

ACÇÃO DIVINA E RESPONSABILIDADE HUMANA EM LEIBNIZ

Alfredo Gerardo Martínez-Ojeda²⁵

Resumo: Os conceitos de onisciência e onipotência têm representado, por muitos séculos, uma séria dificuldade para a consideração da liberdade e responsabilidade humana. Se Deus sabe que vou pecar ou me comportar virtuosamente, então, parece inevitável que efetivamente peque ou me comporte virtuosamente. Porém, se minha ação é inevitável, qual é a razão pela qual se me adjudica responsabilidade sobre ela? Desde sua juventude, Leibniz encarou e tratou de resolver este problema, o qual oferecia três vias de solução: em primeiro lugar, negar a onisciência e onipotência divinas a fim de afirmar a liberdade e, com isso, a responsabilidade humana sobre suas ações; em segundo lugar, negar a liberdade humana para salvar os atributos divinos e, finalmente, intentar reconciliar a aparente contradição entre atributos divinos e liberdade humana. Leibniz escolheu a terceira via.

Palavras chave: Leibniz; responsabilidade; determinismo; liberdade.

Abstract: The concepts of omniscience and omnipotence have, for centuries, represented a serious difficulty for the consideration of freedom and human responsibility. If God knows that I will either sin or behave virtuously, then it seems inevitable that I will indeed sin or behave virtuously. However, if my action is inevitable, what is the reason that I am held responsible for it? From his youth, Leibniz faced and tried to solve this problem, which offered three ways of solution: first, denying divine omniscience and omnipotence in order to affirm freedom and, with it, human responsibility; second, denying human freedom in order to save divine attributes; and finally, trying to reconcile the apparent contradiction between divine attributes and human freedom. Leibniz chose the third way.

Keywords: Leibniz; responsibility; determinism; freedom.

²⁵ Professor do Departamento Académico de Estudios Generales, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). O presente texto nos foi enviado em espanhol com o título “Acción divina y responsabilidad humana en Leibniz” e foi traduzido por Percy Daniel Arce dos Santos e William de Siqueira Piauí, sempre que achamos necessário, em geral com o objetivo de informar melhor os leitores brasileiros, acrescentamos notas que estão indicadas com (NT), nota dos tradutores.

INTRODUÇÃO

O objetivo perseguido pelo presente trabalho consiste em realizar, por meio da análise principalmente da III Objeção do *Resumo da controvérsia reduzido a argumentos em forma (Abrégé de la controverse, réduite á des arguments en forme)*²⁶, uma aproximação quanto à forma na qual Leibniz considerava possível e adequada a atribuição de responsabilidade aos seres humanos apesar de aceitar, ao mesmo tempo, que toda ação humana está predeterminada por Deus. Para alcançar este objetivo dividiremos nossa exposição em quatro partes: Em primeiro lugar, exporemos o que consideramos ser os dois elementos mais importantes da resposta leibniziana à Objeção III. Nos deteremos no segundo destes elementos devido ao fato que ele resulta problemático e intentaremos explicar o motivo (I. É injusto castigar os pecados?). Em segundo lugar, exporemos brevemente o conceito de independência dos possíveis na mente de Deus já que, é o que nos parece, esta ideia é suposta e é o fundamento da resposta de Leibniz (II. Independência dos possíveis na mente de Deus). Em terceiro lugar, explicaremos como é que os problemas do segundo elemento da resposta se resolvem desde a perspectiva da IPMD (III. O que está em meu poder?). Por último, voltaremos ao *Resumo* em busca de algumas possíveis aplicações (IV. *Ora et labora*).

I. É injusto castigar os pecados?

Como é bem sabido, o *Resumo da controvérsia reduzido a argumentos em forma* foi escrito por Leibniz em resposta à solicitação de alguns que tiveram acesso à *Teodiceia* antes de sua publicação e, dada a extensão da obra e a dificuldade de seu tema, solicitaram ao seu autor que fizesse uma exposição resumida de suas ideias principais que pudesse servir de guia para a sua leitura. Desta forma, o *Resumo* foi publicado junto com a *Teodiceia* em 1710 como o primeiro de seus apêndices e, assim como que esta última, contem o que seguramente Leibniz considerou uma das versões mais acabadas de seu pensamento e, claro, de sua postura com respeito ao problema da liberdade e da responsabilidade humana.

Dito isso, Leibniz formula a Objeção III da seguinte maneira²⁷:

Objeção III: Se sempre é impossível não pecar, [então] sempre é injusto punir.

²⁶ (NT) Cf. LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de teodiceia*. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação liberdade, 2013, p. 419-432. No decorrer do presente artigo a obra *Ensaio de teodiceia* será chamada de *Teodiceia* e o *Resumo da controvérsia reduzido a argumentos em forma* de *Resumo*.

²⁷ Rovira, 17-18 (GP VI, 379) [OFC 10, 386-387]. (NT) Cf. também LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 423.

Acontece que sempre é impossível não pecar; ou mesmo, todo pecado é necessário.

Logo, sempre é injusto punir.

Prova-se aqui a menor [desta objeção, do seguinte modo]:

1. Prossilogismo. Todo predeterminado é necessário.

Todo evento é predeterminado.

