

VONTADE DIVINA E CONTINGÊNCIA NA CORRESPONDÊNCIA LEIBNIZ-ARNAULD

*Luís César Oliva**

Resumo: Este trabalho aborda o problema da contingência em Leibniz, tal como apresentado em sua correspondência com Arnauld. Nestas cartas, diferentemente de outros textos, Leibniz busca dar um peso maior à vontade divina na elaboração do conceito de contingência, o que se dá através da noção de decretos livres possíveis. O destaque dado ao papel da vontade divina garante que o sistema leibniziano não caia no espinosismo, porém, como consequência, deve também levar ao reconhecimento de que a compatibilidade e a incompatibilidade das noções não podem ser determinadas exclusivamente pelo entendimento de Deus.

Palavras-chave: Leibniz, contingência, necessidade, vontade divina, mundos possíveis.

Abstract: This paper exposes the problem of contingency in Leibniz as it is presented in his written correspondence with Arnauld. In their letters, as opposed to other texts, Leibniz tries to give greater weight to divine will as he elaborates the concept of contingency and he does so by using the notion of possible free decrees. The importance given to the role of God's will assures that Leibniz's system will not fall into Spinozism, but, consequently, it must also lead to the recognition that the compatibility or incompatibility of notions cannot be exclusively determined by God's understanding.

Key-words: Leibniz, contingency, necessity, divine will, possible worlds.

Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Artigo submetido para avaliação no dia 15/01/2006 com parecer favorável para publicação no dia 09/08/2006.

Voltar à contingência em Leibniz é voltar ao núcleo do pensamento leibniziano, como comprova a estratégia argumentativa dos principais textos do autor. Tanto nas apresentações sistemáticas de seu pensamento (como o *Discurso de Metafísica*, a *Teodicéia* ou a *Monadologia*) como também em inúmeros opúsculos de maior ou menor importância, o tema aparece, ocupando sempre uma posição central. Foi ainda uma das questões que mais mobilizou os contemporâneos, daí ter tamanho relevo na correspondência do autor. E é justamente a partir deste impacto entre os pares, aqui representados pelo arguto Arnauld, que começaremos a análise da questão. Antes das cartas propriamente ditas, porém, devemos começar pelo texto que desencadeou a discussão, o *Discurso de Metafísica*.

O parágrafo 13 do *Discurso* começa levantando a séria dificuldade decorrente da idéia de substância como noção completa. Diz Leibniz: *Dissemos que a noção de uma substância individual contém, de uma vez por todas, tudo quanto lhe pode acontecer, e que, considerando esta noção, nela se pode ver tudo o que é verdadeiramente possível enunciar dela, como na natureza do círculo podemos ver todas as propriedades que se podem deduzir dela. Parece, porém, com isto, destruir-se a diferença entre as verdades contingentes e necessárias, não haver lugar para a liberdade humana e reinar sobre todas as nossas ações, bem como sobre todos os restantes acontecimentos do mundo, uma fatalidade absoluta*¹. Por outro lado, em outros textos esta fatalidade absoluta é explicitamente defendida pelo autor: *Que tudo é produzido por um destino fixo é tão certo como três vezes três são nove. Pois o destino consiste em que tudo está mutuamente enlaçado como em uma cadeia, e é tão infalível o que ocorrerá, antes que ocorra, quanto é infalível o que ocorreu, quando ocorreu*². Esta fatalidade absoluta, contudo, deve ser vista com satisfação, dado que sabemos tratar-se do melhor dos mundos possíveis. No entanto, a alegria decorrente do *fatum christianum* não resolve o problema da exclusão do contingente. Ainda que a crítica do *fatum maometanum*³ enquanto afirmação de efeitos incausados baste para evitar o quietismo, não basta porém para garantir a liberdade. Afinal, para utilizar as palavras de Luiz Henrique Lopes dos Santos: *a liberdade requer a contingência da ação escolhida e a contingência da realização do fim cuja representação orienta a escolha. Onde não há alternativas, não há propriamente escolha e, portanto, não há espaço para o exercício da liberdade*⁴. Em resumo, o que se coloca é o seguinte: se a

¹ Leibniz, G.W. *Discurso de Metafísica*, par. 13 in *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo, Martins Fontes, 2004, 25.

² Leibniz, G.W. *Do Destino* 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, 383.

³ Sobre estes termos, ver, por exemplo, o prefácio da *Teodicéia*.

