



Bondade Divina e Contingência em Leibniz

LUÍS CÉSAR OLIVA*

Resumo: Em sua correspondência com Arnauld, Leibniz mostra como o recurso à vontade divina é fundamental para garantir o espaço da contingência no interior de uma metafísica que não permite a indeterminação. No entanto, ainda resta perguntar se a bondade divina, uma das perfeições incluídas na noção de Deus, não torna necessário aquilo que Leibniz chamara de contingente. Por isso faremos um exame da concepção leibniziana de vontade divina, sobretudo a distinção entre vontade antecedente e vontade conseqüente, visando determinar até que ponto a bondade divina (entendida como vontade perfeitíssima) implica ou não um necessitarismo universal.

Palavras-chave: Leibniz, contingência, bondade divina, vontade antecedente, vontade conseqüente.

Abstract: In his correspondence with Arnauld, Leibniz shows us how the appeal to the divine will is fundamental to guarantee a space to contingency in a metaphysics that does not allow indetermination. Nevertheless, we must still ask if divine goodness, one of the perfections included in the notion of God, does not render necessary what Leibniz had called contingent. This is why we will examine Leibniz's notion of divine will, especially the distinction between antecedent and consequent will, intending to determine in which measure divine goodness (understood as the most perfect will) implies or not a universal necessitarianism.

Key-words: Leibniz, contingency, divine goodness, antecedent will, consequent will.

* Professor do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

A alternativa de Adams

Com a Correspondência com Arnauld, Leibniz conquistou definitivamente um lugar para a vontade divina no processo criador (com o apelo aos decretos livres de Deus¹) e na fundamentação de um estoque de mundos possíveis não criados que garantam a cidadania ontológica à contingência. Mas será que a colocação da vontade divina no jogo basta para afastar a ameaça necessitarista? A Correspondência parecia sugerir que sim, entretanto resta ainda uma questão: a bondade divina não tornaria necessário o decreto de fazer sempre o melhor, que funda a contingência?

Começemos pela primeira ordem de questionamentos. Fundar o contingente na escolha divina do melhor coloca o intérprete de Leibniz numa encruzilhada que foi bem caracterizada por Adams: *De acordo com Leibniz, este mundo, em vez de qualquer outro mundo possível, é o real porque Deus escolhe realizar o melhor, seja o que for, e este é o melhor dentre todos os mundos possíveis. Portanto, se é contingente que este mundo é o real, ou bem deve ser contingente que Deus escolha o melhor, seja o que for, ou bem deve ser contingente que este é o melhor. Qual é o contingente?*² Note-se que a preocupação de Adams não é apenas sobre a contingência do mundo em si mesmo, a qual poderia ser respondida pelo fato de que há outros mundos possíveis não auto-contraditórios. O questionamento é sobre se é contingente o fato de este mundo ter sido criado. Logo o que está em jogo é a contingência não do próprio mundo, mas do ato criador enquanto tal, o que traz evidentes conseqüências para a liberdade de Deus. Em outras palavras, Deus tem, de fato, alternativas à criação deste mundo? É para garantir isto que Adams impõe ao menos uma de duas possibilidades: ou é contingente que Deus escolha o melhor, seja lá o que for, ou é contingente que este mundo seja o melhor.

A contingência do mundo melhor

Apesar de as duas possibilidades não serem excludentes e Leibniz oscilar bastante em opúsculos diversos, Adams inclina-se para a segunda e toma por base textual sobretudo o seguinte trecho: *Ora, não reconheço como necessária nenhuma proposição que não pode ser demonstrada por uma redução àquilo cujo contrário implica contradição. É o mesmo argumento: “Deus quer necessariamente a obra mais digna de sua sabedoria”. Digo que ele quer, mas não necessariamente, já que, embora esta obra seja a mais digna, isto não é uma verdade necessária. É verdade que esta proposição “Deus quer a obra mais digna dele” é necessária. Mas não é verdade que ele a queira necessariamente. Pois esta proposição “esta obra é a mais digna” não é uma verdade necessária, é uma verdade indemonstrável, contingente, de fato.³*

Se não é demonstrável que este mundo é o melhor, então é contingente que ele seja o melhor, de modo que, ainda que fosse necessário que Deus quisesse o melhor (hipótese que Leibniz concebe no mesmo texto), Deus não o quereria necessariamente. Em outras palavras, poderíamos atribuir a Leibniz a seguinte formulação: é necessário que Deus queira contingentemente o melhor. Esta ambigüidade que dá verdadeiros nós na cabeça do leitor se deve à maneira como Leibniz aplica o adjetivo necessário. Ele o aplica à totalidade da proposição (“Deus quer o melhor”), mas não ao conteúdo do predicado (“o melhor”). Como esta armadilha é possível? Graças à indemonstrabilidade de que este mundo é o melhor. Tal operação requereria uma análise infinita, não só dos elementos deste mundo, mas de todos os infinitos mundos possíveis com os quais o melhor é comparado. E isso nossa finitude não permite realizar.

Esta explicação da distinção entre verdades necessárias e contingentes pela idéia de análise infinita está presente em vários textos leibnizianos de diversos períodos. Tomemos um deles como exemplo: *Nisto também aparece o misterioso critério da distinção entre verdades necessárias e contingentes, que não se compreende facilmente sem algum conhecimento de matemática. Nas proposições necessárias, chega-se a uma equação idêntica quando a análise é prosseguida até um certo ponto; e isto é demonstrar uma verdade segundo o rigor geométrico; mas nas contingentes o progresso da análise vai ao infinito, de razão em razão, de modo que não se obtém jamais uma demonstração acabada.*⁴ Ora, nenhuma proposição se enquadra melhor neste critério do que aquela que afirma que este mundo é o melhor.