Logo, todo evento (e, portanto, também o pecado) é necessário.

Do seguinte modo prova-se esta menor.

2. Prossilogismo. Aquilo que virá a ser, aquilo que foi previsto, aquilo que compreende as causas está predeterminado.

Todo evento é assim.

Logo, todo evento está predeterminado.

Frente à objeção e seus correspondentes prossilogismos, Leibniz concede a conclusão do segundo, mas nega a premissa maior do primeiro. O que resulta, e esta é a posição que Leibniz tentará defender, que todo acontecimento está predeterminado, mas que nem todo predeterminado é necessário. O primeiro elemento a partir do qual Leibniz tenta provar sua afirmação consiste na distinção muito conhecida entre tipos de necessidade, a saber:

[...] pois, se alguém se referisse a uma outra necessidade ou impossibilidade, uma que diga respeito a uma necessidade que fosse somente moral, que fosse somente hipotética (que será explicada em seguida), é evidente que negaria a [premissa] maior da mesma objeção. [...] É que a necessidade que deve ser evitada, a contrária à moralidade e que faria com que o castigo [ou punição] fosse injusto, é a necessidade intransponível, a que tornaria toda oposição inútil mesmo que se quisesse de todo coração evitar a ação necessária e quando fossem feitos todos os esforços possíveis para isso.²⁸

Parece que, com esta distinção, Leibniz considera ter explicado suficientemente o porquê o pecado pode ser castigado (pois não é necessário) e a virtude recompensada; porém, não considera ter explicado suficientemente o porquê o castigo (ou a recompensa) diz respeito ao ser humano e não a Deus. Se os eventos não necessários (no sentido que foi estabelecido) são susceptíveis de premiação ou recompensa e Deus predetermina todos os eventos, então Ele é responsável e a Ele dizem respeito os mencionados castigos ou recompensas. Para atacar esta nova dificuldade, Leibniz faz uma concessão que pode parecer surpreendente e que constitui o segundo elemento da resposta à objeção:

Ora, é manifesto que aquilo não é aplicável às ações voluntárias, visto que [a partir delas] não se faria [uma determinada coisa] se assim não o quisesse. Do mesmo modo, sua previsão ou determinação não é absoluta, mas supõe a vontade (...).²⁹

Isso pode significar que sua previsão e predeterminação não são absolutas? A princípio, ao menos podemos saber o que não significa. Previsão não absoluta não pode significar que Deus desconhece alguma coisa. Contra de Cicero e de acordo com Santo Agostinho³⁰, Leibniz

²⁸ Rovira, 19 (GP VI, 380) [OFC 10, 387]. (NT) Cf. Cf. também LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 424.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cf. *A cidade de Deus*, livro V, capítulo 9: “A presciência de Deus e a livre vontade do homem, contra a definição de Cicero”. (NT) Cf. a tradução de Oscar Paes. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 200 e ss.

considera a onisciência como um atributo divino indiscutível. Por outro lado, predeterminação não absoluta não pode significar que exista uma parte da realidade que está determinada e que outra ou outras não estão. Diante disso, a afirmação de que a previsão e predeterminação não são absolutas, pois elas supõem a vontade, parece indicar que esta é, de algum modo, “anterior” a aquelas: “Estas ações voluntárias e suas consequências não acontecerão [de tal forma que] não importe o que se faça, ou seja, quer se queira ou não, mas porque se fará e porque se quererá fazer aquilo que leva a isso”.³¹

Quando Deus prevê e predetermina, não prevê e predetermina sobre o nada, mas sobre alguma coisa com conteúdo, com essência, o que constitui a razão destas ações e não o inverso. A resposta à pergunta por esse algo que é anterior, que possui conteúdo e que é razão (e objeto) da previsão e predeterminação, depende, nos parece, do conceito de independência dos possíveis na mente de Deus, do qual iremos tratar na continuação.

II. Independência dos possíveis na mente de Deus

Existe uma longa tradição filosófica que vê uma oposição entre a previsão divina perfeita [ou total] e a liberdade humana. Se Deus sabe tudo o que farei, então não sou livre. Embora este problema possa ser resolvido argumentando que saber que algo vai acontecer não equivale necessariamente a causar alguma coisa, no caso de Deus, a solução é aparente apenas. Imediatamente podemos nos perguntar: Quem causa minhas ações? Eu? De modo absoluto? Não. É impossível que eu exclusivamente, dada minha condição limitada, cause completamente minhas ações. Portanto, deve ter alguma participação divina como causa de minhas ações. Até onde vai a participação de Deus e até onde vai a minha? Se supomos que Deus (criador) é causa de minha existência e, portanto, causa da existência de minhas faculdades e, na medida em que minhas faculdades produzem minhas ações, causa destas últimas; parece que, em realidade, minha participação como causa de minhas próprias ações é nula e que, portanto, a liberdade humana é uma ilusão produzida por minha própria ignorância. Posto deste modo, a defesa da liberdade humana impõe um caminho que, de saída, parece ser igualmente problemático: se os seres humanos podem ser livres então deve haver algo neles que não seja absolutamente dependente de Deus, deve haver um limite para a ação divina, deve de haver certa independência da criatura com respeito a seu criador.

