

# A “série total das coisas”: existência, tempo e liberdade em Leibniz<sup>\*</sup>

Ulysses Pinheiro

Professor associado de História da Filosofia Moderna e Estética do Dep. de Filosofia da UFRJ e  
pesquisador do CNPq

<sup>\*</sup> Agradeço aos professores Edgar da Rocha Marques e Vivianne de Castilho Moreira por suas críticas e sugestões, que muito contribuíram para melhorar este texto. O presente artigo foi elaborado com o auxílio de uma bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq e do Edital de Apoio a Humanidades 2008 da Faperj.

discurso 42



A distinção entre essência e existência é, aos olhos de Leibniz, uma condição necessária e suficiente para elucidar a compatibilização entre liberdade e determinismo que reside no cerne de sua teoria da vontade. Assim enunciada, de forma categórica, essa afirmação pode beneficiar-se de uma certa familiaridade confortadora entre os leitores acostumados aos textos de Leibniz e de seus comentadores. A evidência, porém, não está garantida pelo sentimento de tranquilidade que nos acompanha ao ouvirmos ou lermos uma opinião que parece confirmar nossas crenças. Quando examinada em detalhes, uma tese aparentemente evidente muitas vezes revela dificuldades que, pouco a pouco, deformam essa familiaridade em estranheza. É isso o que ocorre com a proposição enunciada acima. Seria mais prudente retirar dela seu caráter categórico e tratá-la, ao menos por ora, como mera hipótese de leitura. Uma boa maneira de testar uma hipótese de leitura é verificar como suas conseqüências podem dar conta de diversos aspectos do texto interpretado. No presente caso, a hipótese a ser testada retoma, em linhas gerais, a interpretação oferecida por Benson Mates<sup>1</sup>, mas apresenta alguns desenvolvimentos não propostos por ele, especialmente em dois pontos: ela pretende elucidar o modo pelo qual a propriedade da existência pode dar conta do exercício do poder de escolha pressuposto pela faculdade da vontade e o modo com que a explicação das verdades contingentes com base na distinção entre essência e existência é compatível com a explicação alternativa, constantemente sugerida por Leibniz, elaborada com base na noção de análise infinita<sup>2</sup>. Não se trata de

1 B. MATES. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 105-121. Cf. também H.-N. CASTAÑEDA. Leibniz's View of Contingent Truth in the Late 1680's. In: HEINEKAMP; LENZEN; SCHNEIDER (Eds.). *Mathesis rationis: Festschrift für Heinrich Schepers*. Münster: Noduz, 1990, p. 255-72.

2 As críticas de Robert M. Adams à interpretação de Mates incidem precisamente sobre a importância da distinção entre essência e existência para a compreensão da distinção entre necessidade e contingência (R. M. ADAMS. Review of *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language* by Benson Mates. *Mind*, v. 97, n. 386, p. 299-302,

provar que a posição de Leibniz sobre o problema da contingência é correta; meu objetivo é simplesmente apresentar o que julgo ser uma boa interpretação para descrever aquilo que Leibniz pretendia afirmar. Quanto à avaliação sobre a verdade de suas teses, ela envolve problemas mais complexos, que não serão abordados diretamente – em primeiro lugar, porque o objetivo deste texto é apenas elucidar, ainda no domínio da história da filosofia, o significado das teses de Leibniz; em segundo lugar, porque suspeito que a posição de Leibniz sobre esse ponto é, no mínimo, extremamente problemática e, talvez, indefensável. Esse silêncio sobre a questão da verdade das teses aqui examinadas pode não ser um problema, mas algo recomendável, principalmente se notarmos que a questão da *verdade do texto* se duplica em uma outra questão, e a pressupõe, a saber: a questão do *verdadeiro sentido do texto*. Talvez possamos apagar de nosso horizonte a questão da verdade do texto se admitirmos que, mesmo no que diz respeito ao âmbito da história da filosofia, se não quisermos adotar uma visão ingênua segundo a qual uma interpretação qualquer captura o “verdadeiro sentido” de um texto, a leitura aqui proposta é apenas o que seu nome sugere: uma leitura possível, ela mesma historicamente situada com referência a uma certa perspectiva (e o fato de essa perspectiva não ser tematizada explicitamente no restante deste artigo, longe de indicar sua superação em direção a uma filosofia *perene*, só reforça sua onipresença ineliminável). Nesse caso, a forma categórica da primeira frase deste texto pode ser mantida desde que cumpra a única condição que parece ser razoável pedir a uma interpretação qualquer, a saber: que a apropriação do texto que ela promove siga as regras e os protocolos de leitura que a constituem e que o texto interpretado se reflita nessa leitura, de preferência de forma original (se não, por que sobre-

Apr. 1988; *idem. Leibniz – Determinist, Theist, Idealist*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1994, Cap. 2, item 2.6 “An Exception for Existence?”, p. 42-6).

por um texto a um texto, afinal de contas?). Que o reflexo nesse espelho seja ou não fiel importa menos do que se ele revela uma imagem ainda não vista, ou antes apenas mal vista.

Uma última advertência: não levarei em conta neste artigo as diversas etapas e a possível modificação das teses de Leibniz ao longo de sua investigação sobre esse tema; apesar de assinalar as datas de composição dos textos nas notas, pretendo apenas apresentar um esquema unificado para entender o que julgo ser uma espécie de intuição comum a muitos desses textos, cuja composição está dispersa ao longo de anos. Um trabalho mais detalhado teria de relativizar as conclusões aqui enunciadas, destacando essas marcas temporais e as inflexões que elas assinalam.

Ao defender sua tese compatibilista entre liberdade e determinismo, Leibniz procedia tipicamente em dois passos, que poderiam parecer, à primeira vista, contraditórios<sup>3</sup>. Em primeiro lugar, mostrava que o princípio de individuação de substâncias, formulado em termos de sua noção completa, implica um determinismo conceitual absoluto que, apesar de ser aparentemente incompatível com a atribuição de liberdade às substâncias dotadas de razão, é, na verdade, a única forma de explicar uma ação livre, entendida com base na propriedade da autonomia. Em segundo lugar, ele mostrava que a conexão entre, por um lado, certos predicados, pelos quais ações são atribuídas a um sujeito, e, por outro, a noção completa desse sujeito não é uma conexão absolutamente necessária, demonstrativa ou intuitivamente verdadeira, mas exprime, ao contrário, uma ligação contingente, o que explica a propriedade do poder de escolha. No conceito completo de Adão estão incluídas sua escolha do pecado e a ação consequente de pecar, e, precisamente devido a essa completude, nenhuma causalidade exterior a ele (nem mesmo a vontade onipotente de Deus, uma vez que a essência representada pelo

3 Cf. o Artigo 13 do *Discurso de metafísica*.

conceito completo é dada a Seu intelecto<sup>4</sup>) pode determinar sua escolha – a qual, ainda assim, é livre, pois a escolha do pecado e o ato de pecar não são consequências *demonstrativas* da noção completa de Adão: o que está inscrito desde sempre em sua essência é a propriedade de escolher livremente pecar.

No que diz respeito ao primeiro passo da tese compatibilista, referente à prova da autonomia da vontade, obtida por meio da análise do conceito de noção completa, a estratégia argumentativa de Leibniz é mostrar haver uma equivalência entre as propriedades de “ser em si” e “ser concebido por si”<sup>5</sup>: é porque o conceito de substância é o conceito de um ente que existe em si mesmo que todas as suas ações (expressas em predicados verdadeiros atribuídos a ela) são explicadas inteiramente pela análise de sua noção completa, de tal modo que, se a substância expressa por esse conceito existir, ela será o único princípio determinante delas. A análise da noção completa de uma substância individual deve conduzir toda predicação ao termo último da proposição, o termo sujeito, aquele do qual as coisas são predicadas, mas que não pode ser predicado de nada. Ao invés de ser pensado como um ser simples sem qualidades, ou como um ser dotado de uma única qualidade definidora (como um “atributo principal” cartesiano), o termo sujeito é pensado como infinitamente determinado, sendo mesmo o fundamento de todas as determinações do objeto que ele designa. Apesar de ser expresso por um nome próprio, o qual indica, portanto, algo simples, o conceito completo de uma substância individual não é um mero rótulo aplicado sobre algo intrinsecamente indefinível (um puro indivíduo singular ou uma qualidade simples), mas indica, antes, um conceito complexo<sup>6</sup>.