A objeção mais evidente é que esta distinção se baseia não nas coisas mesmas, mas na nossa capacidade intelectual finita. A resposta, porém, é imediata: *sem a consideração do infinito, sem a oposição entre a análise finita dos necessários, que se termina nas noções primitivas, e a análise dos contingentes, que vai ao infinito, não haveria como escapar à alternativa **ou** necessidade absoluta, **ou** o acidental puro e simples. Donde a importância dos textos em que Leibniz insiste em que a oposição entre os dois modelos de análise não é relativa à nossa finitude, e que nem mesmo Deus poderia demonstrar uma verdade contingente, corrigindo aqueles outros que poderiam sugerir uma inexaustibilidade de fato, devida ao nosso estatuto de mens creata.*⁵ Nem Deus poderia percorrer uma série infinita como a da análise de uma proposição contingente. Se o fizesse, estaria realizando uma ação contraditória porque não pode haver o passo final de uma análise infinita, assim como não pode haver o último dos números. Está então garantido o caráter contingente da afirmação de que este mundo é o melhor?

Talvez não. Se prosseguirmos no texto de Leibniz acima citado, encontraremos o seguinte: *nas contingentes o progresso da análise vai ao infinito, de razão em razão, de modo que não se obtém jamais uma demonstração acabada; todavia a razão da verdade subsiste sempre, embora ela seja perfeitamente compreendida apenas por Deus, único que penetra a série infinita em um só ato do espírito.*⁶ Sem percebê-lo, Leibniz oferece uma objeção poderosa a sua própria argumentação. É bem verdade que a demonstração do contingente é igualmente interminável para nós ou para Deus, mas isto se dá por causa do caráter sucessivo, temporalmente desdobrado, do processo de análise. Mas Deus não conhece desta maneira: *Apenas Deus vê, não, bem entendido, o fim da resolução, que não existe, mas pelo menos a ligação dos termos, quer dizer, o envolvimento do predicado no sujeito, pois ele vê tudo o que está na série.*⁷ O caráter intuitivo do conhecimento divino homogeneiza os dois campos que Leibniz buscava tornar heterogêneos com o apoio da análise infinita. Os limites são do procedimento, seja ele executado por um ser finito ou infinito, mas só nós estamos condenados a tal procedimento. Deus percebe que este mundo é o melhor tão imediatamente quanto nós percebemos $A=A$. Sendo assim, este critério valioso, que nos permite mapear o campo da contingência no mundo criado, bem como no interior dos outros mundos possíveis, é inócuo para Deus no avaliar a possibilidade da criação. Ou, como diz Ribeiro de Moura: a contingência, mundanamente aclimatada pelo recurso à análise infinita, na verdade carece de sustentação metafísica.⁸

E o que poderia dar tal sustentação? Algo que garantisse a Deus alternativas reais. No caso em questão, a possibilidade metafisicamente garantida de que outros mundos fossem o melhor. Mas quais são as alternativas para algo que se define exatamente por

excluí-las? Sendo necessariamente um só, o melhor não oferece as alternativas que nos permitiriam falar de “melhores possíveis”. No limite, poderíamos dizer que perguntar se este mundo poderia não ser o melhor é perguntar se este mundo poderia não ser este mundo, ou se o melhor poderia não ser o melhor. Não se trata, é bom repetir, de questionar a contingência do mundo (isto, em tese, já resultaria da afirmação de que há outros mundos possíveis não-melhores), mas de questionar a contingência da afirmação de que este mundo é o melhor, o que não é possível. Sócrates poderia não ter existido. Foi portanto um ser contingente. Mas Sócrates não poderia não ter sido Sócrates, já que isto feriria, como no caso do melhor, o princípio de não contradição.⁹ Por conseguinte, esta saída parcial de Leibniz privilegiada por Adams não se apresenta como sólida.

A contingência da escolha

Resta-nos então o outro lado da alternativa proposta por Adams. Se não é contingente que este mundo seja o melhor, deve então ser contingente que Deus escolha o melhor, seja ele qual for. Não faltam referências textuais para corroborar esta hipótese. Veja-se, por ex.: *Assim, que Deus se ame é algo necessário, como cabe demonstrar a partir de sua própria definição. Contudo não cabe demonstrar que Deus faça o mais perfeito, já que o contrário não implica contradição.*¹⁰ O próprio Adams reconhece que a *Teodicéia* favorece esta solução, contudo o comentador prefere a outra interpretação, baseando-se em outros escritos de Leibniz contemporâneos à preparação da *Teodicéia*. De qualquer modo, não se podem ignorar textos como: *Há portanto em Deus uma liberdade,*

*isenta não somente de coação, mas também de necessidade. Refiro-me à necessidade metafísica; pois é uma necessidade moral que o mais sábio seja obrigado a escolher o melhor.¹¹ Ou então como: Pode-se dizer, em certo sentido, que é necessário que os bem aventurados não pequem; que os demônios e os condenados pequem; que o próprio Deus escolha o melhor; que o homem siga o partido que mais o afeta. Mas esta necessidade não é oposta à contingência; não é ela que se chama lógica, geométrica ou metafísica, cujo oposto implica contradição.¹² Também o trecho do parágrafo 13 do *Discurso de Metafísica* dizendo que fazer sempre o mais perfeito foi o primeiro decreto livre de Deus parece ir na mesma direção. Se fazer o melhor fosse constitutivo da essência divina, semelhante decreto seria totalmente redundante.*

A pedra no sapato desta interpretação reside no fato de que Deus é o ser perfeitíssimo (logo necessário) e que uma de suas perfeições é a suprema bondade. Como dizer que Deus é necessariamente bom e que ao mesmo tempo fazer o melhor não decorre necessariamente disso? Em outras palavras, para que a solução funcione é preciso dizer que a bondade de Deus é contingente, o que tem conseqüências teológicas muito complicadas, além de conflitar com o argumento ontológico, ao qual Leibniz nunca chegou a renunciar claramente.