³¹ Op. Cit. (NT) LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 424.

Se tratamos de nos deparar com dito aspecto de independência em qualquer momento posterior à eleição divina pela qual o melhor dos mundos possíveis é trazido à existência (em outras palavras, à criação) fracassaremos, pois, justo partir de tal eleição tudo o que foi trazido à existência, enquanto existente, depende absolutamente da vontade divina, em tal grau que, se esta se retirasse ainda que só por um instante, não restaria nada do criado. Portanto, e embora resulte paradoxal, será preciso procurar o aspecto de independência da criatura em um momento “prévio” ao que vem à existência³². Mas existe algo da criatura que é prévio ao que vem à existência? Leibniz responde afirmativamente. Antes da criação, além de Deus, existem os possíveis. Os infinitos possíveis ou as essências, inclusive antes de serem considerados em conjunto como mundos possíveis, são reais e estão completos em si mesmos e, embora dependam evidentemente do entendimento divino, que é seu lugar metafísico, são independentes deste para ser-como-são. Deus é (plenamente) ativo em relação à existência do criado, porém, é (relativamente) passivo em relação à sua essência: o conteúdo dos possíveis e, portanto, sua *compossibilidade* e as múltiplas configurações que dela dependem, não provém de um ato de criatividade do entendimento divino, mas de uma perfeita consideração do que as coisas são em si mesmas. Cada indivíduo possível necessita do entendimento divino para nele residir, porém o possível é independente quanto a seu conteúdo, quanto à sua configuração. A este aspecto de independência do possível, que será também o aspecto da criatura levada à existência, é especificamente o que denominamos de independência do possível na mente de Deus (IPMD) e para mostrar que este conceito é usado por Leibniz e qual a sua importância, realizaremos uma breve revisão de duas obras fundamentais nas quais, nos parece, a IPMD e suas consequências podem ser apreciadas. Estas obras são *A profissão de fé do filósofo* (1672-73) e o *Discurso de metafísica* (1686).

Praticamente no início de *A profissão de fé*, o teólogo catequista pede ao filósofo catecúmeno que demonstre que Deus ama a todos. A objeção principal que o catecúmeno tem que enfrentar consiste na condenação, pois, se Deus ama a todos os seres humanos, resta a

³² Os termos *previo* ou *anterior* ou quaisquer que impliquem anterioridade temporal podem resultar problemáticos neste momento. Claro que não se pretende que a criação aconteça no tempo (pois aquela é que dá lugar a este), porém, serão utilizados assim para avançar na exposição. Mais à frente esclareceremos este ponto de modo específico. Por outro lado, o mesmo Leibniz utiliza este tipo de terminologia imprópria quando explica a criação: e, segundo o sistema da harmonia preestabelecida, a alma encontra em si mesma e em sua natureza ideal anterior à existência, as razões de suas determinações acomodadas a tudo o que lhe compreende. Por isso estava determinada desde toda a eternidade, em seu estado de pura possibilidade, o agir livremente, tal e como fará no tempo, quando chegue a existência. *Teodiceia*, 323, OFC 10, 315 (GP VI, 308). Podemos encontrar uma muito completa exposição da explicação leibniziana da criação em geral em *El origen radical de las cosas: metafísica leibniziana da criação* de Jose Ma. Ortiz Ibarz. Quanto ao ponto que de fato importa aqui Cf. “Capítulo III: Liberdade da ação criadora e contingencia do criado”, p. 245 e ss.

pergunta, como é possível que permita (ou ajude ou cause) que alguns venham a ser condenados?

Quando dizem que Deus ama somente os escolhidos, indicam, pois, suficientemente que amou a uns mais que a outros (já que é isto que significa escolher) e, portanto, como nem todos podiam ser salvos (dada a harmonia universal das cosas, que explicita a pintura mediante sombras e as consonâncias mediante dissonâncias), alguns, os menos amados, não certamente porque Deus o queira (já que tampouco quer a morte do pecador), mas porque Deus o permite quando assim o exige a natureza das coisas, foram recusados.³³

Leibniz introduz como limite ou regra do amor de Deus, a obediência à natureza das coisas. Aparece claramente a referência a uma instância “superior” a Deus, no sentido de que se encontra fora do alcance de sua vontade; em outras palavras, que produz seus efeitos de forma independente. Esta mesma ideia aparece um pouco mais à frente [no texto], mas desta vez Leibniz utiliza exemplos das matemáticas para estabelecer a anterioridade ou independência da natureza das coisas em relação à vontade divina:

Por conseguinte, estes teoremas devem ser atribuídos às naturezas das coisas, isto é, às ideias do número nove ou do quadrado [por exemplo] e o intelecto divino onde subsistem as ideias das coisas desde a eternidade. Ou seja, que Deus não fez estas coisas querendo-as, mas entendendo-as, e as entendeu existindo. Pois se Deus não existisse, todas as coisas seriam absolutamente impossíveis, e o número nove ou o quadrado sofreriam da mesma sorte. Portanto, vê-se que existem coisas das quais Deus não é causa por sua vontade, mas sim por sua existência.³⁴

