

5. “Diz-se que está em repouso aquilo que, durante qualquer tempo, está num lugar; e que está em movimento ou foi movido o que, esteja agora em movimento ou em repouso, estava antes em outro lugar do que está agora” (Hobbes 7, VIII, §11, p. 98).

6. Como Yves Zarka diz, para Hobbes, “a causalidade final nada mais é do que a aparência subjetiva que a causalidade eficiente adquire na imaginação do homem” (Zarka 19, P. 202).

POSSÍVEIS E EXISTENTES EM LEIBNIZ

Wilson Alves Sparvoli*

Resumo: Nesse artigo, pretendemos tratar da distinção entre um ser possível e um ser existente em Leibniz. Para tanto, vamos nos apoiar nas reflexões dos comentários de Martine de Gaudemar e de Robert Adams em seus livros. Pretendemos mostrar que um possível é algo que não possui uma força própria, apesar de todo possível exigir existir, essa força não passa da própria força da divindade, não existe alteridade antes da criação. Já um existente possui uma força e uma autonomia própria.

Palavras chaves: Leibniz, Existente, Possível, Força, Mônada.

Nosso objetivo nesse texto é verificar qual é a diferença entre um ser possível e um ser existente em Leibniz, ou seja, a diferença entre os vários mundos possíveis e o mundo existente e criado. Para resolver essa questão vamos partir dos comentários de Martine de Gaudemar (Gaudemar 1), e complementá-los com algumas idéias tiradas de Robert M. Adams (Adams 2).

Leibniz, na correspondência com Arnauld, defende que há diversos possíveis não criados e que esses possíveis se encontram no intelecto divino, chamado de o “país dos possíveis”. Um dos motivos para afirmar a existência de possíveis não criados é garantir a contingência tanto da ação divina como da ação humana.

Leibniz enviou para Arnauld um sumário do *Discurso de Metafísica*. O velho teólogo, ao ver a carta de Leibniz, rapidamente se horroriza com o artigo 13º. No título desse artigo lemos:

* Doutorando do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

“Como a noção individual de cada pessoa encerra duma vez por todas quanto lhe acontecerá, nela se vêem as provas a priori da verdade de cada acontecimento ou a razão de ter ocorrido um de preferência a outro” (Leibniz 3, pág. 127).

Arnauld imediatamente acusa Leibniz de restringir a liberdade divina no ato de criação, instituindo um regime de “*nécessité plus que fatale*” (Leibniz 7, Pág. 83.), pois, se a noção individual de Adão encerra tudo aquilo que lhe acontecerá, os filhos que terá e a noção desses filhos também, a liberdade divina parece ficar restrita à decisão de criar ou não o mundo. Caso decida criar, tudo se seguirá dessa noção individual necessariamente. A ligação entre Adão e seus predicados pareceu à Arnauld semelhante à ligação existente entre minha essência e a propriedade de ser pensante, isto é, intrínseca e necessária.

Leibniz, é claro, não pode aceitar essa conseqüência, assim como também não vai aceitar nenhuma das outras conseqüências tiradas por Arnauld, que implicam limitação à liberdade de Deus e do homem. Um dos argumentos utilizados por Leibniz para se esquivar desse determinismo é a pluralidade de mundos possíveis.

A contingência da escolha divina e da ação humana se baseia em certa medida nessa pluralidade de possíveis não criados. No texto do artigo 13º do *Discurso de Metafísica*, Leibniz vai fazer uma distinção muito sutil entre o *certo* e o *necessário*. Todos os predicados de uma substância podem ser deduzidos *a priori* de sua noção individual, já que essa noção é sumamente individualizada. Contudo, mesmo se alguém tivesse um poder de análise grande o suficiente para realizar uma análise completa dessa noção (o que é inviável mesmo para Deus, já que realizar uma análise infinita no tempo é impossível. Apenas na perspectiva da eternidade seria possível “realizar” tal feito), não seria capaz de demonstrar que o contrário de tal predicado implica contradição lógica. Explicando um pouco melhor, segundo o