Embora Leibniz não se pronuncie explicitamente sobre o caráter contingente da bondade divina, nem possa fazê-lo, há indícios fortes de que detectava isto como um problema. Na abertura do *Discurso de Metafísica*, quando discute a noção de Deus como um ser absolutamente perfeito, é curioso que, das perfeições divinas, o autor só apresente duas, a onipotência e a onisciência, que correspondem analogicamente a nossa força de existir e a nossa percepção limitadas,

mas nada fala da bondade, correspondente a nossa vontade limitada. Esta terceira perfeição divina é explicitamente apresentada em textos posteriores, como a *Monadologia*. Vejamos: 48: *há em Deus a Potência, origem de tudo; depois o Conhecimento, contendo a particularidade das idéias; por fim a Vontade, que provoca as mudanças ou produções segundo o princípio do melhor. É isto que corresponde ao que constitui, nas Mônadas criadas, o sujeito ou a base, a faculdade perceptiva e a faculdade apetitiva. Em Deus, no entanto, estes atributos são absolutamente infinitos ou perfeitos, e, nas mônadas criadas ou nas enteléquias, não passam de imitações proporcionais à perfeição nelas contida.*¹³ Ou na *Teodicéia*: *Muitos creram que havia aí uma relação secreta à santíssima Trindade; que a potência se liga ao Pai, ou seja, à fonte da divindade; a sabedoria ao Verbo eterno, que é chamado logos pelo mais sublime dos evangelistas; e a vontade ou amor ao Espírito santo. Quase todas as expressões ou comparações tomadas da natureza da substância inteligente para aí tendem.*¹⁴ Tanto do ponto de vista da revelação cristã, que aproximaria os atributos divinos da Santíssima Trindade, quanto da analogia com as faculdades humanas, a bondade se faria necessária entre as perfeições divinas. É difícil explicar tal ausência, no início do *Discurso*, por um deslize. Leibniz tem suas razões para trazer a bondade divina apenas nos parágrafos seguintes. Em outras palavras, se Leibniz esboça uma prova a priori da existência de Deus a partir das perfeições divinas, não quer contudo que a bondade divina seja demonstrada a priori. Ele deduz diretamente da onipotência e onisciência divinas o fato de que Deus age da maneira mais perfeita e praticamente joga para a criação divina a responsabilidade de fundar a prova (a posteriori) de que Deus é sumamente bom.

*Assim, afasto-me muito da opinião dos que sustentam que não há quaisquer regras de bondade e de perfeição na natureza das coisas ou nas idéias que Deus tem delas, e que as obras divinas são boas apenas pela razão formal que Deus as fez.¹⁵ As obras divinas devem ser intrinsecamente boas e não boas apenas porque foram feitas por Deus. A bondade própria do mundo se deixa provar pela própria revelação bíblica, em que se diz que Deus contemplou o mundo criado e viu que era bom, o que seria desnecessário se as coisas fossem boas só porque Deus as fez. Além do mais, diz Leibniz, *Isto é tanto mais verdadeiro quanto é pela consideração das obras que se pode descobrir o operário. Portanto, é preciso que estas obras tragam em si o caráter de Deus. Confesso que a opinião contrária me parece extremamente perigosa e bastante semelhante à dos últimos inovadores, cuja opinião é a beleza do universo e a bondade atribuída por nós às obras de Deus não passarem de quimeras dos homens que concebem Deus à sua maneira.¹⁶ Se tivéssemos tido no primeiro parágrafo a versão completa da prova ontológica, como no opúsculo *O Ser perfeitíssimo existe*¹⁷, o caminho natural seria passar da suprema bondade, como perfeição divina, à bondade do mundo que resulta de uma ação perfeita. No entanto, não é isso que ocorre. E o que chama Leibniz de opinião perigosa dos inovadores? Não apenas que o mundo não é bom em si, mas que é pela consideração do operário que se podem descobrir as obras. Por esta via, teríamos que a perfeição do operário só permite a existência de uma obra perfeita, sem outra possibilidade, o que tornaria o mundo uma criação necessária.**

Havendo mostrado no artigo 2 que as regras de bondade e perfeição não são fruto de uma vontade arbitrária, Leibniz deve mostrar no artigo 3 do *Discurso* que Deus agiu, segundo estas regras, da melhor

maneira. Como vimos, não fará isso colocando a contradição de uma ação imperfeita com um Deus sumamente bom por sua própria essência. Também não pode simplesmente deduzir sua tese a partir da onipotência e da onisciência divinas como sugerira no artigo 1. Por isso lançará mão de outra noção: a glória de deus. Esta pode ser compreendida em dois sentidos (parágrafo 109 da *Teodicéia*): ou é a satisfação de Deus com o conhecimento de suas próprias perfeições, e então Deus a possui sempre, ou é o conhecimento dessas perfeições por outros seres inteligentes, e então está vinculada à criação. Para haver glória, neste segundo sentido, Deus deve ser necessariamente louvável por tudo que faz. Quando Leibniz disse no fim do artigo 1 *quanto mais estivermos esclarecidos e informados sobre as obras de Deus, tanto mais dispostos estaremos a achá-las excelentes e inteiramente satisfatórias em tudo o que possamos desejar*¹⁸, o autor referia-se à glorificação de deus. Ora, por que louvar Deus se ele não fez o melhor possível? Afinal, diz Leibniz, assim como um mal menor tem caráter de bem, um bem menor tem caráter de mal. Esta imperfeição atingirá qualquer ação de Deus, por melhor que seja, se esta não chegar à ação ótima. Só há um ótimo, ao passo que as imperfeições desdobram-se infinitamente. Não há nenhum grau de imperfeição que não tenha infinitos graus de imperfeição acima ou abaixo; o que colocaria Deus numa situação sempre “inglória” se não escolhesse o melhor possível. Só o melhor merece a glória, do contrário ela não teria razão de ser e o princípio de razão suficiente seria novamente infringido, bem como as Escrituras.

No *Discurso*, ao que parece, é por visar a glória que Deus escolhe o melhor. No limite, poderíamos dizer que Deus não é considerado bom porque isto está necessariamente inscrito na sua

essência, e sim porque obedece seu intelecto, de modo a ser digno de glória. Mas tal desvio é inútil se não for mostrado que esta obediência é contingente. Daí a importância, mesmo na *Teodicéia*, em que a estratégia é diferente, de deixar claro que o desejo de glória não é necessário. *Não é verdade que Deus ame sua glória necessariamente, se por isto se entende que ele é levado necessariamente a proporcionar-se sua glória por meio das criaturas. Pois se assim fosse, ele se proporcionaria esta glória sempre e em toda parte. O decreto de criar é livre.*¹⁹