4 O intelecto divino é onde ocorre a representação dos mundos logicamente possíveis, de tal modo que todas as essências encontram-se dadas desde toda a eternidade nele.

5 Em nenhum outro momento Leibniz afastou-se mais de Aristóteles, pois sua teoria da individuação suprime a distinção entre predicados acidentais (atribuíveis devido à individualidade dada pela matéria) e essenciais (a qualidade dada pela forma).

6 A substância é a unidade de uma multiplicidade, e sua essência exprime a lei de

Ainda assim, o nome de uma substância designa, em certo sentido, uma entidade simples, na medida mesma em que o término de qualquer análise deve ser um termo simples. A explicação desse copertencimento originário entre simplicidade e complexidade encontra-se na consideração de que a essência de uma substância não é a mera conjunção de propriedades, mas antes a lei de unificação de um conjunto organizado de propriedades, lei essa que é ela mesma expressa por uma propriedade simples, a qual só pode ser caracterizada como o princípio de unificação de uma multiplicidade dada. Dessa forma, a propriedade de “ser em si”, essencialmente atribuída às substâncias individuais, é elucidada pela e elucidada a propriedade de “ser concebida por si” – ou seja, essas propriedades são, em certo sentido, equivalentes.

Uma noção é, pois, dita “completa” se nela estão contidos expressamente ou dela podem ser derivados os predicados atribuíveis à substância por ela caracterizada, de tal modo que *todos* os predicados contidos nessa noção são atribuídos ao sujeito que ela designa e que *apenas* os predicados que estão contidos nela são atribuídos a esse sujeito – o que significa que as noções completas *caracterizam totalmente* uma coisa ou substância, e que, ao fazerem isso, elas *denotam um e apenas um* objeto<sup>7</sup>. Podemos denominar “unicidade” essa propriedade das noções completas de representar um e apenas um indivíduo<sup>8</sup>. É a unicidade dos conceitos completos o que permite associar, de modo inextricável, duas funções desempenhadas por eles, a saber: a caracterização qualitativa de substâncias e a denotação de indivíduos. Logo, se dois sujeitos quaisquer são descritos por uma mesma noção completa, eles são idênticos (isto é, aos termos que os expressam

unificação de um múltiplo.

<sup>7</sup> Da noção completa de uma substância individual fazem parte, pois, tanto seus predicados necessários quanto seus predicados contingentes.

<sup>8</sup> Michel FICHANT (*L'invention métaphysique. Introduction*. In: G. W. LEIBNIZ. *Discours de métaphysique et Monadologie*. Paris: Gallimard, 2004, p. 51) usa, nesse mesmo sentido, a palavra “unicité”.

aplica-se o princípio de substituição *salva veritate*<sup>9</sup>, vinculado ao conceito analítico de verdade – o que significa que esses “dois” sujeitos são apenas nomes distintos de um mesmo objeto). Daí deriva uma outra propriedade necessária das noções completas: a de “ser o sujeito último da predicação”. De fato, todo sujeito caracterizado por um conceito completo não pode ser um predicado de outro sujeito mais fundamental, pois, sendo dada sua noção completa, ele não pode ser pensado como um ser abstrato; logo, dizer de duas substâncias A e B que “A é B” só pode ser interpretado como a expressão de uma identidade, e não como predicação de noções (pois a noção de B, sendo completa, não pode ser complementada por nenhuma outra noção ou predicado, de tal modo que dizer que “A é B” é dizer que A instancia a noção completa de B e apenas a noção completa de B – ora, isso significa, justamente, que  $A = B$ )<sup>10</sup>. Unindo as duas propriedades mencionadas acima, temos que uma noção completa caracteriza um sujeito que é ao mesmo tempo único e último; ora, essa é justamente a definição nominal de uma substância individual (é por isso que Leibniz afirma, no Artigo 8 do *Discurso de metafísica*, que a definição real de substância só pode ser formulada por meio do conceito de noção completa: é só por meio dele que as duas propriedades da substância, enunciadas em sua definição nominal, são mostradas como possíveis em si e compostíveis entre si, isto é, reais, na medida em que a realidade de uma coisa qualquer é demonstrada pela análise dos elementos que compõem sua definição). Dada essa definição de substância, segue-se trivialmente o Princípio da Identidade dos Indiscerníveis – que vale tanto para os indivíduos existentes quanto para os possíveis, uma vez que a teoria leibniziana, até o momento, não precisou discriminar con-

9 Cf. A VI, 4 A 154. Segundo FICHANT (*L'invention métaphysique...*, *op. cit.*), essa equivalência é admitida por G. W. LEIBNIZ (*Discours de métaphysique et Monadologie*. Paris: Gallimard, 2004, p. 413-4) desde a data de composição do texto aqui mencionado, a saber, o inverno de 1678-1679.

10 Ver, sobre isso, M. FICHANT. *L'invention métaphysique...*, *op. cit.*, p. 51-2.

ceitos completos instanciados e não instanciados no mundo atual para enunciar suas conclusões. Logo, os indivíduos são espécies ínfimas. Como as formas substanciais são almas (só as almas são simples, os corpos sendo infinitamente divisíveis), o princípio de individuação é dado pela substância espiritual (por mais que nós, mentes dotadas de consciências finitas, individuemos as coisas pela sensação).

Sendo o fundamento último de predicacões, a substância é, por isso mesmo, o fundamento último de ações (na medida mesma em que atribuir a uma substância ações equivale a atribuir a ela certos predicados que exprimem ações). Dado um conceito completo no entendimento de Deus, todas as ações do indivíduo que esse conceito abarca ou descreve estão inteiramente determinadas desde toda a eternidade; ora, como essa determinação procede do conceito individual do sujeito, nada de externo (Deus ou outras substâncias criadas) intervém na determinação de suas ações, que são, por isso, autônomas, isto é, livres. Como vimos acima, não é necessário, para a formulação da prova da autonomia da vontade, discriminar quais, dentre as noções completas contidas na representação dos infinitos mundos possíveis, são instanciadas no mundo atual; ora, isso significa que tal prova é formulada no nível das essências, sem precisar introduzir considerações existenciais: é a independência das essências individuais com relação a todas as outras substâncias, até mesmo a Deus (a Seu intelecto e a Sua vontade), que garante a autonomia das substâncias criadas<sup>11</sup>.

Mas o conceito de liberdade não pode ser definido apenas com base na propriedade da autonomia, pois ele apresenta pelo menos duas notas características necessárias em sua definição:

11 Como mostrou Luiz Henrique Lopes dos SANTOS (Leibniz e a questão dos futuros contingentes. *Analytica*, v. 3, n. 1, 1996), Leibniz afirma "a autonomia absoluta desses agentes na esfera das determinações atemporais" (p. 121), de tal modo que "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" (p. 113).

além da própria autonomia, o poder de escolha. Se a *autonomia* já foi provada com base em uma análise de propriedades *essenciais*<sup>12</sup>, veremos que o *poder de escolha* só poderá ser explicado por uma análise que leve em conta propriedades *existenciais*. Ora, o próprio conceito de autonomia não pode ser inteiramente compreendido sem o conceito de poder de escolha, uma vez que ele se refere justamente à autonomia própria do ato de escolher entre alternativas<sup>13</sup>. Logo, é preciso elucidar esse último para que um conceito claro e distinto de liberdade possa ser formulado. Isso significa que a análise do conceito de liberdade deve ultrapassar o nível das essências em direção ao nível das existências (no primeiro nível, a existência do poder de escolha é figurada como uma mera *possibilidade*). É aqui que intervém o segundo passo da defesa leibniziana da tese compatibilista entre liberdade e determinismo.