A ideia que fundamenta esta série de argumentos, tal como Leibniz mesmo indica em uma das notas, consiste em que para que Deus seja livre é necessário que escolha o melhor e desse modo, por sua vez, é necessário que o melhor não possa ser configurado pela própria vontade divina, pois, se assim fosse, Deus não poderia escolher o melhor, mas Deus construiria o que constrói e isso, dado que foi feito por Deus, resultaria o melhor em virtude não de suas próprias qualidades, mas do fato de existir:

Afirmo, portanto, que o porquê Deus quer as coisas não tem sua causa na vontade (já que ninguém quer porque quer, mas porque considera que a coisa o merece), mas sim

³³ OFC 2, 26 (AA VI, 3, 117). (NT) Na versão em espanhol, a partir da qual fizemos a tradução acima, temos: “Pues cuando dicen que Dios ama sólo a los elegidos, indican suficientemente que ha amado a unos más que a otros (pues esto es elegir) y, por tanto, como no todos podían ser salvados (por la armonía universal de las cosas, que destaca la pintura mediante sombras y las consonancias mediante disonancias), algunos, menos amados, no ciertamente porque Dios lo quiera (pues tampoco quiere la muerte del pecador), sino porque Dios lo permite cuando así lo exige la naturaleza de las cosas, han sido rechazados”.

³⁴ OFC 2, 32 (AA VI, 3, 122). (NT) Na versão em espanhol, a partir da qual fizemos a tradução acima, temos: “Por consiguiente, estos teoremas deben ser atribuidos a las naturalezas de las cosas, es decir, a las ideas del número nueve o del cuadrado y al intelecto divino en el que subsisten las ideas de las cosas desde la eternidad. Es decir, que Dios no ha hecho estas cosas queriéndolas, sino entendiéndolas, y las entendió existiendo. Pues si Dios no existiera, todas las cosas serían absolutamente imposibles, y el número nueve y el cuadrado correrían la misma suerte. Por tanto, ves que hay cosas de las cuales Dios no es causa por su voluntad, sino por su existencia”.

na natureza das próprias coisas, a saber, a que está contida em suas próprias ideias, isto é, na essência de Deus.³⁵

A vontade de Deus tem que ser passiva em relação à natureza própria das coisas. Em outras palavras, a vontade divina é passiva em relação ao conteúdo dos possíveis ou às essências, as quais, neste sentido, podem ser chamadas independentes. Ao não ter participação na configuração dos possíveis ou essências, a aplicação concreta da potência da vontade divina se limita a, como dissemos anteriormente, trazer à existência o melhor dos mundos possíveis, o qual se configura como tal a partir de sua máxima *compossibilidade*, causada esta, por sua vez, pelo conteúdo dos possíveis. Nos parece que este grupo de argumentos darão origem à consideração dos distintos mundos possíveis como indivíduos que exigem a existência. O trazer à existência seguirá sendo, efetivamente, uma ação exclusivíssima de Deus, porém, pouco a pouco se afirma a ideia de que em dita ação existe algo que não é absolutamente colocado por Ele.

No parágrafo VIII do *Discurso de metafísica*, tal como seu título o indica, com o objetivo de distinguir o que Deus faz daquilo as criaturas fazem, Leibniz introduz um dos conceitos fundamentais de seu sistema: a noção completa de uma substância individual; a saber:

É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado o pertence. Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual, ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção; ao passo que o acidente é um ser cuja noção não contém tudo quanto se pode atribuir ao sujeito a que se atribui esta noção. Assim, abstraindo do sujeito, a qualidade de rei pertencente a Alexandre Magno não é suficientemente determinada para um indivíduo, nem contém as outras qualidades do mesmo sujeito, nem tudo quanto compreende a noção deste príncipe, ao passo que Deus, vendo a noção individual ou hecceidade de Alexandre, nela vê ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados que verdadeiramente dele se podem afirmar, como, por exemplo, que vencerá Dario e Poro, e até mesmo conhece nela *a priori* (e não por experiência) se morreu de morte natural ou envenenado, o que nós só podemos saber pela história.³⁶

Esta é, seguramente, uma das teses mais polêmicas do pensamento leibniziano, pois estabelece que tudo o que uma substância individual, (Alexandro Magno, por exemplo) fez, faz e fará (vencer a Dario, por exemplo), está predeterminado. Cada substância pode somente fazer e pode somente padecer aquilo que está contido em sua noção completa. A ideia é polêmica porque parece contradizer o senso comum. O mais comum seria pensar que eu possa (em boa medida, ao menos) fazer o que eu queira. Por outra parte esta tese nos indica que eu posso

³⁵ OFC 2, 35 (AA VI, 3, 124).

³⁶ OFC 2, 169 (AA VI, 4B, 1540-41). (NT) Utilizamos a seguinte versão em português: LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins fontes, 2004, p. 16-17.

querer e fazer o que eu posso querer e fazer, pois é nisso precisamente que consiste o ser eu. Deixando de lado a polêmica, explicaremos, em primeiro lugar, de onde provém o conceito de noção completa, no sentido de qual é sua relação com outros conceitos leibnizianos. Em segundo lugar, tentaremos mostrar, da forma mais clara possível, que existe uma relação entre a noção completa de uma substância individual e a IPMD.