O percurso do *Discurso* parece sorrateiramente tornar contingente a bondade divina. Mas outros textos põem sérias dificuldades para este caminho: 67 – *Ademais, se Deus não tivesse escolhido a melhor série do universo (na qual está incluído o pecado), teria admitido algo pior que todo o pecado das criaturas, pois teria cerceado suas próprias perfeições e, como consequência, também as alheias; com efeito, a perfeição divina não deve deixar de escolher o mais perfeito, já que o menos bom tem algo de mau. E suprimir-se-ia Deus, suprimir-se-iam todas as coisas, se Deus fosse afetado de impotência, ou seu entendimento se equivocasse ou sua vontade falhasse.*²⁰ Bertrand Russell também destacou o problema: *As boas ações de Deus são, por conseguinte, contingentes, e verdadeiras somente dentro do mundo real. Elas são a origem da qual deriva toda explicação dos fatos contingentes por intermédio da razão suficiente. Elas próprias, contudo, têm sua razão suficiente na bondade de Deus, que se deve supor metafisicamente necessária. Leibniz não consegue explicar por que, um vez que as coisas se passam assim, as boas ações de Deus não são também necessárias. Mas se elas fossem necessárias, a série total de suas consequências também*

*o seria e sua filosofia cairia assim no espinosismo.²¹ As colocações de Russell pautaram amplamente a tradição anglo-americana de comentário, sobretudo por causa da nota de rodapé apresentada neste trecho pelo inglês para justificar que a bondade divina seja necessária: *Em parte alguma, pelo que sei, Leibniz afirma claramente que a bondade de Deus é necessária, mas esta conclusão parece decorrer de sua filosofia. Porque a bondade divina é uma verdade eterna que, ao contrário de seus atos, não se refere somente ao mundo real. Dificilmente podemos imaginar que, em outros mundos possíveis, Deus não tivesse sido bom, ou que seja meramente contingente o fato de ser bom. Mas se fizéssemos esta suposição, apenas adiariamos a dificuldade, uma vez que em seguida precisaríamos de uma razão suficiente para a bondade de Deus. Se essa razão fosse necessária, a bondade divina seria também necessária; se contingente, ela própria exigiria uma razão suficiente, a respeito da qual se repetiria a mesma dificuldade.²²**

É a esta nota, mais até do que aos argumentos leibnizianos, que vários intérpretes tentaram responder. Curley comenta: *Este é um dilema bem real. Se algo segue de Deus ser um ser soberanamente perfeito, deveria ser sua bondade. E ainda assim penso ser claro que Leibniz sustentaria que em alguns mundos possíveis Deus não teria sido bom – p. ex., em um no qual os inocentes fossem torturados eternamente no inferno e os vis recompensados no céu.*

Se a bondade de Deus é contingente, isto de fato conduz à regressão ao infinito a que Russell se refere. Mas em pelo menos um lugar Leibniz parece não apenas aceitar esta regressão, mas insistir nela: “Se alguém me pergunta por que Deus decidiu criar Adão, digo que é porque decidiu fazer o mais perfeito. Se me perguntam agora por que ele decidiu fazer o mais perfeito, ou por que ele escolhe

o mais perfeito... respondo que ele o quis livremente, isto é, por que quis. Então ele quis porque quis querer, e assim infinitamente...” (Grua 302).²³ O texto invocado por Curley apresenta uma argumentação incomum na obra de Leibniz. Adams apresenta vários textos, referidos tanto aos homens quanto a Deus, em que Leibniz recusa a série de infinitas volições. A vontade se dirige a ações, não ao próprio querer. E a razão disso é que semelhante regressão ao infinito viola o princípio de razão suficiente. Como explica Adams, o uso leibniziano do princípio na prova da existência de Deus requer que não se aceite uma regressão infinita de razões como constituindo, em si mesma, uma razão suficiente. Ao contrário, a razão suficiente do contingente deve encontrar-se em um ser metafisicamente necessário, Deus, cuja natureza impeça a regressão.

Mas se é assim, parecem esgotadas todas as alternativas para evitar a necessidade da bondade divina e, como já mostramos as fragilidades da tese de que este mundo é apenas contingentemente o melhor, resulta que a contingência está mesmo expulsa do real. Não podemos, porém, fazer tal afirmação antes de verificar como o próprio Leibniz apresenta a bondade divina, não em suas conseqüências (o que foi nossa perspectiva até o momento), mas nela mesma.

A vontade divina

A bondade, segundo Leibniz, é a vontade absolutamente perfeita. Mas o que é, afinal, a vontade? Vejamos a noção geral de vontade que Leibniz apresenta na *Teodicéia: no sentido geral, pode-se dizer que a vontade consiste na inclinação a fazer algo na proporção do bem que ele envolve*.²⁴ Tal apresentação é válida tanto para Deus,

em que a vontade é perfeita, quanto para nós. Em primeiro lugar, é preciso salientar o que significa dizer que a vontade é uma inclinação. Do mesmo campo semântico do conatus, ou esforço, esta inclinação não é a pura potência para uma ação, mas já uma ação infinitesimal. No contexto da dinâmica, referindo-se à força ativa, Leibniz diz que esta *envolve um conatus ou tendência à ação, de tal modo que a ação se segue se algo não a impede.*²⁵ Leibniz, aliás, nem poderia aceitar aceitar uma faculdade nua, desligada das tendências que a determinam: *as faculdades sem algum ato, em uma palavra, as puras potências da Escola, também não são senão ficções, que a natureza não conhece e que só se obtêm fazendo abstrações. Pois onde achar-se-á no mundo uma faculdade que se encerra na só potência e não exerce nenhum ato? Há sempre uma disposição particular à ação e a uma ação em vez de outra. E além da disposição há uma tendência à ação, de que há sempre uma infinidade ao mesmo tempo em cada sujeito; e estas tendências nunca são sem algum efeito.*²⁶ Em outras palavras, a vontade não é um poder absoluto e indiferente de escolher a partir de representações ou inclinações exteriores a ela, e sim a própria inclinação resultante.

