

# NIILISMO METAFÍSICO E INCOMPOSSIBILIDADE EM LEIBNIZ\*

*Elliot Santovich Scaramal*

Doutor em Filosofia pela UFRJ

**Resumo:** O objetivo do presente artigo é analisar a sugestão feita por Leibniz em um apêndice à única obra de grande porte publicada pelo autor, i.e. os Ensaio de Teodiceia, de que é possível que nenhum mundo tivesse existido ou que Deus poderia não simplesmente não ter criado *esse* mundo, mas poderia mesmo não ter criado mundo algum, uma posição que, como pretendemos argumentar, pode ser caracterizada como um tipo de niilismo metafísico *avant la lettre*. Nas seções 1, 2 e 3, pretendemos precisar em que sentido estamos atribuindo uma forma de niilismo metafísico a Leibniz, assim como apresentaremos argumentos exegéticos e sistemáticos para sustentar essa atribuição. Na seção 4, consideraremos a consistência dessa sugestão por parte de Leibniz com o restante da sua metafísica, defendendo que é possível interpretar a última de uma maneira que seja consistente com a primeira. Finalmente, na seção 5, discutiremos as consequências de uma tal interpretação da metafísica leibniziana para a questão clássica da impossibilidade entre substâncias possíveis, sugerindo então que, uma vez estabelecida a tese do niilismo metafísico no contexto da metafísica de Leibniz, não seria a prevenção estritamente de uma forma de necessitarismo que estaria em jogo na solução do problema, mas sim o estabelecimento de uma pluralidade de mundos possíveis alternativos.

**Palavras-chave:** Niilismo metafísico, Leibniz, Teodiceia, impossibilidade, necessitarismo.

**Abstract:** The goal of the present paper is to analyze a suggestion made by Leibniz in an appendix to the only book-length work he published during his lifetime, i.e. his *Essays of Theodicy*, according to which it is possible that no possible world had existed or that God might have not only not created *this* world, but might even have created no world at all. This view may be characterized, as we shall see, as a kind of metaphysical nihilism *avant la lettre*. In sections 1, 2, and 3, I intend to specify in what sense should Leibniz be considered a metaphysical nihilist and present arguments to support this claim. In section 4, I will consider the consistency of Leibniz's suggestion with the rest of his metaphysics, arguing that it is possible to interpret the latter in a manner consistent with the former. Finally, in section 5, I intend to discuss the consequences of such an interpretation of Leibniz's metaphysics to the classical problem of the impossibility of possible substances in order to suggest that, once Leibniz is read as a metaphysical nihilist in the defined sense, what is at stake in the solution of the problem of impossibility is not the prevention of a kind of necessitarianism, but rather the establishment of a plurality of possible worlds.

**Keywords:** Metaphysical nihilism, Leibniz, Theodicy; impossibility, necessitarianism.

---

\* Agradeço às/aos avaliadoras/avaliadores B e C da *Dissertatio – Revista de Filosofia* pelas correções, comentários e sugestões valiosas a uma versão anterior deste texto.

## 1. Introdução

Enquanto alguém que argumentou veementemente contra a existência do vácuo e, portanto, a favor da tese de que o mundo atual é um *plenum* (G VII, p. 378)<sup>1</sup>, Leibniz poderia parecer o tipo de filósofo que se ocuparia muito pouco com uma investigação detida acerca do conceito de *Nada*. Todavia, um exame mais detalhado dos seus escritos mostra que isso não é exatamente o caso. De fato, no contexto dos seus ensaios definitórios, cuja redação se inicia após o seu retorno à Alemanha e estabelecimento em Hannover em 1677 e se estende até o fim da década de 1680, podemos notar uma considerável preocupação com um tratamento lógico do conceito de *Nada*, especialmente em oposição aos conceitos de *Ente* e de *Algo*. Embora pretendamos analisar em detalhe no futuro esse tratamento lógico do conceito de *Nada*, o presente artigo se propõe a investigar um outro aspecto desse conceito no contexto da filosofia leibniziana, mais diretamente conectado com suas discussões teológicas, i.e., aquele que diz respeito à possibilidade de nenhum mundo ter existido ou a possibilidade de Deus não ter criado mundo algum (veremos adiante como essa distinção é relevante).

Uma forte sugestão da subscrição por parte de Leibniz de que isso seria possível nos é apresentada no primeiro apêndice aos seus Ensaio de Teodiceia, celebradamente o único livro publicado em vida por Leibniz. Esse apêndice, intitulado “Sumário da Controvérsia Reduzida a Argumentos Formais”, juntamente com outros dois apêndices à obra, a saber, as “Reflexões sobre o Trabalho do Sr. Hobbes Publicado em Inglês sobre ‘a Liberdade, a Necessidade e o Acaso’” e as “Observações sobre o Livro à Respeito d’A Origem do Mal’ Publicado Recentemente em Londres”, foi publicado já na primeira edição da obra, diferentemente da *Causa Dei*, que só foi adicionada por Leibniz à segunda edição. No apêndice em questão, como sugere o título, Leibniz pretende apresentar alguns de seus principais pontos argumentados ao longo da obra em forma de respostas a objeções formuladas à maneira de silogismos.