⁴ Lopes dos Santos, L. H. "Leibniz e os futuros contingentes" in *Analytica*, vol. 3, n. 3, 98. Salvo aviso, os grifos em todas as citações são sempre meus.

noção completa de Alexandre envolve o fato de que vencerá Dario, não há outra alternativa para Alexandre senão vencer Dario. Não havendo alternativas, não há contingência, de maneira que a possibilidade de Alexandre não vencer Dario, enquanto falsidade, é puramente quimérica. Por trás disso está a noção universal de verdade como inclusão do predicado na noção do sujeito⁵. É a noção de verdade que exige a determinação rigorosa de cada detalhe da vida de Alexandre, e Leibniz jamais abre a possibilidade de limitação do registro desta definição de verdade. Toda verdade, de fato ou necessária, deve cumprir esta exigência.

Se Leibniz estava consciente do problema, mais ainda estava Arnauld: *Encontro nestes pensamentos tantas coisas que me assustam, e que quase todos os homens, se não me engano, acharão tão chocantes, que não vejo que utilidade poderá ter um escrito que aparentemente será rejeitado por todos. Darei apenas o exemplo do que ele diz no art. 13 (que a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas o que lhe ocorrerá etc.). Se é assim, Deus foi livre para criar ou não criar Adão; mas, supondo que tenha querido criá-lo, tudo que depois ocorreu ao gênero humano, e que lhe ocorrerá daí por diante, deveu e deve ocorrer por uma necessidade mais que fatal. Pois a noção individual de Adão envolvia que ele teria tantos filhos, e a noção individual de cada um destes filhos tudo que eles fariam e todos os filhos que teriam, e assim por diante. Não há portanto mais liberdade em Deus em relação a tudo isso, supondo que tenha querido criar Adão, do que em pretender que, supondo que Deus tenha querido me criar, ele foi livre para não criar uma criatura capaz de pensar⁶. As últimas considerações de Arnauld apontam para uma solução de perfil cartesiano para o problema. Por trás disso, está a distinção de Descartes, nos *Princípios da Filosofia*, entre o atributo principal, que constitui a natureza da substância e portanto não pode ser separado dela sem torná-la inconcebível, e os outros atributos, que podem variar. Na esteira de Descartes, diz Arnauld: *Deve-se concluir que, sendo impossível que eu não fosse sempre eu⁷, seja que me casasse ou que tivesse vivido no celibato, a noção individual de meu eu não incluiu nem um nem outro destes dois estados; bem como é correto concluir: este bloco de mármore é o mesmo, seja em repouso, seja movendo-se; portanto, nem o repouso nem o movimento incluem-se em sua noção individual. Eis por que, meu Senhor, parece-me que não devo ver como contida na noção individual de mim senão o**

⁵ *E se cumpre em toda proposição verdadeira afirmativa universal ou singular, necessária ou contingente, que a noção do predicado está compreendida na noção do sujeito, expressa ou virtualmente.* Leibniz, G.W. *Da Natureza da Verdade* in *Escritos Filosóficos*, 346.

⁶ *Carta de Arnauld a Leibniz de 13 de março de 1686*, in *Discours de Metaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris, Vrin, 1993, 83. Todas as citações da correspondência serão extraídas desta edição.

⁷ As palavras “eu” e “mim” em negrito correspondem sempre ao francês “moi”.

que é tal que eu não seria mais eu se isso não estivesse em mim, e que tudo que, ao contrário, é tal que poderia ou não estar em mim, sem que eu deixasse de ser eu, não pode ser considerado como estando incluso em minha noção individual, ainda que pela ordem da providência de Deus, que não muda a natureza das coisas, não possa ocorrer que aquilo não esteja em mim⁸. Nem Deus poderia separar o pensamento de mim sem destruir-me, ou a extensão do bloco de mármore sem aniquilá-lo, mas isto não está em jogo quando eu viajo ou não, ou quando o bloco está em movimento ou em repouso. Este será o campo próprio da contingência, que Arnauld demanda para que as liberdades humana e divina se exerçam.

Já vimos por que Leibniz não pode aceitar esta solução. Qualquer predicado deve estar contido na noção do sujeito, que será portanto o fundamento da inteligibilidade de todo e qualquer evento que lhe ocorra. Isto vale para a noção do indivíduo, como vale para a noção do mundo. Assim, o Deus de Leibniz jamais criaria um mundo aristotélico, em que as coisas criadas tivessem em seu fundo ontológico um componente por definição ininteligível, a matéria, concebida como fonte de potencialidades indeterminadas e princípio positivo de resistência à realização das determinações inteligíveis. O mundo real é, pelo contrário, tudo e nada mais que o que está contido em seu conceito adequado no entendimento divino⁹. Deste modo, a teoria da noção completa de Leibniz exclui tanto a saída aristotélica quanto a saída de perfil cartesiano apresentada por Arnauld para dar lugar ontológico à contingência. Resta ainda algum espaço para ela?