Isto não significa, mesmo no interior da mônada sem portas nem janelas, que a vontade seja independente de tudo mais afora as próprias tendências. Pelo contrário, as inclinações de que ela é o resultado são, por sua vez, motivadas por percepções de variados tipos e graus de distinção. *Quando dizemos que uma substância inteligente é movida pela bondade de seu objeto, não pretendemos que este objeto seja necessariamente um ser existente fora dela, e nos basta que ele seja concebível; pois é sua representação que age na substância, ou melhor, a substância age sobre si mesma na medida em que é disposta e afetada por esta representação.*²⁷

Por outro lado, é preciso destacar que esta determinação da vontade por razões não significa uma identificação pura e simples de entendimento e vontade, nem uma determinação absolutamente necessária da segunda pelo primeiro. A separação dos dois é explicitamente defendida por Leibniz: *E quanto ao paralelo entre a relação do entendimento ao verdadeiro e da vontade ao bem, é preciso saber que uma percepção clara e distinta de uma verdade contém nela atualmente a afirmação desta verdade; assim o entendimento é por ela necessitado. Mas no caso de uma percepção que se tenha do bem, o esforço de agir segundo o juízo, que penso constituir a essência da vontade, dela se distingue.*²⁸ Mesmo que fôssemos perfeitos e só tivéssemos conhecimentos distintos, não haveria confusão entre vontade e intelecto porque a volição não é um juízo, e sim uma tendência determinada por um juízo. A percepção clara e distinta não se distingue da afirmação da verdade, logo o próprio princípio de identidade garante o nex o absolutamente necessário entre entendimento e juízo. No caso da vontade, o esforço de agir, mesmo decorrendo do juízo ou percepção distinta, não se identifica com ele. Daí que Leibniz possa concluir, no fim do parágrafo, que a ligação entre juízo e vontade não é tão necessária quanto se poderia pensar.

Além disso, e à diferença de Deus, não somos perfeitos, não temos apenas conhecimentos distintos, nem seguimos sempre o juízo do entendimento. Mesmo a possibilidade, aventada por Leibniz, de suspendermos a ação desviando a atenção para motivos diversos dos que mais nos inclinam no momento não garante um predomínio absoluto do entendimento: *não obrigo a vontade a seguir sempre o juízo do entendimento porque distingo este juízo dos motivos que vêm das percepções e inclinações insensíveis. Mas considero que a vontade segue sempre a representação mais vantajosa, seja ela distinta*

ou confusa, do bem e do mal, a qual resulta das razões, paixões e inclinações, ainda que ela possa também achar motivos para suspender seu juízo. Mas é sempre por motivos que ela age.²⁹

Por isso o domínio do voluntário, em Leibniz, vai além do consciente, de modo que não se constitui apenas de volições, a saber, tendências que resultam da apercepção do bem e do mal envolvidos em um objeto, mas também de outras apetições: *Há ainda esforços que resultam das percepções insensíveis, de que não nos apercebemos, os quais prefiro chamar apetições ao invés de volições (embora haja também apetições aperceptíveis), pois apenas chamamos ações voluntárias aquelas de que podemos nos aperceber e sobre as quais nossa reflexão pode recair quando seguem da consideração do bem e do mal.³⁰* Tais apetições, sendo este o termo mais geral para o princípio de espontaneidade contido em toda mônada, não são elas mesmas voluntárias, já que inconscientes, mas podem, somadas entre si ou associadas a volições, compor um esforço voluntário quando a inclinação resultante é apercebida. *Várias percepções e inclinações concorrem para a volição perfeita, que é o resultado do seu conflito. Há algumas imperceptíveis isoladamente, cuja soma faz uma inquietude que nos impulsiona sem que vejamos a razão; há várias reunidas que levam a um certo objeto, ou que dele se afastam, e então é desejo ou temor, acompanhado também de uma inquietude, mas que nem sempre chega ao prazer ou desprazer. Enfim, há impulsos acompanhados efetivamente de prazer e de dor, e todas estas percepções são ou sensações novas ou imaginações remanescentes de alguma sensação passada (acompanhadas ou não de lembrança) que, renovando os atrativos que estas mesmas imagens tinham nas sensações precedentes, renovam também os impulsos antigos na*

*proporção da vivacidade da imaginação. E de todos estes impulsos resulta enfim o esforço prevalente, que faz a vontade plena.*³¹

Assim, pode-se ver que toda a complexa hierarquia perceptiva da doutrina leibniziana do conhecimento, indo do conhecimento puramente obscuro até o adequado, também corresponde a uma igualmente complexa rede afetiva, composta de inclinações, desejos, prazeres, inquietude, etc., determinando a vontade; com a diferença de que a separação vontade-entendimento permite que às vezes a quantidade e a recorrência de inclinações provenientes de pequenas percepções obscuras as torne tão ou mais efetivas que aquelas oriundas do conhecimento distinto.

Vejam agora como tudo isso pode aplicar-se a Deus. Como dissemos, a bondade divina é a vontade perfeita. E como se dá esta perfeição? *A potência vai ao ser, a sabedoria ou entendimento, ao verdadeiro, e a vontade, ao bem. E esta causa inteligente [Deus] deve ser infinita de todas as maneiras e absolutamente perfeita em potência, em sabedoria e em bondade, já que ela vai a tudo o que é possível.*³² Este salto para a perfeição que difere as qualidades divinas das nossas é caracterizado pela idéia de que em Deus elas se estendem a todo o possível. Livres da nossa finitude, as perfeições divinas podem aplicar-se a todos os objetos próprios a elas. No caso da bondade, a vontade se dirige a todo bem possível. *Esta vontade é chamada antecedente quando é destacada e visa cada bem à parte enquanto bem. Neste sentido, pode-se dizer que Deus tende a todo bem enquanto bem, ad perfectionem simpliciter simplicem, para falar como a escolástica, e isto por uma vontade antecedente. Ele tem uma séria inclinação a santificar e salvar todos os homens, a excluir o pecado e a impedir a danação. Pode-se mesmo dizer que esta vontade é eficaz*

por si (per se), isto é, de maneira que o efeito se seguiria se não houvesse alguma razão mais forte que o impedisse; pois esta vontade não vai ao último esforço (ad summum conatum), do contrário ela não deixaria nunca de produzir seu efeito pleno, sendo Deus o senhor de todas as coisas. O sucesso inteiro e infalível só pertence à vontade conseqüente, como é chamada. É ela que é plena, e em relação a ela vale a regra de que jamais se deixa de fazer o que se quer quando se pode. Ora, esta vontade conseqüente, final e decisiva, resulta do conflito de todas as vontades antecedentes, tanto daquelas que tendem ao bem quanto daquelas que repelem o mal; e é do concurso de todas estas vontades particulares que vem a vontade total.³³