famoso exemplo das camisas: está contido em minha noção individual que, enquanto escrevo esse texto, visto uma velha camisa vermelha. Isso é certo, entretanto não é necessário, pois não é logicamente impossível (não implica contradição) que hoje eu estivesse vestindo uma elegante camisa branca. Mais do que isso, em outros mundos possíveis, eu trajo uma infinidade de camisas possíveis! A contingência no leibnizianismo é salva por essa distinção e por esse esquema de possibilidade ou impossibilidade lógica. É necessário apenas aquilo cuja negação é logicamente impossível. A necessidade fatal se restringe ao domínio das verdades matemáticas e lógicas, incriadas e imutáveis; elas não poderiam ser alteradas sequer por Deus. Sem dúvida nenhuma, esse é um tema muito rico e complexo do leibnizianismo, entretanto, para nosso objetivo nesse texto, basta frisar que os possíveis garantem a contingência da ação humana e da ação divina: os mundos possíveis não criados abrem um leque de opções possíveis (que não são logicamente contraditórias) para os sujeitos e para Deus. Um problema adicional seria que, no melhor dos mundos possíveis (o que foi realmente criado por Deus), é *hipoteticamente* necessário que eu use a bendita camisa vermelha... Não posso vestir, ou seja, é *certo* que eu não vou vestir uma camisa verde e desequilibrar o delicado conjunto do mundo, diminuindo sua perfeição; entretanto, apesar de *certo*, não é *necessário*. É logicamente possível vestir essa camisa verde, e essa possibilidade lógica está ligada à pluralidade de mundos possíveis não criados.

Esses possíveis não criados garantem a contingência da ação divina: a criação não é necessária, tanto porque Deus poderia não ter criado nada, quanto porque, ao decidir criar, poderia ter criado um outro mundo dentre os vários possíveis em seu intelecto. No entanto, mais uma vez, a necessidade hipotética intervém, pois é *certo* que Deus vai criar o melhor dos mundos, embora ele ainda tenha o poder para criar um mundo possível menos perfeito. Esses possíveis são chamados por Gaudemar de

“matéria” lógica da criação (Gaudemar 1, pág. 33). O mundo existente foi escolhido entre esses possíveis e então criado. Isso evita algumas indesejadas conseqüências espinosistas, como o fim da contingência ou da possibilidade. Como sabido por todos, no espinosismo não existem possíveis. Por outro lado, esse material lógico da criação também evita algumas conseqüências indesejáveis do cartesianismo. Cada um desses mundos foi criado segundo regras lógicas e de bondade pré-existentes (porém co-eternas a Deus). Não houve nem um voluntarismo despótico (caso de Descartes) que cria a partir do nada com uma falsa liberdade absoluta, nem houve um necessitarismo sem escolha, onde todos os possíveis se tornam existentes. O que houve foi uma criação realmente livre, onde a vontade inclinada por considerações sobre o bem e a perfeição (regras pré-existentes à criação e co-eternas a Deus) escolheu o melhor dentre uma infinidade de possíveis não criados (matéria lógica).

Entretanto, essa “matéria” lógica da criação põe seus próprios problemas ao leibnizianismo. Por exemplo, Leibniz diz que os possíveis exigem existir de acordo com o grau de perfeição que possuem. Isso seria um constrangimento para Deus? Um conjunto de possíveis por sua própria força e mérito forçaria sua passagem para a existência? Deus seria, segundo as palavras de Gaudemar, um mero “guarda de fronteira”, e o melhor conjunto de possíveis um “estrangeiro com salvo-conduto”? Parece-me que Gaudemar fornece uma boa resposta para essas questões. Os possíveis não criados não podem ter uma existência separada de Deus (por exemplo, no parágrafo 43 da *Monadologia*), isso anularia a criação: Deus cria a partir do nada, antes da criação não existe alteridade nenhuma. Não existe um outro ser incriado que possa pôr-se lado a lado com Deus. Ou seja, esses possíveis não são diferentes do próprio Deus. Se eles têm uma pretensão à existência, uma “força” para existir, essa força não pode ser diferente da suma potência divina. Entretanto na criação essa força também não