Responde Leibniz: *Eu havia dito no artigo 13 de meu sumário que a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas o que lhe ocorrerá; daí ele tira a consequência de que o que ocorre a uma pessoa, e mesmo a todo gênero humano, deve ocorrer por uma necessidade mais que fatal, como se as noções ou previsões tornassem as coisas necessárias, e como se uma ação livre não pudesse ser compreendida na noção ou visão perfeita que Deus tem da pessoa a quem ela pertencerá. E acrescenta que talvez eu não ache inconveniente na consequência que ele tira. Contudo eu havia protestado expressamente no mesmo artigo que não admitia tal consequência¹⁰*. Esta primeira resposta, ainda insuficiente, aponta para o caráter não-causal da previsão. De fato, o astrônomo que prevê um eclipse não é a causa do mesmo eclipse. Da mesma forma, a previsão das ações de César a partir da compreensão da noção de César não é a causa delas, de modo que não as torna necessárias. A previsão, ao contrário, pode ser

⁸ Carta de Arnauld a Leibniz de 13 de maio de 1686, 99.

⁹ Lopes dos Santos, op. cit., 105.

¹⁰ Carta de Leibniz ao Landgrave de 12 de abril de 1686, 86.

de algo necessário ou contingente. Por isso a pré-ciência divina não exclui a liberdade do agente, ainda que a ação livre seja prevista desde toda a eternidade. O verdadeiro problema, que não passou despercebido nem para Leibniz nem para Arnauld, é o fundamento último da atribuição verdadeira, situado no sujeito, e não a previsão a partir dele, que é uma mera decorrência daquela. Independentemente da previsibilidade, a vitória sobre Dario segue da noção de Alexandre tão certamente quanto a soma dos ângulos internos ser igual a 180 graus decorre da noção de triângulo. É isto que parece destruir a diferença entre verdades necessárias e contingentes.

A verdadeira resposta implicará a distinção entre o certo (igualmente válido para Alexandre e para o triângulo) e o necessário (válido apenas para o triângulo). Tal distinção só é possível se se afasta o erro de Arnauld: a confusão entre necessidade hipotética e absoluta. *Para resolvê-la solidamente, digo que há duas espécies de conexão ou consecução: é absolutamente necessária só aquela cujo contrário implique contradição (esta dedução dá-se nas verdades eternas, como as da geometria); a outra é só necessária ex hypothesi, ou, por assim dizer, por acidente, mas é contingente em si mesma, quando o contrário não implica contradição*¹¹. Aquilo cuja negação produz uma contradição é necessário e sua negação contraditória é um nada. Estas verdades são submetidas ao princípio de não contradição sozinho. Basta que algo não seja o que é ou seja o que não é para ser impossível e isto, para Leibniz, corresponde ao não-ser. Já o que não sofre desta anomalia é possível e, por isso, é ser, independentemente de ser trazido ou não à existência. Porém, o princípio de contradição parece não implicar apenas possibilidades, cujo ser (entendido como ser possível) é garantido nelas mesmas, mas também impossibilidades e incompatibilidades, e isso porque o possível não se contenta com uma existência isolada na mente divina. Incompatíveis com alguns outros, os possíveis se articulam em conjuntos segundo a compatibilidade ou incompatibilidade da existência conjunta. Mesmo enquanto possibilidade, a existência deste professor com camisa branca não é compatível com a existência deste mesmo professor com camisa cinza. Sendo assim, a existência trazida pela criação deverá reger-se por estas articulações fundamentadas no próprio princípio de contradição: *É preciso ter por assegurado que nem todos os possíveis chegam à existência; do contrário não se poderia imaginar nenhum personagem de romance que não tivesse existido em algum lugar em certo momento. Mais ainda, não parece que possa ocorrer que todos os possíveis existam, pois eles se impedem mutuamente*¹². Se todos os possíveis existis-

¹¹ Leibniz, G.W. *Discurso de Metafísica*, 13, 26.

¹² 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, 328.

sem sem incompatibilidade, tudo seria absolutamente necessário, e não haveria mundos possíveis, mas só um mundo possível. Esta, aliás, é a primeira saída do abismo do necessitarismo: *Fui tirado deste precipício pela consideração destes possíveis que não são, não serão, nem foram. Se com efeito certos possíveis jamais existem, então as existências não são sempre necessárias*¹³.