Tudo que não implica auto-contradição é desejado antecedentemente pela vontade divina bondosa, e só não se realiza devido a incompatibilidades lógicas que limitam a vontade conseqüente ou decretória ao grupo de possíveis que constituem o melhor. Isto não significa, porém, que a vontade antecedente seja inócua e que a bondade não se estenda aos bens incriados. Ao contrário, todas estas vontades contribuirão idealmente para constituir a vontade do melhor, assim como em nós as inclinações apercebidas (volições) e inapercebidas (apetições) competem e conjugam-se para constituir a vontade plena. A diferença é que Deus perfeitíssimo não está sujeito a inclinações provenientes de representações obscuras. A percepção divina, integralmente adequada, identifica-se com o próprio intelecto divino, de modo que não há aquela defasagem entre percepções distintas e ações voluntárias tal como havia em nós. Em Deus, todos os impulsos vêm do entendimento puro, daí que a distinção entendimento-vontade seja muito mais sutil do que na criatura. Os possíveis não compatíveis, distintamente percebidos, digladiam-se num espelhamento perfeito do combate das volições de bens particulares

que não podem constar simultaneamente do decreto final. Este espelhamento, aliás, não deveria surpreender-nos: se o bem desejado é ser, e o ser é o possível, qual a diferença efetiva entre os objetos do intelecto e da vontade divina? É apenas nossa limitação que cria o descompasso.

Seja em Deus seja em nós, todavia, não há vontade ou inclinação sem um objeto ao qual tenda, e este objeto, como mostramos, terá de ser um bem. O bem é constitutivo da vontade (constando da noção geral de vontade, já apresentada) pois é o grau de bem, mesmo aparente (no caso da criatura finita), que determinará a tendência prevalente. Não há vontade de mal pois não se quer o não-ser. Portanto é necessário que a bondade divina se dirija *antecedentemente* a todo bem, e *conseqüentemente* ao melhor, já que este é a proporção de bem (contida na definição de vontade) quando aplicada a Deus, ou seja, estendida a todo possível. Bondade e vontade de Deus são idênticos. Por isso a definição de vontade torna sem sentido a hipótese de uma vontade divina que não seja necessariamente bondade, a não ser que pensássemos a vontade como faculdade nua, o que já vimos Leibniz recusar. Em suma, parece não haver saída: Deus é necessariamente bom. Logo, se a contingência tem mesmo espaço no universo leibniziano, não será pela dupla via proposta por Adams.

O querer e o criar

Mas talvez ainda haja uma escapatória. O excerto seguinte é o que mais longamente discorre sobre a questão: *Deus não faz o melhor necessariamente, mas porque quer. Quem me perguntasse se Deus quer necessariamente, teria de explicar previamente a que tipo de*

necessidade se refere ou então colocar a questão mais amplamente, perguntando, por exemplo, se Deus quer necessária ou livremente, isto é, em virtude de sua natureza ou de sua vontade. A meu modo de ver, Deus não pode querer voluntariamente, pois de outro modo se daria a vontade de querer ao infinito. Mas há de se afirmar que Deus quer o melhor devido a sua própria natureza. Logo quer necessariamente, dir-se-á. Trata-se de uma feliz necessidade, dir-se-á com santo Agostinho. Daí se deduzirá que as coisas existem de modo necessário. Por quê? Porque implica contradição que não exista o que Deus quer? Nego que esta proposição seja absolutamente verdadeira. De outro modo tudo que Deus não quer não seria possível. Quando em realidade continua sendo possível, embora não escolhido por Deus. Pois é possível existir aquilo que Deus não quer que exista, já que poderia existir por sua natureza se Deus quisesse que existisse. Mas Deus não pode querer que exista. Apesar disso continuará sendo possível por sua natureza, embora não seja possível com relação à vontade divina. Pois definimos como possível por natureza o que não implica contradição em si mesmo, ainda que sua coexistência com Deus pudesse implicar algum tipo de contradição.³⁴

Poderíamos dividir o texto em duas partes: antes e depois das interrogações. A primeira parte é um dos locais em que Leibniz sugere mais fortemente que a bondade é necessária a Deus. Ao explicar o tipo de necessidade com que Deus quer o melhor, Leibniz assume a distinção tradicional entre “por natureza” e “por vontade”, associando-a aos adjetivos “necessário” e “livre”, para então aplicá-la à própria vontade. Se o necessário aqui se opõe ao livre, é porque Leibniz não está se referindo à mera necessidade moral, mas à necessidade absoluta. Ora, ao dizer na seqüência que Deus quer o melhor por sua natureza, está inserindo necessidade absoluta no querer divino. Mas,

surpreendentemente, disso Leibniz não conclui que as coisas existam necessariamente, mesmo terminando a citação dizendo que a existência dos possíveis que não constituem o melhor seria contraditória com a existência de Deus, o ser necessário.

Esta afirmação de possíveis não existentes não pode mesmo levar em conta Deus como causa necessária. Do contrário, jamais haveria possíveis em si para além do mundo criado. A *Teodicéia* é explícita sobre o assunto: *Em uma palavra, quando se fala da possibilidade de uma coisa, não se trata das causas que devem fazer ou impedir que ela exista atualmente; do contrário mudar-se-ia a natureza dos termos e tornar-se-ia inútil a distinção entre o possível e o atual... Eis por que, quando se pergunta se uma coisa é possível ou necessária, e se faz entrar em consideração o que Deus quer ou escolhe, muda-se de questão.*³⁵ O que nos interessa aqui, no entanto, é justamente o ponto de vista divino, é saber se Deus (a causa) tinha ou não alternativas, considerando que a bondade lhe é necessária. Sem alternativas, ao menos uma, a necessidade reinará e os possíveis não existentes serão ficções.

