

NOTAS SOBRE LÓGICA E RESPONSABILIDADE MORAL EM LEIBNIZ

Victor Hugo Fonseca da Silva Coelho

Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

coelho.vhugo@gmail.com

Resumo: É pretendido, neste pequeno artigo, mostrar como Leibniz se insere de modo bem peculiar na tradicional discussão filosófica acerca da liberdade do agente num mundo governado pelo princípio de razão suficiente. A questão posta por Arnauld, em carta de 13 de março de 1686, além de forçar Leibniz a dar esclarecimentos sobre a solução que adotou, também é importante por carregar certos resquícios do modo pelo qual Aristóteles abordou este tema. Também deve ser notado que, apesar da ruptura que a solução leibniziana faz com a tradição aristotélica, vários outros pontos da filosofia de Aristóteles são aceitos para a construção e resolução do problema.

Palavras-chave: Contingência; Leibniz; liberdade; modalidade; necessidade.

Introdução

Como conciliar o determinismo histórico gerado pela universalidade do princípio de razão suficiente com o livre-arbítrio? É neste sentido que Antoine Arnauld, em carta de 13 de março de 1686, questiona o conteúdo do “Discurso de Metafísica”, texto que Leibniz havia escrito e lhe enviado em fevereiro do mesmo ano. A questão, longe de ser simples, se insere num tema com certa tradição na história da filosofia e da teologia (poderíamos remontar ao estoico Epiteto, a Aristóteles e até àquela querela entre graça e livre-arbítrio protagonizada por Agostinho de Hipona e Pelágio da Bretanha, no século III), e reaparece, naquele momento, suscitada pelos debates em torno da cisão da Igreja em catolicismo e protestantismo. Entretanto, Leibniz nos oferece uma resposta original e bastante sofisticada: se houver contingência, o livre-arbítrio fica garantido num mundo regido pela razão suficiente. Ou seja, ele se propõe a compatibilizar determinação do mundo e contingência.

De que modo Leibniz estabelece um diálogo entre tradição e a originalidade? Como se entrelaçam a lógica e a ontologia leibnizianas? Acreditamos na pertinência destas perguntas; e este texto, que de maneira alguma tem a pretensão de respondê-las, tenta se justificar por utilizá-las como lentes de leitura. Para isso, analisaremos o argumento de Leibniz em sua correspondência com Arnauld (principalmente no próprio “Discurso de Metafísica”) e em algumas partes dos “Ensaio de Teodicéia”, de 1710.

I

Já no § VIII do “Discurso de Metafísica” pode ser visto o problema da determinação do mundo ser traçado. Neste parágrafo Leibniz pretende distinguir as ações de Deus das ações das criaturas, devido a isto servir de condição para que se possa, apesar de Deus ter escolhido o melhor dos mundos possíveis, estabelecer um julgamento moral sobre as ações das criaturas. Deste modo, o autor não poderia aceitar a tese de Malebranche, a saber, a de que Deus seria a causa eficiente de todas as ações das criaturas¹ (pois isto faria com que não pudéssemos responsabilizar moralmente o agente por seus atos, visto que a causa da ação não está em quem age). Porém, também não poderia concordar com a tese de que Deus “conserva apenas a força que deu às criaturas” e nada mais, defendida por Descartes² (a aceitação desta última poderia implodir a unicidade da razão). Leibniz, então, tendo em vista a distinção entre ações divinas e ações das criaturas, define “substância individual”: “É correto, quando se atribui grande números de predicados a um mesmo sujeito e este não é atribuído a nenhum outro, chamá-lo substância individual.” (LEIBNIZ, 2004, §VIII, p. 16).

Se por um lado a substância individual, enquanto tipo ontológico, é definida a partir da lógica, por outro o filósofo afirma que a teoria lógica da predicação é fundamentada na própria natureza das coisas³. Assim, Leibniz se utiliza da mesma armação entre lógica e ontologia feita por Aristóteles em seu “livro Γ” da “Metafísica”⁴. Esta definição apenas “nominal” e fraca se segue, no mesmo parágrafo, de uma exposição de 3 tipos lógicos fundamentais:

- 1- A “tautologia”, ou seja, quando o predicado está compreendido expressamente no sujeito;
- 2- A “predicação” (analítica), quando todos os predicados estão contidos virtualmente no sujeito;
- 3- O “acidente”, quando nem todos os predicados estão contidos no sujeito.

¹ MALEBRANCHE, 1974, livro VI, parte I, cap.III, p.254-261

² DESCARTES, 1989, II, §§36-44, p.83-89

³ “Ora, consta que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas...” (LEIBNIZ, 2004, §VIII, p.16).