pode ser um desdobramento *necessário* da essência divina, porque isso também parece aproximar Leibniz de Espinosa. Esse desdobramento é um desdobramento *possível* (Deus poderia não criar ou criar outro conjunto), e mais do que desdobramento é uma criação mesmo, pois, diferente de Espinosa, em Leibniz existe uma pluralidade de substâncias, a criação institui uma alteridade substancial. Não se trata de modos brotando da substância única, isto é, o deus-natureza.

Para entender melhor o ato de criação vamos recorrer a duas metáforas tiradas de Gaudemar. Os mundos possíveis são como as sombras que Ulisses encontra no Hades: cada uma delas clama pelo sangue da oferenda imolada (no entanto esse “clamor” não pode ser diferente da potência divina). Já o mundo criado é como Lázaro ao ser ressuscitado. E o Ato criador nada mais é do que um “Levanta e Anda!”. O que isso quer dizer?

Deus escolhe o clamor da sombra correta. Nesse caso, Tirésias é o melhor dos mundos possíveis. E o ato criador dá ao mundo criado potência e força para agir por si mesmo. Como Gaudemar nota, a existência não pode ser um predicado, pois os mundos possíveis são completos, não lhes falta nenhuma determinação ou predicado. A Existência então vai ser outra coisa, ela vai ser uma espécie de autonomia, ou seja, concessão de força própria. O mundo criado, assim como Lázaro, vai “levantar e caminhar” por conta própria. Sua ação não vai ser mais a ação de Deus, vai ser uma ação própria que é análoga à potência de Deus, entretanto, limitada, ao invés de infinita. Como nos diz Leibniz no *Discurso de Metafísica* em 1686 e nos *Princípios da Natureza e da Graça* de 1711: “A substância é um ser capaz de ação”

Para consolidar essa leitura vamos nos dirigir brevemente ao texto “*De Ipsa Natura*” publicado em 1698. Nesse texto, Leibniz vai contestar algumas posturas ocasionalistas de um interlocutor, Christopher Sturm, e oferecer uma interessante explicação da criação e da natureza.

O Ocasionalismo foi uma corrente filosófica derivada do cartesianismo, cujo principal expoente foi Malebranche. O próprio Leibniz chegou a flertar com essa concepção em seus textos de juventude, anteriores a 1686, mas, por fim, acabou se tornando um crítico dela. O Ocasionalismo de Malebranche afirmava, entre outras coisas, que nenhuma causa finita era capaz de produzir algum efeito, somente uma causa infinita teria esse poder, logo, apenas Deus poderia ser a causa de todo e qualquer efeito no mundo e os seres finitos seriam apenas as causas ocasionais, daí o nome dessa corrente. Se em sua juventude Leibniz parecia aprovar esse recurso à divindade, em sua maturidade dirigiu algumas críticas a essa postura. Pois considerou um absurdo teológico Deus ter que intervir constantemente na criação. Esse fato, na visão de Leibniz, diminui a potência divina, pois Deus não teria sido diligente o suficiente para criar uma obra que fosse capaz de funcionar sozinha, sem auxílio externo constante. Além disso, nessa hipótese tudo na natureza se explicaria por um milagre contínuo. Na definição de Leibniz, milagre não é um fato raro e extraordinário, milagre é tudo àquilo que ultrapassa as forças e capacidades das substâncias criadas:

“Pois me parece que a noção de milagre não consiste na raridade, será dito para mim que Deus não age nisto senão segundo uma lei geral e por consequência sem milagre. Mas eu não concordo com essa consequência e eu creio que Deus pode fazer regras gerais em relação aos milagres mesmos” (Leibniz 7, pág. 161.)

Daí que a continuidade do milagre, seu caráter habitual, não o tornaria por isso menos milagre. A natureza nada mais seria que uma criação capenga de um artífice incapaz de dotá-la de suficiente autonomia.