A aparente contradição desse passo do argumento compatibilista com o passo anterior pode agora ser reformulada mais claramente. Por um lado, o conceito completo de uma substância criada inclui desde sempre todos os predicados verdadeiros, universais ou particulares, que podem ser ditos dela; entre esses, encontra-se, em Adão, por exemplo, o predicado que descreve a ação de escolher livremente pecar. Por outro lado, a escolha do pecado é, por suposição, uma escolha livre e, portanto, não pode ser algo que Adão necessariamente realiza. O paradoxo surge da exigência simultânea de que a ação de pecar seja um elemento

12 O uso que Leibniz faz do termo “essencial” vem acompanhado de certa ambiguidade: algumas vezes, ele se refere às proposições que são verdadeiras ou falsas independentemente de considerações sobre a existência das coisas; em outras vezes, ele se refere a proposições que exprimem a atribuição de propriedades que um indivíduo existente não pode deixar de ter enquanto existe. Usamos aqui “proposições essenciais”, por oposição a “proposições existenciais”, no primeiro sentido.

13 Como é bem sabido, o poder de escolha, para Leibniz não pode ser confundido com a ficção de uma indiferença perfeita entre as opções presentes em uma deliberação (cf. G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*. Paris: Flammarion, 1969, Primeira Parte, § 46, e Terceira Parte, § 302).

que pertence necessariamente ao conceito de Adão e que essa mesma ação seja contingente. É justamente para satisfazer a essa dupla exigência que é preciso discriminar dois níveis de análise: no primeiro, no qual se levam em conta apenas as essências e seus conceitos completos, pertence necessariamente a Adão a ação de pecar; no segundo, que leva em conta a atribuição de existência a Adão, o que pertence a Adão é a ação não necessária de pecar. Mas, se a existência atual é uma propriedade que não acrescenta nada ao conceito completo da coisa que foi instanciada, por que ela poderia ser usada para explicar a contingência das ações livres?

A necessidade de introduzir a propriedade da existência para esclarecer a contingência pressuposta pela noção de poder de escolha ficará mais clara se notarmos, de forma preliminar, por que as considerações anteriores, baseadas em uma análise das essências, são insuficientes para dar conta do problema da compatibilização da liberdade com o determinismo. Dada a noção completa da essência de uma substância, segue-se, como vimos, a validade irrestrita do Princípio de Identidade dos Indiscerníveis – o que tem como implicação imediata, dado que a indiscernibilidade é uma condição necessária e suficiente da identidade, a tese segundo a qual, se dois indivíduos são qualitativamente distintos, então eles são numericamente distintos. Sendo assim, a análise das essências não pode, por princípio, fornecer uma explicação para o pensamento sobre possibilidades alternativas referentes a *um mesmo* indivíduo, pois as essências discriminam um indivíduo *inteiramente determinado* do ponto de vista qualitativo. Já na passagem do possível para o existente, trata-se de um só e mesmo indivíduo.

Um primeiro elemento para chegar a uma explicação desse fenômeno encontra-se na doutrina segundo a qual nem todos os possíveis são compossíveis, isto é, realizáveis conjuntamente. O estabelecimento da tese de que os eventos que fazem parte do mundo existente são contingentes é derivado dessa doutrina, da seguinte maneira: ao escolher instanciar um dos infinitos mundos possíveis, Deus escolhe infalivelmente o melhor, embora a esco-

lha do pior (ou a escolha de nada criar) não seja, em si mesma, contraditória. Se existisse apenas um único mundo logicamente possível (como quer Espinosa), então a plenitude desse mundo esgotaria a totalidade do campo lógico das possibilidades, fazendo coincidir possibilidade e necessidade, e excluindo a contingência; é justamente nos vazios deixados pela impossibilidade de todos os possíveis que a escolha de Deus pode existir. Da aplicação do conceito de impossibilidade aos possíveis resulta que, porque uma substância individual exprime a totalidade do mundo do qual ela faz parte (pois todas as predicções, até mesmo as relações, estão contidas em seu conceito completo), e porque a existência do mundo é contingente, cada ação das substâncias é, por transitividade, contingente.

A contingência dos atos de escolha só pode surgir, portanto, da consideração acerca da existência atual do mundo no qual ela é exercida. Se a elucidação do conceito de *autonomia* das substâncias criadas envolve apenas o *intelecto* de Deus, na medida em que se situa no nível das essências, a explicação da contingência pressuposta pelo conceito de *poder de escolha* envolve a *vontade* de Deus, na medida em que se situa no nível das existências. Mais do que isso, porém, ele envolve também a análise dos atos volitivos das próprias substâncias criadas, pois o poder de escolha pertence à faculdade de querer. Procedamos, então, a essa dupla análise, abordando a vontade divina e a humana. O conceito de vontade em geral implica que o sujeito do qual um ato volitivo é predicado seja também um sujeito racional: só um ser dotado de razão pode ter uma vontade livre (*Discurso de metafísica*, Artigo 2). Como vimos acima, a liberdade envolve mais do que a mera espontaneidade: só há liberdade se houver deliberação, isto é, se houver a figuração de razões para agir de modos excludentes, todos igualmente possíveis. É o conceito de deliberação, por sua vez, que explica por que o conceito de vontade livre está ligado ao conceito de razão (quando só há autodeterminação, podemos falar de instinto ou inclinação, mas não de vontade). Daí se segue

(ou pelo menos Leibniz afirma que se segue), primeiramente, que Deus, ao escolher criar um dos infinitos mundos possíveis, age livremente porque Sua vontade se dirige a alternativas que são logicamente possíveis. Mesmo admitindo que a bondade é uma perfeição e, por isso, faz parte da essência de Deus, o ato de escolha de algo diferente do que Sua bondade O inclina a fazer permanece sendo possível; o que é incompatível com a bondade não é a possibilidade de escolher o pior, mas o *ato efetivo* de escolher o pior – ou ainda, a *existência* do pior. Vemos, assim, que só no nível da *existência* (para além do nível das meras possibilidades, ou seja, das essências) pode haver incompatibilidade (mas não contradição) entre a bondade e a escolha do pior; do ponto de vista da essência de Deus, figurada reflexivamente em Seu próprio intelecto, nada exclui a (possibilidade da) escolha do pior, a qual é, enquanto mera possibilidade, compatível com a efetiva escolha do melhor. O ato de seleção do melhor efetivamente realizado é o que caracteriza a bondade de Deus, sem que isso afete sua faculdade ou poder de escolha de contrários. No caso do homem, a escolha sempre se faz sob a razão da aparência do melhor (pois, não sendo infalível, nem sempre seu entendimento visa o que é o melhor em si mesmo), o que permite, *mutatis mutandis*, as mesmas conclusões que foram tiradas a respeito de Deus. Logo, apesar de todas as ações humanas já estarem pré-determinadas desde toda a eternidade, na medida em que elas estão contidas em seu conceito completo, nem por isso deixou de haver escolha: a ação seguiu-se de um ato efetivo de escolha entre duas ou mais alternativas que eram, em si mesmas, possíveis. A deliberação e a escolha não se transformam em ilusões pelo fato de a ação efetivamente escolhida já estar desde sempre incluída no conceito completo escolhido por Deus para ser instanciado. Mas essa resposta é realmente satisfatória? Se estamos diante de uma determinação *conceitual*, em que sentido ela não é necessária? Ou ainda: como seria possível caracterizar uma deliberação *livre* como uma nota conceitual definidora? É para complemen-

tar sua resposta que Leibniz introduz a distinção entre verdades essenciais e existenciais.

