

## **LEIBNIZ E O PROBLEMA DA ALTERIDADE ENTRE DEUS E O MUNDO**

**Aluno: Felipe de Andrade e Souza**

**Orientadora: Déborah Danowski**

### **§1: Algumas considerações acerca do discurso de Leibniz sobre a criação.**

Existem uma diversidade de imagens que Leibniz utilizou ao longo de sua obra para falar do ato divino da criação dos existentes. Uma ressaltam a idéia de uma escolha divina e de uma impossibilidade entre mundos; outras vezes o que está em evidência é a maneira pela qual as substâncias criadas se entre-expressam e são diferentes pontos de vista ou perspectivas sobre um mesmo universo. Há aquelas que conceitualizam de forma específica a dependência entre criaturas e Deus e de que maneira as criaturas têm algum ser e se conservam no ser. Outros ainda em que se explora o conceito de razão suficiente e de como não só Deus é a razão suficiente do mundo, mas também, entre um mundo e outro, um determinado pode ter mais apelo para ser escolhido. Por fim, também há textos que mostram que não só as criaturas se entre-expressam, mas que elas expressam Deus e são expressões de sua essência.

Segundo a mais comum dessas diversas imagens, Deus, diante de uma infinidade de mundos, cada um dos quais possível em si, mas impossível com todos os outros, escolheu, de acordo com o princípio do melhor, aquele mundo possível que fosse o mais perfeito, o melhor dos mundos possíveis, para ser aquele que efetivamente existe, que é criado. (BROWN 1987, 261)

Segundo outra imagem, Deus produziria diversas substâncias conforme as diferentes perspectivas que tem do universo. “[Deus] Virando, por assim dizer, de todos os lados e maneiras o sistema geral dos fenômenos que considera bom produzir para manifestar sua glória, e observando todos os aspectos do mundo de todas as formas possíveis (porque não existe relação que escape a sua onisciência), faz com que o resultado de cada visão do universo, enquanto contemplado de um certo lugar, seja uma substância expressando o universo conforme a sua perspectiva” (DM§14). Assim, como explica-nos um comentador, “da mesma forma que as figuras geométricas são engendradas em número infinito por deslocamentos insensíveis que seguem uma lei de continuidade, por exemplo, a secção de um cone por um plano que se desloque continuamente e de modo insensível gera uma infinidade de círculos, elipses e parábolas”; Da mesma maneira, “Deus, observando o sistema geral dos fenômenos que decide criar a partir de todos os infinitos pontos de vista possíveis através de transições insensíveis, faz corresponder, a cada uma dessas perspectivas, uma substância individual” (LACERDA 2004, 95, nota 41).

Quando Leibniz fala do ato da criação, associam-se também descrições de que a criação é uma produção “por uma espécie de emanação” ou “uma fulguração contínua da divindade” (DM §14) (Monadologia § 47). Ligadas a estas descrições estão as idéias de que (1) a dependência das criaturas em relação a Deus é contínua e não algo que se restringe a um único momento original. Deus cria e conserva continuamente e a cada instante, portanto, as criaturas no ser (LACERDA 2004, 94 e 95, nota 40) (FICHANT 2004, 486, nota 43 e 44). Ademais, (2) ainda que haja uma limitação essencial das criaturas, elas, por

um ato de vontade divina, recebem continuamente dele aquilo que faz com que elas possuam alguma perfeição, algum ser, algo de positivo (PNG§ 9) (Monadologia §47).

Em mais uma ilustração ou perspectiva lançada por Leibniz, conforme a abertura do *Discurso de metafísica* (DM §1,§2,§3,§4), concebendo Deus como um ser absolutamente perfeito (§1), deve-se seguir daí que sua ação é sempre a mais perfeita possível (§1), de forma que aquilo que ele produz ou cria a partir de sua escolha é algo que possui um valor intrínseco que “carrega em si o caráter de Deus” (DM §2) e que não só possui alguma perfeição (DM §2), como possui o máximo de perfeição possível para uma criatura (§3).

Ora, conceber Deus como causa do mundo é conceber que de alguma maneira ele seja a razão completa e suficiente para a existência do mundo. É necessário assim, ao menos em teoria, que, ao conceber Deus, seja possível tornar integralmente inteligível aquilo que é seu efeito, ou o que ele produz.

Ora, é certamente notório que haja dois tipos de verdade no sistema leibniziano, as de fato e as de razão (Monadologia §33). Uma depende tão somente do entendimento de Deus (DM §2), ou, de acordo com a expressão de outro texto, do princípio de identidade e não contradição, e são necessárias (Monadologia §31 à §35). A outra classe de verdades, além de depender do que a primeira depende, adicionalmente depende da vontade de Deus, de fazer o melhor e realizar um máximo de perfeição, e são contingentes porque seu oposto é não-contraditório.

Desta maneira, faz parte da estratégia de Leibniz, para encontrar a razão suficiente da criação, que dentro de seu sistema é algo que está no campo destas verdades contingentes, a tese de que a vontade supõe uma razão de querer, razão esta naturalmente anterior a toda vontade (DM§2), a tese de que Deus como um ser mais perfeito escolha sempre o melhor (DM§1) e a tese de que dentre as opções que Deus tem, haja uma razão para querer criar o mundo que efetivamente existe, sendo tal razão o fato de que ele é o que possui a maior perfeição possível (DM 2 e 3).

Em 1976, Leibniz escreve uma série de ensaios sobre temas metafísicos, e, naturalmente, a relação de origem das criaturas a Deus é um dos temas aí tratados. Deus é conceitualizado como o ser que possui todas as formas simples, absolutas e positivas. Desta maneira Deus é uma espécie de *ens realissimum* ou *perfectissimum* que contém em si todas as essências positivas e inteligíveis por si, e que não requerem qualquer outro conceito para serem inteligíveis. Assim, as criaturas particulares surgiriam quando diferentes combinações e modificações dessas formas absolutas fossem instanciadas em um sujeito. Dessa maneira cada sujeito é distinto, mas cada um deles expressa o mundo e a essência absolutamente perfeita de Deus. Cada um deles, segundo a terminologia que Leibniz empregava neste período, era uma diferente expressão da essência absoluta de Deus, uma diferente modificação daquela essência. (PARKINSON 1992, 81, 83, 85, 93, 95, 67, 71)

Ora, ainda que seja como uma mera tentativa, gostaria de formular provisoriamente aqui uma explicação geral que unificasse esta multiplicidade de aspectos ressaltados dessa diversidade textual para que, posteriormente, pudéssemos, a partir disto, desenvolver certas noções e melhor elaborá-las.

Em primeiro lugar, verdades sobre um mundo criado são verdades contingentes. Dada a aceitação por Leibniz de um princípio de inteligibilidade integral do real, é preciso que não só para as verdades necessárias, mas mesmo para estas verdades contingentes sobre a criação, haja uma razão suficiente.

Em segundo lugar, Deus é um ser que possui uma natureza própria, é o Ser absolutamente perfeito. Segue-se daí que sua ação é a mais perfeita possível e, portanto, se ele tiver de escolher algo, ele escolherá da forma mais perfeita possível.

Ora, uma infinidade de mundos são possíveis em si mesmos, mas impossíveis uns com os outros. Cada mundo é um agregado de substâncias individuais que se entre - expressam e expressam Deus. Na medida em que o que a criatura tem de perfeição ela o recebe de Deus, e na medida em que cada criatura é uma diferente maneira de expressar a essência divina, poderíamos dizer também que cada mundo é uma diferente maneira que Deus tem de *fornecer perfeições* a um conjunto de criaturas, que por isso passariam a existir.

Cada mundo envolve uma maior ou menor quantidade de perfeição que ele é capaz de manifestar. Um mundo mais perfeito é preferível a outro menos perfeito, devido ao que observamos acima sobre a natureza de Deus e de sua ação. E, como um mundo que envolva um máximo de perfeição é possível, Deus escolhe-o.

### **§ 1. a: Um problema da alteridade entre Deus e o mundo:**

Como é possível de Deus se engendrar o mundo? Ou de que forma é possível de Deus se conceber algo de diferente dele? Como é possível uma criação?

Leibniz concebe Deus como um ser absolutamente positivo. Substância absoluta com infinitos atributos, cada um dos quais inteligível por si e integralmente positivos. Um ser que encerre um máximo de realidade e perfeição, que não envolva nenhuma negação, nada de limitado, um ser do qual nada de positivo pode ser negado.

Como é possível que exista algo de diverso de um ser que encerre um máximo de realidade? Este projeto dentre outras coisas pretende explorar de que forma Leibniz concebe tais respostas. A partir de que conceitos Leibniz é capaz de pensar uma filosofia em que não haja identidade entre um *ens realissimum* e *perfectissimum* e o mundo.

O filósofo contemporâneo de Leibniz, Spinoza partindo de tão similar definição de Deus, um ser absolutamente infinito, uma substância constituída de infinitos atributos, cada um dos quais é concebido por si e em si, cada um dos quais sendo infinito em seu gênero é também integralmente positivo e etc. atinge uma filosofia que é diametralmente oposta da de Leibniz.

Ainda que não façamos mais referências ao filósofo holandês neste texto, gostaríamos aqui de entender os meios a partir dos quais Leibniz possui uma filosofia capaz de ser diferente daquela de Spinoza de tantas formas, quando aparentemente seu início e fundamento, ao menos terminologicamente, é o mesmo.

### **§2: Um pequeno estudo lexical**

É natural que junto de uma filosofia haja um vocabulário que lhe pertença e a partir do qual ela própria é expressa, e assim não é diferente com Leibniz.

Nesta seção do texto, buscaremos em certo sentido tornar explícito o sentido de determinadas expressões que não só estarão presentes nas próximas partes do texto como já estão presentes anteriormente.

Três dificuldades afligem uma tentativa desse tipo. A primeira é o fato de Leibniz nunca ter escrito uma obra principal, a partir do qual seu pensamento pudesse ser exposto de maneira sistemática, tal qual como é possível na obra de outros grandes filósofos. A segunda dificuldade, complementar a primeira, se explica pelo caráter do *corpus* leibniziano, constituído por uma infinidade de pequenos textos, notas de estudo, cartas,

alguns livros e etc. que possuem um caráter, às vezes, extremamente fragmentário e não organizado. Uma terceira dificuldade é o fato de que Leibniz não encontrou seu sistema pronto de uma vez por todas desde sua juventude, mas ao contrário, o desenvolveu, desde esta época, até a sua morte. Naturalmente, um processo tão longo não poderia acontecer sem evoluções, mudanças de opinião, desenvolvimentos terminológicos, uso de terminologia de forma nem sempre unívoca e etc.

Desta forma, nesta seção do texto, devemos sempre ter em mente que minha escolha textual é restrita e não poderia abranger de forma alguma um exame minucioso de todo o *corpus* leibniziano acerca do uso dos termos aqui estudados. A intenção desta parte do texto, pelas razões acima mencionadas, é dar uma idéia acerca do que Leibniz está falando quando usa certas expressões e não, de forma alguma, estabelecer de uma vez por todas o significado unívoco de uma terminologia presente em toda a obra leibniziana

Desta maneira, buscaremos compreender os termos mais relevantes, não para a filosofia de Leibniz em geral, mas para o propósito temático deste relatório. Tais termos são basicamente os seguintes: Não-ente, ente, positivo, negativo; possibilidade, demonstração e etc.

## §2. a: Dos termos ente e não-ente; Ser e não-ser; afirmativo e negativo.

Leibniz freqüentemente cita uma tese escolástica formulada da seguinte forma: “*Do não ser não há atributos*” (FICHANT 2004, 285). Ou, dito de outro modo, com um adendo: “*Do não ser não há atributos, salvo negativos*” (FICHANT 2004, 295). Quando Leibniz precisa explicar o que essa expressão quer dizer, ele nos exemplifica da seguinte maneira (FICHANT 2004, 285): “Se N não é A, N não é B, e N não é C, e assim por diante, podemos dizer que N não é nada”.