Leibniz criticou duas das posições de Sturm, uma delas acerca da

definição de natureza, a outra sobre a aparente falta de potência (força) no mundo criado. No entanto, o trecho que nos importa se encontra na resposta à primeira pergunta do texto. O que é a natureza? Ao responder essa questão, Leibniz não deixa de afirmar seus principais compromissos referentes à física. Em primeiro lugar, tudo se faz mecanicamente na natureza, o recurso a formas, almas, princípios hilárquicos, naturezas plásticas é inútil e supérfluo, a natureza é uma criação divina infinitamente complexa e com um funcionamento mecânico independente de auxílios. Entretanto, o mecanicismo tem seus limites: se ele basta para explicar os fenômenos naturais em suas particularidades, ele não basta para explicar os seus princípios gerais de funcionamento, daí o recurso a noções metafísicas, como a da força (ação/paixão) e do axioma da igualdade entre o efeito inteiro e a causa plena. A natureza é definida por Leibniz segundo a velha definição de Aristóteles: o princípio de movimento e de repouso.

Sturm, no texto criticado por Leibniz, não deixa de reconhecer, como convém a um físico cristão, que os movimentos ocorrem devido à força da lei eterna dada por Deus na criação e, mais uma vez com acerto, também afirma que não são necessários novos atos ou mandatos de Deus para cada ocasião em particular. Ambas as respostas convêm muito a um pensador cristão, mas ambas encontram um pequeno obstáculo: o mandato divino deu uma denominação puramente extrínseca ou forneceu uma lei interna para todas as mudanças nas criaturas? (Leibniz 4, pág. 487)

Sturm parece não tomar posição nesse ponto de suma importância. Na verdade, se Sturm adotar a primeira postura nada mais estará fazendo do que adotar a postura ocasionalista e recaindo em todos os erros próprios dela. Leibniz vai aprofundar um pouco mais seu pensamento: se o mandato não deixou marca nem denominação intrínseca, não é possível nenhum tipo de explicação razoável e distinta da realidade, pois tudo se realizaria segundo um milagre, as coisas passariam a operar por saltos e sem intermediários (Leibniz 4, pág. 488). Além disso, o próprio Deus se

tornaria impotente, pois sua vontade não teria sido capaz de produzir um efeito perdurável. Muito pelo contrário, o mandato divino dotou o mundo de eficácia e autonomia para se desenvolver por si próprio, não lhe sendo necessária a constante manutenção de uma máquina defeituosa. Deus cria o mundo segundo certos desígnios e o conjunto da obra vai seguir infalivelmente esses desígnios por si mesmo. Por fim vamos citar um importante trecho do *De Ipsa Natura*:

“Mas se a lei dada por Deus deixou algum exposto vestígio seu nas coisas, se as coisas foram formadas deste modo mediante um mandato de modo a tornarem-se aptas a cumprir a vontade do mandatário, então deve conceder-se que as coisas encerram uma eficácia, forma ou força que chegou a nós tradicionalmente com o nome de natureza” (Leibniz 4, pág. 488).

Assim sendo, para evitar o que considerava erros ocasionalistas, cartesianos e espinosanos, Leibniz definiu a natureza como essa forma ou força capaz de cumprir por seu desenvolvimento no tempo a vontade do mandatário. O decreto divino tornou as substâncias eficazes e ativas, ou seja, segundo os textos citados do *Discurso de Metafísica* (parágrafo 8) e dos *Princípios da Natureza e da Graça* (parágrafo 1), fez dos possíveis substâncias, isso é, aquilo que é capaz de atividade.

Agora vamos explorar um pouco mais a fundo a ontologia leibniziana. Já sabemos que a diferença entre um possível e um existente se encontra na força: o possível não tem nenhuma ação independente da ação divina (não é algo diferente de Deus, não existe alteridade antes da criação), já o existente possui uma força própria (uma determinação intrínseca) pela qual é capaz de seguir a vontade do criador, contudo com liberdade. Mas o que precisamente é essa força, ou melhor, com que aspecto(s) da ontologia

leibniziana ela pode ser identificada?