Uma substância individual é um existente individual. Se é um existente, isto implica que foi trazido à existência em virtude da perfeição contida em sua essência, e isto, por sua vez, implica que, enquanto possível (devido a seu conteúdo e à *compossibilidade* que deste se deriva), resultou ser membro do melhor dos mundos possíveis graças ao que foi, em conjunto, escolhido pela vontade divina. Agora bem, o possível (individual) antes da criação, é considerado por Deus de forma completa com o objetivo de estabelecer se reúne (reunia) a perfeição suficiente para ser trazido à existência. Considerar de forma completa implica considerar em conjunto com todos os outros possíveis, pois é unicamente em virtude de sua capacidade de coexistir (ou *compossibilidade*) que se pode estabelecer uma hierarquia dos possíveis segundo sua perfeição. Desta forma, o conteúdo dos mundos possíveis fica determinado quando é considerado pelo entendimento divino. Assim, na substância individual criada (existente) estão (pre) determinadas todas as ações, paixões e relações (e a ordem específica destas) de que ela é capaz e em virtude das quais esta substância individual é esta e não outra (identidade). Nisso consiste (em linhas gerais, claro³⁷) a noção de uma substância individual. Agora, assim como o conteúdo do possível e, portanto, o conteúdo de cada mundo possível, não é desenhado ou construído por Deus devido à IPMD; tampouco o conteúdo de cada noção completa de cada substância individual, que não é outra coisa que a consideração de um possível trazido à existência. A substância individual criada é independente na medida em que sua independência é a independência do possível trazido à existência. A substância individual depende (absolutamente) de Deus quanto à sua existência, mas não depende Dele quanto à sua identidade. Depende Dele para existir, na medida em que a escolheu como membro do melhor dos mundos possíveis, mas não para ser essa substância e não outra.

Se considerarmos o que foi dito até agora, podemos voltar à questão que foi formulada no início da parte I, isto é, a ideia de que a previsão e predeterminação divinas não são absolutas, mas antes que supõem a vontade. Qual a implicação que a ação divina suponha a vontade

³⁷ É possível encontrar uma explicação muito clara e suficiente da noção ou conceito completo de um indivíduo ou substância individual em *Una ontologia neoleibniziana: La teoría de las guisas de Héctor-Neri Castañeda* de Alejandro Herrera Ibáñez.

humana? Implica que quando, por exemplo, César escolhe (se inclina por) cruzar o Rubicão, não é Deus quem constrói esta parte da essência ou noção completa, mas que a essência ou noção completa inclui já³⁸ a ação de cruzar (e esta não é possível se não tem como causa uma inclinação da vontade de César), e esta essência (com tudo o que está incluído nela) é o objeto da eleição divina. Deus escolhe (cria) séries de ações com suas correspondentes causas e ao fazer isso, estas séries tornam-se fixas, predeterminadas. Dentro destas séries, algumas das ações têm como causa a inclinação de uma vontade. Desta forma, segundo Leibniz, podem coexistir a vontade humana e a predeterminação divina.

III. O que está em meu poder?

A partir do que dissemos, agora é possível tentar solucionar o problema que nós formulamos mais acima. O seguinte argumento (que não é mais que uma modificação do que Leibniz apresenta na Objeção III) sintetiza as razões a partir das quais parece que a responsabilidade é impossível:

- 1) Todos meus atos estão predeterminados.
- 2) Portanto, não está em meu poder produzi-los ou evita-los.
- 3) Eu somente posso assumir responsabilidade sobre aquilo que está em meu poder.
- 4) Logo, não sou responsável pelos meus atos.

Leibniz concederia as proposições 1) e 3), mas negaria definitivamente a 2) (e com ela a conclusão, efetivamente) e isto em virtude de que estava convencido de que o fato de que meus atos estejam predeterminados não implica que se encontrem fora de meu poder. A fim de explicar como isto é possível é necessário superar duas dificuldades:

Dificuldade 1 [D 1]: Predeterminado parece implicar que minhas ações não têm sua origem em mim.

³⁸ Podemos identificar, uma vez mais, o problema da aparente anterioridade temporal das essências ou possíveis em relação a seus correspondentes indivíduos existentes. Como já se diz, este ponto será tratado de forma específica mais à frente.

Um dos primeiros requisitos da responsabilidade consiste na propriedade de meus atos, no sentido que os atos que têm de ser atribuídos devem, efetivamente, ser produzidos por mim³⁹. Usualmente se dá por entendido que, se meus atos estão predeterminados, o estão por alguém mais, alguém que não sou eu, isto é, Deus (na perspectiva de Leibniz caso se resolva o conflito com a predeterminação divina, os outros possíveis níveis de predeterminação, física ou psicológica, por exemplo, se resolverão também já que estes dependem e derivam daquele). É por esta razão que a predeterminação parece se opor à propriedade e, portanto, à responsabilidade sobre meus atos. Assim, que meus atos estejam predeterminados por Deus, pode-se entender de duas formas:

D 1.1 Deus predetermina meus atos se é a causa de que a série específica de ações e paixões que me constituem (identidade) exista.