Apesar de estar presente em alguns textos, essa distinção não é, entretanto, a explicação mais recorrente de Leibniz para o fato de não ser necessário o vínculo conceitual entre a vontade e a ação (ou, de um modo geral, entre o sujeito e suas propriedades contingentes). Sua explicação usual é a distinção do modo pelo qual as propriedades estão incluídas no conceito completo de uma substância individual: no caso de propriedades contingentes, sua atribuição ao sujeito envolve infinitos elos conceituais, enquanto propriedades necessárias são deduzidas dele em um número finito de passos. Essa solução é adequada às intenções de Leibniz de dar conta das conexões contingentes entre o sujeito e o predicado de uma proposição não apenas quando essa última refere-se a uma substância que existe em ato, mas também a substâncias possíveis, expressas por proposições essenciais. Como diz Robert Adams, criticando a solução proposta por Benson Mates (a qual, como antecipamos acima, explica a contingência com base na análise de proposições existenciais), Leibniz explica a contingência

de um modo que parece implicar que “César atravessou o Rubicão” e “Pedro nega” ainda seriam contingentes se fossem construídas como proposições essenciais, uma vez que a contingência não está enraizada na existência do sujeito, mas na conexão do sujeito com o predicado. Se nossa questão é sobre em que Leibniz acreditava, tais textos não podem ser subestimados (em minha opinião) com relação àqueles nos quais ele parece tratar, bastante casualmente, “existencial” como equivalente a “contingente” (*e.g.*, C 392)<sup>14</sup>.

Adams não ignora as dificuldades da solução leibniziana para

<sup>14</sup> R. M. ADAMS. Review of *The Philosophy...*, *op. cit.*, p. 302. As traduções dos textos em outras línguas ao longo deste artigo são de minha responsabilidade, mas remeto o leitor sempre à paginação das edições originais.

o problema da contingência formulada com base no conceito de análise infinita; em especial, ele admite que o critério de demonstrabilidade em um número finito ou infinito de passos parece introduzir elementos epistêmicos para explicar uma distinção ontológica<sup>15</sup>. Ainda assim, essa é, em sua opinião, a solução que o próprio Leibniz via como a mais adequada para dar conta do problema da contingência. No entanto, os textos em que Leibniz associa contingência e existência, embora minoritários em relação aos que ele propõe a solução alternativa da análise infinita, são bastante significativos. Muitas vezes, as duas explicações são apresentadas como se fossem complementares, como fica evidente neste texto sem data:

Descobrimos, assim, que há proposições que se relacionam às essências e outras que incidem sobre as existências das coisas. São essenciais, de fato, as proposições que podem ser demonstradas pela resolução dos termos, ou seja, que são necessárias [...] Mas as proposições existenciais, isto é, contingentes, diferem delas completamente, elas cuja verdade só é compreendida *a priori* apenas pelo Espírito infinito, e não pode ser demonstrada por nenhuma resolução<sup>16</sup>.

Comentando textos como esse, Benson Mates retém exclusivamente, em sua interpretação, a distinção entre proposições essenciais e existenciais: porque uma verdade expressa por uma predicação verdadeira feita sobre um objeto existente neste mun-

15 Adams nega, porém, a crítica de Russell, mostrando que a intenção de Leibniz não pode ser confundida com o simples estabelecimento de algo que é contingente “para nós”, devido às limitações cognitivas da mente finita. Ao contrário, a caracterização das verdades necessárias com base na noção de demonstrabilidade lógica (em um número finito de passos) não contradiz a tese de que o conceito do predicado também está contido no conceito do sujeito no caso das proposições contingentes. Cf. *idem*. *Leibniz – Determinist...*, *op. cit.* p. 29. Duas linhagens de intérpretes encontram-se nesse debate: por um lado, Russell, Curley e Mates; por outro, Couturat, novamente Russell (após ter mudado sua opinião inicial) e Adams.

16 C 16-24; cf. G. W. LEIBNIZ. *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Paris: PUF, 1998, p. 341.

do poderia ser falsificada (caso este mundo não existisse), ela é apenas contingentemente verdadeira<sup>17</sup>. Segundo ele, o uso do conceito de análise infinita não discrimina as proposições que são contingentes (*i.e.*, verdadeiras em um mundo e falsas em outros), além de não ser em si mesmo um critério claro<sup>18</sup>: uma vez que, no intelecto infinito de Deus, todas as noções são percebidas por um ato único de intuição intelectual, a diferença entre uma prova finita e outra infinita não parece ser relevante para explicar a conexão contingente entre sujeito e predicado (lembramos que o intelecto divino é o único que conta para a determinação do modo pelo qual as coisas são em si mesmas, já que apenas ele envolve uma intelecção infinita, e que as coisas em si mesmas são dotadas de infinitos atributos). Sendo assim, conclui Mates, a única saída de Leibniz é afirmar que a *mesma* proposição (ou, pelo menos, o que aparece superficialmente como *a mesma* conexão entre termos ligados pelo verbo “ser”) pode ser lida essencial ou existencialmente – no primeiro caso, ela é necessária; no segundo, contingente”. Se “AB é uma entidade” significa uma coisa possível, a proposição é essencial; se “entidade” significa uma coisa atual, a proposição é existencial<sup>19</sup>.

A solução de Mates é, a meu ver, em linhas gerais correta (no sentido em que ela descreve de modo interessante, do ponto de vista da história da filosofia, o núcleo das posições de Leibniz sobre o problema da contingência, e não no sentido em que eliminaria de vez as dificuldades nelas presentes); mais do que isso, creio que ela pode ser compatibilizada com a solução expressa em termos de análise infinita (como de fato aparece em muitos textos de Leibniz) e que, contrariamente ao que sugere Adams, pode explicar também a contingência da predicação envolvida

17 B. MATES. *The Philosophy of...*, *op. cit.*, p. 113.

18 *Id.*, *ibid.*, p. 116. Para uma crítica ao critério de análise infinita para discriminar verdades contingentes, cf. D. BLUMENFELD. Leibniz on Contingency and Infinite Analysis. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. XIV, n. 4, p. 483-514, Jun. 1985.

19 B. MATES. *The Philosophy of...*, *op. cit.*, p. 9 e 55-7.

no caso de substâncias que são apenas possíveis. A explicação da contingência em termos de existência permitirá, além disso, dar conta da atribuição de um poder de escolha ao agente livre, na medida em que explica o vínculo entre um ato efetivamente exercido da vontade, entendendo essa última como poder de escolha, e a ação consequente. Leibniz pretende mostrar que esse vínculo existencial não é logicamente necessário e, portanto, não pode ser demonstrado. Ainda assim, considerado no nível das essências com base na noção completa do agente e de suas ações, ele é um vínculo necessário. O que deve ser provado, portanto, é que apenas no nível da existência não há um vínculo necessário entre um ato da vontade e a ação consequente, precisamente porque se trata então de um ato *efetivamente exercido*.

A consequência imediata dessa tese é que a mesma conexão é necessária, quando considerada essencialmente, e contingente, quando tomada existencialmente (já abordamos acima em que medida se trata da *mesma* conexão; voltaremos a esse ponto mais adiante). Mates não tem medo de assumir essa consequência – na verdade, ela constitui o cerne de sua interpretação. Daí ele retira uma caracterização da contingência:

Sua única saída [*viz. para o problema de definir a contingência*], parece-me, é concordar que a proposição essencial “César cruzou o Rubicão” não poderia ter sido falsa e que somente a proposição existencial correspondente implica a existência de César e, portanto, é contingente. [...] Do que ele diz, fica claro que a intuição por trás disso é que, na medida em que a verdade de uma proposição dependa do que existe e do que não existe, a proposição deve ser contingente (pois Deus poderia ter criado uma série de indivíduos diferente daquela que ele escolheu, e, portanto, há um mundo possível do qual a proposição é falsa), enquanto, por outro lado, se a verdade de uma proposição é independente do que existe ou não existe, essa proposição deve ser necessária, ou verdadeira de todos os mundos possíveis<sup>20</sup>.

