em si” que poderá servir como fio de Ariadne na tentativa de sairmos do labirinto da liberdade. Para ser honesto, nem sei se a geografia de tal labirinto apresenta uma saída.

RESUMO

Uma das soluções de Leibniz para compatibilizar essas propriedades entre si foi a de propor que o conceito de ser possível fosse definível em termos de consistência interna das representações, de tal modo que se estabelecesse uma distinção entre as condições do pensamento e as condições da ação. E. Marques mostra, a partir daí, por que essa solução fracassa, por ir contra teses fundamentais da metafísica leibniziana. Neste artigo mostro como uma das soluções de Leibniz para conciliar a liberdade com o determinismo, a saber, o recurso à noção de “possível em si”, fracassa tanto no caso da liberdade divina quanto no caso da liberdade humana. Segundo essa solução, o conceito de ser possível deveria ser definível em termos de consistência interna das representações, de tal modo que se estabelecesse uma distinção entre as condições do pensamento e as condições da ação. Essa solução, porém, vai contra teses fundamentais da metafísica leibniziana.

ABSTRACT

In this paper I show why one of Leibniz's solution to render freedom compatible with determinism, viz, the notion of “possible in itself”, fails both in the case of divine and human freedom. Following this solution, the concept of being possible should be definable as internal consistency of representations, in such a way that we would be able to establish a distinction between the conditions of thought and the conditions of action. But we will see that this solution is contrary to fundamental theses of Leibniz's metaphysics.