Mas como compreender a referência a atributos negativos em uma das citações? E o que são propriamente atributos negativos? A diferença entre atributos negativos e positivos pode ser entendida de acordo com o seguinte dizer de Leibniz (FICHANT 2004 288): “Um termo possível é ou afirmativo, como *ente*, ou negativo, como *não-ente*.” Dessa forma, termos positivos ou negativos sendo atribuídos a sujeitos em uma determinada proposição podem ser compreendidos como atributos negativos ou positivos, conforme o caso. “N é A”, “N é não-A”.

Por outro lado, *Ente* ou *alguma coisa* é, segundo uma típica caracterização leibniziana, aquilo a que pertence um termo positivo qualquer, que seja irreduzível a um termo simples privativo ou negativo; (FICHANT 2004, 297) Dito de outro modo ente é aquilo acerca do que algo pode ser afirmado (FICHANT 2004, 295). Assim, a tudo o que é ‘ente’ ou ‘alguma coisa’ deve pertencer um termo positivo qualquer, um atributo positivo. Tal atributo positivo pode ser analisado, desde que sua análise não conduza exclusivamente a termos simples negativos, mas conduza a algum termo positivo simples.

Veremos adiante o que quer dizer a exigência pela não-resolubilidade do termo positivo pertencente ao *ente* em um termo que envolva algo de privativo ou negativo.

Por ora, a tese fica resumida ao seguinte, *ente* é aquilo que envolve alguma positividade, alguma afirmação, aquilo acerca do que se afirma alguma (pelo menos uma) proposição afirmativa *irreduzível* a uma negativa. O não-ser é aquilo a cerca de que somente proposições negativas podem ser feitas, ou dito com um pouco mais de precisão, aquilo a cerca do que todas as proposições possíveis sejam, em última análise, irreduzíveis à proposições positivas. Dele tudo o que é de positivo deve ser negado, do contrário ele seria um ente, pois envolveria algo de positivo.

Dessa forma, as distinções entre ente e não-ente se fundam, poderíamos dizer, em dois diferentes modos de discurso ou proposição: o ente no modo afirmativo e o não-ente em um modo negativo.

## **§2. b: Conceitos compostos ou primitivos; simples e complexos; definição e análise;**

Existem duas classes de conceitos, idéias ou termos a que Leibniz extensamente se refere: Conceitos compostos e conceitos primitivos. Poderíamos dizer também conceitos simples e complexos.

Os conceitos compostos se opõem àqueles que são primitivos. Sendo os compostos, em última análise, combinações de conceitos primitivos. Por outro lado, os conceitos primitivos são aqueles que são, segundo a expressão de Leibniz, “marca de si mesmo”. O sentido desta expressão parece ser que todo conceito composto precisa de uma remissão à marcas definidoras para explicá-lo, enquanto um conceito simples se explica por si mesmo. Segundo outra expressão de Leibniz, o conceito primitivo é também aquele que não possui nada que pudesse ser removido. Isto se explica pelo fato de que ele, diferentemente do composto, não é engendrado por uma combinação de outros termos, e, por conseguinte, possui uma certa unidade irreduzível. Outra diferença que Leibniz refere a um e outro tipo de conceito é fato de que os primários são inteligíveis por si e os compostos não o são. Isto se explica basicamente da mesma forma que as características “marca de si” e do fato dos compostos serem combinações de conceitos primitivos. Para que um conceito composto seja dado é preciso que primitivos o sejam, um composto não pode ser entendido sem que os primitivos que o compõem sejam dados. Por outro lado, os primitivos, se se entende o que eles sejam, não se entende eles porque se entende outra coisa, mediante a qual eles sejam concebidos, mas porque eles são inteligíveis por si, sem necessidade de qualquer remissão a outro. (BROWN 1987, 266)

Tudo que dissemos até aqui sobre conceitos primários se aplica a conceitos simples também. E tudo que dissemos sobre conceitos compostos vale também para a terminologia de complexos.

Existem mais algumas características que precisamos explicar sobre estas duas classes de conceitos que só podem ser explicadas depois que elucidarmos o que Leibniz entende por análise e definição. As características são as seguintes: todo simples é indefinível e inalisável enquanto todo complexo necessariamente é definido e analisável.

Ora, de um lado, a definição põe a identidade de um termo (o definido) por meio de pelo menos dois termos (os definidores ou razões) (DELEUZE 1991, 78). De outro, a análise de termos é aquela operação que consiste precisamente na substituição mútua do definido pela sua definição (FICHANT 2004, 302). Lembrando que um termo composto deve ser uma combinação de conceitos mais primitivos, sua análise é justamente a operação que substitui o termo composto pelos seus definidores, que em última análise, são simples. Lembrando que um termo simples e primitivo é ‘inteligível somente por si’, ‘irreduzível’, ‘marca de si’, ‘não pode ter nada retirado de si’, e não é engendrado pela ‘combinação de quaisquer outros conceitos’. Supor que ele seja definido e analisável não pode ser feito sem supor sua complexidade o que é ao mesmo tempo supor que ele já não é mais um termo simples.

## **2. c: Demonstração; proposição demonstrável e proposição idêntica; proposição analítica e sintética.**

Uma proposição necessária e verdadeira pode ou não ser auto evidente. (PARKINSON 1992, 97, 101) Ela o é quando seu oposto implica uma contradição expressa, “A é A”, por exemplo. Uma proposição pode ou não ser demonstrável (PARKINSON 1992, 97, 101). Ela é demonstrável, quando não sendo evidente, pode, por intermédio de definições e análises, mostrar-se que ela implica uma proposição evidente, ou, dito de outro modo, pode-se reduzir a proposição demonstrável, por intermédio de análises e definições de termos, a uma proposição evidente, que por sua vez não é demonstrável. A operação de demonstração é justamente a redução de uma proposição demonstrável a uma proposição evidente, com o auxílio de análise de termos e definições. (PARKINSON 1992, XVI, 3, 97, 99).

Para ilustrar de modo simples o que vem a ser isto, podemos dizer: A proposição “Homem é Homem” é uma proposição evidente, pois seu oposto implica uma contradição expressa. Por outro lado, a proposição “homem é racional” ainda que possa ser verdadeira não o é do mesmo modo que o primeiro exemplo. Para provar ou demonstrar isso, por exemplo, deveríamos recorrer à definição clássica de homem e substituir definido por definição para constatar uma proposição evidente “animal racional é racional”.

Algumas palavras podem ser ditas aqui acerca de um vocabulário não leibniziano, mas que não obstante foi discutido aqui também devido à formulação de Bertrand Russell, em seu livro sobre Leibniz, da teoria Leibniziana sobre as proposições necessárias com tais expressões. Tais expressões são as seguintes: Proposições analíticas e proposições sintéticas.

O que há mais próximo no sistema leibniziano de proposições analíticas são as proposições demonstráveis, mas não sem alguma diferença. De certo modo, Leibniz entende por análise, a inclusão de um termo definidor no termo definido. Uma análise de um termo requer a complexidade do mesmo e um termo só é passível de análise se e somente se ele é composto. Um termo simples, como bem vimos, não é passível nem de definição, nem de análise. Se entendermos dessa forma que uma proposição analítica é uma proposição em que um dos termos, por análise, está incluído no outro termo, não são possíveis proposições analíticas que tenham um termo simples como sujeito, como por exemplo, “A é A”. Uma proposição desse tipo, que Leibniz chama, dentre outros nomes, de evidente, não supõe nem a complexidade, *nem a análise* (que, diga-se de passagem, é inalisável) do sujeito. Outro exemplo que expressa a diferença é o seguinte, a proposição “homem é homem” não é verdadeira por causa de uma análise, embora seu termo sujeito seja analisável (PARKINSON 1992, 53). Ela é verdadeira porque seu oposto implica uma contradição expressa. Ela é uma proposição cuja verdade é inteligível por si, justificada por si mesma, ao contrário de uma proposição demonstrável que só tem a razão de sua verdade quando se recorre a uma análise e definições em sua justificativa. Ora, tudo o que é analítico, nesse sentido, sempre remete a outro, nunca é inteligível por si.

Russell não obstante formula a tese de que Leibniz teria uma teoria exclusivamente analítica da verdade e que toda proposição necessária verdadeira no sistema de Leibniz seria uma proposição analítica (RUSSELL 1968, 13, 17). Ora, é necessário para que Russell formule a tese de Leibniz desse modo, que ele entenda por proposição analítica outra coisa do que o sentido de proposição demonstrável (Lembrando que Leibniz não fala em proposições analíticas, que esse é um vocabulário exterior a ele (RUSSELL 1968, 18)). Cabe dizer, com suficiência aqui, que Russell entende por proposição analítica não só as proposições demonstráveis mas também as puras tautologias.

O sentido de proposições sintéticas na discutida exposição de Russell vem a ser o das proposições que não são nem tautologias, nem proposições demonstráveis, em que, por exemplo, o predicado está fora do sujeito, não incluído por definição no sujeito. Vale lembrar que Leibniz não se utiliza desse termo.

Cabe adiantar aqui que, segundo minha opinião, há algo de confuso na formulação de Russell dessas teses justamente devido a esse uso terminológico. Discutirei novamente esse problema na seção seis do relatório. (Ainda que a minha conclusão não seja definitiva, ela consiste, adiantando aqui, em dizer que não é tão certo assim que o princípio de identidade e contradição determine a verdade apenas de tautologias e de proposições demonstráveis no sistema de Leibniz)

#### **§2. d : Termo possível e impossível**

Há poucas coisas a se dizer aqui em relação à possibilidade e impossibilidade de um termo. Segundo Leibniz, um termo é ou possível, ou impossível. É possível aquilo que é pensável distintamente, sem contradição. É impossível aquilo que é pensável apenas de maneira confusa, mas que se alguém tenta pensar distintamente verá que as noções que compõe o termo envolvem uma contradição (FICHANT 2004, 288). Desta maneira, um termo qualquer pode ser analisado a partir de sua definição em termos simples, ou até termos cuja possibilidade nos seja conhecida. Se a análise revela que os termos componentes da definição se contradizem o termo definido em questão é impossível. Por outro lado, se o termo é não contraditório, ele é possível.

Apenas um ponto é curioso em relação à concepção leibniziana sobre a possibilidade e impossibilidade de termos e isto é, que todos os termos simples são possíveis em si. A razão disso é que na medida em que eles são simples eles não podem ser analisados, e na medida em que eles não podem ser analisados, eles não possuem elementos componentes mutuamente contraditórios. Por outro lado, existem relações de contradição entre termos simples, desde que um deles seja positivo e o outro o negativo do primeiro, por exemplo, A e não-A. Cada um dos termos é possível em si mesmo, mas contraditório com o outro.

#### **§2. e: Perfeição e imperfeição; Substancia limitada e substância absoluta**

O termo perfeição é um dos termos de uso mais variado e de definições explícitas mais diferentes possíveis dentro do corpus leibniziano. Não procurarei aqui tentar relacionar todas elas, nem ao menos enumerá-las. Gostaria apenas de nessa seção de fornecer duas citações e de fazer um sucinto comentário

A primeira das citações é a seguinte: Perfeição é a realidade pura ou o que há de positivo e absoluto nas essências. Inversamente, imperfeição consiste em limitação (FICHANT 2004, 431).

A segunda delas é a seguinte: Leibniz diz também que em geral a perfeição é positiva, uma realidade absoluta e a imperfeição é privativa e advém de uma limitação (FICHANT 2004, 431).

O que gostaria de comentar aqui para ilustrar e tentar tornar mais preciso o sentido da expressão é a definição de Deus como o ser perfeitíssimo, *ens perfectissimum*. Leibniz, em alguns textos que comentaremos com algum detalhe adiante, define perfeição, no sentido em que elas pertencem a Deus (digo isto porque elas pertencem de algum modo diferente também as criaturas), como qualidades simples e positivas que tem Deus como

sujeito, na medida em que Deus é definido como o sujeito de todas as perfeições (PARKINSON 1992, 91, 97, 99, 101).