20 B. MATES. *The Philosophy of...*, *op. cit.*, p. 114.

O modo pelo qual Leibniz articula essa distinção com a distinção complementar entre análise finita e infinita é, a princípio, bastante óbvio: porque o ato de escolha de Deus dirige-se a infinitos mundos possíveis, e porque os atos de escolha dos homens envolvem infinitas determinações presentes em sua mente, ambos são atos que, dizendo respeito à causalidade que produzirá uma existência, têm uma análise que envolve infinitos elementos, o que impede qualquer dedução que os caracterize como consequências necessárias do conceito do sujeito ao qual são atribuídos<sup>21</sup>. Não é ainda totalmente claro, porém, como uma distinção explica a outra, nem em que direção vai a explicação. Além disso, a consideração das essências das substâncias também parece envolver infinitas propriedades, o que nos impediria de tomar a infinitude como uma marca característica da contingência.

Para elucidar esses pontos, examinemos primeiramente o caso das substâncias individuais criadas, para em seguida estudar o caso de Deus. Notemos, primeiramente, que o atributo da existência, embora seja, se nos for permitido o uso de um vocabulário anacrônico, uma propriedade de primeira ordem aplicada às coisas, não pertence ao conceito completo das substâncias criadas<sup>22</sup>. Os “objetos” dos mundos possíveis não criados não são, propriamente falando, objetos existentes nesses mundos possíveis, pois isso faria com que a existência fosse indexicada a mundos e, portanto, fizesse parte do conceito de cada indivíduo<sup>23</sup>. Os mun-

21 Cf. o texto, cuja composição data do fim da década de 1680, intitulado *A fonte das verdades contingentes* (C 1-3; Gr 325-326): “Que haja verdades contingentes, em cuja explicação a progressão de razões é infinita, também pode ser entendido com base no fato de que há um número atualmente infinito de criaturas em todas as partes do universo”.

22 Contra essa tese, cf. R. M. ADAMS. *Leibniz – Determinist...*, op. cit., p. 42-6.

23 Para uma concepção da existência como sendo expressa por um predicado indexicado a mundos possíveis, cf. D. LEWIS. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986. Para uma discussão sobre a interpretação de Mates acerca dos elementos componentes dos mundos possíveis, cf. F. MONDADORI, F. Review of *The Philosophy of Leibniz* by Benson Mates. *The Philosophical Review*, v. 99, n. 4, p. 613-29, Oct.

dos possíveis não criados são conjuntos de *ideias* maximamente compostíveis no intelecto de Deus, e não conjuntos de *objetos* existentes nesses mundos. Afirmar que “César existe” equivale, portanto, a atribuir-lhe uma propriedade, a existência, que não faz parte de seu conceito completo – se fizesse, o conceito de “César” diferiria qualitativamente do conceito de “César existente”, ou seja, eles não designariam o mesmo indivíduo, e o conceito de instanciação perderia o sentido<sup>24</sup>. Como vimos acima, a atribuição de existência ao mundo, e a cada uma de suas substâncias, bem como aos eventos que nele ocorrem, é contingente, porque depende da vontade de Deus, e, portanto, não faz parte nem da essência do mundo criado nem dos conceitos que a exprimem. Logo, apesar de a ação expressa pelo predicado “atravessar o Rubicão” fazer parte do conceito completo de César, de tal forma que está desde toda a eternidade conceitualmente determinado, de modo necessário, que César atravessará o Rubicão, não há uma conexão necessária entre esse mesmo ato de cruzar o Rubicão e esse mesmo César<sup>25</sup> quando ambos são considerados como existentes. Dito de outra forma: sendo dados a vontade antecedente de César de cruzar o Rubicão e o ato de cruzá-lo, não há uma conexão necessária entre *a existência* dessa ação e *a existência* da vontade antecedente, embora haja uma conexão necessária entre essa ação e essa vontade no nível da essência de César, abstração feita de sua existência. Ou ainda: a instanciação de uma essência plenamente determinada *acrescenta uma nova propriedade* (a

1990. É importante notar que os componentes dos mundos possíveis são, para Leibniz, ideias de indivíduos (e não apenas de conjuntos de propriedades), pois o princípio de composição das propriedades finitas (que são modificações das perfeições divinas) é seu pertencimento a substâncias, uma vez que faz parte do conceito de propriedade ser a modificação de uma substância.

<sup>24</sup> Deve-se notar que esses problemas não afetam Deus, cuja existência é necessária.

<sup>25</sup> A rigor, como vimos, só há um único César possível, de modo que a expressão “esse mesmo César” é supérflua. Além disso, entre o objeto visado pelo César possível e o César atual não há distinção numérica, pois a existência não modifica o conceito completo que é instanciado.

existência) a essa essência e a cada uma das ações que dela decorrem, de tal modo que novas relações entre os termos instanciados são introduzidas para além das conexões situadas no nível das essências. Os eventos contingentes no nível existencial são necessários no nível essencial – o que é apenas uma outra forma de dizer que pertence à essência de César *escolher livremente* cruzar o Rubicão porque, *se ele existir*, então ele cruzará o Rubicão, embora a ação de cruzar o rio seja contingente. Retomando uma distinção presente nos *Novos Ensaios* (IV, 11, § 13), podemos dizer que as “verdades eternas” expressas por “proposições de razão” “no fundo são todas condicionais”; em uma oposição implícita, as verdades existenciais, expressas por “proposições de fato”, são categóricas, “enunciadas sem condições” (mas Leibniz acrescenta: “ainda que sejam condicionais no fundo”). São justamente as duas maneiras diferentes de “ser condicional” que estão em jogo na distinção de verdades essenciais e existenciais: essas últimas são condicionais porque sua verdade depende da verdade da proposição que afirma a existência de estados antecedentes do mundo. Que a relação entre dois eventos existentes não seja assimilável a uma implicação *lógica* fica claro quando consideramos que, porque o mundo é contingente, ele pode terminar a qualquer momento do tempo (embora Leibniz afirme que a totalidade das coisas ocupe uma duração temporalmente infinita), de tal forma que um ato de vontade pode não ter nenhuma consequência simplesmente pelo fato de que nada mais existirá depois desse momento. Essa é apenas uma maneira extrema<sup>26</sup> de ilustrar a ausência de vínculo lógico entre os eventos particulares existentes no mundo; mesmo supondo a continuidade futura do mundo, cada um de seus instantes

26 A rigor, não é correto afirmar que Deus “mantém” o mundo na existência, pois o ato de criação do mundo não ocorre em um momento do tempo: Deus cria o mundo em sua totalidade, ou seja, o conjunto total de passado, presente e futuro, e não “muda de opinião” no decorrer da criação. Ainda assim, do ponto de vista dos entes que se encontram no tempo, há um certo sentido em afirmar que Deus mantém o mundo existindo durante todos os momentos em que ele existe.

não está vinculado de modo necessário aos instantes precedentes. Assim, na sequência do mesmo texto sobre as verdades necessárias e contingentes citado acima, Leibniz afirma que as proposições contingentes são verdadeiras

apenas por um certo tempo [...] por exemplo, que eu vivo agora, que o sol brilha; digo que o sol brilha nesta hora aqui em nosso hemisfério desde que de fato seu movimento tenha sido tal até o presente, e que, admitindo que ele prossiga, isso se seguirá certamente. Entretanto (para nada dizer da obrigação de prosseguir, que não é necessária), é igualmente uma verdade contingente que seu movimento anterior tenha sido tal; seria preciso procurar de novo uma nova razão disso, e não seria possível dá-la completamente, a não ser pelo conhecimento perfeito de todas as partes do universo (C 18).

Ora, esse “conhecimento perfeito” envolve uma análise infinita (C 19). “Assim”, conclui Leibniz, “em todas as proposições nas quais intervêm a existência e o tempo, intervém, por isso mesmo, a série total das coisas, pois o ‘*aqui ou agora*’ não pode ser compreendido sem uma relação com todo o resto. Daí se segue que tais proposições não admitem uma demonstração ou uma resolução finita e terminável que faria aparecer uma verdade” (*idem*). A menção a uma “demonstração infinita” e a um “conhecimento perfeito” perde, nesse contexto, seu caráter puramente epistemológico, pois indica antes a vigência do Princípio de Razão Suficiente em um domínio infinito de objetos<sup>27</sup>.