---

<sup>1</sup> As abreviações empregadas para as edições dos escritos de Leibniz são respectivamente: AA: *Sämtliche Schriften und Briefe* (Akademie Ausgabe). Akademie Verlag, 1999. G: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildelsheim. Georg Olms Verlag, 2002. Ed. Gerhardt. C: *Opuscles et Fragments Inédits de Leibniz: Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*. Paris, Felix Alcan 1903. Ed. Couturat.

A primeira objeção consiste em um argumento que mostra a dificuldade de conciliar a onipotência, onisciência e suma bondade divinas com a tese de que Deus não criou o mundo da melhor maneira, disposta no seguinte silogismo:

Quem não escolhe o melhor carece de potência, ou de conhecimento ou de bondade.

Deus não escolheu o melhor ao criar o mundo.

Logo, Deus careceu ou de potência, ou de conhecimento ou de bondade (G VI, p. 376)<sup>2</sup>.

Leibniz, como era de se esperar, nega a segunda premissa, a menor. Essa premissa, por sua vez, é apresentada como suportada pelo seguinte argumento também formulado silogisticamente (formando então um prossilogismo):

Quem faz coisas nas quais há mal e que poderiam ter sido feitas sem mal *ou poderiam sequer ter sido feitas* não faz o melhor.

Deus fez um mundo no qual há mal; um mundo, digo, que poderia ter sido feito sem qualquer mal ou *cujas produção poderia ter sido de todo omitida*.

Logo, Deus não escolheu o melhor. (G, VI, p. 376, ênfases nossas)

Leibniz então responde dizendo:

Eu admito a [premissa] menor desse silogismo, pois deve-se admitir que há mal nesse mundo feito por Deus e que teria sido possível fazer um mundo sem mal *ou mesmo não criar mundo algum (ou même de point ne créer de Monde)*, uma vez que sua criação dependeu do livre-arbítrio de Deus (G VI, p. 376-7, ênfases nossas)

Nessa passagem Leibniz parece admitir a possibilidade de Deus não ter criado *nenhum* mundo, i.e., não simplesmente de ter criado outro mundo ou o mundo de outra maneira, como ele várias vezes admite, mas mesmo de Deus não ter criado *nada*. Talvez se pudesse objetar que se trata simplesmente de uma concessão incidental tendo em vista a maneira como foi formulada a objeção. É claro que foi Leibniz ele mesmo quem inseriu a cláusula mesmo na objeção, mas se poderia insistir que Leibniz diz, ao introduzir o apêndice, que o mesmo foi redigido motivado por pedidos de esclarecimentos (G VI, p. 376), o que pode sugerir que ele estivesse reproduzindo a opinião de algum

---

<sup>2</sup> Todas as traduções apresentadas neste artigo foram feitas por mim.

interlocutor ou tentando representar uma versão mais geral da objeção de modo a aumentar a abrangência da sua resposta à mesma. De novo, no entanto, no contexto da resposta à objeção, Leibniz introduz tanto que “há mal nesse mundo feito por Deus” quanto que “teria sido possível fazer um mundo sem mal ou mesmo não criar mundo algum” no escopo da cláusula “deve-se admitir que (*il faut avouer que*)”, o que fortemente sugere que ele subscreva a ambas as considerações.

Além disso, o próprio Leibniz se preocupa em fornecer uma razão pela qual deveríamos admitir que “teria sido possível fazer um mundo sem mal ou mesmo não criar mundo algum”, a saber, “que a criação dependeu do livre-arbítrio de Deus”. Seria estranho dizer que Leibniz não estaria subscrevendo a uma tese para a qual ele está apresentando um argumento sem quaisquer qualificações ulteriores. Ademais, que “a criação dependeu do livre-arbítrio de Deus” claramente apresenta uma razão apenas para a tese de que “teria sido possível fazer um mundo sem mal ou mesmo não criar mundo algum” e não para “há mal nesse mundo feito por Deus”. De qualquer maneira, como pretendemos mostrar adiante, o problema da subscrição por parte de Leibniz a essa tese vai muito além da interpretação dessa passagem em particular. Antes, ao que parece, ela está intimamente conectada com outros aspectos fundamentais de sua filosofia. Finalmente, se Leibniz de fato aceitar a tese em questão, como estamos aqui propondo, o mesmo pode ser visto como aderindo a alguma forma do que se chama contemporaneamente de niilismo metafísico.