D 1.2 Deus predetermina meus atos se é a causa de que a serie específica de ações e paixões que me constituem (identidade) seja como é e não de outra forma.

Leibniz não teria problema em conceder *D 1.1*, indicaria, porém, que isso não constitui propriamente predeterminação, mas a simples relação de dependência (absoluta) de uma criatura (constituída por uma série específica de ações e paixões) com seu criador. No que diz respeito a *D 1.2*, Leibniz a negaria fortemente: a configuração da série específica de ações e paixões que me constituem não é, devido à IPMD, obra de Deus no sentido de que nem as características de seus elementos nem a ordem destes é decidido por Deus, mas somente contemplado, calculado, entendido⁴⁰. Cada um dos possíveis individuais (considerados nos infinitos mundos possíveis) é o que é em si mesmo e desde toda a eternidade em virtude, unicamente, da natureza das coisas, do que as coisas em si mesmas são. Desta forma é que a série específica de ações e paixões que me constituem está predeterminada desde a eternidade e, no entanto, não está predeterminada por alguém. É também desta forma que se pode dizer

³⁹ Quanto a este ponto Leibniz se considerava a si mesmo como pertencente (ou ao menos próximo) a uma larga tradição filosófica. Menciona, por exemplo, Aristóteles: “Também Aristóteles definiu que algo é espontâneo quando o principio da ação está no agente, e que livre é o espontâneo com escolha. A partir disto, uma coisa é mais espontânea quanto mais seus atos fluem de sua natureza, e quanto menos são modificados pelas coisas exteriores; e é mais livre quanto mais capaz é de escolher, isto é, quanto mais coisas entende com uma mente pura e serena. Por conseguinte, o espontâneo procede do poder, e a liberdade procede do saber. Cf. *La profesión de fe del filósofo*, OFC 2, 46 [AA VI, no. 3,133] (tradução nossa). Leibniz se refere a EN 1111 a22 y ss.

⁴⁰ Naturalmente, minha existência é obra de Deus, porém isso não implica que Deus também seja, por este motivo, o autor de minha identidade.

que meus atos fluem desde meu próprio “fundo” espontaneamente ou, o que é o mesmo, que são, em termos de Leibniz, produzidos por mim e que podem, portanto, ser atribuídos a mim.

Dificuldade 2 [D 2]: Predeterminado parece implicar que minhas ações têm acontecido antes do que eu as realize.

Esta dificuldade pode ser exposta como um argumento da seguinte forma:

- a) A série específica de ações e paixões que me constituem (identidade) está predeterminada desde a eternidade.
- b) Eu atuo agora. Neste momento.
- c) Logo, não sou responsável por meus atos pois o que faço, em realidade, já foi feito.

O argumento é difícil de refutar dado que sua complexidade provém da forma mesma em que nos expressamos, porém deveremos negar a proposição a), pois é falsa ou, melhor dizendo, inexata. Quando afirmamos: predeterminado desde a eternidade, é praticamente inevitável assumir que isso aconteceu no passado. Todavia, isto é inexato. O plano onde acontece a consideração dos infinitos mundos possíveis e, portanto, a predeterminação das séries específicas individuais é atemporal. “Desde a eternidade” não quer dizer faz muito tempo. Como pode ser observado, o problema surge dado que [nesse caso] a linguagem humana trata do temporal. Talvez o mais adequado (sem ser completamente) fosse dizer que a consideração dos infinitos mundos possíveis e a predeterminação das séries específicas individuais acontece neste momento, de forma *simultânea*, ao fazer algumas delas vir à existência: *criação contínua*. Só desta forma pode ser eliminada a impressão de que existe uma primeira realização de meus atos na eternidade (no passado) e logo uma segunda realização no presente, a qual dificilmente se pode assumir como própria, pois sua causa ao que parece não sou eu, mas outro eu na eternidade. Além disso, a partir desta perspectiva, é possível eliminar também a impressão de que a contingência é uma característica da eleição divina, mas não da humana. Se meus atos estão determinados desde a eternidade e isso implica que estão determinados antes que eu exista, então meus atos resultam necessários, pois, em realidade, seus contrários não são possíveis. Por outro lado, se considerarmos que tanto a eleição do melhor dos mundos possíveis, quanto o trazer à existência e o desenvolvimento das noções completas das substâncias

individuais são simultâneas, então podemos sustentar que os opostos de meus atos se me apresentam como realmente possíveis, dotando-os de contingência.

Podemos agora voltar ao argumento inicial da presente parte. Como dissemos, a proposição 2 do dito argumento (*Portanto, não está em meu poder produzi-los ou evitá-los* (os meus atos)) não se sustenta pois é precisamente a série específica de ações, paixões e relacionamentos que me constitui e que determina o que posso fazer ou evitar, isto é, o que está em meu poder.