A tese de Leibniz, apesar de aparentemente paradoxal (pois, segundo essa interpretação, a natureza do vínculo entre a vontade e a ação consequente muda quando uma essência é instanciada),

<sup>27</sup> Nesse ponto, minha interpretação se afasta da de Mates. Para a discussão sobre a datação desse texto, cf. a observação de J.-B. Rauzy em G. W. LEIBNIZ. *Recherches générales...*, *op. cit.*, p. 325. Cf. também R. M. ADAMS. *Leibniz – Determinist...*, *op. cit.*, p. 45, nota 70. Adams, para preservar sua crítica a Mates, propõe que esse texto foi escrito em um período anterior ao da formulação das reflexões mais maduras de Leibniz sobre o problema da contingência. Contra essa interpretação sobre a datação, Rauzy propõe o ano de 1689 como a data mais provável de sua composição.

exprime uma distinção clara: ao incluir o predicado existencial na caracterização de um indivíduo, todos os eventos relacionados a ele são também dotados dessa nova propriedade, de tal forma que, apesar de o indivíduo ser *apenas e exatamente* a instanciação de sua essência, sua existência, não acrescentando nada a seu conceito, é, no entanto, uma propriedade real atribuída a todos os seus estados e atos. Ora, entre a vontade-existente-de-cruzar-o-Rubicão e o ato-existente-de-cruzar-o-Rubicão, as conexões são contingentes precisamente porque a existência do mundo como um todo é contingente, o que tem por consequência que o estado atual do mundo não implica logicamente seus estados sucessivos (a rigor, como já foi assinalado, para cada momento do tempo, é verdade que o mundo como um todo pode não mais existir no momento seguinte). É claro que pode haver conexões de outra natureza além da conexão lógica – por exemplo, causal – entre a vontade existente de cruzar o Rubicão e o ato existente de cruzá-lo, de tal modo que, se um intelecto infinito representasse os estados antecedentes da mente de César, ele poderia prever com total certeza que César escolherá cruzar o Rubicão, e que essa escolha causará (dada a ausência de causas impeditivas) o ato de cruzá-lo. Como mostra o Artigo 13 do *Discurso*, é hipoteticamente (moralmente, causalmente) necessário que César cruze o Rubicão, de tal modo que a proposição que exprime esse fato é verdadeira *a priori*, mas, ainda assim, não é logicamente necessário que César cruze o Rubicão. Entretanto, do ponto de vista de sua noção completa, abstração feita de sua existência, é conceitualmente necessário que o predicado de “cruzar o Rubicão” seja atribuído a César, pelo simples fato de que todas as notas características de uma espécie lhe pertencem necessariamente, e que César é uma espécie ínfima – é a plena determinação lógica das essências, como vimos, o que garante sua autonomia. Sendo assim, podemos afirmar, seguindo a proposta de Mates, que

a verdade absolutamente necessária “Se César existe, então ele cruzará o

Rubicão” é equivalente a “Se o mundo atual existe, então César cruzará o Rubicão”, e, portanto, a proposição “César cruzará o Rubicão”, embora não seja absolutamente necessária, é hipoteticamente necessária [...] Logo, podemos dizer em geral que uma proposição *P* é hipoteticamente necessária se e somente se, para alguma proposição verdadeira *Q*, “Se *Q* então *P*” for absolutamente necessária, apesar de *P* não o ser. Segue-se que as proposições hipoteticamente necessárias coincidem com as proposições contingentemente verdadeiras<sup>28</sup>.

Logo, ao aceitarmos que o mundo atual é o conjunto de todos os conceitos individuais que pertencem a ele, e que todos os conceitos individuais exprimem uns aos outros e, portanto, exprimem o mundo em sua totalidade, devemos também aceitar que a proposição

(1) Se César existir, então César cruzará o Rubicão

é equivalente à proposição

(2) Se o mundo atual existir, então César cruzará o Rubicão

e, de um modo geral, que “‘O mundo atual existe’ é equivalente a cada uma e a todas as proposições da forma ‘*A* existe’, onde *A* é qualquer conceito pertencente ao mundo atual”<sup>29</sup>. As proposições (1) e (2) são hipoteticamente necessárias, exprimindo, pois, o vínculo essencial entre o conceito de César e sua ação de cruzar o Rubicão. Contrariamente, as proposições categóricas

(3) César cruzará o Rubicão

<sup>28</sup> B. MATES. *The Philosophy...*, *op. cit.*, p. 118-9. Ele cita dois textos de Leibniz sobre a escolha do mal pelo diabo para ilustrar essa tese: a nota 50, na p. 118, e “está escrito no livro das verdades eternas, o qual contém todas as possibilidades anteriores a qualquer decreto de Deus, que, se fosse criado, ele escolheria livremente voltar-se para o mal” (G. W. LEIBNIZ. *Essais de...*, *op. cit.*, 275; G VI 280-1). De onde se segue que é apenas hipoteticamente necessário que o demônio peque, pois “uma verdade contingente é necessária *exposito decreto Dei*” (*idem. Textes inédits*. Paris: PUF, 1948. Ed. de G. Grua, p. 300).

<sup>29</sup> B. MATES. *The Philosophy...*, *op. cit.*, p. 118.

(4) A vontade antecedente de César cruzar o Rubicão existe

são contingentes, porque sua verdade está conectada a infinitas outras proposições categóricas contingentes. Seria certamente possível conectar (3) e (4) por uma implicação distinta da implicação lógica (por exemplo, por uma implicação causal, ou de outra natureza qualquer, tal como a que está em jogo nas considerações sobre a harmonia do mundo criado), de tal forma que poderíamos afirmar que

(5) Se a vontade antecedente de César cruzar o Rubicão existir, então César cruzará o Rubicão

De qualquer modo, enquanto a cláusula condicional de (1) é tornada verdadeira pela vontade contingente de Deus, a qual, dirigindo-se às essências representadas em seu intelecto, elege algumas para serem trazidas à existência, a cláusula condicional de (5) é tornada verdadeira por infinitas proposições categóricas, todas elas contingentes, exprimindo, pois, a contingência da proposição categórica formulada em seu conseqüente (“César cruzará o Rubicão”)<sup>30</sup>. É claro que (1) apresenta a condição última de (5) (a saber, a vontade divina), mas (1) e (5) são análises distintas do mesmo fato, a primeira exprimindo uma verdade necessária e essencial e a segunda, uma verdade contingente e existencial. Cada uma das infinitas proposições *categóricas* que poderiam ocupar o lugar do conseqüente em proposições condicionais com a mesma forma de (5) é contingente *porque* todas as proposições categóricas existenciais são logicamente independentes entre si – a verdade de todas elas depende da existência do mundo criado por Deus.

<sup>30</sup> É nesse sentido que, embora as essências também envolvam infinitas determinações, as verdades essenciais podem ser expressas por uma proposição que enuncia, em um número finito de passos, uma verdade necessária (a saber, (1)), enquanto (2) implica uma análise infinita (pois é preciso, para cada novo elemento da série, acrescentar sempre uma outra determinação antecedente).

Essas proposições categóricas contingentes podem ser ligadas por conjunções ou relações causais, mas não por implicações lógicas.