## 2. Niilismo Metafísico

Uma afirmação desse tipo requer, claro, uma explicação preliminar sobre o que exatamente é niilismo metafísico e em que sentido uma tal tese poderia ser atribuída a Leibniz – caso ele tenha sustentado que é possível que nenhum mundo tivesse existido ou que Deus poderia não ter criado mundo algum. Esse é precisamente o objetivo da presente seção. Por niilismo metafísico, a despeito do que possa parecer à primeira vista, não se entende a tese (atribuída por exemplo, a Górgias<sup>3</sup>) de que “nada existe”. Na verdade, niilismo metafísico não consiste em uma tese *atualista*, isto é, simplesmente sobre o que existe ou não existe de fato ou o que é ou não meramente o caso. Niilismo metafísico é antes uma tese que pertence ao âmbito da metafísica *modal* e que diz respeito ao que é ou não *possível*. Particularmente, trata-se da

---

<sup>3</sup> Ver: SEXTO EMPÍRICO, 2006, p. 15.

tese segundo a qual é possível que nada tivesse existido - de modo que todas as proposições existenciais pudessem ter sido simultaneamente falsas e todas as proposições universais (trivialmente) verdadeiras -, mesmo que de fato o mundo atual exista, povoado por coisas, quaisquer que elas sejam, e constituído por estados de coisas ou eventos envolvendo as mesmas.

No contexto da metafísica contemporânea analítica, no qual essa terminologia surgiu, a tese é comumente formulada, em termos de semântica de mundos possíveis, como estabelecendo a existência de pelo menos um mundo possível vazio, i.e., no qual não há objetos. A tese foi expressamente negada por David Lewis em seu *On the Plurality of Worlds* (1986): “não há nenhum mundo onde não há absolutamente nada. Isso faz com que seja necessário que haja algo” (LEWIS, 1986, p. 76). Van Inwagen e Lowe publicaram em 1996 os dois artigos seminais no estabelecimento da discussão no contexto da metafísica modal contemporânea sobre niilismo metafísico, ambos preocupados em responder a pergunta leibniziana “Por que há algo em vez de nada?”. Tanto Van Inwagen quanto Lowe, todavia, negam a tese por diferentes razões. Baldwin (1996) e Rodriguez-Pereyra (1997) – que é também um proeminente comentador da filosofia de Leibniz – foram provavelmente os primeiros, no contexto dessa discussão, a defender a tese do niilismo metafísico via diferentes versões do argumento da subtração.

Precisamente via a sua formulação contemporânea em termos de semântica de mundos possíveis, como a admissão da existência de um mundo no qual não há objetos, o niilismo metafísico está hoje intimamente conectado com um tipo de lógica não-clássica: a lógica livre, uma lógica destituída de pressuposições existenciais e que aceitaria, em suas interpretações, domínios vazios. Todavia, é claro que se formos defender que Leibniz – uma vez aceito que o mesmo sustenta a tese de que é possível que nenhum mundo tivesse existido – subscreve a uma forma de niilismo metafísico, tal tese não pode ser definida estritamente nesses termos. Nesse sentido estritamente contemporâneo, obviamente Leibniz *não* é um niilista metafísico. Um motivo para isso é talvez o mais óbvio: para Leibniz, claro, Deus existe necessariamente, como pretende mostrar, por exemplo, o seu argumento modal, reformulado por Gödel e, mais recentemente, por Plantinga. Dessa maneira, não é correto, por exemplo, dizer que, para Leibniz, é possível que nada tivesse existido ou mesmo que nenhuma substância tivesse existido, já que para ele uma (única) substância existe necessariamente, i.e., Deus.

Por outro lado, diferentemente do que é o caso, por exemplo, para Lewis (1986, p. 3), Deus não é visto no interior da filosofia leibniziana como um *habitante* de qualquer mundo possível, *nem mesmo de todos*. Deus é antes

concebido na filosofia de Leibniz como um ente transcendente e supramundano, que *cria* o mundo atual, i.e., o melhor dos mundos possíveis. De fato, o conceito leibniziano de mundo envolve tão e exclusivamente criaturas (AA, VII, 4, p. 567) ou entes finitos (G VII, p. 302), o que, portanto, exclui Deus de sua alçada. No entanto, é exatamente por um mundo (possível) consistir em um agregado ou conjunto<sup>4</sup> de criaturas ou entes finitos que parece forçado chamar, no contexto da filosofia de Leibniz, a possibilidade de nenhuma tal coisa existir de um *mundo* – como uma espécie de conjunto vazio. Dessa maneira, tentaremos defender que Leibniz – na medida em que aceita que é possível que nenhum mundo tivesse existido ou que Deus não tivesse criado nenhum mundo – subscreve a uma forma de niilismo metafísico em um sentido diferente, que abrange o caso em que é possível (i) que nada *além de Deus* tivesse existido ou (2) que nenhum mundo – no sentido leibniziano – tivesse existido<sup>5</sup>.