Um segundo ponto que gostaria, em relação a este outro, de lembrar, ainda que sem um comentário detalhado é o seguinte: As criaturas também possuem perfeições, que como disse acima, elas recebem de Deus, mas elas possuem estas perfeições de um modo diferente. Isto porque as criaturas possuem algo de imperfeito nelas, limitado, privativo, negativo, enquanto Deus possui as perfeições em um grau supremo, uma posse absolutamente positiva delas.

Dessa maneira Leibniz nos diz o seguinte: uma substancia ou bem é perfeita e absoluta com Deus, ou bem é limitada, o que ele chama de criatura (FICHANT 2004, 296 e 297). A diferença entre uma classe e outra de substância é que a classe das criaturas possui algo que lhes pertence de positivo, do contrário elas não seriam entes, mas também possuem algo de imperfeito, de negativo, do contrário elas não seriam imperfeitas, o que lhes é essencial (LACERDA 2004, 118, 119), só Deus é absolutamente perfeito, isto é, integralmente positivo, tudo que lhe é predicado não envolve qualquer negatividade, mas é integralmente positivo (PARKINSON 1992, 91, 97, 99, 101).

### **§3: Argumentos para a possibilidade de Deus**

É muito famosa a crítica que Leibniz fez ao longo de toda sua vida ao argumento ontológico para a existência de Deus, aquele argumento que, partindo da caracterização de Deus como o sujeito de todas as perfeições, conclui que ele existe necessariamente, dado que a existência é uma das perfeições.

Leibniz diz que este argumento não é suficiente para provar a existência necessária de Deus. Ele prova apenas que Deus existe, *se Deus, assim caracterizado, é um ente possível*. Leibniz nos diz que esta prova mostra um grande privilégio da natureza divina, pois ela é suficiente para dizer que se Deus existe, ele existe apenas em razão de sua essência ou possibilidade, ele é um *ens a se*, segundo a expressão do *Discurso de metafísica* (DM§23).

Leibniz não tentou provar a possibilidade de Deus no referido *Discurso de metafísica*, embora ele ofereça uma concisa prova na monadologia (Monadologia §45). Além disso, ele escreveu algumas notas, ao longo de sua vida, em que desenvolve mais pausadamente o argumento lá presente.

Nas seções subseqüentes desta seção do relatório, discutiremos alguns desses papéis em que Leibniz oferece provas lógicas da possibilidade de Deus, definido como o sujeito de todas as perfeições.

#### **§3. a : O primeiro argumento discutido; novembro 1676 (PARKINSON 1992, 91-95)**

Os primeiros enunciados de Leibniz em relação ao problema da possibilidade de Deus são concernentes a duas coisas: (1) A definição de Deus como um ser que possua todos os atributos afirmativos e (2) a tese de que a possibilidade de um objeto é determinada pela sua não contraditoriedade e dependente, portanto, apenas de proposições garantidas pelo princípio de não-contradição/identidade.

A estratégia para provar a possibilidade de tal ser é a de mostrar que todos os atributos positivos são necessariamente compatíveis entre si.

Para isso Leibniz vai dizer que é suficiente mostrar a compatibilidade dos simples e positivos entre si. Seu argumento para mostrar que é suficiente, para mostrar a

possibilidade de Deus definido da forma referida, determinar a compatibilidade dos termos simples e positivos é basicamente o seguinte:

Um atributo é analisável ou não. Se ele é analisável, ele é um agregado de atributos simples. E, se todo atributo simples positivo é compatível entre si, qualquer agregado de simples e positivos é compatível entre si e com qualquer outro atributo simples e positivo e com qualquer outro agregado de atributos simples e positivos. Desta maneira, Leibniz explica porque para mostrar que Deus é um objeto possível, ou que não envolve contradição, basta provar que dois atributos simples e positivos quaisquer são necessariamente possíveis.

A demonstração tem duas etapas.

As duas tentam conceber de que forma duas qualidades simples e positivas poderiam ser incompatíveis.

A primeira etapa prova que a proposição que expressa a incompatibilidade não pode ser uma proposição evidente (Leibniz diz idêntica), ou que dependesse exclusivamente do princípio de identidade/não-contradição, *porque isso suporia que um dos termos é negativo (pois um seria a negação do outro)*, e não que eles são positivos.

A segunda etapa mostra que a proposição que expressasse tal incompatibilidade não poderia ser demonstrada por meio da análise de um dos termos, porque isso suporia que um dos termos pelo menos não é simples, mas composto.

Desta maneira, Leibniz prova que os termos não podem ser mutuamente contraditórios e incompatíveis porque isso supõe que ou um deles não é positivo ou que um deles não é simples, o que é contraditório com a hipótese de que os dois termos são simples e positivos.

Assim, tendo, portanto provado que dois atributos simples e positivos são necessariamente compatíveis, Leibniz conclui que o ser que possua todos eles é necessariamente possível porque não pode ser contraditório.

### **§3. b: O segundo argumento, Novembro de 1676 (PARKINSON 1992, 97-101)**

Diferentemente do primeiro argumento, Leibniz passa, para provar a possibilidade formal do conceito de Deus, a tecer considerações sobre a natureza das perfeições. Elas são em primeiro lugar, caracterizadas como formas simples e qualidades absolutamente positivas, e Deus é caracterizado como o sujeito de todas elas. Ao contrário da caracterização do primeiro texto, aqui Deus é o sujeito de todas as formas simples e absolutamente positivas, lá ele é o sujeito de todas as formas ou qualidade absolutamente positivas (o que inclui as simples e as compostas), mas, como veremos, isto não é de forma alguma um problema para o argumento, na medida em que ele é basicamente o mesmo, mudando apenas a forma da exposição, e ele se funda mais na exigência da positividade dos termos do que na da simplicidade, e isto porque se eles são somente simples, eles poderiam ser contraditórios, se um é positivo e o outro é a sua negação, mas se eles são integralmente ou absolutamente positivos e não envolvem nenhuma negatividade, então eles são compatíveis e não podem ser contraditórios.

Mas retomando o fio das considerações, dada a caracterização das perfeições como qualidades simples, Leibniz constata que uma perfeição é necessariamente indefinível e inalisável. Seu argumento é que: Dado seu caráter indefinível e inalisável, uma proposição sobre uma perfeição não pode enunciar uma inclusão analítica de qualquer predicado na perfeição, tomada como sujeito da proposição. Isto porque o termo supostamente incluído analiticamente no conceito de perfeição seria mais simples do que a

própria referida perfeição, tomada como sujeito, isto é, tal termo constaria na sua definição. Dessa maneira supor que haja definição e análise de uma perfeição é supor que ela não seja simples.

O segundo ponto de Leibniz é concernente a natureza de uma proposição universal necessária que tenha um termo inanalísável ou indefinível como sujeito. Ora, em uma proposição dessa classe não pode ser possível uma demonstração. A razão disto é que em uma demonstração de uma proposição universal deve se analisar o termo sujeito. Ora, mas o termo sendo inanalísável, torna a demonstração impossível, pois a demonstração supõe a análise do termo. Em conclusão: Quando um termo sujeito é inanalísável, apenas proposições indemonstráveis podem ser feitas sobre ele, de forma que não há proposições demonstráveis sobre perfeições (entendendo por proposições demonstráveis aquelas em que por análise do sujeito se prova a identidade com o predicado selecionado no juízo).

Desta maneira Leibniz conclui a primeira parte do argumento, concernente a natureza das proposições sobre as perfeições.

Tendo excluído a possibilidade de uma proposição demonstrável sobre perfeições ele nos diz, as únicas proposições indemonstráveis e necessárias que existem devem ser da classe das proposições *idênticas*, ou seja, devem ter sua verdade garantida diretamente pelo princípio de identidade/não-contradição, e não por qualquer mediação ou remissão a outro (demonstração, análise e definição), mas que seja inteligível por si.

A partir destas teses e da argumentação desenvolvida, Leibniz passa a um segundo momento do argumento: Mostrar que a proposição que expressa a incompatibilidade entre duas perfeições quaisquer, se fosse verdadeira seria necessária. E para ser necessária deveria ser evidente diretamente pelo princípio de identidade/não-contradição, pois ela não pode ser uma proposição demonstrável. Mas não sendo uma proposição desta referida classe, ela não pode ser verdadeira, e, portanto é falsa.

Mas por que tal proposição que diga “A e B, duas qualidades simples e positivas, são incompatíveis” não é e *não pode ser* assegurada pelo princípio de não contradição?

Leibniz neste ponto dá alguns exemplos de proposições *sobre perfeições* da classe em questão. “A é A”, “B é B”, “A é não-A” e etc. Mas, neste texto, apenas constata que a proposição que expressasse a incompatibilidade entre duas perfeições não pode ser uma proposição idêntica ou garantida pelo princípio de identidade. Não há propriamente aqui um argumento ou uma redução ao absurdo da tese oposta, como há no primeiro texto analisado, onde se mostra que seria absurdo supor que um termo que seja inteiramente positivo é a negação de outro termo qualquer, pois isso suporia que ele não é inteiramente positivo, mas envolve uma negação, a saber, ele é a negação do termo com o qual ele é incompatível.

Mas para retomar a estrutura do argumento de Leibniz, sua conclusão é de que não podendo haver incompatibilidade entre dois termos simples e positivos quaisquer, um ser que tenha como predicados todos os termos simples e positivos não pode ser contraditório, pois não pode haver incompatibilidade entre seus termos componentes, e, portanto, é possível. Deus, ou o ser que tenha como predicados todos os termos simples e positivos, ou perfeições, é possível.

Existem alguns problemas com essa versão do argumento. O primeiro e o mais importante talvez seja aquele proveniente da objeção de que (1) assim como a proposição que expressa a *incompatibilidade* entre dois termos simples deve ser uma proposição que se é verdadeira, deve ser necessária, a proposição que expressa a *compatibilidade* entre termos simples e positivos também deve ser, se verdadeira, necessária. Ora, nenhuma das duas

pode ser uma proposição demonstrável, pelos motivos citados acima. Então aquela que é verdadeira deveria ser, ao menos em princípio evidente ou garantida pelo princípio de não contradição, ou uma proposição idêntica.

Como Leibniz não argumenta o porquê de a proposição que expressa a incompatibilidade não ser uma proposição da referida classe, e apenas diz que não é, surge um problema na medida em que a proposição que expressa a compatibilidade entre termos simples e positivos, “A e B são compatíveis”, não parece ser uma proposição idêntica ou evidente como aquelas que são dadas como exemplo neste texto por Leibniz, “A é A”, “B é B”, que são tautologias, ou “A não é não-A” e “A não é B”, que não são tautologias, mas que são igualmente evidentes, segundo o texto. Dessa forma o argumento parece ser indecidível, para um lado ou para outro, ou, se não indecidível, pelo menos requerendo alguma elucidação posterior.

Se Leibniz tivesse dado no texto como exemplo apenas tautologias o problema seria maior, pois se as proposições evidentes ou idênticas são apenas tautologias, claramente tanto quanto “A e B são incompatíveis” não é uma tautologia, “A e B são compatíveis” também não o é.

Este problema não é enfrentado pelo primeiro texto analisado, pois como a sua forma de exposição é diferente, Leibniz mostra que seria *contraditório* supor que um termo absolutamente positivo e simples qualquer seja um termo negativo. Ora, se tomarmos como exemplo “A e não-A são mutuamente contraditórios” também não é uma tautologia. Mas é inegável que isso seja garantido pelo princípio de não contradição, ou que não se pode aceitar o princípio de não contradição sem aceitar isso. Dessa forma o primeiro argumento do Leibniz implica que supor que “A e B sejam incompatíveis” é supor que um seja o negativo do outro, o que é um absurdo na medida em que eles são positivos.

O fundamento do primeiro argumento é, a meu ver, que uma contradição, no sistema Leibniziano, é uma relação cuja falsidade é garantida, ainda que não por uma tautologia, pelo princípio de não contradição. E uma contradição é, lembremos, inenunciável sem um termo negativo e um termo positivo, “A e não-A”. Ora uma incompatibilidade é inexplicável entre termos positivos, a menos que um deles se analise em um termo negativo e surja uma contradição de algum modo. Por exemplo, “circulo e quadrado” só é uma conjunção contraditória na medida em que analisamos um e outro em algo como “ter ângulos e não ter ângulos” e aí apareça uma contradição, uma falsidade evidente (o exemplo é de Russel ainda que eu aqui esteja o usando de modo diferente).