IV. *Ora et labora*

A pergunta que se impõe de saída desde o que dissemos é: Como é que tudo isto se concretiza na prática? Melhor ainda: Pode o que dissemos se concretizar na prática? A última parte da resposta à Objeção III se refere precisamente a esta questão. Os castigos e recompensas e, nesta mesma medida, a responsabilidade, são atribuíveis aos seres humanos na medida em que as ações correspondentes a eles estão em seu poder:

[...] e é por esta razão que não apenas a dedicação e o trabalho, mas mesmo as preces são úteis; sendo que Deus também teve em vista estas preces antes de ter regrado as coisas, e dispensou a isso a atenção conveniente. É por isso o preceito que diz: *Ora et labora* (Ore e trabalhe), adquire pleno significado [...]. Deste modo, a predeterminação dos eventos pelas causas é justamente aquilo que contribui para a moralidade, ao invés de destruí-la [...].⁴¹

A fim de nos dirigirmos para uma possível conclusão trataremos por separado dois problemas que se apresentam nesta última parte do texto. Em primeiro lugar, o que tem a ver com a afirmação de que Deus teve em consideração as orações *antes* de regular as coisas. Em segundo lugar, a afirmação que é *precisamente* a predeterminação dos acontecimentos por suas causas o que contribui à moralidade e, portanto, à responsabilidade.

Quanto à primeira, tal como estabelecemos mais acima, a anterioridade na qual as orações, os cuidados e os trabalhos já têm sido considerados por Deus é uma anterioridade imprópria, isto é, não temporal. De outra forma, como também se disse, a atribuição de responsabilidade resultaria impossível, pois as ações corresponderiam a um agente diferente do que atua no tempo. Para entender esta anterioridade no-temporal e como ela se relaciona com a responsabilidade é preciso considerar, em primeiro lugar, que cada indivíduo possível (com a série de ações e paixões que o constituem) considerado em cada um dos infinitos mundos

⁴¹ Rovira, 20 (GP VI, 381) [OFC 10, 388]. (NT) LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 425.

possíveis é independente de Deus quanto à sua essência, isto é, que não é a vontade divina quem constrói, mas o entendimento divino que o considera tal como é eternamente de acordo com a natureza das coisas. Desta forma as orações, os cuidados e os trabalhos (as eleições) não são estabelecidos, mas apenas considerados por Deus. Em segundo lugar, é preciso ter em conta que estes possíveis são considerados, escolhidos e criados continuamente, permanentemente, simultaneamente e que, como consequência disso, é que existe o tempo. É deste modo que a previsão divina não gera dois agentes, um na eternidade e um no tempo, mas trata-se do mesmo agente (cuja noção completa implica as orações, os cuidados e os trabalhos) sendo escolhido continuamente (criado) e, portanto, posto na existência e com isso no tempo. Neste sentido, é importante fazer notar que Leibniz utiliza a formulação *regular as coisas (reglé)* para se referir à ação divina de identificar e escolher o melhor dos mundos possíveis no sentido de trazê-lo à existência, a qual implica certa passividade em comparação com outras que poderiam parecer mais adequadas (mas que não são) como *construir as coisas* ou *projetar as coisas*.

Quanto ao segundo problema, isto é, a afirmação de que é precisamente a predeterminação dos acontecimentos por suas causas o que contribui para a moralidade é preciso que, em primeiro lugar, relacionemos a moralidade com a responsabilidade na medida que aquela surge como âmbito somente a partir da existência desta e, em segundo lugar, indiquemos que a distinção entre o que é minha responsabilidade e o que não é deriva da distinção entre aquilo que está em meu poder e aquilo que não está. Mas o que é isto que está em meu poder? Em primeiro lugar, é preciso dizer que Leibniz não considera que mudar a série específica ou noção completa (em parte ou totalmente) seja uma das coisas que está em meu poder.

Aquilo que está em meu poder e pelo qual sou responsável deve cumprir um triplo critério:

a) Que a ação não se produza com necessidade absoluta. Como é bem sabido, a ausência de necessidade absoluta ou a contingência, é uma qualidade que Leibniz outorga em conjunto a todo o criado, pois cada um deles corresponde a somente uma das infinitas configurações ou mundos possíveis. Portanto, o oposto de cada um dos elementos que constituem este universo é (e, em sentido estrito, se mantém como) possível:

Por esse motivo, a determinação da qual se trata aqui não quer dizer que é necessário (*une nécessité*): é certo (àquele que tudo sabe) que o efeito seguirá esta inclinação; mas este efeito não segue a partir de uma consequência necessária, isto é, em que o contrário implica contradição [...].⁴²

⁴² Ibid. (NT) LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 425.

b) Que a ação seja voluntária, isto é, que a ação em questão tenha por causa uma inclinação da vontade por um bem conhecido pela inteligência dentro da série causal predeterminada da noção completa (dentro da predeterminação dos acontecimentos pelas causas) ou, em outras palavras, que seja consequência de uma eleição [ou escolha], a qual em termos de Leibniz se define não como a capacidade de se inclinar por qualquer coisa de forma indeterminada (indiferença), mas como se inclinar por uma representação interna do bem-fim, o qual, com certeza, pode ser mais ou menos clara e verdadeira ou falsa:

[...] e é também por tal inclinação interna que a vontade se determina, sem que haja necessidade. [...] Deste modo, embora nunca estejamos em uma perfeita indiferença de equilíbrio, e que haja sempre uma prevalência da inclinação para a escolha que se faz, contudo, ela jamais torna absolutamente necessária a resolução que se.⁴³

c) Que a ação em questão se produza espontaneamente, o que, em termos de Leibniz, implica que dita ação esteja contida (predeterminada) na noção completa de quem a realiza e flua desde ali sem constrição alguma, tal como já se explicou na parte anterior.