São estas as alternativas de escolha que repõem em cena a questão da liberdade. Enquanto o caráter contraditório da negação de uma proposição impõe sua validade necessária em todos os mundos possíveis e, em certo sentido, faz deles um só mundo necessário; o caráter não-contraditório da negação de uma proposição impõe apenas uma existência possível, que aponta para infinitas outras igualmente possíveis mas incompatíveis com a primeira, formadoras de outros mundos possíveis. Por isso, ao dizer que na conexão contingente o oposto não implica contradição, Leibniz está dando um índice negativo de que esta existência é apenas uma entre outras. Toda esta arquitetura lógica, no entanto, cai por terra se não houver garantias da realidade ontológica dos possíveis não existentes. A menção anterior às personagens de romance que não encontramos pela rua basta para negar que o real esgote as possibilidades lógicas, mas não para tirar destas personagens o seu caráter meramente fictício. É preciso encontrar um laço entre a possibilidade e a existência. Tal discussão ocorre em um texto escrito anos antes do *Discurso de Metafísica*.

Em *Todo possível exige existir* (1677), Leibniz tomava a cisão epistemológica entre verdades necessárias e contingentes não, como de hábito, do ponto de vista dos princípios que regem cada domínio (o de contradição e o de razão suficiente), mas das verdades iniciais de cada domínio: *“As verdades absolutamente primeiras são as idênticas entre as verdades de razão e, entre as verdades de fato, a seguinte (a partir da qual todas as experiências se podem demonstrar a priori): todo possível exige existir e, portanto, chegaria a existir salvo se o impedisse outra coisa que também exigisse existir e que fosse incompatível com a anterior. Daí segue que sempre exista a combinação de coisas mediante a qual existe o maior número”*.¹⁴ As proposições idênticas são as verdades absolutamente primeiras do domínio da necessidade eterna. A proposição “todo possível exige existir” é a verdade absolutamente primeira do domínio da contingência. No entanto, mesmo esta verdade pode ser provada, ainda que a posteriori, desde que se admita que algo existe. Tomando esta hipótese (algo existe) e fazendo agir o princípio de razão suficiente, temos duas alternativas: a) os existentes correspondem a todos os possíveis e portanto todo possível exige existir até o ponto de chegar efetivamente à existência. b) os existentes

¹³ Leibniz, G.W. *Sobre a liberdade*. In *Recherches...*, 330.

¹⁴ Leibniz, G.W. *Escritos filosóficos*, 151.

correspondem a apenas uma parte dos possíveis, e então deve dar-se a razão por que algumas coisas existem e não outras. Neste caso, não poderíamos dar outra resposta senão que alguns seres têm mais tendência a existir do que outros, o que, como estamos no terreno da pura possibilidade, deve inscrever-se na própria essência de cada ser. Em outras palavras, os possíveis têm diferenciados graus de essência ou ser, e tendem à existência na proporção deste grau de ser. Não se pode, contudo, dizer que os possíveis não existentes não têm nenhuma tendência à existência pois a única razão para isso seria o fato de serem contraditórios, ou seja, impossíveis, o que contraria a hipótese *b*, recaindo assim na hipótese *a* (todos os possíveis existem).

O texto não se define por nenhuma das duas hipóteses. Na verdade, no opúsculo Leibniz reconhece não entender a gênese da impossibilidade. Isto não será problematizado no *Discurso de Metafísica*, mas em 77 Leibniz parece intrigar-se com a idéia de que positivities sejam incompatíveis entre si, gerando “disputa” pela existência. Aceitar a hipótese *a*, entretanto, levaria Leibniz ao fatalismo espinosano, já que, nas palavras do próprio autor, sua diferença em relação a Espinosa é justamente a aceitação de possíveis não existentes.

De qualquer forma, não é preciso decidir entre as duas hipóteses para provar a tese em questão. Nos dois casos, chega-se à conclusão de que todo possível exige existir, seja que os possíveis cheguem todos à existência, seja que estabeleçam uma “competição de perfeição” onde apenas os vencedores chegarão à existência. Em ambas as hipóteses, segundo Leibniz, conclui-se que “*se na própria natureza da essência não houvesse certa inclinação a existir, nada existiria.*”

Cabe destacar que, após provar a posteriori (a partir de um existente percebido) a proposição-título, Leibniz apresenta finalmente o que ele chama de definição real de existência, a saber, “*consiste em que exista o que é maximamente perfeito dentre aquelas coisas que de resto poderiam existir, quer dizer, o que envolve mais essência.*” Esta definição aparece, sob outro ponto de vista, em *Sobre a existência* (aproximadamente 1676): “*Logo existir, para uma coisa, é idêntico a ser concebido por Deus como o melhor, ou seja, como o mais harmônico*”¹⁵. E mais tarde, em *Investigações gerais sobre a análise das noções e verdades* (1686): *poder-se-ia definir o existente como o que é compatível com mais coisas do que qualquer outro incompatível com ele*¹⁶.