### 3. A Aniquilação de Substâncias

Agora que apresentamos a principal motivação textual para a interpretação de que Leibniz pode ser considerado um niilista metafísico e que esclarecemos em que sentido estamos tomando essa denominação, podemos investigar mais detalhadamente como essa tese se relaciona com o restante da filosofia do autor. Uma tese muito importante da metafísica leibniziana é a de que substâncias não podem nem ser geradas naturalmente por composição nem ser corrompidas ou destruídas naturalmente por decomposição, mas (só) podem passar a existir mediante um ato divino de criação e deixar de existir mediante um ato divino de aniquilação (literalmente a redução a nada, AA, VI, 4, p. 1541-2), ambos os quais consistem em milagres (AA, VI, 4, p. 1494: 1622: 2451; G IV, p. 479). Leibniz, ao que parece, insistiu nesse ponto até seus escritos tardios e acreditamos que não haja nenhuma evidência de que ele tenha abandonado essa tese (G VII, p. 377). Ao final do Prefácio dos Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano (uma obra que Leibniz pretendia publicar até a morte de Locke em 1704), por exemplo, Leibniz diz:

---

<sup>4</sup> Mates sugere entender um mundo possível na filosofia de Leibniz como um conjunto maximal de noções completas compossíveis (MATES, 1968, p. 511). Cover & O'Leary Hawthorne, por outro lado, questionam o requerimento de maximalidade (COVER & O'LEARY HAWTHORNE, 1999, p. 135-6).

<sup>5</sup> Quando consideramos esse sentido mais abrangente de niilismo metafísico, a tese está longe de ser uma novidade no contexto da teologia tradicional cristã. Ver a esse respeito: KRETMANN (1991).

E basta dizer que não possamos sustentar que a matéria pensa sem que nela ponhamos uma alma imperecível ou um milagre e que assim a imortalidade de nossas almas se segue do que é natural: pois podemos sustentar sua extinção por um milagre, seja exaltando a matéria, seja aniquilando [*aneantissant*] a alma. Uma vez que nós sabemos bem que a potência de Deus poderia tornar nossas almas mortais, por mais que elas sejam imateriais [ou imortais em termos puramente naturais, *imortelles par la nature seule*], já que Ele as pode aniquilar [*anéantir*] (G V, p. 60)

Dessa maneira, a imortalidade da alma é dita em um sentido mais fraco e relativo, trata-se de uma imortalidade, por assim dizer, no que toca às vias naturais ou do ponto de vista do concurso ordinário de Deus, já que, ao operar um milagre, Deus poderia perfeitamente fazer qualquer substância criada deixar de existir por aniquilação – ou, em outros termos, suspender sua criação (contínua) – na mesma medida em que Ele a fez passar a existir por criação. Mas como exatamente isso se conecta com a questão do niilismo metafísico? Acreditamos que um ponto importante a ser feito é o de que, ao que parece, a aniquilação de uma substância por parte de Deus *é tão possível quanto* Deus não a ter criado. Afinal, trata-se de dois lados da mesma moeda: se Deus pode suspender a criação de uma substância, não parece haver nada que o impeça de não a ter criado para início de conversa, uma vez que, em ambos os casos, Deus está fazendo essencialmente a mesma coisa, i.e., não criando a substância em questão. A única diferença é que, em um caso, Ele já a havia criado e, em outro, não. Parece arbitrário dizer que Deus pode não criar uma substância, mas só caso Ele a tenha antes criado temporariamente.

Outra questão relevante é se Deus pode realmente criar ou aniquilar uma única substância *no varejo* ou se Ele só poderia criar ou aniquilar um mundo possível inteiro *no atacado*. Algumas leituras advogam que a identidade de um indivíduo possível seria necessariamente determinada não só por cada uma de suas propriedades monádicas, mas também por cada uma das suas relações com outros indivíduos em um mesmo mundo possível. Segundo esse tipo de leitura, às vezes chamado de superessencialismo, seguindo a terminologia de Mondadori (1973), toda propriedade de um indivíduo, monádica ou não, é essencial. Dessa maneira, não haveria a rigor identidade transmudada no interior da metafísica leibniziana, mas todo indivíduo possível seria *worldbound*, i.e., só habitaria *um* mundo possível. Por outro lado, há leituras, como o essencialismo forte de Cover & O’Leary-Hawthorne (1999), que consideram como essenciais apenas propriedades monádicas e não relações, já que as últimas seriam redutíveis ao fim e ao cabo às primeiras. Esse

tipo de leitura costuma permitir casos de identidade transmundana, i.e., que um mesmo indivíduo exista em mais de um mundo possível<sup>6</sup>.