Em resumo: como pode ser necessário que Deus queira o melhor e ser contingente que o melhor exista? Nossa hipótese de trabalho é que isto depende de uma ruptura entre o *querer o melhor*, que é necessário, e o *querer fazer (ou criar) o melhor*, que é contingente, como Leibniz anuncia já na primeira frase da penúltima citação (*Deus não faz o melhor necessariamente, mas porque quer*). Se os dois fossem o mesmo, tudo seria absolutamente necessário. Mas, ao que parece, Leibniz pensa que não são. É por isso que o texto passa a relativizar a necessidade assim que a existência entra em questão (após as interrogações). É esta delicada transição que corresponde àquele primeiro decreto livre de Deus, mencionado no artigo 13 do

Discurso de Metafísica. O referido decreto não impunha querer o melhor, o que seria redundante para um ser cuja bondade e sabedoria são necessárias, e sim fazer o melhor ou, segundo outros textos, escolhê-lo. Tanto o fazer como o escolher entre possíveis distinguem-se do puro querer bem por implicarem a idéia de criação. Não seria, todavia, razoável duvidar da pertinência desta distinção entre “querer algo” e “querer fazê-lo”? O que é querer algo senão querer fazê-lo? O estranhamento aí envolvido aumenta ainda mais se levarmos em conta a já citada definição de vontade da *Teodicéia* (a vontade consiste na inclinação a fazer algo na proporção do bem que ele envolve). Toda vontade deveria ser de fazer e, por conseguinte, a solução apresentada estaria condenada a ser descartada. Isto, é claro, se o próprio Leibniz já não tivesse aberto uma brecha naquela definição geral, de modo a distinguir indiretamente o querer e o querer criar. É aí que podemos situar a passagem das vontades antecedentes para a vontade conseqüente.

É verdade que Leibniz afirma explicitamente que a liberdade é constitutiva da vontade divina, seja ela antecedente ou conseqüente. Vejamos o seguinte texto da *Teodicéia*: *ainda que Deus ame necessariamente sua sabedoria, as ações a que sua sabedoria o conduz não deixam de ser livres, e os objetos a que sua sabedoria não o leva não deixam de ser possíveis. Além de que a sabedoria o conduziu a querer a salvação de todos os homens, mas não por uma vontade conseqüente e decretória. E esta vontade conseqüente, sendo apenas o resultado das vontades livres antecedentes, não pode deixar de ser também livre.*³⁶ Apesar de Leibniz reconfirmar aqui que as vontades antecedentes são livres, também afirma que Deus ama necessariamente sua sabedoria, ou seja, quer todos os infinitos possíveis que constituem seu entendimento infinito. E os quer necessariamente pois, como

dissemos, todos são bens e inexistente combate entre eles enquanto está ausente a perspectiva de criação. Não há muito sentido, portanto, em falar de contingência, já que não há exclusão de possíveis, sendo todos igualmente queridos pela bondade divina. Ao contrário, quando a existência entra em jogo, e só então, a vontade conseqüente seleciona o melhor, sem contudo tornar impossível aquilo que foi excluído. Daí não ser descabido pensar que as vontades antecedentes sejam vistas como necessárias, mantendo a necessidade da bondade divina, e a vontade conseqüente, ou seja, o decreto divino, como contingente, garantindo a contingência da criação. É necessário a Deus ser bom, porém não lhe é necessário ser criador, pois Deus poderia permanecer satisfeito apenas com a contemplação de suas próprias perfeições. Deus não carece de nada que implique criação, não precisa da glorificação dos seres criados, que em nada aumenta Sua infinita perfeição.

Por que então decide criar? O princípio de razão suficiente nos impõe esta pergunta ou uma versão dela: *Assentado este princípio, a primeira pergunta que temos direito de formular será: por que há algo em vez de nada? Pois o nada é mais simples e mais fácil que algo.*³⁷ Todavia a pergunta não tem resposta. O primeiro decreto livre atesta a opção divina pelo ser, pela criação, mas não revela as razões disso. Talvez os seres criados representem maior variedade, mas quem negará que o nada é imbatível quanto à simplicidade?

Dado o Deus perfeitíssimo, é necessário que seja bom e queira o melhor; dado o decreto de fazer, toda a criação segue com igual necessidade. Entretanto, como o decreto em si mesmo não é metafisicamente necessário, seu vínculo necessário com a criação não basta para torná-la metafisicamente necessária, mas apenas hipoteticamente. E mais ainda, a contingência do decreto, decorrente

do fato de não haver razões necessitantes para a criação, derrama-se também sobre o objeto do verbo fazer, ou seja, o melhor. Se o decreto não brota necessária e diretamente da essência divina, por que exigir que o melhor criado brote necessária e diretamente da bondade divina? Ele decorre apenas do decreto. Mantém-se assim a possibilidade de outros mundos piores, necessariamente ligados a decretos possíveis também piores. É verdade que eles são incompatíveis com o Deus perfeitíssimo, mas já vimos que confrontá-los com as causas produtoras não é a maneira adequada de tratar as puras possibilidades (pelo menos na medida em que não há razões para a criação). Como o próprio primeiro decreto não é necessário, não podemos excluir as outras alternativas. Elas só são excluídas por necessidade hipotética, dado o decreto.

Esta parece a resposta que vai mais longe nos porquês da contingência e é isso que nos fez privilegiá-la. Mas no fundo ela sofre de uma fragilidade similar à das outras. Qual é, afinal, sua base? É a ausência de resposta à pergunta metafísica. Sem o decreto criador, Deus continuaria querendo o melhor, que neste caso se reduziria ao Seu próprio ser, o qual abarca todos os possíveis no intelecto, sem as exclusões decorrentes da existência. Devido a nossa limitação cognitiva, não podemos ver por que o ser é melhor que o nada. Mas o fato é que deve haver uma razão para isso, sejamos ou não capazes de apreendê-la, do contrário a validade do princípio de razão não será irrestrita, contrariando a letra de Leibniz. Por outro lado, se há uma razão para isso, ela certamente estará em Deus e estabelecerá um vínculo necessário entre a essência divina (que inclui a bondade) e o decreto de fazer o bem, o que tornaria toda a criação absolutamente necessária. Leibniz também não pode aceitar esta opção. Ou seja, a

questão da contingência em Leibniz, aqui tratada do ponto de vista da bondade divina, parece mesmo condenada ao paradoxo, o qual tem na irresolução da pergunta metafísica apenas a sua mais primitiva manifestação.