A distinção aqui proposta entre uma análise situada no nível da essência e outra situada no nível da existência poderia parecer ilegítima, uma vez que faz parte do conceito completo de César a propriedade de *escolher livremente* cruzar o Rubicão; sendo assim, já no nível da essência de César, sem que seja preciso introduzir nenhuma consideração existencial, a conexão entre seu conceito completo e o ato por ele exercido seria contingente, e não, como foi dito acima, necessária. Ou seja, é preciso dar conta da contingência da escolha não só das substâncias existentes, enquanto elas existem, mas também das substâncias existentes, enquanto elas não existem, bem como das substâncias que nunca existiram e nunca existirão. O paradoxo envolvido na solução compatibilista insiste em ressurgir a cada novo passo que se dá no interior da teoria leibniziana, pois o conceito completo de uma substância livre é tal, que ele deve cumprir uma dupla exigência. Por um lado, a atribuição de uma ação livre a tal substância deve comportar a contingência requerida pelo poder de escolha; por outro lado, faz parte necessária de seu conceito a ação não necessária de realizar tal ação. Ou seja, há uma inserção da ação livre no próprio conceito completo da substância: que César tenha *livremente* escolhido cruzar o Rubicão é parte *necessária* de seu conceito; considerada enquanto efeito de seu poder de escolha, essa ação possui apenas uma necessidade condicional, mas, considerada com base na noção completa da qual ela faz parte (expressa na proposição condicional: “se este mundo existir, então César cruzará o Rubicão”), tal necessidade é absoluta. Algo de não necessário faz parte necessariamente da essência dos agentes livres. Ao contrário de Espinosa, Leibniz pretendia separar a necessidade lógica da necessidade natural, mas, ao mesmo tempo, compreender inclusivamente a segunda com base em conceitos que utilizam a primeira. Mas isso mostra mais uma vez que é precisamente porque se trata de compreender um tipo de contingência que, no en-

tanto, é parte necessária do conceito completo de uma substância individual que é preciso incluir a existência atual na explicação da liberdade, pois só ela acrescenta algo à *essência* das substâncias individuais.

O que permite a Leibniz incluir a contingência mesmo no caso das substâncias que não são existentes, ou seja, que são meramente possíveis, é justamente o predicado negativo da não existência. Nas *Investigações gerais sobre a análise das noções e das verdades*<sup>31</sup>, § 71, Leibniz se pergunta sobre o estatuto lógico do predicado de existência, manifestando dúvidas sobre o melhor tratamento a ser dado a ele em seu sistema. Em particular, ele se pergunta se a proposição “A é B” pode ser analisada, segundo as regras admitidas em seu cálculo, como “AB é existente” (supondo que A designe um conceito completo) – se, por exemplo, “*Petrus abnegans*” poderia ser analisada como “*Petrus abnegans est existens*”. A resposta de Leibniz é afirmativa: a existência pode ser tratada como um termo que segue as regras lógicas usuais. Entre essas regras, encontra-se aquela que rege o uso de negações predicativas; por exemplo, nos §§ 148-150, tratando de regras de transformação de proposições que envolvem negações predicativas, ele mostra que “Todo A é B” pode ser analisada como “A não-B não é”, *i.e.*, “A não-B não é uma coisa [*non est res*]” – em que o termo “coisa” designa algo “que é possível ou atual, dependendo se a proposição é essencial ou existencial” (§ 148). Como a existência é um termo como outro qualquer, ele também pode figurar em proposições como essa, aparecendo tanto na negação predicativa quanto na proposicional: Leibniz pode admitir que as proposições existenciais sobre termos singulares podem ter tanto a forma “Pedro não é uma coisa” (*i.e.*, “Pedro não existe”) quanto a forma “Pedro não existente é uma coisa”. Nesse último caso, o

<sup>31</sup> C 356-399; G. W. LEIBNIZ, *Recherches générales...*, *op. cit.*, p. 201-303. O manuscrito contém a data (1686) e o título.

termo “coisa” designa, evidentemente, uma essência possível que não existe em ato (trata-se de atribuir a não existência a uma essência). Vemos, assim, que proposições negativas também podem exprimir a contingência da conexão entre as propriedades e seu sujeito, na medida em que é predicada dele a propriedade negativa da não existência. Ora, é precisamente esse tipo de predicacão existencial negativa que explica a atribuição de contingência às substâncias que não existem em ato, mas são meramente possíveis. Da mesma forma que as conexões entre a vontade-existente-de-cruzar-o-Rubicão e o ato-existente-de-cruzar-o-Rubicão são contingentes precisamente porque a existência do mundo como um todo é contingente, o que tem por consequência que o estado atual do mundo não implica logicamente seus estados sucessivos, do mesmo modo, em um mundo possível distinto do mundo atual, as conexões entre a vontade-não-existente-de-cruzar-o-Rubicão e o ato-não-existente-de-cruzar-o-Rubicão são contingentes precisamente porque a não existência desse mundo como um todo é contingente, o que tem por consequência que o estado não existente do mundo não implica logicamente seus estados sucessivos não existentes: se um outro mundo possível tivesse sido escolhido, as substâncias que existiriam nele *poderiam escolher* livremente suas ações. Ou seja, o que é atribuído às substâncias possíveis não existentes não é a contingência (pois elas não existem), mas a possibilidade de agirem de forma contingente. Aqui é introduzido um sentido de possibilidade um tanto distinto do que é aplicado às essências quando é feita abstração de sua existência ou não existência, a saber: um sentido que poderíamos denominar “atualista” de possibilidade. Para tornar isso mais claro, imaginemos (para efeitos de argumentação) que a criação do mundo por Deus tenha se dado no tempo: “antes” da criação do mundo, todas as essências são igualmente possíveis<sup>32</sup>, ou seja, igualmente não exis-

32 O que não implica que não exista uma série de compostíveis que é a mais perfeita

tentes; “depois” da criação, dada a existência do mundo atual, o predicado da não existência é aplicado a todos os demais mundos diferentes deste mundo atual. Temos agora uma situação na qual a não existência de um mundo é explicada por referência à atualidade de um (e de apenas um) mundo.

Devemos lembrar que toda proposição contingente contendo um sujeito que designa uma entidade não existente no mundo atual é falsa, de tal modo que as proposições contingentes que descrevem esses mundos possíveis são todas falsas<sup>33</sup>, mas, ainda assim, seria possível dar conta da contingência presente em sua existência possível (*i.e.*, no nível das essências) com base na aplicação do predicado da não existência, o qual é aplicado a elas de forma tão contingente quanto o predicado de existência é aplicado ao mundo atual. Logo, mesmo com relação à existência que é apenas possível, um ato *efetivo* de vontade, envolvendo, pois, a existência *atual*, está presente, a saber: o ato de vontade de Deus, que escolheu, dentre os possíveis, apenas um para ser realizado, distribuindo assim a aplicação dos predicados da existência e da não existência atual entre os mundos possíveis. Quando Deus conhece que Adão pecador existe ou que Adão não pecador não existe, o que ele conhece são essências individuais relacionadas de certo modo com Sua vontade.

Leibniz poderia, por meio desse aparato conceitual envolvendo o conceito de existência, resolver um problema que lhe é clas-

– sua “igualdade”, nesse caso, refere-se apenas ao fato de que a todas se aplica igualmente o predicado da não existência.