Leituras do primeiro tipo não parecem permitir que Deus possa nem criar nem aniquilar substâncias no varejo, deixando o restante do mundo intacto, mas só Lhe seria permitido tanto criar quanto aniquilar um mundo possível inteiro *no atacado*. Assim, se Deus pode de todo aniquilar substâncias, Ele *deve* poder aniquilar ou suspender a Sua criação de um mundo possível inteiro, o que, segundo argumentamos acima, é tão possível quanto Ele sequer ter criado o mundo em questão. Ora, esse raciocínio parece se aplicar a qualquer mundo que Deus possa criar e, portanto, ao que parece, Deus poderia muito bem não ter criado nenhum mundo possível se Ele é de todo capaz de aniquilar alguma substância<sup>7</sup>. No caso de leituras do segundo tipo, por outro lado, indivíduos ou substâncias individuais são “destacáveis” de seus mundos e podem ser criados ou aniquilados ao bel prazer divino. Todavia, nada parece impedir também que Deus aniquile *todas* as substâncias de um mundo que tenha criado<sup>8</sup>. Assim, Deus mais uma vez poderia não ter criado o mundo em questão e, pela generalização do argumento, poderia não ter criado nenhum mundo possível.

## 4. A Contingência do Mundo Atual

### 4.1. O Conceito de Possível em sua Própria Natureza

Agora que estabelecemos que há uma forte conexão entre o nosso sentido mais abrangente de niilismo metafísico e uma tese de suma importância para a filosofia de Leibniz, a saber, a tese da aniquilação das substâncias, passemos agora a investigar se o niilismo metafísico é consistente com outras importantes teses da filosofia de Leibniz: as suas propostas de solução para os problemas da contingência do mundo atual e da liberdade divina na criação do mundo. De acordo com a célebre definição de liberdade

---

<sup>6</sup> Ver: COVER & O'LEARY-HAWTHORNE (1999), Cap. 3.

<sup>7</sup> Talvez se pudesse objetar que a tese de que Deus poderia não criar nenhum mundo possível não se segue da tese de que Ele pudesse não criar cada mundo possível tomado individualmente. Todavia, acreditamos que quando Leibniz usa o termo “aniquilação” ele está de fato se referindo à redução a nada ou suspensão da criação no sentido forte e não simplesmente querendo dizer que Deus estaria “trocando de mundo”, i.e., eliminando o mundo atual ao passo que cria outro, sempre mantendo algum mundo atualizado. Assim, parece que, se Deus aniquilasse um mundo criado, de fato não existiria mundo algum.

<sup>8</sup> Nos parece arbitrário dizer que Deus pudesse aniquilar no varejo qualquer substância de um mundo possível criado, mas sem que Ele pudesse aniquilar todas simultaneamente, de modo que Ele tivesse uma espécie de “estoque limitado” de substâncias que Ele pudesse aniquilar.



apresentada em Teodiccia §288, a liberdade divina na criação do mundo *requer* a contingência do mesmo, já que uma ação livre envolve (i) inteligência, “que envolve um conhecimento distinto do objeto de deliberação” (G VI, p. 288), (ii) espontaneidade, “pela qual nós [o] determinamos” ou na medida em que “temos em nós a fonte de nossas ações” (G VI, p. 289) e, finalmente, (iii) a ausência ou exclusão de necessidade *lógica ou metafísica* do objeto de deliberação<sup>9</sup>. Na verdade, no caso de Deus, o problema da liberdade se *reduz* ao problema da contingência do mundo, já que, dada a Sua onisciência e onipotência, Deus tem perfeito conhecimento do objeto de deliberação e o poder para produzi-lo.

Como veremos adiante, talvez se possa requerer que, além da contingência do objeto de deliberação, a própria ação levada a cabo pelo agente deva ser contingente. No entanto, esse certamente não é um requerimento da primeira solução leibniziana que analisaremos aqui para os problemas em questão. Essa solução consiste em um apelo ao conceito de “possível em sua própria natureza” e é considerada por R. M. Adams “a sua principal (e mais resolvida) solução para o problema da contingência” (ADAMS, 1994, p. 12)<sup>10</sup>. Todavia, antes de apresentar essa solução, consideremos porque exatamente a contingência do mundo atual e, portanto, como vimos, também a liberdade divina no ato da criação sejam um *problema* a ser resolvido no interior da metafísica leibniziana. A questão pode ser formulada da seguinte maneira: se Deus é essencialmente onisciente, onipotente e sumamente bom, parece que Ele não poderia senão criar o melhor dos mundos possíveis (dado que haja um dos mundos possíveis que seja de fato o melhor), sem que falte ou bem com Sua onipotência, ou bem com Sua onisciência ou bem com a Sua suma bondade.