Notas

¹ *Carta de Leibniz a Arnauld de 4 de julho de 1686*, in Leibniz, G.W. *Discours de Metaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris, Vrin, 1993, pág. 115.

² Adams, R. M. *Leibniz's Theories of Contingency* in Woolhouse, R. S. (ed.) *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*. Londres e Nova York, Routledge, 1994, vol I, pág. 141.

³ Leibniz, G. W. *Textes Inédits*, editados por Gaston Grua, Paris, PUF, 1948, pág. 493.

⁴ Leibniz, G.W. *Sobre a Contingência* in *Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités, 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Introd. et notes par J.-B. Rauzy. Paris: PUF, 1998, pág. 326.

⁵ Ribeiro de Moura, C.A. *Contingência e Infinito* in *Racionalidade e Crise: estudos sobre História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo-Curitiba, Discurso-Ed. UFPR, 2001, pág. 81.

⁶ Leibniz, G. W. *Recherches...*, pág. 327.

⁷ Leibniz, G. W. *Sur la liberté* in *Recherches...*, pág. 333.

⁸ Ribeiro de Moura, C. A. *Leibniz, a liberdade e os Possíveis*, in Vários autores, *O filósofo e sua história*. Campinas, CLE, 2003, pág. 283.

⁹ Além disso, outra conseqüência perigosa para o pensamento leibniziano segue da desconsideração de que o melhor é único: se o melhor não for único, recairemos no meio da escala de perfeição dos mundos, o que impossibilitaria uma escolha divina fundamentada; caminho este que o princípio de razão não comporta. Neste espírito, o próprio texto da Teodicéia parece nos indicar que é necessário que este mundo seja o melhor: *E como nas matemáticas, quando não há maximum nem minimum, nada enfim de distinto, tudo é feito igualmente; ou, quando isto não é possível, não se faz nada; pode-se dizer o mesmo em matéria de perfeita sabedoria, que não é menos regrada que as matemáticas, que se não há melhor (optimum) entre todos os mundos possíveis, Deus não teria produzido nenhum.* Leibniz, G.W. *Essais de Théodicée*. Paris, Garnier-Flammarion, 1969, par. 8, pág. 108.

¹⁰ Leibniz, G. W. *Em torno da liberdade e da necessidade*. In *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid, Tecnos, 1990, pág. 7.

¹¹ Leibniz, G. W. *Essais de Théodicée*, par. 230, pág. 256.

¹² Id., par. 282, pág. 285.

¹³ Leibniz, G. W. *Monadologia in Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo, Martins Fontes, 2004, pág. 139.

¹⁴ Leibniz, G.W. *Essais de Théodicée*, par. 150, pág. 201.

¹⁵ Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica*, 2, pág. 4.

¹⁶ Id. Ibid.

¹⁷ Leibniz, G. W. *El Ser perfectísimo existe in Escritos Filosóficos*. Ed. de E. Olaso; notas de E. Olaso y R. Torretti; trad. de R. Torretti, T. Zwanck, E. Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pág. 148.

¹⁸ Leibniz, G.W. *Discurso de Metafísica*, par.1, pág. 3.

- ¹⁹ Leibniz, G.W. *Essais de Théodicée*, par. 230, pág. 256.
- ²⁰ Leibniz, G.W. *Defesa da Causa de Deus*, par. 67, in *Escritos Filosóficos*, pág. 545.
- ²¹ Russell, B. Russell, B. *A Filosofia de Leibniz (uma exposição crítica)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968, pág. 40.
- ²² Id. *Ibid.*
- ²³ Curley, E. *The Root of Contingency*. In Woolhouse, R. op. cit. , pág. 204.
- ²⁴ Leibniz, G. W. *Essais de Théodicée*, par. 22, pág. 117.
- ²⁵ Leibniz, G. W. *Exame da física de Descartes* in *Escritos Filosóficos*, pág. 437.
- ²⁶ Leibniz, G. W. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Paris, Garnier-Flammarion, 1966 II, I, 2, pág.92.
- ²⁷ Leibniz, G. W. *Notas sobre o livro Da origem do mal publicado há pouco na Inglaterra*. In *Essais de Théodicée*, pág. 409.
- ²⁸ Leibniz, G. W. *Essais de Théodicée*, par. 311, pág. 302.
- ²⁹ Leibniz, G. W. *Notas sobre o livro...*, pág. 399.
- ³⁰ Leibniz, G.W. *Nouveaux Essais...*, II,XXI, 5, pág. 146.
- ³¹ Id., II, XXI, 39, pág. 164
- ³² Leibniz, G. W. *Essais de Théodicée*, par. 7, pág. 108.
- ³³ Id., par. 22, pág. 117.
- ³⁴ Leibniz, G.W. *Em torno da liberdade e da necessidade* in *Escritos en torno a la libertad...*, pág. 8.
- ³⁵ Leibniz, G. W. *Essais de Théodicée*, par. 235, pág. 258.
- ³⁶ Id., par. 237, pág. 259.
- ³⁷ Leibniz, G.W. *Princípios da Natureza e da Graça fundados em razão*, par. 7 in *Escritos Filosóficos*, pág.601.

Bibliografia

Leibniz, G.W. *Discours de Metaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: Vrin, 1993.

Discurso de Metafísica e outros textos. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino. Madrid: Tecnos, 1990.

Escritos Filosóficos. Ed. de E. Olaso; notas de E. Olaso y R. Torretti; trad. de R. Torretti, T. Zwanck, E. Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.

Essais de Théodicée. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

Nouveaux Essais sur l'entendement humain. Paris, Garnier-Flammarion, 1966

Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités, 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques. Introd. et notes par J.-B. Rauzy. Paris: PUF, 1998.

Textes Inédits, editados por Gaston Grua, Paris: PUF, 1948.

Adams, R. M. *Leibniz's Theories of Contingency* in Woolhouse, R. S. (ed.) *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*. 2 vol. Londres e Nova York: Routledge, 1994.

Russell, B. *A Filosofia de Leibniz (uma exposição crítica)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

Ribeiro de Moura, C.A. *Racionalidade e Crise: estudos sobre História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo-Curitiba: Discurso-Ed. UFPR, 2001.

Vários autores, *O filósofo e sua história*. Campinas: CLE, 2003.