Para realizar essa identificação vamos recorrer a dois importantes opúsculos: *O Specimen Dynamicum* e *o Exame da Física de Descartes*.

Em ambos os textos citados, Leibniz faz uma catalogação dos tipos de força existentes: uma primeira divisão é feita entre força ativa e força passiva, e uma segunda divisão é feita entre força primitiva e força derivativa. Leibniz define todos esses conceitos com o objetivo de superar muitos daqueles que considera erros cometidos por outras escolas filosóficas. A extensão, definida por Descartes como o atributo essencial da substância e, portanto, de onde se derivariam todos os seus modos, não é capaz de explicar e derivar muitas das características que empiricamente podemos verificar no mundo. Se em determinado momento de sua vida Leibniz aderiu totalmente ao programa mecanicista vulgar, entretanto, depois de constatar os limites desse programa, reformulou-o de maneira a reabilitar alguns conceitos da antiga escolástica:

“Encantou-me a bela maneira destes de explicar mecanicamente a natureza e reprovei com razão o método daqueles que nada empregavam além das formas ou das faculdades das quais nada se aprende. Mas depois, havendo tentado aprofundar os princípios mesmos da mecânica para fornecer uma explicação das leis da natureza conhecidas por meio da experiência, apercebi-me que a consideração da massa extensa não seria por si mesma suficiente e que seria preciso empregar ainda a noção de força, a qual é plenamente inteligível, ainda que pertença ao domínio da metafísica.” (Leibniz 8, pág. 16)

“Descobri, então, que a natureza das formas substanciais consiste na força” (Idem).

Os princípios mesmos do mecanicismo não podem ser derivados da mera massa extensa. Isso parece significar que algumas das leis da natureza conhecidas empiricamente não podem ser explicadas a partir da extensão, como, por exemplo, a conservação da quantidade de força (mv^2), mas, além disso, muitas das características dos corpos não podem ser derivadas da extensão. Por exemplo, a inércia e a impenetrabilidade dos corpos, ambas envolvem certa resistência que a extensão cartesiana, indiferente, não pode fornecer. O próprio movimento também não poderia ser derivado da extensão, daí os excessos ocasionalistas... Para explicar todas essas noções, que envolvem certa atividade ou passividade, é necessário recorrer a algum substrato dinâmico e não mais meramente geométrico (como a extensão cartesiana), daí o recurso às forças. A ação e a paixão das substâncias vão ser a base primitiva de onde essas noções vão ser derivadas e explicadas, elas vão ser uma espécie de substrato ontológico para as características dinâmicas renegadas pelo cartesianismo. São a força passiva e a força ativa primitivas.

Mais do que simplesmente substrato, a ação e a paixão vão ser a própria substância. Lembremos o primeiro parágrafo dos *Princípios da Natureza e da Graça*: a substância é um ser capaz de ação. Elas nada mais vão ser do que a forma e a matéria constitutivas da substância leibniziana:

“E a (força ativa) primitiva sem dúvida (que não é outra coisa que a entelêquia primeira) corresponde à alma ou forma substancial” (Leibniz 6, pág. 59).

“E sem dúvida a força primitiva de suportar ou resistir constitui o mesmo que, se se interpretou corretamente, se denomina nas escolas matéria primeira” (Leibniz 6, pág. 60).

Essas duas instâncias metafísicas vão constituir a substância leibniziana: a famosa mônada:

“E este mesmo princípio substancial se chama alma nos viventes, nos demais seres forma substancial e, enquanto constitui com a matéria uma substância realmente única, ou seja, uma unidade por si, forma o que chamo mônada”. (Leibniz 4, pág. 493).