Talvez se pudesse responder que Deus ainda poderia escolher *arbitrariamente* um outro mundo, i.e., que não fosse o melhor. Todavia, essa opção não está disponível a Leibniz. Na verdade, Leibniz é um grande entusiasta (i) da sua versão teleológica do Princípio de Razão Suficiente, que garantiria que deve sempre haver uma razão pela qual Deus escolhe um certa ação (G, VII, p. 364-5), e (ii) do seu Princípio do Melhor, segundo o qual todo agente age de acordo com aquilo que o mesmo percebe como o melhor (AA, VI, 4, p. 1375), o que, para Deus, não é senão o melhor ele mesmo, haja vista Sua onisciência. Portanto, parece que, (i) Deus existindo necessariamente, (ii) Sua onisciência, onipotência e suprema bondade sendo essenciais a Ele e (iii)

---

<sup>9</sup> Para uma análise e discussão dessa definição ver: TESSA LACERDA (2002).

<sup>10</sup> Para uma leitura distinta, ver: SLEIGH, 1990, p. 80-3. Para uma crítica dessa solução, ver: MARQUES (2000).

havendo um melhor dos mundos possíveis, Deus necessariamente cria o melhor dos mundos possíveis (que seria, portanto, *esse* mundo, já que não foi senão esse que Deus criou). Uma das respostas de Leibniz a esse problema é dizer que a existência desse mundo é contingente *em si mesma*, uma vez que há alternativas possíveis na medida em que são consistentes, i.e., que não envolvem contradições quando tomadas em si mesmas.<sup>11</sup>

Mas deveríamos dizer que Deus quer o melhor por Sua própria natureza. Portanto, Ele quer necessariamente, dirás. Eu devo dizer com Santo Agostinho que a necessidade é feliz. Mas certamente se segue disso que as coisas existem necessariamente. Como? Porque uma contradição se segue da não-existência daquilo que Deus quer que exista? Eu nego que essa proposição seja absolutamente verdadeira. Do contrário, aquelas coisas que Deus não quer não seriam possíveis. Pois elas permanecem possíveis, mesmo que elas não tenham sido escolhidas por Deus. De fato, até a existência daquilo que Deus não quer que exista é possível, porque poderia ter existido por sua própria natureza se Deus tivesse querido que existisse. Mas Deus não pode querer que isso exista. Eu concordo; no entanto, isso permanece possível em sua própria natureza, mesmo que não seja possível em relação à vontade divina. Pois nós definimos possível em sua própria natureza como aquilo que não implica contradição em si mesmo, mesmo que sua coexistência com Deus possa ser dita implicar uma contradição em algum sentido. (AA, VI, 4, p. 1447).

De fato, a própria definição leibniziana de possibilidade em geral consiste em ausência de contradição ou consistência lógica “Possível é aquilo que não contém contradição, i.e., A não-A. Possível é o que não é “Y, não-Y” (AA, VI, 4, p. 749)<sup>12</sup>. Ademais, na Teodicéia, Leibniz diz que “quando se fala da *possibilidade* de uma coisa não se trata das causas que podem produzi-la ou prevenir sua existência atual; do contrário mudaríamos a natureza dos termos e tornaríamos inútil a distinção entre possível e atual, como fez Abelardo” (G VI, p. 257) e depois conclui dizendo que: “(...) Deus escolhe entre os possíveis

<sup>11</sup> Como nota Adams, no entanto, para que essa solução seja viável é preciso que descrições de mundos possíveis não envolvam certas descrições acerca de Deus (ADAMS, 1994, p. 13-5). Isso impede o recurso à ideia de decretos divinos possíveis. Para uma crítica da ideia de decretos divinos possíveis, ver Marques (2002; 2009) e para uma abordagem mais favorável à mesma ideia ver, por exemplo, Pinheiro (2001).

<sup>12</sup> “É bem verdade que o que não é, nunca foi e nunca será não é possível se tomarmos possível no sentido de compossível, como acabo de dizer. Pode ser que Diodoros, Abelardo, Wycliffe e Hobbes tivessem essa ideia em suas cabeças sem completamente desenvolvê-la. Mas se ‘Astrea’ é possível em um sentido absoluto é outra questão, à qual respondo “Sim”, porque a mesma não implica nenhuma contradição” (G, III, p. 572-76)

e exatamente por essa razão Ele escolhe livremente e não é necessitado; não haveria nem escolha nem liberdade se só houvesse uma escolha possível” (G VI, p. 259). Leibniz assim parece estabelecer como necessário e suficiente para a possibilidade de algo apenas a sua consistência lógica, independentemente de se há ou não alguma coisa que de fato possa produzi-lo ou trazê-lo à existência ou mesmo se uma tal coisa seja possível ou não. Como vimos, Leibniz chega claramente a dizer que Deus “não *pode* querer” (ênfases nossas) que outra coisa exista senão aquilo que Ele quer.