⁴ Se, de certo modo, para realizar sua ontologia Aristóteles se vale do princípio de não-contradição (justificado como “o mais indubitável dos princípios”), do mesmo modo, quando precisa definir o valor de verdade de uma proposição, se vale da referência ao ser das coisas. Ora, não era ele que dizia que a proposição verdadeira dizia que as coisas são o que são, e que a proposição falsa dizia que as coisas são aquilo que elas não são?

Podemos associar a “tautologia” às verdades necessárias e evidentes do entendimento divino; a “predicação” à substância individual; e o “acidente” a todas as outras coisas existentes. Leibniz exemplifica: se digo “Alexandre Magno é rei.” (proferida no momento do reinado de Alexandre Magno). Por definição “Alexandre Magno” é a substância individual e “rei” é acidente, visto que “rei” está contido na noção “Alexandre Magno”, mas “Alexandre Magno” não está contido na noção “rei” (posto que existem outros reis, como Dario, da Pérsia). Portanto, deste modo Leibniz consegue associar aos conceitos lógicos de “sujeito” e de “predicado” toda “substância individual” e todo “acidente”, respectivamente. Assim, na noção “Alexandre Magno” está contido tudo que lhe aconteceu, lhe acontece e lhe acontecerá, e pode-se dizer que na noção de “Alexandre Magno” se vê “ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados que verdadeiramente dele podem afirmar” (LEIBNIZ, 2004, §VIII, p.17).

Desta maneira, e juntamente com a afirmação, no início do parágrafo, de que “as ações e paixões pertencem propriamente às substâncias individuais”, Leibniz faz da substância individual ao mesmo tempo sujeito lógico e causa de suas ações. Se, por um lado, a necessidade da lógica e a determinação *a priori* da substância (e de suas ações) garante a existência do princípio de razão suficiente acima de qualquer coisa (aqui Leibniz crítica a tese de Descartes que dizia ser a vontade divina predominante sobre a razão), por outro, (criticando Malebranche) faz com que a causa das ações permaneça na substância individual, permitindo a espontaneidade da ação (condição necessária para quem quer garantir a responsabilização moral, mas, ao mesmo tempo, não pretende abandonar a definição de “ação voluntária” tal qual Aristóteles se utiliza no livro III da “Ética a Nicômaco”⁵). Há, portanto, uma ligação necessária, entre um sujeito e seus respectivos predicados que independe da ação divina. Neste sentido, aqui cabe a Deus somente a escolha de quais dessas “substâncias prontas”⁶ existirão, ou melhor, como veremos, de quais delas estão em conformidade com o mundo que Deus teve a vontade de criar.

⁵ “Age voluntariamente, pois o princípio do movimentar os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente; estão no poder do agente fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele próprio.” (ARISTÓTELES, 2008, livro III, parte 1, 1110a15, p.60.)

⁶ Devido a esta vinculação entre o sujeito (substância individual) e seus predicados (fatos do mundo), para cada substância individual há um respectivo mundo, portanto a escolha de um mundo (para a criação) implica a escolha de determinadas substâncias individuais.

II

No entanto, esta definição dada por Leibniz não é suficiente para garantir o livre-arbítrio. Para assegurá-lo o filósofo de Hanôver tem de aceitar a contingência neste mundo determinado a priori a partir dos predicados contidos nas noções substanciais. E isto vale tanto para o livre-arbítrio de cada substância individual, quanto para o divino. É precisamente por causa deste último que Arnauld, em sua carta de março de 1686, rejeita o conteúdo do enunciado do §XIII do “Discurso”. Para Arnauld, a necessidade gerada pela criação da primeira substância individual (na carta exemplificada pela figura de Adão), por exprimir tudo o que lhe acontecerá, só poderia resultar num fatalismo absoluto. Este fatalismo negaria o livre-arbítrio divino e, por consequência, sua onipotência, posto que depois da criação da primeira substância não seria possível a Deus intervir, e modificar, o mundo. Da mesma maneira poderíamos perguntar: como se faz possível a responsabilização moral de cada substância individual num mundo completamente determinado?

O problema visto por Arnauld é estruturalmente semelhante ao identificado por Aristóteles no livro IX do “Da interpretação”, a saber: dado que toda proposição tem um valor de verdade “V” ou “F”, se faço uma afirmação acerca de um fato futuro (por exemplo: “Haverá amanhã uma batalha naval”), este valor de verdade determinará a ocorrência (ou a não ocorrência) do fato no mundo? Parece que tanto para Aristóteles quanto para Arnauld, um fato contingente hoje poderia se tornar necessário amanhã. É assim que no “Da interpretação, IX” Aristóteles dá um passo atrás na validade irrestrita do assim chamado “princípio da bivalência”: a cada proposição deve ser aplicado um único valor de verdade “V” ou “F” entretanto, isso não pode ser aplicado às proposições que dizem respeito a fatos futuros. Ou seja, para garantir a contingência do mundo, Aristóteles sacrifica a aplicabilidade universal de uma das regras fundamentais do enunciado e da lógica⁷. No entanto, em oposição à solução de Aristóteles, num mundo determinado pela expressão dos fatos que está contida na noção de cada substância individual (cuja existência veio a ser por meio da escolha divina) a lógica precede a realidade do mundo e, portanto, sempre podemos atribuir um valor de verdade a priori a cada evento do mundo (seja ele passado, presente ou futuro). Neste caso, teríamos um