Retomaremos em seções posteriores esta questão, a saber, sobre o que Leibniz admitia como garantido pelo princípio de identidade/ não contradição, somente tautologias, somente proposições analíticas, tal como Russell entende proposições analíticas, ou alguma outra coisa.

No mais, quanto à forma de exposição deste segundo argumento ela é efetivamente problemática, enquanto a do primeiro argumento não o é. Não há elementos textuais que permitam evitar o referido problema acerca da decisão por uma compatibilidade ou incompatibilidade entre os termos. No mais, apenas a remissão ao outro texto, creio, permite a decisão.

#### **§4: A essência absolutamente positiva de Deus: Uma caracterização a partir dos argumentos para a sua possibilidade:**

Ainda que haja problemas de ordem lógica e interpretativa acerca dos argumentos sobre a possibilidade de Deus, como veremos extensamente nas seções 5 e 6 do relatório,

podemos ressaltar algumas teses de Leibniz no que concerne a eles em relação à essência de Deus e a sua relação com o universo dos conceitos que não são inteligíveis por si.

Quanto à caracterização da essência de Deus no que vimos até agora, devemos ressaltar a compreensão de Deus como sujeito de todas as formas simples e positivas, ou perfeições, presentes não só nos argumentos, mas também em outros textos.

Porque essa definição é tão importante? Em que ela fundamenta a dependência de tudo o que existe a Deus?

Um dos aspectos mais importantes dessa definição é que, para Leibniz, com ela e com o princípio de identidade/não-contradição é possível conceber que a essência de Deus é possível, e que pelo fato dele ser um *ens a se*, ele precisa apenas de sua mera possibilidade para existir atualmente (DM§23).

Tal caracterização da essência de Deus seria, portanto, suficiente, junto do princípio de identidade e não contradição, para fundar de modo perfeito um conhecimento não só sobre a possibilidade, mas sobre a existência de um ser absolutamente perfeito.

Ora dada a caracterização que Leibniz dá do ente, como aquilo a que deve pertencer algo de positivo; e do fato de que as criaturas têm aquilo que elas possuem de perfeito e positivo fornecido por Deus e mesmo qualquer coisa de possível possui o que ela tem de real ou positivo pela influência de Deus. Precisamos compreender porque Deus é o único fundamento possível da positividade que qualquer termo deve envolver para possuir algo de positivo e ser um algo, um ente, e não um mero nada.

Creio que pelo que já dissemos até aqui a resposta não é difícil de entrever. Tudo que é composto deve ter sua razão última na única coisa que pode ser inteligível por si e que envolve todo o universo de termos positivos inteligíveis por si que poderiam estar na origem dos primeiros termos definidos, que muitas definições depois, de alguma forma constituiriam a noção individual das mônadas existentes.

Desta forma, a simplicidade e positividade da essência absolutamente positiva de Deus podem constituir a razão última de todas as coisas, ainda que os detalhes desse engendramento de definições não nos seja conhecido no detalhe.

## **§5: Russell: As proposições necessárias no sistema leibniziano**

**§5. a: Toda verdade é analítica, toda proposição válida deve atribuir um predicado a um sujeito e primeiro problema: Restrição das únicas proposições válidas sobre termos simples à tautologias.**

Em seu livro sobre Leibniz, Russell expõe a teoria leibniziana sobre as proposições necessárias. Nesta seção do texto discutiremos um pouco as teses que Russell atribui a Leibniz, bem como discutiremos também determinadas conseqüências que o filósofo inglês discute criticamente sobre essa tese.

Dois teses principais são atribuídas a Leibniz na exposição de Russell, a saber, (1) a redução de todas as proposições válidas à forma lógica de atribuição de um predicado a um sujeito, “S é P” (RUSSELL 1968, 14 a 17), (2) e a noção de que toda verdade necessária é analítica, isto quer dizer, que “o predicado está contido na noção do sujeito” (RUSSELL, 1968, 11 a 26).

Desta maneira toda proposição que expressasse uma verdade necessária, segundo tal concepção, seria uma proposição analítica; Sendo a verdade de tal proposição fundada no princípio de identidade/não-contradição, no fato dele ser o princípio que garante a verdade

de proposições analíticas, poderíamos dizer, tautológicas ( $A \text{ é } A$ ) e demonstráveis, pois o oposto dessas proposições envolveria uma contradição expressa.

Um ponto deve ser lembrado aqui, segundo o que o próprio Russell fala são noções estrangeiras ao sistema de Leibniz as noções de proposição analítica e proposição sintética (RUSSELL 1968, 18). No entanto, Russell utiliza tal vocabulário por razões que ele apresenta e que no contexto de sua exposição são plenamente justificadas. Já afirmei que Leibniz distinguia em duas classes o que Russell entende por um nome somente e que o uso que Russell faz do termo análise nesse contexto não é exatamente o que Leibniz entendia por análise. Há uma citação de Russell que farei referência que, respeitados os usos leibnizianos dos termos, nos será bastante útil: “Um juízo analítico é aquele em que o predicado está contido no sujeito. O sujeito é definido por um certo número de predicados, sendo que um ou mais desses predicados são selecionados para a atribuição em um juízo analítico. Exemplo: O retângulo equilátero é retângulo. No caso limite o sujeito é simplesmente reafirmado como predicado:  $A \text{ é } A$  (...) Exceto nas puras tautologias o sujeito deve ser sempre complexo, desta forma ele é um conjunto de predicados e o predicado é parte desse conjunto.” (Russell 1968, 19)

Reduzir todas as proposições a atribuição de um predicado a um sujeito, “ $S \text{ é } P$ ” e dizer que em toda proposição verdadeira há inclusão analítica (no sentido de Russell, que engloba tautologias e proposições demonstráveis) do predicado no sujeito, possui a consequência que as únicas proposições sobre termos que não sejam complexos são tautologias,  $A \text{ é } A$ . Dessa forma a proposição sobre um termo simples “ $A \text{ é simples}$ ” é inválida, pois o termo “ $A$ ” e “simples” não são a mesma coisa e, dada a suposta simplicidade de  $A$ , a inclusão do predicado não pode ser analítica (o que supõe a complexidade do termo), mas se supomos que toda inclusão é analítica, então tal proposição é inválida, não-analítica. Os exemplos podem se multiplicar ao infinito. O que ocorre é a restrição de todas as proposições sobre termos simples a tautologias. Mas este não é o único problema lógico que Russell mostra que a posição de Leibniz (tal como ele a monta) implica, há um outro concernente a teoria da definição em Leibniz.

#### **§5. b: A teoria das definições, proposições demonstráveis e o problema concernente a possibilidade das definições:**

O principal ponto fraco da teoria de Leibniz sobre as proposições necessárias, segundo Russell, é a incompatibilidade entre (1) a tese de que toda verdade é analítica e (2) a natureza das proposições a cerca das relações entre os predicados que são parte do conjunto que é o sujeito, ou o que vem a ser o mesmo, as proposições sobre as *relações* entre os termos simples que definem tudo o mais que é complexo.

Para mostrar de maneira melhor esse problema devemos atentar para a teoria leibniziana da definição (tal como Russell a expõe), pois aí esse problema é mais visivelmente ressaltado.

Segundo a expressão de Russell: Em termos gerais, definir um termo consiste em analisar tal termo (que deve necessariamente ser complexo) em seus elementos simples. E como é óbvio, de termos simples, definições não podem ser dadas. (Russell, 20).

Assim sendo, quando uma verdade não é evidente, mas é necessária, sua razão pode ser encontrada por análise, isto é, pela substituição do definido pelos seus definidores, de modo que resolve-se ou reduz-se a proposição inicial em verdade e idéias mais simples até chegar-se à idéias e verdades primárias, que dão a razão da proposição inicial, mostrando que seu oposto implica uma contradição expressa.

Esta concepção implica que (1) há idéias simples, dos quais nenhuma definição pode ser dada e do que tudo que é definível depende, pois em última instância deve ser definido em termos de definidores simples; (2) há também princípios primários dos quais nenhuma prova pode ser dada, segundo o que Leibniz pretende, são proposições idênticas e evidentes cujo oposto implica uma contradição expressa, de forma que sua verdade é assegurada pelo princípio de identidade/não-contradição.

Mas quando o problema surge? Quando contemplamos o problema da possibilidade ou impossibilidade de uma definição. Lembremos, como foi dito anteriormente, que o problema surge entre a tese de que a verdade é analítica e as proposições a cerca das relações entre os predicados que são parte do conjunto que constitui a definição do sujeito, ou no qual ele é analisável.

O ponto fraco é especificamente o seguinte: Uma definição é possível quando os termos definidores são compatíveis entre si. Ora, a proposição que expresse a compatibilidade ou incompatibilidade entre dois termos simples quaisquer não pode ser uma proposição analítica, pois de termos simples não se pode, por análise, predicar-lhe algo que dê a razão de sua compatibilidade ou incompatibilidade com outro termo qualquer, e como já disse antes, as únicas proposições analíticas possíveis que tenham eles como sujeitos são tautologias.

Desta forma, em todo o sujeito complexo, composto de um conjunto de predicados, estão implicadas proposições necessariamente não analíticas, isto é, sintéticas que afirmem a compatibilidade do conjunto. Por outro lado, em uma definição impossível devem estar implicadas proposições sintéticas que expressem a incompatibilidade dos termos da definição.

Dessa forma, para que haja proposições analíticas sobre termos complexos, e para que haja termos complexos são necessárias proposições sintéticas, que não podem ser expressas de acordo com as condições que Leibniz (segundo Russell) sustenta serem aplicadas para toda e qualquer proposição necessária.

Gostaria de ilustrar isto com alguns exemplos:

(1) Na proposição “o retângulo equilátero é retângulo” deve estar implicada a proposição sintética que expresse a compatibilidade entre os termos “retângulo” e “equilátero”.

(2) Na definição impossível “absolutamente positivo e negativo” deve estar implicada a proposição sintética que expresse a incompatibilidade entre os termos “absolutamente positivo” e “negativo”.

Dessa forma nenhum dos exemplos é uma pura tautologia, pois as proposições que afirmam a compatibilidade entre os termos devem estar implicadas e tais proposições não podem ser expressas por proposições analíticas e o princípio de identidade/não-contradição só garante a verdade das proposições puramente analíticas, que desse modo passam a ser somente as puras tautologias sobre termos simples e não mais as proposições demonstráveis onde há complexidade em um dos termos.

A conclusão de Russell é que uma teoria analítica da verdade é necessariamente errada porque relações propriamente analíticas (no sentido leibniziano) só são válidas entre sujeitos complexos e as proposições que afirmam a compatibilidade das partes desse sujeito (proposições que são pressupostas para tal sujeito estar dado e poder ter algum predicado em qualquer juízo analítico) que só podem ser expressas não analiticamente e que devem ser verdadeiras se as proposições analíticas sobre aquele sujeito são verdadeiras também.

Segundo a conclusão de Russell, quando se analisa uma proposição verdadeira em seus componentes devemos encontrar idéias simples e proposições *sintéticas* e não, como quer Leibniz, proposições idênticas.

### **§6: Algumas considerações sobre a leitura de Russell e a lógica do necessário esboçada e implícita nos argumentos para a possibilidade de Deus**

#### **§6. a:**

Afirmamos anteriormente que Russell formula a teoria leibniziana sobre as proposições necessárias e a sua crítica com um vocabulário que não é leibniziano. Nesta seção do texto gostaria de discutir um problema decorrente dessa escolha lexical, a saber, a relação entre o princípio de identidade/não-contradição e a verdade de proposições *sintéticas no sistema leibniziano*.