Se “todo possível exige existir” já era uma proposição chocante, visto que parecia colocar no terreno da essência (o possível) um vínculo com a exis-

¹⁵ Leibniz, G.W. *Recherches Générales...*, 30.

¹⁶ Id., 211.

tência (para todos os possíveis, não só para Deus!), a definição de existência confirma o espanto, fazendo da exigência de existência a própria essência da existência: “Se a existência fosse algo diferente da exigência de existência, seguir-se-ia que ela mesma tem certa essência, ou seja, que se acrescenta algo novo às coisas. Pode perguntar-se em seguida acerca disso se esta essência existe e por que existe esta concreta em vez de outra.” (nota à margem de *Todo possível exige existir*)¹⁷ É no terreno da possibilidade que se define o melhor, ou o mais perfeito, ou o mais rico em essência. Logo, ao que parece, é no entendimento divino, independentemente da vontade divina, que o jogo dos possíveis e compossíveis define, por si só, quem é existente.

Como diz Boutroux, o existir é apenas um desenvolvimento, um desdobramento ou explicitação da essência, e só não é engendrado plenamente pela tendência a existir porque esta é contrariada por tendências análogas de outras essências. Para o intérprete, a tendência a existir é justamente o que há de real na mera possibilidade, e é essa identificação que lhe permite conciliar o opúsculo de 1677 com a *Monadologia*: 43. *É verdade também que em Deus está não somente a fonte das existências, mas ainda a das essências, enquanto reais, ou do que há de real na possibilidade. É porque o entendimento de Deus é a região das verdades eternas ou das idéias de que elas dependem, e que sem ele não haveria nada de real nas possibilidades, e não somente nada de existente, mas também nada de possível. 44. Pois é preciso que, se há uma realidade nas essências ou possibilidades, ou nas verdades eternas, esta realidade seja fundada em alguma coisa de existente e atual; e por conseguinte na existência do Ser necessário, no qual a essência inclui a existência, ou no qual basta ser possível para ser atual*¹⁸. Como fonte das essências, o entendimento divino, na visão de Boutroux, tira o caráter imaginário das possibilidades, realizando-as através de sua atividade infinita: *O entendimento divino é uma realidade, e ele dá esta realidade aos possíveis. Esta existência é uma pretensão à existência, o rudimento, o germe infinitamente pequeno da existência, infinitamente pequeno que religa o possível à existência; é o traço de união que Leibniz encontra entre todos os contrários, o ponto em que o possível é ainda possível e já começa a existir*¹⁹.

A hipótese de Boutroux faz da tendência a existir uma existência infinitesimal, cuja diferença da existência efetiva não é, portanto, senão de grau. Contudo, se a existência, atual ou virtual, já estava nas essências contidas no entendimento divino, onde o jogo dos possíveis e compossíveis definia por si mesmo o melhor, ou seja, o existente, a vontade divina perde

¹⁷ Leibniz, G.W. *Escritos Filosóficos*, 152.

¹⁸ Leibniz, G.W. *Monadologia*. In *Discurso de Metafísica e outros textos*, 138.

¹⁹ Boutroux, E. *La Philosophie Allemande au XVII siècle*, Paris, Vrin, 1948, 151.

seu papel a olhos vistos. É verdade que a hipótese dos possíveis não existentes parecia afastar a ameaça espinosista de Necessidade absoluta, garantindo a contingência, mas a definição de existência não era menos cruel com o Deus criador. Pelo menos a acepção vulgar de criação como um “fazer existir” não podia mais funcionar, visto que o existir já estava inserido nas essências mais perfeitas, ou melhor, na essência do melhor conjunto de compostíveis. Deus, se não quisesse ser arbitrário ou injusto, não tinha mais nada a fazer. Bertrand Russell leva esta idéia às últimas consequências: *seguem-se estranhas conseqüências se para Leibniz isto constitua, em sentido estrito, uma definição de existência. Porque, se é esse o sentido, não houve ato algum de Criação: as relações de essências estão entre as verdades eternas, e torna-se um problema puramente lógico a construção do mundo que contenha o maior número possível de essências coexistentes. Conseqüentemente esse mundo existe por definição, sem necessidade de nenhum decreto divino; e, além disso, é uma parte de Deus, pois as essências existem na mente de Deus* ²⁰.