À primeira vista talvez essa solução possa não parecer muito simpática à tese do niilismo metafísico, haja vista como Leibniz usa aqui um vocabulário de “possibilidade de uma *coisa*” e “em sua própria *natureza*”: “Sobre a hipótese da vontade divina escolher o melhor ou operar da maneira mais perfeita, certamente nada poderia ter sido produzido senão essas coisas (*non nisi haec produci*), mas, de acordo com a própria natureza das coisas (*rerum naturam*) consideradas em si mesmas, as coisas (*res*) poderiam ter sido produzidas de outra maneira”. (G I, p. 149) Todavia, esse apelo não precisa ser necessariamente visto como essencial. Leibniz tem primariamente em mente nessas passagens alternativas que poderíamos chamar de positivas, mas isso não quer dizer que o seu ponto fundamental não possa ser lido como abrangendo também a possibilidade de *inexistência* de algo. Na verdade, o ponto de Leibniz é precisamente que tudo aquilo que não envolve contradição é possível e esse parece ser o caso da inexistência de todos os mundos possíveis, ainda que seja uma possibilidade um tanto quanto vazia. Acreditamos que uma leitura segundo a qual a solução da possibilidade em si e o niilismo metafísico sejam consistentes é perfeitamente defensável.

De fato, Leibniz não parece entender o conceito de *Nada* como um conceito contraditório, que contém todos os conceitos como notas. Na verdade, o filósofo pode ser antes lido como definindo-o como o seu exato oposto dual, i.e., um conceito intensionalmente vazio, que não contém nenhum conceito além de si mesmo (LENZEN, 2004, p. 28-9). Esse conceito vazio N não poderia obviamente conter notas contraditórias, já que isso significaria dizer que, para pelo menos um conceito C, N contém tanto C quanto não-C, mas isso não pode ser o caso porque N só contém N (pela lei da reflexividade da continência, AA, VI, 4, p. 754) e não pode conter não-N, porque não-N é diferente de N (AA, VI, 4, p. 751). O ponto importante a ser feito aqui, todavia, é simplesmente que o impulso de Leibniz na solução da possibilidade em si para o problema da contingência do mundo e da liberdade divina é a suficiência da consistência lógica para a possibilidade. Por sua vez, a inexistência de todas as criaturas certamente não é uma hipótese inconsistente

ou contraditória em si mesma: se supusermos todas as proposições que afirmam a existência de criaturas como falsas, não estaríamos com isso estabelecendo nenhuma proposição como sendo verdadeira e falsa ao mesmo tempo.

#### 4.2. Contrafactuais sobre Deus e a Criação

Como vimos logo acima, ao desenvolver sua solução para o problema da contingência do mundo e da liberdade divina apelando ao conceito de possibilidade em si ou em sua natureza, Leibniz chega a conceder que Deus sequer poderia querer um outro mundo possível e que “sobre a hipótese da vontade divina escolher o melhor ou operar da maneira mais perfeita, certamente nada senão essas coisas poderia ter sido produzido”, embora ele também diga que “a existência daquilo que Deus não quer que exista é possível, porque poderia ter existido por sua própria natureza *se Deus tivesse querido que existisse*” (ênfases nossas). Apesar de as primeiras duas passagens sugerirem que Deus não poderia ter agido de forma diferente – uma condição à qual, diga-se de passagem, a solução da possibilidade em si parece ser imune –, Leibniz usa contrafactuais para falar de Deus o tempo todo, como Margaret D. Wilson enfatiza em seu magistral artigo *Possible Gods* (1979):

Note primeiro que Leibniz normalmente aceita – na verdade enfatiza – que alguns fatos sobre Deus são contingentes: é possível que Deus tivesse feito de outra maneira. Ele poderia ter prevenido o pecado (...); Ele poderia ter criado um mundo diferente. Ademais, alguns contrafactuais em que “Deus” serve como sujeito do antecedente e/ou do consequente são verdadeiros: e.g., “Se Deus tivesse criado algum outro mundo, haveria mais mal do que há”; “Se Deus tivesse criado algum outro mundo, Ele teria tido uma razão para fazê-lo” (WILSON, 1979, p. 723).