Russell supõe que o princípio de identidade/não-contradição determinaria (mas efetivamente não determina, de acordo com sua crítica) a verdade das puras tautologias e das proposições demonstráveis, que ele toma pelo mesmo nome de proposições analíticas. Gostaria de investigar nesta seção do texto, se o princípio de identidade/não-contradição determina somente aquele tipo de proposições ou se ele determinaria no sistema de Leibniz algo mais.

Minha opinião é basicamente contrária a de Russell por razões que explicarei no decorrer da seção. Entretanto, fundamento ela basicamente em textos de um período restrito da vida de Leibniz e, não a partir de citações explícitas do filósofo, mas a partir de uma lógica do necessário *esboçada e implícita* nos textos que tratam do argumento sobre a possibilidade de Deus.

Naturalmente tal discussão deve ter suas conclusões lidas com cautela e deve ter necessariamente um caráter provisório ou temporalmente restrito, dada minha escolha textual específica.

No tópico 5. b do presente texto quando dou exemplos de incompatibilidades entre termos faço referencia a termos *positivos*, segundo o que vem a ser o uso leibniziano dessa expressão citada na seção 2. a deste relatório. Isto porque, no meu exemplo de definição impossível “absolutamente positivo e negativo”, o termo “negativo”, ao contrário do termo “não-positivo”, é um termo positivo, segundo aquele uso, e tal fato não deixa de ser um pouco confuso. Ora, tal incompatibilidade é de um tipo diferente de uma contradição. Ela, com certeza, deve ser expressa por uma proposição sintética, que não seja nem demonstrável e nem uma tautologia.

Entretanto, por outro lado, - pergunto - com que tipo de proposição pode se expressar a incompatibilidade específica que é uma contradição, como, por exemplo, na definição impossível “Ter ângulos e não ter ângulos”? A proposição “Ter ângulos e não ter ângulos são incompatíveis” é tão sintética quanto a anterior que expressa a compatibilidade entre termos positivo, ou a uma outra que expresse a compatibilidade entre dois termos quaisquer. Tal proposição é sintética ou não analítica por que ela de forma alguma é uma tautologia ou uma proposição demonstrável.

Diante dessas constatações devemos nos perguntar: é possível aceitar o princípio de contradição e não aceitar a incompatibilidade entre termos mutuamente contraditórios, incompatibilidade esta que não pode ser expressa por uma tautologia ou por uma proposição demonstrável? O princípio de não contradição é primariamente o princípio das

verdades analíticas ou primariamente o princípio que fundamenta a falsidade de contradições? Estas perguntas devemos ter em mente no que se segue.

Na seção 3. a deste texto, quando discuto o argumento para a possibilidade de Deus, poderíamos descrever que o cerne do argumento de Leibniz é que: Uma contradição é uma relação entre dois termos dos quais um deve ser positivo e o outro deve ser negativo. Assim sendo, supor que haja contradição entre termos *exclusivamente* positivos é supor que um deles seja negativo, o que vem a ser um absurdo, pois uma contradição é uma relação entre um termo que é positivo e outro que deve ser sua negação.

Mas qual a natureza deste absurdo? Podemos tentar interpretá-lo de duas formas. De uma maneira conceberíamos uma relação de incompatibilidade irreduzível a uma contradição. De outra maneira tentaríamos reduzi-la a uma. Tanto de uma forma como de outra devemos admitir que a incompatibilidade não pode ser expressa por uma proposição analítica, e sim por uma proposição sintética. Assim por exemplo:

(1) Concebendo que Leibniz entende por perfeição um termo absolutamente positivo, supor que uma perfeição é incompatível com um outro termo absolutamente positivo qualquer implica que um dos termos é a negação de outro termo. Ora, se o referido termo é absolutamente positivo ele não pode ser negativo.

Desta maneira, o argumento repousaria sobre o fato de que uma perfeição não pode ser absolutamente positiva e negativa. Mas isto implica que nos encontramos diante de uma incompatibilidade entre os termos *positivos*: “absolutamente positivo” e “negativo”.

(2) Poderíamos interpretar o mesmo argumento de uma outra maneira, supondo que Leibniz deduz uma *contradição* da suposição que um dos termos é o negativo do outro: “A é um termo simples e positivo”, “A é um termo simples e não-positivo”. Uma incompatibilidade entre os termos “positivo” e “não-positivo”. Outras maneiras de interpretar também são possíveis, e outras contradições também são dedutíveis, mas isso é menos importante, atentemos ao exemplo.

Qual seria a fundamental diferença entre um e outro argumento? Ora, é manifesto que uma incompatibilidade é uma contradição e a outra não o é. Contradições são falsidades necessárias garantidas pelo princípio de não-contradição. As proposições que expressam a incompatibilidade entre dois termos contraditórios quaisquer *devem* ser verdadeiras em função do princípio de não-contradição. E segundo a argumentação de Russell, com a qual eu concordo, estas mesmas proposições são sintéticas e, não obstante, são de alguma maneira determinadas pelo princípio de não-contradição.

Creio que poderíamos dizer que aceitar o princípio de não-contradição é algo que não pode ser feito sem que se aceite a verdade necessária de uma proposição sintética que expresse a incompatibilidade entre termos dos quais um deve ser positivo e o outro deve ser negativo, algo como “A e não-A são incompatíveis”.

Até onde me consta, Leibniz não formula isto explicitamente. Apenas me parece que isto está de alguma maneira implicado em suas opiniões. Uma versão adequadamente construída de sua opinião sobre o assunto deve necessariamente ir em busca de outras fontes textuais.

Dizer que o princípio de identidade/não-contradição fundamenta exclusivamente proposições idênticas, como “A é A”, ou que ele fundamenta também, além de proposições idênticas (A é A), proposições analíticas (o retângulo equilátero é retângulo) (o que é uma opinião errada segundo a crítica de Russell, que quanto a este ponto, eu concordo), é apenas admitir uma parte daquilo que normalmente entendemos por um princípio de não-contradição.

Se quisermos admitir que o princípio de não-contradição determina a falsidade de contradições devemos admitir que ele é mais do que o princípio que determine a verdade de proposições idênticas (entendidas tão somente como tautologias) e mais do que que ele seja o princípio determinante exclusivo de proposições analíticas; devemos admitir, me parece, que ele determine a verdade das proposições sintéticas que expressem a incompatibilidade entre termos mutuamente contraditórios. Ora, me parece que Leibniz se não formulou isso expressamente, ao menos utilizou isso em seus argumentos para a possibilidade de Deus. Tentaremos adiante mostrar o porquê.

### **§6. b : A conclusão de Russell sobre o argumento para a possibilidade de Deus: uma divergência entre a minha interpretação e a dele.**

Russell diz algo muito curioso sobre o argumento que Leibniz apresenta para a possibilidade de Deus, que revela uma diferente maneira de compreender o que o argumento implica: “Deus é definido como o sujeito que possui todos os predicados positivos. Leibniz toma dois predicados simples, A e B, e mostra, o que é suficientemente evidente, que eles não podem ser mutuamente contraditórios. E daí concluí que Deus, assim definido, é possível”. Ele continua: “Mas como todas as idéias, quando corretamente analisadas, devem ser, segundo ele [Leibniz], em última análise, predicados ou conjuntos de predicados, daí se concluí que todas as idéias são possíveis”. (RUSSELL 1968, 21)

Em poucas palavras, a diferença entre a sua conclusão sobre o argumento e a minha é que, segundo Russell, Leibniz provaria que todos os termos simples são compatíveis entre si, e segundo a minha interpretação, Leibniz provaria que todos os termos simples e *positivos* são compatíveis entre si.

Dois tópicos devem ser tratados explicitamente aqui: (1) Em que Russell fundamenta o argumento de Leibniz e em que eu fundamento minha interpretação; (2) Porque Russell concluí em compatibilidade de termos simples em geral e não em compatibilidade de termos simples e positivos.

Resumidamente, Russell fundamenta sua interpretação na (1) atribuição à Leibniz da tese de que toda proposição deve ter um sujeito e um predicado e (2) na tese de que a incompatibilidade entre termos simples não pode ser expressa analiticamente e não tem tal forma lógica.

Resumidamente, eu, por outro lado, diria que o fundamento do argumento de Leibniz é a natureza de uma contradição como uma relação entre termos dos quais um é positivo e o outro negativo.

Creio que fica claro porque, fundamentando minha interpretação no argumento sobre a natureza da contradição, eu não tenho porque concluir uma compatibilidade de termos simples em geral, dado que termos simples mutuamente contraditórios são incompatíveis. Mas por que Russel conclui que todo termo simples é compatível entre si?

Segundo Russell o argumento de Leibniz implicaria alguns erros: O primeiro é que não só a incompatibilidade não pode ser expressa por uma proposição analítica da forma lógica ‘S é P’, bem como, a compatibilidade também não pode ser expressa.

Desta maneira o argumento implicaria realmente que a menos que não recorramos a proposições não-analíticas com outra forma lógica do que “s é p”, não podemos nos decidir nem pela compatibilidade nem pela incompatibilidade entre duas noções simples, pois uma ou outra só pode ser expressa por uma proposição sintética de outra forma lógica.

Russel pode concluir por compatibilidade de termos simples em geral porque se toda incompatibilidade em geral é sintética, então tais proposições, segundo a lógica de

Leibniz que ele monta, são inválidas, qualquer termo simples seria compatível com qualquer outro.

Entretanto, como o próprio Russell diz, mesmo isso é um erro porque a própria compatibilidade deve ser expressa em uma proposição sintética.

Não discordo de forma alguma da coerência argumentativa de Russell em favor de sua tese, ou seja, da maneira como Russell deduz de suas premissas as suas conclusões. Entretanto, eu não atribuiria, ao menos sem maior investigação, à Leibniz a tese de que o princípio de identidade/não-contradição determina tão somente proposições analíticas e nem atribuiria a Leibniz a tese de que a verdade necessária é exclusivamente analítica, teses estas que são premissas para a conclusão de Russell.

Passo agora a discutir a seguinte questão: Porque se pode entender que o argumento se fundamenta na natureza de uma contradição e porque se pode entender que ele se fundamenta na natureza da proposição sobre a incompatibilidade entre termos simples?

Em relação à segunda hipótese, no segundo texto discutido Leibniz depois de ter dado exemplos sobre as proposições necessárias indemonstráveis, que podem ser admitidas tão somente em virtude do princípio de não contradição, porque seu oposto envolve uma contradição expressa, ele nos diz: A proposição “A e B não podem estar no mesmo sujeito” não é uma proposição desse tipo e se fosse verdadeira deveria ser uma proposição necessária, portanto, ela não pode ser verdadeira.

O que nos impede de dizer analogamente a proposição “A e B podem estar no mesmo sujeito” não é uma proposição desse tipo e se fosse verdadeira deveria ser uma proposição necessária, portanto, ela não pode ser verdadeira?

A princípio, se assumirmos com Russell, que (1) Leibniz admite que a verdade necessária é sempre analítica e (2) que a forma lógica de toda proposição é “S é P” nada impede, pois as duas proposições não são demonstráveis ou tautológicas.

Se além de assumirmos com Russell essas duas teses que ele atribui a Leibniz, concordarmos que essas teses implicam os dois problemas enumerados nas seções do relatório 5.a e 5.b, nós não podemos evitar dizer que assim como a proposição “A e B não podem estar no mesmo sujeito” não pode ser verdadeira, a proposição “A e B podem estar no mesmo sujeito” não pode também sê-lo.

Mas porque Leibniz, ele mesmo, conclui por uma das proposições? “A e B podem estar no mesmo sujeito”. Porque esta proposição pode ser verdadeira e deve sê-lo? Enquanto a outra não pode?

Como já disse no tópico concernente a este texto não há elementos textuais para responder estas questões a partir do texto analisado em 3.b. Mas creio que há no texto analisado em 3.a.

Algumas poucas palavras devem ser lembradas sobre a data de publicação de cada um dos textos. Em primeiro lugar o livro de Russell é publicado em 1900. Quando Russell cita o argumento para a possibilidade de Deus ele cita um papel que Leibniz escreveu para Spinoza. Tal papel não é nenhum dos textos das seções 3.a e 3.b, mas um terceiro texto (PARKINSON 1992, 101). A primeira publicação dos textos em que me baseio é *posterior à publicação do texto de Russell*.