Ora, não é isso que quer Leibniz e por isso o Discurso de Metafísica não pode repetir literalmente o texto de 77. O preço pago para dar realidade aos possíveis foi caro demais: custou não apenas a noção cristã de criação, tornada supérflua devido à exigência de existência inscrita em cada essência, mas custou também a própria contingência, que originariamente fora a causa da busca pela realidade dos possíveis. Afinal, se a existência for exclusivamente um conteúdo de essência, todos os possíveis, sejam ditos existentes ou não, estarão no mesmo patamar, onde poderiam conviver como no entendimento divino, em que inquestionavelmente eles convivem. Em suma, a impossibilidade perderia o sentido, levando consigo a contingência. Por tudo isso Leibniz foi obrigado a elaborar outra saída para a contingência, saída na qual a vontade divina ganha papel preponderante. A *Monadologia* reflete esta mudança. Lá, não se diz propriamente que o possível exige existir, mas que tem direito a pretender a existência na medida de sua perfeição. Esta sutil alteração pode passar despercebida para quem salta do texto de 77 diretamente para o de 1714, mas não para quem antes examinar com cuidado o *Discurso de Metafísica* e a Correspondência com Arnauld.

Na carta de 12 de maio de 1686, Leibniz explicita a confusão de Arnauld entre necessidade absoluta e hipotética. Arnauld reclamara que Deus, tendo já criado Adão, não era mais livre para alterar o destino e a posteridade de Adão. Responde Leibniz que Deus, falando absolutamente, é livre para fazê-lo; no entanto, e aqui entra a necessidade hipotética, ele está obrigado a fazer certas coisas em virtude de decisões já tomadas. Portanto Arnauld

²⁰ Russell, B. *A Filosofia de Leibniz (uma exposição crítica)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968, XVII (prefácio à segunda edição).

tem toda razão ao dizer que, tendo criado Adão, Deus não pode alterar seu destino. De fato, dada a hipótese da criação de Adão, é hipoteticamente necessário tudo que daí decorre. A falha de Arnauld é pensar que a resolução inicial, ou seja, a vontade de criar Adão, está desvinculada de todas as outras vontades a respeito do restante da criação. Tal desvinculação de fato daria a Deus o direito de mudar de idéia, de arrepender-se do que decidiu e tomar novas decisões, mas este caminho, tão familiar à nossa maneira finita de pensar, é incompatível com a onisciência divina. A multiplicidade de vontades particulares reduz-se a um só grande decreto baseado na visão da totalidade: *Então, para proceder com exatidão, é preciso considerar em Deus uma certa vontade mais geral, mais compreensiva, que ele tem a respeito de toda a ordem do universo, já que o universo é como um todo que Deus penetra com uma só visada*²¹. Deus, tendo sido livre para fazer este decreto único (e Arnauld reconhece que Deus foi livre para criar Adão), não pode mais ser considerado submetido à necessidade absoluta.

Mas isso não satisfaz Arnauld. É verdade que as vontades separadas podem ser vistas como incompatíveis com a onisciência divina. Ainda assim, para garantir a contingência, seria preciso que o vínculo entre Adão e seu destino fosse um vínculo de vontades divinas. Por exemplo, a vontade de criar Adão ligada à vontade de que se unisse a Eva e à vontade de que tivessem filhos, etc., ainda que estas vontades se reunissem no decreto único. Ora, não é isso que Arnauld extrai da teoria leibniziana da noção completa²². Há uma ligação intrínseca e necessária entre Adão e seus predicados, ainda enquanto possível, ou seja, tão somente como a essência de Adão se apresenta no entendimento divino. A vontade aí não entra, a não ser para criá-lo. Daí que a conexão de Adão com seus predicados não dependa, nela mesma, dos decretos livres de Deus. Não haveria, no terreno da possibilidade, nenhuma hipótese dada por decisão de Deus, em relação à qual a conexão seria hipoteticamente necessária. A conexão depende apenas do jogo dos possíveis no entendimento divino. A vontade de Deus seria, portanto, excluída desta conexão, a qual se tornaria absolutamente necessária. A objeção revela uma profunda compreensão do pensamento de Leibniz e de suas conseqüências. Mesmo uma primeira leitura de textos posteriores de Leibniz, como *Da origem radical de todas as coisas* (1697), parece corroborar o diagnóstico de Arnauld. Por outro lado, associando-se este diagnóstico com os textos anteriores de Leibniz a respeito da exigência de existência dos possíveis e desta exigência como definição da própria existência, o resultado seria o afastamento definitivo da idéia de criação. Mas, como dissemos, não era a isso que visava Leibniz, sobretudo na época do *Discurso de Metafísica* e da Correspondência com Arnauld. Logo, era preciso reforçar o papel da vontade divina.