Pode parecer muito estranho que um ser, dito realmente uno, seja composto por matéria e forma, mas nesse ponto sigo a interpretação de Adams. Não se trata de dois componentes, mas antes de dois aspectos que apenas por uma abstração podem ser separados. A substância criada tem uma parcela de ser (ação), mas também por seu caráter de criatura necessariamente tem sua parcela de nada (limitação constitutiva das substâncias), a força ativa (ação) nunca se encontra separada da força passiva (paixão). São como um ser e sua sombra, os dois lados de uma mesma moeda absolutamente inseparáveis, apesar de poder haver, se é lícito recorrer ao vocabulário cartesiano, uma distinção de razão.

Assim sendo, podemos enfim verificar que as forças concedidas por Deus ao melhor conjunto de possíveis nada mais são do que a própria mônada leibniziana. Pode parecer um tanto óbvio dizer isso, mas a criação transforma os possíveis em substâncias no sentido leibniziano, isto é, em mônadas. Esse é o lugar ocupado pelas forças na ontologia leibniziana, elas são a matéria e a forma das substâncias criadas.

Um último desafio poderia ser colocado: como conciliar matéria e forma com a mônada que tem como apanágio perceber, ou antes, como conceder matéria à mônada não extensa? Mais uma vez vou recorrer ao livro de Adams. A matéria de que se trata aqui é uma matéria metafísica:

“As substâncias tem matéria metafísica ou potência, a qual é passiva enquanto as substâncias expressam algo confusamente, ativa enquanto expressam algo de maneira distinta” (Leibniz 4, pág. 313)

Assim como a positividade das mônadas criadas pode ser identificada com sua percepção clara do universo, a paixão/imperfeição pode ser identificada com a percepção obscura. Por isso a matéria em questão (paixão, limitação da substância) no limite vai poder ser entendida como uma característica relacionada com a percepção confusa da substância, daí seu caráter metafísico. Não se trata de reabilitar pela porta dos fundos a extensão cartesiana escorraçada com alarde pela porta da frente.

Enfim, para concluir, gostaria apenas de dizer que a diferença entre um possível e um existente é ao mesmo tempo muito simples e envolve muitas mediações. Um possível existente nada mais é que uma substância, ou seja, um conjunto de força ativa e passiva, matéria e forma, ao mesmo tempo em que as articulações entre os diversos aspectos da substância surgem como um complicador: a substância é força ativa e passiva, é matéria e forma, e também percepção clara e confusa. Como conciliar e articular todos esses aspectos? Sem dúvida nenhuma esse seria um assunto para um outro trabalho um pouco mais longo que esse. Já o puramente possível é uma essência em Deus que apesar de ter uma força para a existência, não tem força própria, essa tendência para existir não é algo diverso da potência divina, pois antes da criação não existe alteridade.

POSSIBLES AND EXISTENTS IN LEIBNIZ

Abstract: In this article, we intend to discuss the distinction between a *possible* being and an *existing* being, in Leibniz. In order to this, we will use as support reflections on the comments of Gaudemar Martine and Robert Adams, in their books. We intend to show that a *possible* is something that doesn't have its own force. Although every *possible* demands existing, this force is nothing but the divinity's force itself; there is no otherness before creation. Differently, an *existing* has its own strength and autonomy.

Keywords: Keywords: Leibniz, Existing, Possible, Force, Monad.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. ADAMS, R. M. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. New York. Oxford University Press. 1994.
2. GAUDEMAR, M. *Leibniz, De la Puissance au Sujet*. Paris. Vrin. 1994.
3. LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica in os Pensadores vol. Leibniz*. São Paulo. Abril Cultural. 1979.
4. LEIBNIZ, G. W. *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires. Editorial Charcas. 1982.
5. LEIBNIZ, G. W. *La Monadologie*. Paris. 1990.
6. LEIBNIZ, G. W. *Escritos de Dinamica*. Madrid. Tecnos. 1991.
7. LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Paris. Vrin. 2000.
8. LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*. Belo Horizonte. UFMG. 2002.

NOTAS:

1. “Ora visto que as ações e paixões pertencem propriamente às substâncias individuais” in *Discurso de Metafísica*, parágrafo 8. “A substância é um ser capaz de Ação” (Leibniz 4, Pág. 597).