⁷ Notemos aí que, apesar do valor de verdade de uma proposição que diz respeito a fatos futuros não poder ser dado a priori, é necessário que o fato proferido ocorra ou não ocorra no mundo e no tempo

mundo completamente determinado pela razão e, aparentemente, sem espaço para a contingência ou liberdade de ação.

III

A resposta de Leibniz ao problema nos parece muito semelhante, apesar dos diversos níveis de complexidade, detalhamento e desenvolvimento, nos “Ensaio de Teodicéia” e na “Correspondência com Arnauld” (tendo em vista, é claro, os diferentes interlocutores). Assim, há para Leibniz pelo menos dois prejuízos da tradição que estão contidos na maneira como esta questão estava sendo formulada:

O primeiro está na “liberdade de indiferença”⁸, herança deixada pela escolástica. Esta liberdade seria a liberdade completa da ação e não poderia ser determinada por nada, teria de ser somente associada à vontade de quem a praticou e não obedecer a nenhuma regra (pois isto já seria uma determinação)⁹. Ou seja, uma ação para ser livre teria de ser independente da razão, pois como diria Leibniz: “agir sans règles serait agir sans raison” (LEIBNIZ, 1969, Art.359, p.329). A opinião de Descartes, descrita por Leibniz no §VIII, se alinha com esta corrente de interpretação escolástica proibindo a existência do princípio de razão suficiente. Ora, pergunta Leibniz, mas como pode existir um efeito sem causa? “Ademais parece que toda vontade supõe alguma razão de querer, razão esta naturalmente anterior à vontade.” (LEIBNIZ, 2004, §II, p.5). Mesmo que não haja uma determinação absoluta (por meio de uma necessidade lógica rigorosa), sempre temos razões para nos inclinarmos mais a uma opção de ação do que a outra. Há aí dois tipos de razões, uma mais forte e outra mais fraca, porém a mais fraca também é razão, e deve ter alguma semelhança com a “razão estritamente necessária”, visto que estamos sob o jugo do princípio de razão suficiente e a ação em questão se faz possível. Diz Leibniz:

Je ne prendrais point libre et indifferent pour une même chose, et ne ferais point opposition entre libre et déterminé. On n'est jamais parfaitement indifferent d'une indifférence d'équilibre; on est toujours plus incliné et par conséquent plus déterminé

estipulado pela proposição. Isto posto, o chamado “princípio de bivalência”, em Aristóteles, parece ser muito mais um princípio ontológico com representação lógica do que o inverso.

⁸ Leibniz se utiliza, nos “Ensaio de Teodicéia”, deste termo principalmente para designar a posição de Bayle,

⁹ Segundo Leibniz, Aristóteles teria instituído duas condições para a liberdade: espontaneidade e inteligência. A indiferença teria sido incluída, como terceira condição, pelos escolásticos (LEIBNIZ, 1969, art.302/303, p.297-298).

d'une côté que d'autre, mais on n'est jamais nécessité aux choix qu'on fait.(LEIBNIZ, 1969, §132, p.186)

O segundo prejuízo é somente de certa tradição que concebe Deus inserido num tempo cronológico (na qual obviamente Agostinho de Hipona e Boécio não estão incluídos). Leibniz concebe em Deus apenas um tempo lógico, e a criação se dá em apenas um instante. Daí a irritação da carta de Leibniz de 12 de abril de 1686: “Dieu, dis-je, le choisissant [Adão], a déjà égard à sa posterité et choisit en même temps l'un et l'autre.”(LEIBNIZ, 1966, p.87)

A diferenciação entre “necessidade absoluta” e “necessidade ex hypothesi” não se faz por uma contingência temporal, mas sim por uma contingência oriunda da lógica. A “necessidade absoluta” é definida como aquilo no qual o contrário implica contradição e sua consecução é deduzida pelas verdades eternas (LEIBNIZ, 2004, §XIII, p.26). No entanto, as verdades necessárias e eternas garantem somente a existência de inúmeros mundos possíveis, a escolha do melhor dos mundos possíveis, aquele que virá à existência de fato, não é por elas garantida. Tudo se passa como se houvesse uma necessidade estabelecida, porém de natureza mais fraca: a “necessidade ex hypothesi” do agir moral. Só é real se for possível, se for impossível não é real. Entretanto, Leibniz diz: não é necessário que todo possível seja real. Há mundos possíveis (logicamente) que não vieram à realidade (ontológica). Em outras palavras, da “impossibilidade de P” segue que “P” é falso, mas a “possibilidade de P” é consistente com a verdade de “P” e com a falsidade de “P”. Assim a escolha entre “P” ou “não-P”, no caso em que “P é possível”, é contingente. É interessante notar que, dado que a espontaneidade da ação (ou seja, o caso em que a causa da ação está contida no agente) está garantida tanto em Deus quanto nas substâncias individuais, “P” pode ser tanto “ação de Deus”, quanto “ações das substâncias individuais”. Há algo que está fora da “necessidade absoluta” e que serve de condição para esta escolha.