²¹ *Carta de Leibniz a Arnauld de 12 de abril de 1686*, 87.

²² *Carta de Arnauld a Leibniz de 13 de maio de 1686*, 96.

Em sua resposta, Leibniz procura mostrar que a idéia de Adão, enquanto um possível no entendimento divino, já implicava uma conexão contingente com seus predicados. Tal conexão era intrínseca, como bem diagnosticara Arnauld e como exige a doutrina da noção completa, mas jamais necessária, pelo menos entendendo esta necessidade como desvinculada dos decretos livres de Deus, ou seja, da vontade divina. O erro de Arnauld foi aplicar às substâncias individuais (como Alexandre) um raciocínio válido apenas para as noções específicas (como a de círculo); erro, aliás, perfeitamente compreensível levando em conta alguns dados do próprio *Discurso de Metafísica*, em que Leibniz reconhece a aproximação: *Dissemos que a noção de uma substância individual contém, de uma vez por todas, tudo quanto lhe pode acontecer, e que, considerando esta noção, nela se pode ver tudo o que é verdadeiramente possível enunciar dela, como na natureza do círculo podemos ver todas as propriedades que se podem deduzir dela*²³.

Ocorre que as afirmações sobre noções específicas, cujo oposto é contraditório, são parte da intersecção de todos os mundos possíveis, e por isso não há problema em dizer que são absolutamente necessárias. Todavia estas noções, pelo seu alto grau de abstração, não podem ser ditas propriamente existentes, ao contrário das noções individuais: *É que as noções específicas as mais abstratas só compreendem verdades necessárias ou eternas (...); mas as noções das substâncias individuais, que são completas e capazes de distinguir seu sujeito, e que envolvem por conseguinte as verdades contingentes ou de fato, e as circunstâncias individuais do tempo, do lugar e outras, devem também envolver em sua noção, tomada como possível, os decretos livres de Deus, tomados também como possíveis, porque estes decretos são as principais fontes das existências ou fatos; ao passo que as essências estão no entendimento divino antes da consideração da vontade*²⁴. Por serem em todos os mundos, ainda que não existam propriamente em nenhum, as noções específicas não são alternativas para Deus, ele não pode escolher não criá-las e, a bem da verdade, elas independem de criação, e portanto da vontade divina. Já os indivíduos existentes não podem ser pensados independentemente da vontade: *Pois as possibilidades dos indivíduos ou das verdades contingentes encerram em sua noção a possibilidade de suas causas, a saber, os decretos livres de Deus, no que elas diferem das verdades eternas ou possibilidades das espécies, que dependem do só entendimento de Deus sem pressupor sua vontade, como já expliquei acima*²⁵.

²³ Leibniz, G.W. *Discurso de Metafísica*, 13, 25.

²⁴ *Carta de Leibniz a Arnauld de 4 de julho de 1686*, 115.

²⁵ *Id.*, 116.

Adão, enquanto possível e, em decorrência da doutrina da noção completa, o mundo possível em que Adão se insere, envolvem um decreto livre possível, uma volição criadora de Deus, a qual é inseparável da essência deste Adão e deste mundo. Volição que seria outro caso falássemos de outro primeiro homem possível alocado em outro mundo possível, os quais, por sua vez, também incluiriam necessariamente esta segunda volição criadora. Os predicados de Adão são intrinsecamente ligados a sua essência, bem como à de seu mundo, mas a necessidade que os liga é apenas hipotética, porque depende da volição criadora. É bem verdade que esta vontade divina também está envolvida na noção de Adão, mas como isto não ocorre nas noções específicas, o lugar próprio das contingências já está garantido por este apelo ao decreto possível.

Mas se poderia objetar que este decreto livre é apenas aquela exigência de existência contida na essência de cada possível e que, portanto, a referência à vontade divina é artificial e desnecessária. Afinal, o que faria Deus escolher um destes decretos criadores, ou seja, um destes mundos, senão a riqueza de “ser” contida em sua essência? Se os mundos possíveis se formam por si mesmos no entendimento divino, e se é este mesmo jogo dos possíveis que determina o melhor mundo, o apelo à vontade criadora possível apenas corrobora uma decisão que não é sua e que já foi necessariamente tomada pela exigência de existência dos mundos. O melhor deles determina o decreto criador, os outros situam-se na escala de ser determinando, cada um, um outro decreto possível que jamais se realizará. Em ambos os casos, a vontade nada acrescenta. Continuamos, então, no mesmo ponto em que estávamos antes de começar a analisar a correspondência?