Desta maneira, podemos nos perguntar, o texto em que Russell se baseia possui o mesmo problema da falta de elementos para a interpretação que o texto em 3. b? Ora estrutura desse texto é basicamente a mesma da presente em 3.b, e Leibniz não reduz a hipótese da incompatibilidade a um absurdo como o faz no texto de 3.a. Dessa forma, Leibniz, depois de mostrar que os termos não são analisáveis nos diz: “Logo, essa

proposição [A e B são incompatíveis] não pode ser demonstrada. Mas deveria ser demonstrável dos termos, se fosse verdadeira; porque não é auto-evidente, mas todas as proposições que são necessariamente verdadeiras são ou demonstráveis ou auto-evidentes.” Leibniz conclui então: a proposição não é necessariamente verdadeira, ou não é necessário que A e B sejam incompatíveis.

Ora, há a mesma inconclusividade da suposição do oposto “A e B são compatíveis” na medida em que “A e B são compatíveis” não é demonstrável e não é uma tautologia. E Leibniz, de novo neste terceiro texto, de modo algum explica porque a proposição em questão “A e B são incompatíveis” não é auto evidente. Neste texto a que Russel se refere, ao contrário do 3.b, não há sequer exemplos de proposições auto-evidentes.

Segundo o que penso, na medida em que Russell só tem acesso a esse terceiro texto referido, este texto não é incompatível com a sua interpretação e muito menos com as suas conclusões e ele é razoavelmente compatível com a idéia de que Leibniz adotaria a tese de que toda proposição deve ter a forma lógica S é P e que toda verdade é analítica, se assumirmos que seu argumento é falho por um erro lógico de Leibniz, como Russel mostra.

Creio, desta maneira, ter respondido a questão de porque o argumento pode ser entendido como derivando da natureza da proposição sobre a incompatibilidade entre termos simples, somada a tese de que toda verdade necessária é analítica e que a forma lógica das proposições é “S é P”

Porque se pode entender que o argumento se fundamenta na natureza de uma contradição? Porque no primeiro texto da série Leibniz reduz a hipótese da compatibilidade a um absurdo a uma contradição, mas ele não faz isso sem a ajuda de proposições sintéticas (mas, ao menos até onde sou capaz de ver, aquelas determinadas pelo princípio de não contradição, “A e não-A são incompatíveis”). Não sabemos ainda se apenas reduzir a outra tese a uma contradição é suficiente. Diremos algo a respeito de outra condição de suficiência para o argumento na próxima seção deste texto.

Assim, sendo o único texto que permite concluir o argumento dessa forma é o analisado em 3.a. E, como disse antes, sua primeira data de publicação é posterior ao texto de Russell.

### **§6. c : Relações de incompatibilidade que não sejam contradições**

Passo agora a discutir uma das outras condições de suficiência para a conclusão do argumento em 3.a. Se existe ou não, na lógica de Leibniz, uma incompatibilidade entre termos positivos que não seja redutível a uma contradição, de modo que os termos positivos ao serem analisados até o fim não possuam um termo negativo como definidor?

Não sou capaz a partir dos textos que tive acesso de determinar tal resposta a partir de uma citação explícita de Leibniz.

Gostaria, entretanto de desenvolver o seguinte argumento a partir de dois exemplos:

Tomemos a incompatibilidade entre os termos positivos “absolutamente positivo” e “negativo”. Se assumirmos, apenas por hipótese, que eles são simples, sua incompatibilidade deveria ser expressa por uma proposição sintética que não do tipo daquelas determináveis pelo princípio de não-contradição.

Outra hipótese: Assumamos que a incompatibilidade entre os termos positivos “absolutamente positivo” e “negativo” se explique porque um dos termos pode ser analisado em um termo negativo contraditório com o outro.

Ao que me parece no primeiro argumento que analisei sobre a possibilidade de Deus (3. a) está pressuposta a tese de que só há incompatibilidade que seja do tipo da segunda hipótese desta seção, isto é, que seja redutível a uma contradição.

Do contrário, caso houvesse uma incompatibilidade entre termos simples e positivos, como na primeira hipótese desta seção, o argumento de Leibniz não seria suficiente para provar que os termos simples e positivos são compatíveis entre si, pois haveria incompatibilidades diferentes de meras contradições.

Por esta razão, *suponho* que Leibniz assumisse que as únicas relações de incompatibilidade entre noções sejam em seu sistema contradições e explicáveis pelo princípio de não-contradição.

Ainda que uma citação explícita deste tipo não me seja conhecida, uma tentativa é feita na medida em que Leibniz assume textualmente que a possibilidade ou impossibilidade de um termo é uma questão do termo ser ou não contraditório (ver seção 2. d deste relatório).

### **§7: Algumas considerações sobre a teoria do conhecimento de Leibniz no texto 'Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias', de 1684**

Analisaremos aqui certas distinções estabelecidas por Leibniz acerca da variedade dos conhecimentos. Para tal objetivo utilizaremos basicamente o texto: 'Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias', de 1684 (CASTILHO MOREIRA 2005, 19-25).

Esta seção do texto tem o intuito de trazer mais alguns termos da lógica e da teoria do conhecimento de Leibniz e relacioná-las com algumas considerações anteriores.

#### **§7. a: A variedade de conhecimentos no texto 'Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias'.**

Segundo as distinções estabelecidas neste texto, o conhecimento pode ser dividido em duas grandes classes: Obscuros ou claros. *Um conhecimento de uma certa coisa pode ser suficiente ou não para que a coisa representada seja reconhecida e distinguida de outras.* Obscuro é o conhecimento que não basta para que a coisa seja reconhecida. Claro é aquele que basta para reconhecer a coisa representada e distingui-la de todas as outras.

Quanto à classe dos conhecimentos claros, aqueles que bastam para reconhecer a coisa representada e distingui-la de todas as outras, esta pode ser dividida em duas outras classes, conhecimento confuso ou distinto.

Para compreender a distinção entre os confusos e os distintos é preciso lembrar a diferença entre noções simples e noções complexas: As complexas são *definidas*, as simples são *indefinidas*.

Uma noção complexa é definida em termos de outras noções que, por sua vez, podem ou não ser complexas. Mas estas noções, em função das quais uma noção complexa é definida, se forem também complexas, serão também definidas, de modo que, em última instância, ao proceder até o fim na *análise* de uma noção complexa, devemos encontrar noções simples e indefiníveis das quais todas as noções complexas são derivadas através de definições.

Desse modo, o conhecimento claro de uma noção complexa pode ou não ser capaz de enumerar as noções que entram na definição da coisa representada. Se por esse conhecimento a noção da coisa representada é analisada *até ser suficiente* para reconhecê-la e distingui-la de todas as outras, ele é dito distinto. Se por esse conhecimento não se é capaz de *enumerar suficientemente* as noções que entram na definição da coisa

representada, até o ponto de reconhecê-la e distingui-la suficientemente de todas as outras, ele é dito confuso.

Devemos notar que não é necessário para um conhecimento claro e distinto uma análise completa da noção complexa, bastando que se seja capaz de enumerar as marcas definidoras até ser suficiente operar a distinção e o reconhecimento requeridos. Essa exigência, como ficará claro, pode implicar ou não na análise completa.

Leibniz nos diz que temos um conhecimento claro e distinto de tudo aquilo de que somos capazes de dar uma definição nominal e isto porque uma definição nominal é justamente a enumeração das marcas suficientes para se operar o reconhecimento da coisa representada e a distinção dela em relação a todas as outras.

Lembremos, também, que a definição nominal é aquela que nos permite duvidar da possibilidade da coisa representada pela noção. Podemos compreender o vínculo desses dois fatos porque uma definição nominal procede por aquilo que Leibniz chama de uma propriedade recíproca da coisa representada.

Desse modo, se A é uma propriedade recíproca de B, então ‘todo A é B’ e ‘todo B é A’, de modo que bastaria, para ter um conhecimento claro e distinto de A, ou seja, para reconhecer A e distingui-lo de todas as outras coisas, defini-lo nominalmente através de sua propriedade recíproca B (se todo A é B e todo B é A, forçosamente reconhecer B como marca de uma coisa implica em esta seja um A e não qualquer outra coisa). Tal fato explica por que através de uma propriedade recíproca é possível reconhecer e distinguir suficientemente a coisa representada de todas as outras.

No entanto, cabe notar também, o fato que explica porque a definição nominal realizada através de uma propriedade recíproca, não é capaz de determinar a possibilidade da coisa representada. Em tal caso, não há uma análise total da noção da coisa representada, mas há, poder-se-ia dizer, uma análise parcial e incompleta até aquele ponto em que é suficiente para efetuar a distinção e o reconhecimento exigidos. Desse modo, por meio de uma definição nominal (que nem por isso deixa de ser um conhecimento claro e distinto), ainda seria possível que a análise completa do termo revelasse uma contradição que tornasse a noção impossível e que ainda permanecesse oculta somente pela definição nominal (que, repito, nem por isso deixa de fornecer um conhecimento claro e distinto).

No entanto, esse *tipo* de conhecimento claro e distinto, que procede por uma definição nominal, não é o único. A classe dos conhecimentos claros e distintos pode ser dividida em duas outras classes, o adequado e o inadequado.

A análise da coisa representada pode ou não ser levada até o fim; Se o for o conhecimento claro e distinto é dito adequado, do contrário é dito inadequado.

No entanto há uma ambigüidade que deve ser esclarecida. Com efeito, é possível ser capaz de enumerar todas as marcas que entram na definição de uma noção complexa e, também é possível que as noções que entram imediatamente nessa definição sejam também complexas. Nesse caso, quanto a essas noções complexas que entram na definição do termo inicial, elas podem ser conhecidas apenas de modo claro e confuso, isto é, suficiente para poder distingui-las e reconhecê-las, mas não para analisá-las de modo suficiente para cumprir essas exigências.

Em resumo, quando conhecemos *todas* as marcas que entram na definição do termo, nós podemos conhecer estas marcas claramente apenas e não distintamente também (isto é, teremos um conhecimento claro e confuso dessas noções definidoras). Portanto, neste caso, o conhecimento da coisa representada, apesar de claro e distinto, é inadequado.

Já mencionamos dois tipos de conhecimentos claros e distintos e inadequados: (1) aquele das definições nominais e (2) este que analisa totalmente a definição da coisa representada, mas conhece as noções complexas definidoras de modo claro e confuso.

Portanto, para suprimir a ambigüidade da distinção efetuada, quando dizemos que a análise da coisa representada pode ou não ser levada até o fim, podemos dizer que, se é levada, o conhecimento claro e distinto é dito adequado, do contrário é dito inadequado; Mas também é necessário dizer que levar a análise até o fim quer dizer efetivar a análise total de todas as noções que entram na definição de uma noção, seja imediatamente ou mediadamente, até as noções simples e indefiníveis.

No entanto, falamos até agora de um conhecimento claro e distinto apenas de noções complexas, mas há também um conhecimento claro e distinto de noções simples e indefiníveis. Tais noções são as noções ditas primitivas, marcas de si mesmas, irresolúveis, não são entendidas senão por si, não possuem requisitos, são primeiros possíveis, os próprios atributos de Deus, causas primeiras, razão última de todas as coisas...

Há ainda uma última distinção que cabe mencionar: a divisão da classe dos conhecimentos claros e distintos em intuitivos ou simbólicos. Especialmente quando a análise de uma noção é muito longa, isto é, quando a noção é muito composta, “nós não intuimos simultaneamente toda a natureza da coisa de uma só vez; mas, no lugar das coisas utilizamos sinais cuja explicação costumamos, por causa de alguma abreviação do pensamento, negligenciar no momento, cientes ou acreditando que ela está em nosso poder”.