33 As proposições existenciais afirmativas, sejam elas universais ou singulares, supõem a existência do sujeito a quem se atribuem propriedades, de tal modo que a ausência de referência do termo sujeito implica sua falsidade (contingente). B. MATES (*The Philosophy of...*, *op. cit.*, p. 115-6) nota uma consequência interessante para o caso das proposições afirmativas falsas que têm como termo sujeito uma noção completa: elas são falsas não apenas relativamente a este mundo atual, mas em todos os mundos possíveis. Assim, “Sócrates é alto” é falsa neste mundo e em todos os demais, pois Sócrates, sendo a instância de um conceito completo, só existe neste mundo atual. A negação desta proposição (“Sócrates não é alto”) será, pois, uma verdade necessária, pelas mesmas razões – mas a negação predicativa “Sócrates é não alto” é contingentemente verdadeira – isto é, é verdadeira neste mundo atual e falsa em todos os demais.

sicamente imputado pelos intérpretes, a saber: mesmo admitindo que a existência do mundo é contingente, se Deus escolhe um dos mundos possíveis para ser aquele que existe em ato, então Adão, porque não escolheu existir, não escolheu tampouco pecar. Ou seja, Adão só seria livre se sua própria existência dependesse apenas dele; mas isso significaria que Adão é um ser necessário, o que é contra a hipótese. Logo, não há realmente nenhum sentido em lhe atribuir poder de escolha e liberdade, ainda que o mundo que ele habita seja contingente. A resposta presumível de Leibniz a essa objeção, pelo menos tal como interpretada segundo nossa hipótese, cria um paralelo entre as duas propriedades definidoras da liberdade: assim como, no caso da prova de que a propriedade da *autonomia* deve ser aplicada à substância individual, uma substância é livre justamente *porque* ela é (e não *apesar* de ela ser) inteiramente determinada do ponto de vista conceitual, por seu conceito completo, no caso da prova de que a propriedade do *poder de escolha* deve ser aplicada à substância individual, é justamente *porque* (e não *apesar* de) a existência de Adão não depende(r) dele que é possível dizer que ele escolhe contingentemente entre alternativas. De fato, se a existência de Adão dependesse dele, então Adão existiria necessariamente devido apenas a sua essência e, como a escolha do pecado é uma parte necessária dessa última, então ele necessariamente escolheria pecar. É *porque* sua existência é dada por um ato da vontade de Deus que a conexão entre a *existência* do ato de pecar e a *existência* da vontade antecedente de pecar é contingente. Ou seja, enquanto a prova da *autonomia* exigia que ela fosse derivada de características internas à *essência* de Adão, características essas que são dadas ao *intelecto* divino e, portanto, independem de Sua vontade, a prova do *poder de escolha* leva em conta o fato de que sua *existência* depende da *vontade* de Deus – é essa dependência que explica a possibilidade da escolha, ao invés de ser um impedimento a ela. Conjugando a análise realizada no nível da essência com a realizada no nível da existência, é possível dizer que Adão inevitavelmente, ainda

que livremente, pecará. Como vimos, a autonomia é referida ao poder de escolha: um agente é dito ser livre se e somente se ele é autônomo ao realizar um ato de escolha; nesse caso, deveremos dizer que é apenas ao ser instanciada no mundo atual que a necessidade representada no nível das essências pode ser entendida como o exercício efetivo de um ato livre, o qual, como vimos, envolve a contingência da existência. Não há, a rigor, liberdade sem existência – só a existência manifesta e torna possível a liberdade.

Dadas essas considerações sobre o poder de escolha atribuído às substâncias criadas, podemos entender em que sentido ele também pode ser atribuído a Deus. No que diz respeito à propriedade da autonomia, não há nenhuma dificuldade em atribuí-la a Deus, na medida em que ela é garantida pelo fato de Sua essência ser concebida por si. Entretanto, se aplicarmos o que foi dito acima acerca da atribuição do poder de escolha a Adão ao caso de Deus, pareceria, à primeira vista, que a mesma atribuição não pode ser feita a esse último. De fato, a tese enunciada acima consistia em afirmar que é *porque* Adão não tem uma existência necessária que ele pode escolher; ora, a essência de Deus envolve a existência – logo, sendo dado seu conceito completo, são dados também seus atos de escolha, o que lhe retiraria a potência dos contrários. A resposta de Leibniz a essa possível objeção provavelmente seria a de que não faz parte da essência de Deus o ato de vontade pelo qual Ele escolheu criar o melhor dos mundos possíveis – dito de outra forma, sua relação com o mundo criado não faz parte de sua essência, justamente pelo fato de que Deus e mundo são dois entes numericamente distintos<sup>34</sup>. Esse é o único caso em que se atribui contingência a Deus – precisamente em sua relação com algo que não é Ele mesmo; por outro lado, todas as suas características necessárias, que fazem parte de seu conceito completo (tais como a onisciência, a bondade e a onipotência), são necessariamente

34 A centralidade da tese criacionista, antiespinosana, fica clara por essa passagem.

instanciadas pelo simples fato de que a essência de Deus envolve a existência necessária.

Do que foi dito acima acerca das substâncias criadas e de Deus, concluímos que a propriedade de “ser deduzido em um número infinito de passos” não é um predicado essencial (definatório) do ato livre, mas apenas, no máximo, uma consequência de sua definição real, uma propriedade ou um *próprio*, no sentido que esse termo ainda retinha na filosofia do século XVII – a saber, usado para designar um atributo qualquer que caracterize um e apenas um tipo de ser, sem, no entanto, constituir sua essência, na medida em que dele não podem ser derivados outros atributos desse ser. A infinitude está presente tanto no nível da existência quanto no nível da essência (os conceitos completos de Deus e das substâncias criadas envolvem infinitas notas características), mas é apenas quando é derivada da efetividade do ato de escolha que ela pode ser usada como parte da (ou consequência da) explicação para a contingência da ação. De fato, a infinitude é uma propriedade apenas da existência, e não da essência, pelo menos quando ela é aplicada a *demonstrações* (e foi apenas nesse sentido que Leibniz propôs que ela fosse usada para discriminar a contingência da necessidade). Como vimos, todas as proposições essenciais são expressas em condicionais, o que vale tanto para as que exprimem verdades sobre as substâncias individuais quanto para as que exprimem verdades sobre entidades abstratas (como os objetos da matemática); delas é possível haver demonstrações realizadas em um número finito de passos<sup>35</sup>. Já no caso das proposições existenciais, todas elas (mesmo as proposições universais) podem ser expressas categoricamente, e envolvem infinitos passos em sua demonstração. A infinitude das demonstrações é, pois, uma propriedade do con-

35 Cf., *supra*, a nota 57.

ceito de existência, embora não o defina essencialmente<sup>36</sup>.

Se aceitarmos essa hipótese de leitura, poderemos entender por que Leibniz acreditou poder, então, fazer coincidir em um mesmo ato liberdade e necessidade – o tema incessantemente perseguido pela filosofia alemã posterior, de Kant ao idealismo metafísico pós-kantiano.

## Bibliografia

ADAMS, R. M. Review of *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language* by Benson Mates. *Mind*, v. 97, n. 386, p. 299-302, Apr. 1988. New Series.

\_\_\_\_\_. *Leibniz – Determinist, Theist, Idealist*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1994.

BLUMENFELD, D. Leibniz on Contingency and Infinite Analysis. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. XIV, n. 4, p. 483-514, Jun. 1985.

CASTAÑEDA, H.-N. Leibniz's View of Contingent Truth in the Late 1680's. In: HEINEKAMP; LENZEN; SCHNEIDER (Eds.). *Mathesis rationis: Festschrift für Heinrich Schepers*. Münster: Noduz, 1990, p. 255-272.

FICHANT, M. L'invention métaphysique. Introduction (p. 7-140). In: LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique et Monadologie*. Paris: Gallimard, 2004.

LEIBNIZ, G. W. *Textes inédits*. Paris: PUF, 1948. Ed. de G. Grua.  
\_\_\_\_\_. *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Hildesheim:

<sup>36</sup> Deve-se notar que, nesse ponto da argumentação, se trata do *conceito* de existência, e não da própria existência.

- Georg Olms, 1966. Ed. de L. Couturat (Paris: Félix Alcan, 1903).
- \_\_\_\_\_. *Essais de théodicée*. Paris: Flammarion, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: Vrin, 1988. Ed. de Georges Le Roy.
- \_\_\_\_\_. *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Paris: PUF, 1998, p. 339-49. Org. por J.-B. Rauzy.
- \_\_\_\_\_. *Discours de métaphysique et Monadologie*. Paris: Gallimard, 2004.
- LEWIS, D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.
- MATES, B. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1986.
- MONDADORI, F. Review of *The Philosophy of Leibniz* by Benson Mates. *The Philosophical Review*, v. 99, n. 4, p. 613-29, Oct. 1990.
- SANTOS, L. H. L. dos. Leibniz e a questão dos futuros contingentes. *Analytica*, v. 3, n. 1, p. 91-121, 1996.