Em primeiro lugar, é preciso responder que estes decretos livres não são o recurso último à vontade divina. Logo não são eles a hipótese instauradora da necessidade hipotética. Ao contrário, eles também estão subordinados a uma outra hipótese da qual decorrem necessariamente: *Ver-se-ia não ser tão absoluta como a dos números ou da geometria a demonstração deste predicado de César, mas que supõe a seqüência de coisas livremente escolhidas por Deus, e que está fundada sobre o primeiro decreto livre divino, que estabelece fazer sempre o mais perfeito*²⁶. É deste primeiro decreto que se originam os outros. É porque Deus decidiu fazer sempre o melhor que um outro decreto livre possível será o criador e os outros decretos se colocarão na escala de perfeição como meras possibilidades. Tal decisão primitiva não se baseou na escala de perfeição dos mundos porque, sem esta decisão, a escala não teria sentido. Por outro lado, é claro que esta decisão absolutamente contingente não teria sentido se os possíveis tendes-

²⁶ Leibniz, G.W. *Discurso de Metafísica*, 13, 27.

sem por si mesmos à existência, ou mesmo existissem infinitesimalmente, na medida de sua perfeição. A bem da verdade, a afirmação do *Discurso* talvez venha esclarecer o sentido da afirmação da década de 70 de que todo possível exige existir e de que esta exigência é a própria existência. Agora a existência se torna resultado apenas da decisão criadora, e o direito à existência na medida da perfeição será uma concessão da vontade divina: *E todo possível envolve não somente a possibilidade, mas também o esforço de existir em ato, não que as coisas que não são possuam um esforço, mas porque assim o pedem as idéias das essências que existem em Deus, depois que Deus livremente decretou escolher o mais perfeito*²⁷.

Sem esta ação da vontade divina que dá o critério da criação, não há exigência de existência, nem disputa entre os possíveis. Ao contrário do que dissera Boutroux, não é o fundamento real da possibilidade no intelecto do Deus existente que dá aos possíveis o esforço de existir, e sim o primeiro decreto divino, que transformou o grau de perfeição dos possíveis em proporcional força de auto-afirmação e de oposição. Não condenados a compor o melhor, os possíveis contraditórios entre si continuariam a conviver pacificamente no entendimento divino, como o Judas traidor convive com um Judas não-traidor. É só com o estabelecimento divino do critério do melhor que os dois passam a se excluir mutuamente e que o conceito de impossibilidade ganha um novo sentido. Não há impossibilidade puramente no entendimento divino abstraído das decisões da vontade, mas sim entre os mundos que só se formam no entendimento divino em função do decreto. Para usar as palavras de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, na esteira de Gueroult²⁸, *se quisermos procurar o princípio da passagem da região das essências disparates àquela da compossibilidade e da impossibilidade das substâncias, não podemos descobrir esse princípio senão na vontade de Deus. Como essas relações condicionam a passagem à existência, devemos "supor" que a transformação dos puros possíveis em compossíveis e impossíveis se opera quando Deus envolve em seu pensamento o conjunto dos possíveis para calculá-los em vista da criação, apreendendo em uma só visão a conexão recíproca de todas as suas resoluções. Agora os simples, enquanto possíveis, perdem sua simplicidade primeira e absoluta para tornar-se capazes de se opor, de concordar e de combinar em vista da existência*²⁹. Portanto não é verdade que os possíveis dependam exclusivamente do entendimento divino. Ain-

²⁷ Leibniz, G.W. *Observações Gerais in Recherches...*, 455.

²⁸ Gueroult, M. *Substance and the primitive simple notion in the philosophy of Leibniz*, in *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Hildesheim, Georg Olms, 1970, 238.

²⁹ Ribeiro de Moura, C.A. *Leibniz, a Liberdade e os Possíveis* in Vários autores, *O filósofo e sua história*. Campinas, CLE, 2003, 280.

da que Deus não os crie, Ele desencadeia sua ordenação em grupos de possíveis porque quer fazer o melhor. Em resumo, sem a vontade divina haveria possíveis, mas não mundos, e como estes mundos são constitutivos das noções completas, também não haveria indivíduos possíveis. É assim que a contingência ganha um fundo voluntário sem o qual Leibniz é preza fácil das acusações de necessitarismo de Arnauld.

Endereço do Autor:
Rua Dr. Paulo Vieira, 374, Apto. 32
01257-000 São Paulo — SP
e-mail: lcoliva@uol.com.br