No caso de Deus existe a bondade divina, a perfeição moral de Deus (e as regras de bondade devem ser exteriores a Ele). As verdades necessárias são condições para a possibilidade dos mundos, mas não para sua existência. Logo, como a bondade de Deus é perfeita, e ele escolheu o melhor dos mundos possíveis, então este mundo foi

inteiramente determinado no momento lógico da criação, e é certo, ou “necessário ex hypothesi” (embora não é necessário)¹⁰ devido à perfeição de Deus¹¹.

Quanto às particularidades do mundo, que dizem respeito aos homens, não podemos ter a mesma certeza, pois não temos certeza de sua bondade. E assim está garantido tanto o livre-arbítrio divino (no qual Deus poderia fazer qualquer coisa, mas não faz) quanto o livre-arbítrio das substâncias individuais. É desta maneira que, no intuito de garantir a contingência necessária para a responsabilização moral do agente (de Deus e dos homens) num mundo governado pelo princípio de razão suficiente, Leibniz se vale do que hoje chamamos de modalidade lógica.

NOTES ON LOGIC AND MORAL RESPONSABILITY IN LEIBNIZ

Abstract: We aim to elucidate, in this short article, how Leibniz inserts himself in a very particular way in the traditional philosophical debate about the freedom of the agent in a world ruled by the principle of sufficient reason. The question posed by Arnauld, in a letter of March 13, 1686, beyond of pushing Leibniz to clarify his own solution, is also important for containing certain elements of the aristotelian approach on the subject. It is also important to be noted that despite the rupture of the leibnizian solution with the aristotelian tradition, many others aspects of Aristotle’s philosophy are accepted for the construction and resolution of the problem.

Keywords: Contingency; Leibniz; Freedom; Modality; Necessity.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. (2013). *Da interpretação*, São Paulo: Editora UNESP.

_____. (2008). *Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus Editora.

COUTURAT, L. (1961). *La logique de Leibniz*. Hildesheim: Georg Olms,.

DESCARTES, R. (1989). *Principes de la philosophie*, in: *Oeuvres de Descartes*, Tomo IX-2, publiées par Charles Adam e Paul Tannery, Paris: J. Vrin.

¹⁰ Poderíamos falar aqui de certa “necessidade moral” que determinaria o mundo e se diferenciaria de uma “necessidade metafísica” (LEIBNIZ, 1969, art.168, p.212).

¹¹ Sobre a necessidade das verdades de fato nos diz Louis Couturat: “Or les vérités de fait sont bien certaines sans doute, mais elles ne sont pas pour cela nécessaires, car ‘rien est nécessaire dont l’opposé est possible’. En effet, on sait que pour Leibniz il n’y a pas d’autre nécessité que la nécessité logique, ni d’autre impossibilité que la contradiction. Par suite, cela seul est nécessaire dont le contraire implique contradiction; est possible tout ce qui n’est pas contradictoire en soi. Mais tous les possibles ne peuvent pas être réalisés à la fois, car ils ne sont pas *compossibles*, c’est-à-dire compatibles entre eux. Dès lors, le choix entre les possibles ne dépend pas de l’entendement de Dieu, c’est-à-dire de lois logiques de la vérité

LEIBNIZ, G. W. (1966). *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: J. Vrin.

_____. (2004). *Discurso de metafísica*. in: *Discurso de Metafísica e outros textos*, São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1969). *Essais de Théodicée*, Paris: Garnier-Flammarion.

LOPES DOS SANTOS, L. H. (1998). *Leibniz e os futuros contingentes*, in *Revista Analytica*, volume 3, número 1.

MALEBRANCHE, N. (1974). *De la Recherche de la vérité*, in: *Oeuvres de Malebranche*, Tomo II, Paris: J. Vrin.

MOURA, C. A. R. (2004). *A indiferença e a balança*, in: *Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial.

Recebido em 03/11/2014. Aceito em 08/12/2014.

éternelle, mais de sa volonté, c'est-à-dire de sa providence et de sa bonté: il peut tout (ce qui n'est pas contradictoire), mais il veut le meilleur (des mondes compossibles)." (COUTURAT, 1961, p.218-219.)