A esse conhecimento que não contempla a idéia da coisa, sua natureza própria, mas que se utiliza de certas abreviaturas do pensamento, Leibniz chama um conhecimento cego ou simbólico. Segundo ele, nós o utilizamos largamente e a maior parte de nossos conhecimentos são dessa natureza.

No entanto, quando se contempla simultaneamente todas as noções que integram a noção complexa, quando intuimos de uma só vez a natureza de tal coisa, então, ao invés de simbólico, o conhecimento será dito intuitivo.

Ora, cabe ainda notar, como é natural, que um conhecimento simbólico só é possível de uma noção complexa; e que de uma noção distinta simples e indefinível, primitiva, só pode haver um conhecimento intuitivo.

Existe ainda uma última nomenclatura que Leibniz estabelece para lidar com a variedade de conhecimentos. Como vimos, a classe dos conhecimentos claros e distintos sofre duas divisões, (1) adequados e inadequados e (2) simbólicos e intuitivos. Ora quando um conhecimento claro e distinto é adequado e intuitivo ele é *absolutamente perfeito*.

Em resumo:

Conhecimento claro ou obscuro: *Uma noção pode ou não reconhecer e distinguir a coisa representada de todas as outras.*

Conhecimento claro e confuso ou claro e distinto: *Pode-se ou não ser capaz de enumerar isoladamente as marcas suficientes para operar o reconhecimento e a distinção exigidos (quando a noção é efetivamente composta)*

Conhecimento claro e distinto inadequado ou conhecimento claro e distinto adequado: *Pode-se ou não efetivar a análise da noção (se ela for analisável) até as noções últimas e indefiníveis.*

Conhecimento claro e distinto simbólico ou conhecimento claro e distinto intuitivo:

*Pode-se ou não contemplar a natureza da coisa representada pela noção simultaneamente e de uma só vez.*

### **§7. b: Idéias e conhecimento intuitivo; O perigo do conhecimento simbólico**

Depois desta apresentação acerca da concepção leibniziana da variedade de conhecimentos, analisaremos sua concepção acerca do ato de perceber idéias e de certas considerações que isto implica.

Em primeiro lugar, nós somente percebemos as idéias das coisas até onde usamos um conhecimento intuitivo. Considerando isso Leibniz coloca alguns problemas, todos eles envolvendo aquilo que ele anteriormente chamou de pensamento cego ou simbólico.

(1) “Seguramente, acontece muitas vezes que acreditamos falsamente ter na alma idéias de coisas quando supomos falsamente que alguns termos que usamos já teriam sido por nós explicados”.

(2) “Não é verdade, ou pelo menos é certamente sujeito a ambigüidade, o que alguns afirmam, que não podemos falar de alguma coisa entendendo o que dizemos a não ser que tenhamos uma idéia dela.”“ Pois muitas vezes entendemos de algum modo cada uma das palavras, ou então nos lembramos de tê-las entendido anteriormente, mas, porque nos contentamos com esse pensamento cego e não prosseguimos suficientemente a resolução das noções, resulta que uma contradição, que a noção composta eventualmente envolva, fique oculta para nós.”

Estes perigos que o pensamento cego ou simbólico apresentam podem ser melhor explorados a partir de dois exemplos que Leibniz nos fornece. Um referente ao quiliógono, e outro referente ao movimento mais rápido.

Vejamos o que Leibniz nos diz do quiliógono: “Quando penso em um quiliógono, ou seja, em um polígono de mil lados iguais, nem sempre considero a natureza do lado, da igualdade, e do milhar (ou seja, do cubo de dez), mas utilizo essas palavras (cujo sentido aparece ao menos obscura e imperfeitamente ao espírito) na alma no lugar das idéias que deles tenho, já que me lembro de ter a significação dessas palavras e julgo que sua explicação não é necessária no momento”. Ora, tal citação é o exemplo típico do pensamento simbólico, quando não contemplamos todas as noções que integram uma noção muito complexa e nos contentamos com certas abreviaturas do pensamento, quando utilizamos certos sinais cuja explicação negligenciamos no momento.

Vimos que tal expediente é justamente o que impede-nos de ter um conhecimento intuitivo e o perigo ocorre porque eventualmente, quando não analisamos a noção da coisa representada até seus componentes últimos, pode ser que uma contradição fique escondida sem que a percebamos.

Este perigo que Leibniz aponta é justamente mostrado por ele no caso do suposto movimento mais rápido: “suponhamos que uma certa roda gire com o movimento maximamente veloz; Quem não vê que, se um raio da roda é alongado, sua extremidade terá um movimento mais veloz que aquele de um prego na circunferência da roda? Portanto, o movimento dela não é o mais veloz, contrariamente à hipótese. E, no entanto, à primeira vista poderia parecer que temos a idéia do movimento mais veloz; pois certamente entendemos o que dizemos, não obstante certamente não termos nenhuma idéia de coisas impossíveis”.

### **§7. c: Argumento ontológico; Definições reais e nominais; possibilidade e impossibilidade.**

O texto que estamos analisando nos revela que Leibniz contemplou com maior distinção estes perigos do pensamento simbólico quando considerava o argumento ontológico para a existência de Deus.

Leibniz o apresenta da seguinte forma neste texto: Tudo o que se segue da idéia ou da definição de uma coisa pode ser predicado da coisa. A existência segue-se da idéia de Deus, dado que Deus, sendo o ser absolutamente perfeito, envolve todas as perfeições e a existência é uma das perfeições. Portanto, a existência pode ser predicada de Deus.

No entanto, Leibniz, devido àquelas considerações sobre o perigo do pensamento simbólico, faz uma restrição a essa conclusão, dizendo que ela deve ser entendida da seguinte forma: “É preciso se saber que daí se conclui apenas que, se Deus é possível, segue-se que existe”.

A razão que Leibniz dá para essa conclusão é que nós não podemos fazer uso com segurança de definições para concluir antes de sabermos se elas são reais, ou que não envolvem contradição. E isto porque de noções que envolvam contradições, opostos podem ser concluídos simultaneamente, o que é absurdo.

Tal restrição indica um problema central para Leibniz: A menos que a possibilidade de uma noção esteja assegurada não podemos concluir com segurança algo dela. Tal problema, como é obvio, não se restringe ao argumento ontológico, mas a toda e qualquer noção complexa.

Dessa forma o que Leibniz exige é que nós provemos a possibilidade da noção representada, no caso, a noção de Deus. Só estabelecida a possibilidade de Deus o argumento se validaria necessariamente, sem a clausula condicional (no caso: *se Deus é possível*, então...).

Portanto, cabe a nós, juntamente com Leibniz, entendermos como a possibilidade de uma noção pode ser assegurada. Segundo Leibniz, ela pode ser conhecida de duas formas, ou a priori ou a posteriori. “A priori, quando resolvemos uma noção em seus requisitos, ou em outras noções cuja possibilidade é conhecida, e sabemos não haver nada nelas de incompatível”. “A posteriori, quando experimentamos que tal coisa existe em ato; pois o que existe ou existiu em ato certamente é possível”.

Vale a pena notar, pois isto será importante adiante, que quando se tem um conhecimento adequado, isto é, quando a análise é conduzida até o fim, e, se nenhuma contradição aparece, tem se um conhecimento a priori da possibilidade da coisa representada, pois, segundo Leibniz, se ela não envolve contradição, então a coisa representada é certamente possível.

Dessa forma fica explícito o critério leibniziano de possibilidade e impossibilidade de uma noção. É possível uma noção que não envolva contradição interna e impossível uma noção que implique uma contradição.

Neste texto, Leibniz distingue dois tipos de definição, as já referidas definições nominais e as definições reais. As primeiras não estabelecem a possibilidade de um termo, as segundas estabelecem.

O que ele exige, portanto, para que o argumento se valide necessariamente, é que apresentemos uma definição real de Deus, isto é, que estabeleçamos a sua possibilidade, tanto melhor se isso for feito a priori.

Leibniz nesse texto não se empenha para provar que a noção de Deus é uma noção possível, mas tentará fazer isso em outros textos. No presente texto ele apresenta dúvidas sobre se os homens seriam capazes de efetuar uma análise de noções tão perfeitas a ponto de reduzir seus pensamentos aos primeiros possíveis, às noções irresolúveis, e isto é, aos

próprios atributos absolutos de Deus, a saber, às causas primeiras e razão última de todas as coisas.

No entanto, Leibniz nos diz, nesse texto, que prefere não se pronunciar por ora quanto à possibilidade do homem efetuar uma análise tão perfeita que o conduza a um conhecimento adequado, e, por conseguinte, ao conhecimento absolutamente a priori da possibilidade de uma noção

Entretanto, apesar desta hesitação, Leibniz nos diz, “nada mais verdadeiro que temos uma idéia de Deus, e que o ser absolutamente perfeito é possível, ou melhor, necessário”.

Para melhor compreender este ponto de vista, vale mencionar a distinção estabelecida por Leibniz entre idéias verdadeiras e falsas. A idéia verdadeira é aquela cuja noção é possível, e falsa quando envolve uma contradição. No entanto, falando com propriedade, nós não temos idéias de coisas impossíveis, podemos ter apenas uma falsa idéia, por meio de um conhecimento confuso, pois ela é impossível.

Ora, certamente, quando Leibniz revela sua confiança em que a noção de Deus é possível, e que, por isso, há uma idéia verdadeira de Deus, ele indica que a noção de Deus pode ser pensada distintamente sem contradição, já discutimos em seções anteriores seu argumento para tal, ainda que o próprio não conste no texto das meditações.

#### **§7. d: A motivação do Texto; Denunciar um abuso no uso das idéias.**

Um dos motivos centrais, que segundo Leibniz nos diz, o levaram a escrever o presente texto, é denunciar um certo abuso cometido por muitos no uso das idéias, que acabara servindo apenas para sustentar as imaginações destes que as empregavam.

Quando Leibniz, para explicar suas restrições ao argumento ontológico, tal como tradicionalmente exposto, expõe tal argumento, ele não se remete inicialmente nem a definição de Deus, nem ao fato da existência ser uma perfeição dele predicável, mas ele se remete a uma fórmula muito mais geral, a saber, “Tudo o que se segue da idéia ou definição de uma coisa pode ser dela predicado”.

É a partir de tal proposição que Leibniz, enfim, enunciará o argumento (Que Deus envolve todas as perfeições, que a existência é uma perfeição, e, por conseguinte, a existência pertence a Deus).

Tal proposição, “Tudo o que se segue da idéia ou definição de uma coisa pode ser dela predicado”, explicita fundamentalmente o modo de operar de uma dedução, e se remete, para se justificar, ao princípio de identidade, ou não contradição.

O objeto definido é definido em termos de umas certas noções mais simples; por exemplo, A é definido em termos de B e C, humano é definido em termos de animal racional, Deus é definido em termos de todas as perfeições. Por conseguinte, seria contraditório não pensar, com rigorosa necessidade e universalidade, que, “o Homem é animal racional”, que “A é BC”, Que “Deus é existente”, pois, o oposto ou a negativa de tais proposições, seria algo contraditório, afirmaria algo redutível à forma lógica, A é não-A, ou seja, que uma coisa não é ela mesma.

Para Leibniz, não há problema nesse procedimento dedutivo que opera a partir de definições, *desde que essas definições não sejam contraditórias*, pois, “de noções que envolvem contradição, opostos podem ser concluídos simultaneamente, o que é absurdo”.

Quando não se estabelece a possibilidade da noção, e, para Leibniz, isto é, sua não contraditoriedade, seja a priori, ou a posteriori, então se corre o risco, de apenas, sob um belo disfarce, sustentarmos meras imaginações.

## § 8: Uma transição entre a lógica e a teoria do conhecimento de Leibniz e o problema da criação

Vimos que, de diversas maneiras, os critérios leibnizianos sobre os gêneros de conhecimento, bem como suas noções de análise e definição, a concepção de proposições demonstráveis e os termos que são ditos complexos, enfim; todos remetem a existência conceitual de termos simples e indefiníveis que estão na origem de todas as definições, análises, demonstrações, conhecimentos e etc.