A atribuição de responsabilidade pelos próprios atos não é contrária à predeterminação dos acontecimentos por suas causas devido ao fato que por ação livre (da qual deriva a responsabilidade e, portanto, se insere no marco da moralidade) se entende estritamente ação autodeterminada e não (como em outros modelos ou propostas) ação indeterminada ou ação que pode ou não ter sido realizada pelo agente. Nesse mesmo sentido, Leibniz estabelece (no texto *Definição de liberdade*, 1692) uma identidade, por um lado, entre as ações que são consequência da inteligência e a autodeterminação e, por outro lado, entre as ações produzidas por causas diferentes à inteligência (como os sentidos e as paixões) e a *heterodeterminação*:

As substâncias são mais perfeitas quanto mais autodeterminadas e separadas da indiferença estão. Já que ao se encontrarem constantemente determinadas, tal determinação virá de si mesmas, sendo, portanto, mais poderosas e perfeitas, ou a obterão do exterior, vendo-se obrigadas então a servir de mediação a outras coisas. Quanto mais se atua seguindo à razão, tanto mais livre se é, acrescentando-se a servidão quando se age em função das paixões.⁴⁴

A questão da liberdade e, portanto, da responsabilidade, não deve se sustentar em termos de se estamos determinados ou não ou em que medida o estamos. Estamos determinados. A questão então radica em estabelecer em que medida atuamos determinados por nós mesmos (o

⁴³ Ibid. pp. 20-21. (NT) LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 425-426.

⁴⁴ Roldán, 210 (GP VII, 109). (NT) Na versão em espanhol, a partir da qual fizemos a tradução acima, temos: “Las sustancias son más perfectas cuanto más autodeterminadas y alejadas de la indiferencia están. Ya que al hallarse constantemente determinadas, tal determinación provendrá de sí mismas, siendo, por tanto, más poderosas y perfectas, o la obtendrán del exterior, viéndose obligadas entonces a servir de mediación a otras cosas. Quanto más se actúa siguiendo a la razón, tanto más libre se es, acrecentándose la servidumbre cuando se obra en función de las pasiones”.

que está em meu poder) ou pelo exterior. Podemos, finalmente, fazer notar que estas conclusões coincidem com a célebre definição de liberdade que aparece em *Teodicea* §288, obra que o *Resumo da controvérsia* pretende explicar de forma sintética:

Nós fizemos ver que a liberdade, tal como se exige nas escolas teológicas, consiste na *inteligência*, que envolve um conhecimento distinto do objeto da deliberação; na *espontaneidade*, a partir da qual nós nos determinamos; e na *contingência*, isto é, na exclusão da necessidade lógica ou metafísica. A inteligência é como que a alma da liberdade, e o resto é como que o seu corpo e a sua base. A substância livre se determina por ela mesma, e isto seguindo a motivação do bem apercebida pelo entendimento que a inclina sem a obrigar (*nécessiter*); e todas as condições da liberdade estão compreendidas nestas poucas palavras.⁴⁵

Referências bibliográficas

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaft zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.)

_____. *Die philosophischen Schriften* (GP), herausgegeben von C. I. Gerhardt, Hildesheim, 1965.

_____. *Obras filosóficas y científicas* (OFC, 20 vols). Granada: Editorial Comares, 2007ss.

_____. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Selección estudio preeliminar y notas por Concha Roldán Panadero; Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero (trad.), Madrid: Tecnos, 1990.

_____. *Compendio de la controversia de la Teodicea*. Tradução e introdução de Rogelio Rovira (Opuscula philosophica 4). Madri: Edições Encuentro, 2001.

_____. *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins fontes, 2004.

_____. *Ensaio de teodiceia*. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação liberdade, 2013.

SAN AGUSTÍN. *La ciudad de Dios* (Obras completas, vol. XVI, Parte I). Trad. V. Capánaga, S. Santamarta e M. Fuertes Lanero (4ta. Edición). Madrid: B. A. C., 1988.

_____. *A cidade de Deus* (livro V). Trad. de Oscar Paes. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORTIZ IBARZ, J. M. *El origen radical de las cosas: metafísica leibniciana de la creación*.

⁴⁵ OFC 10, 296 (GP VI, 288). (NT) LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 388.

Pamplona: EUNSA S. A., 1988.

HERRERA IBÁÑEZ, A. *Una ontología neoleibniziana: la teoría de las guisas de Héctor-Neri Castañeda*. G. Hurtado y O. Nudler (comp.), *El mobiliario del mundo: ensayos de ontología y metafísica*. México: UNAM-IIF, 2007 (Filosofía contemporánea. Serie antologías).