Leibniz, em um texto de abril de 1676, nos explica de forma muito simples porque devem existir estas formas, ou qualidades, ou idéias simples. Ele nos diz: Existem coisas que são percebidas por intermédio de outras coisas, se as posteriores forem sempre percebidas por outras coisas, então nenhuma coisa seria percebida. (PARKINSON 1992, 69).

Russell nos diz que como uma idéia é sempre definida em termos de outra, cairemos num círculo vicioso se não se admite que existem certas idéias simples. Ele diz então que esta evidente verdade foi plenamente reconhecida por Leibniz. (RUSSELL 1968, 20)

Ora, mas o que são estas idéias simples? Leibniz nos diz que Deus é o sujeito de todas as qualidades simples e absolutamente positivas (PARKINSON 1992, 91-101). Diz também que o não-ser é o sujeito de todos os termos integralmente negativos, de modo que nada de positivo lhe pertença (FICHANT 2004, 285). Um ente qualquer, que não seja Deus, ou seja, uma criatura, possui algum ser ou algo de positivo que recebe de Deus e passa a possuir, ainda que imperfeitamente, com uma limitação essencial (LACERDA 2004, 118). Mesmo o que há de possível, que não é propriamente uma criatura ou um indivíduo existente, recebe o que tem de real ou positivo de Deus (Monadologia §44).

Leibniz em vários momentos identifica os termos simples e positivos, que devem estar na origem de todos os termos definidos e de todas as coisas, com os atributos de Deus, as perfeições simples e positivas. Frequentemente, ele nos diz também que ninguém consegue compreender como as coisas se analisam nestes atributos últimos, mas que sem eles aquilo não poderia possuir nada de positivo.

Gostaria de citar dois trechos de Leibniz; o primeiro é de uma “introduction to a secret encyclopedia” o segundo é do *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias*.

(1): “Um conceito é primitivo quando ele não pode ser analisado em outros; isto é, quando a coisa não tem marcas, mas é seu próprio signo. Mas pode ser duvidoso se qualquer conceito desse tipo aparece distintamente ao homem, nomeadamente, de uma maneira que o homem saiba que o tenha. E certamente um tal conceito só pode ser o de (...) Deus. Mas nós não podemos ter nenhum conceito derivado exceto pelo auxílio de um conceito primitivo, de modo que na realidade nada existe nas coisas exceto através influência de Deus, e nada é pensado na mente exceto através da idéia de Deus, ainda que nós não concebamos de maneira suficientemente distinta a maneira pela qual as coisas fluem de Deus, nem a idéia das coisas da idéia de Deus. Isto consistiria na análise última, isto é, o conhecimento adequado de todas as coisas pela sua causa (...) Uma análise de conceitos pela qual nós possamos chegar às noções primitivas, isto é, àquelas que sejam concebíveis por si mesmas, não parece estar no poder do homem.” (BROWN 1987, 266)

(2): Sempre que se tem um conhecimento adequado, tem-se também um conhecimento da possibilidade a priori; pois se uma análise é conduzida até o fim e se nenhuma contradição aparece, a noção certamente é possível. Mas, se algum dia uma

análise perfeita de noções poderia ser efetuada pelos homens, se poderiam reduzir seus pensamentos seja aos primeiros possíveis e às noções irresolúveis, seja (o que redundava no mesmo) aos próprios atributos absolutos de Deus, a saber, as causas primeiras e a razão última das coisas, eis o que eu seguramente ousaria determinar já” (CASTILHO MOREIRA 2005, 23)

Creio que o trabalho até aqui realizado mostrou criticamente, a partir de considerações sobre a lógica de Leibniz, de que forma Leibniz formulava a importância, vital para o seu pensamento, da noção de Deus e de seus atributos; de que forma Leibniz pensou a dependência de todas as coisas à Deus, de tudo o que é derivado a algo de absoluto e primitivo, pressuposto por qualquer outra coisa, seja algo de meramente possível ou algo de efetivamente existente. Ainda que as suas teses tenham problemas lógicos ou que a maneira como a interpretamos não seja correta.

Longe de pretender um conhecimento plenamente adequado de um conceito derivado, ou de como as coisas fluem de Deus ou como tudo o que é pensável o é através da idéia de Deus, creio que o trabalho cumpriu a função de ilustrar melhor, ainda que não de maneira perfeita, a temática.

Antes de concluir, gostaria ainda de tecer algumas considerações gerais sobre esta derivação de todas as coisas a partir dos atributos de Deus, a que, de um modo implícito ou explícito, nos referimos o tempo inteiro, a partir de um comentário a um texto de Gilles Deleuze que nos permite de algum modo pensar tal coisa.

### **§9: Uma conclusão: A derivação de todas as coisas a partir dos atributos absolutos de Deus.**

Gilles Deleuze, em seu livro sobre Leibniz, capítulo 4, seções 2 e 3 (da edição brasileira, na medida em que a francesa não é dividida em seções) (DELEUZE 1991, 77-92), apresenta, grosso modo, um texto sobre como, para Leibniz, nosso conhecimento ordinário das coisas pressupõem conceitos primitivos, inteligíveis por si e etc. Em segundo lugar, de que forma desses termos simples e positivos, os atributos de Deus, se engendram tudo o mais que seja concebível.

Não que a minha ordem de exposição seja precisamente a que Deleuze usa em seu texto, e não que eu pretenda aqui estudar pormenorizadamente os detalhes de sua explicação sobre a criação, pois isto escapa das intenções e capacidades da pesquisa realizada durante este período. Deixaremos de lado diversos detalhes acerca dos quais Deleuze fala longamente em sua exposição. Gostaria aqui apenas de modo geral de delinear o argumento global que ele apresenta.

Não reproduzirei aqui seu argumento pela exigência de conceitos primitivos porque, grosso modo, creio que isso já foi feito à exaustão ao longo deste relatório. De modo que passarei imediatamente ao próximo passo do texto, mas não sem antes fazer um resumo do que chamei de seu argumento global:

Deleuze distingue quatro classes de sujeito na metafísica de Leibniz, a cada tipo de sujeito corresponde um diferente tipo de predicado. Cada um desses predicados irá constituir a noção de seu sujeito respectivo e cada predicado possui uma relação de inclusão que lhe é própria e que o explica. Para cada tipo de inclusão há um princípio lógico que a rege especificamente. (DELEUZE 1991, 100)

Dessas classes de sujeito, a primeira delas é uma classe com um só membro, Deus. Seus predicados, como nós sabemos, são suas perfeições, atributos simples e positivos. Seus predicados incluem somente a si mesmos e nenhuma outra coisa que o define, eles são

auto-inclusões, idênticos puros, inteligíveis por si. O princípio que rege tal tipo de inclusão e tal tipo de proposição é o princípio de identidade/não-contradição. Tal princípio é, segundo Deleuze, não um princípio que não nos dê nada a conhecer, mas um princípio que nos dá a conhecer uma classe de seres que possui Deus como único membro (DELEUZE 1991, 79- 81)

Dos atributos de Deus, puras auto-inclusões, derivam-se um segundo tipo de predicados. Os termos primitivos definem um termo derivado sob uma relação, um *vinculum*, ou por intermédio de uma partícula. Tal termo definido está em uma relação de inclusão-recíproca com seus termos definidores. O sujeito a que pertence esse tipo de predicados é aquilo a que Deleuze chama de Extensões ou extensidades, tudo o que possui partes extra partes, que é uma grandeza. É o universo conceitual a que pertencem número, tempo, o extenso propriamente dito, a matéria infinitamente divisível. O princípio que rege tal inclusão recíproca entre definidores e definidos é chamado por Deleuze de princípio de similitude. (DELEUZE 1991, 81- 85)

Dos predicados deste segundo tipo de sujeito, que são segundo Deleuze, relações entre definidores, derivam-se um terceiro tipo de predicado. O terceiro tipo de predicado é algo que Deleuze chama de intensões ou intensidades, o que tem graus e tende a limites. Assim como o segundo universo de seres correspondia ao tempo, a matéria, ao extenso..., este universo corresponde àquilo que é da ordem do corporal, não da matéria infinitamente divisível (que é uma grandeza), mas daquilo que preenche ela, “o real na matéria”, que comporta não só o extenso, mas tem “impenetrabilidade, inércia, impetuosidade, ligação”. Segundo Deleuze o real na matéria possui caracteres internos, cuja determinação entra a cada vez numa série de grandezas que convergem para um limite, e a relação entre esses limites é de um novo tipo ( $dy/dx$ ) e constitui uma lei. É um som que tem como caracteres internos uma intensidade propriamente dita, uma altura, uma duração, um timbre; uma cor que tem como caracteres internos um matiz, uma saturação, um valor; o ouro que tem um peso, uma maleabilidade, uma resistência à copela à água forte. O conjunto dos caracteres internos de um corpo, a latitude de sua variação e a relação de seus limites é o que se denomina sua textura. É um novo tipo de inclusão entre seus requisitos (que são grandezas definidas sob uma específica relação) e os predicados deste novo gênero, uma inclusão unilateral não recíproca. (DELEUZE 1991, 84- 87)

O quarto tipo de sujeito corresponde ao universo conceitual das mônadas ou indivíduos. Seus predicados são acontecimentos; a inclusão que lhe é própria é uma inclusão unilateral ilocalizável, na medida em que a análise do predicado só encontra sua razão quando se remete a uma lei exterior a mônada (algo da ordem deste terceiro universo conceitual), uma lei que se refere à totalidade do mundo e que constitui o requisito ou o definidor, que sob um novo tipo de relação, determina ou define o predicado próprio do indivíduo, o acontecimento, como um ponto de vista sobre o mundo. (DELEUZE 1991, 88- 92)

Para compreender integralmente a explicação de Deleuze sobre a criação, seria necessário examinar muitos outros textos, o que não fizemos aqui. Gostaria de concluir com este texto porque ele aponta para um tema e uma via de acesso que constitui o lugar adequado para um estudo futuro acerca do tema da criação, da alteridade entre Deus e o mundo e das relações entre a lógica, a ontologia, a metafísica e a teologia de Leibniz, na medida em que todas elas podem ser vistas como coisas complementares.

Se nos detemos demasiadamente em problemas e questões sobre a lógica de Leibniz, isto não foi feito sem motivo, na medida em que precisávamos de uma visão

adequada acerca dos princípios motivadores de uma tal filosofia e precisávamos discutir o que é a essência absoluta de Deus, de que modo ela está na origem de tudo, e como tudo o mais expressa-a, possui seu ser através dela e só é pensável através dela. Creio que, através da discussão desenvolvida neste relatório, pudemos conceber melhor estas questões, entretanto, para uma resposta completa, muito ainda resta a ser feito acerca de uma clarificação sobre as relações entre os universos lógicos do ideal, do real e fenomênico e do individual monádico, o que pretendemos fazer futuramente.

**Referências:**

No corpo do texto quando precisei citar um texto de Leibniz que possuísse muitas edições, citei pela seção do texto leibniziano e não pela página da edição. Usei as abreviaturas DM, para o *Discurso de metafísica*, M ou monadologia, para a *Monadologia* e PNG, para os *Princípios da natureza e da graça*. A minha edição de todos esses texto é aquela de numero 5 desta seção.

1 – Brown, G. Compossibility, Harmony and perfection in Leibniz. **The philosophical review**, v. 96, n.2, p. 173-203, 1987

2 – Castilho Moreira, V. ed. **Dois pontos: Leibniz** 1. ed. UFPR, 2005

3 – Deleuze, G. **A dobra: Leibniz e o barroco**. 3.ed. Campinas: Papyrus editora, 1991.

4 – Fichant, M. **G.W. Leibniz, Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes**.1. ed. Paris, Gallimard, 2004

5 – Lacerda, T.M. ed. **G.W. Leibniz, Discurso de metafísica e outros textos**. 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

6 – Parkinson, G.H.R., ed. **G.W. Leibniz, De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676**. New Haven: Yale University Press, 1992.

7 – Russell, B. **A filosofia de Leibniz: Uma exposição crítica**. 3.ed. São Paulo, Editora Nacional, 1968