Nicholas Jolley (2005, p. 143) acredita que algo desse tipo deve ser o caso para que a criação seja livre, de modo que a solução via a possibilidade em si explicaria a contingência do mundo atual, mas não estabeleceria a liberdade da criação. Não bastaria simplesmente que o *objeto de deliberação* fosse contingente, havendo alternativas a serem escolhidas, ainda que Deus não pudesse escolher outra, mas o próprio *ato* da criação deveria ser contingente para que todos os requisitos para uma ação livre fossem enfim satisfeitos. Deus deveria, além de ter diferentes opções, *poder* ter feito outra escolha. Jolley diz

que é correto dizer que, de acordo com a primeira solução, “o mundo atual não é o único mundo possível. Mas se a meta de Leibniz é mostrar como Deus é um agente livre em sua análise, então a defesa do ‘possível em sua própria natureza’ não é adequada” (JOLLEY, 2005, p. 147). Já Adams vê a solução como assegurando a liberdade divina via a contingência do objeto de deliberação por alternativas consistentes, “A possibilidade das alternativas entre as quais Deus escolhe é interna a elas e essa possibilidade interna das alternativas é suficiente para tornar a escolha de Deus livre” (ADAMS, 1994, p. 13).

Ademais, a existência de contrafactuais verdadeiros acerca de Deus e a criação é, claro, uma condição crucial para a admissão de uma determinada versão do niilismo metafísico na filosofia de Leibniz. Na verdade, como vimos, é precisamente nesses termos, como um contrafactual, que a tese do niilismo metafísico é formulada, segundo a nossa leitura, na Teodiceia, i.e., como a possibilidade de *Deus* não ter criado mundo algum e não como a possibilidade tão só e simplesmente da consistência lógica da inexistência de todas as criaturas possíveis. Esse também é o caso de qualquer milagre de aniquilação, especialmente o caso de uma aniquilação universal, i.e., a eliminação do mundo (atual) em sua totalidade, como discutimos anteriormente. A solução da contingência do mundo e da liberdade divina via a noção de possibilidade em sua própria natureza oferece subsídios para resolver o problema da possibilidade da inexistência de qualquer mundo possível, mas não necessariamente para a possibilidade de Deus não ter criado mundo algum. Para isso é necessário também um tratamento dos contrafactuais acerca de Deus.

Na verdade, a possibilidade de Deus não ter criado nada ou mundo algum em uma leitura de Leibniz como um niilista metafísico é simplesmente uma possibilidade contrafactual a mais a ser inserida no estoque dos contrafactuais já admitidos em leituras mais tradicionais da metafísica do autor, como a possibilidade de Deus ter criado outros mundos possíveis. De fato, os problemas que se aplicam à acomodação da possibilidade de Deus ter criado outros mundos possíveis podem ser basicamente transferidos para a possibilidade de Deus não ter criado mundo algum. Como discutimos na seção anterior, parece que, se Deus pudesse não ter criado o mundo atual, i.e., o melhor dos mundos possíveis, seja para criar um outro mundo possível ou nenhum deles, Ele estaria em falta ou bem (i) com Sua onipotência – Ele não conseguiu criar o melhor dos mundos possíveis – ou (ii) com Sua onisciência – Ele incorreu em algum equívoco devido a algum tipo de ignorância – ou (iii)

com Sua suma bondade – Ele haveria de ser mau em alguma medida. No entanto, todas essas propriedades, enquanto perfeições, são essenciais a Deus.

Se dissermos que Deus poderia ter criado outro mundo, um problema poderia ser levantado, a saber: se Deus poderia ter escolhido criar outro mundo, digamos o mundo  $W'$ , parece que ou bem Deus deveria escolher criar um mundo *apesar* de Ele não ter uma razão tão boa para criar  $W'$  quanto para criar o mundo atual, i.e., o melhor dos mundos possíveis, ou bem  $W'$  poderia ter sido de alguma forma o melhor dos mundos possíveis nesse cenário. Um problema semelhante pode ser formulado quanto à possibilidade de Deus não criar nenhum mundo: parece que, pelo Princípio de Razão Suficiente, deveria haver uma razão pela qual não criar nada fosse melhor do que criar qualquer mundo. Talvez se pudesse pensar em uma justificativa como “seria melhor que Deus não tivesse criado mundo algum porque não haveria assim limitações e, portanto, não haveria mal de nenhum tipo”. Todavia, parece que pelo menos não é *atualmente* o caso que essa seja a melhor alternativa. Se assim fosse, se poderia dizer que o mundo não existiria, o que é falso. Parece mais uma vez que ou bem as razões e os graus de perfeição das alternativas deveriam se reconfigurar contrafactualmente ou bem Deus não poderia ter feito outra coisa.

Mas insistamos um pouco mais na questão da possibilidade de Deus não criar mundo algum. Será que Deus de fato criou algum mundo porque, como na doutrina escolástica dos transcendentais, o ente é sempre melhor do que o nada, por mais imperfeito que seja? Essa não é senão uma variação sobre uma questão leibniziana por excelência, i.e., “Porque há algo (além de Deus) em vez de nada (além de Deus)?”. Talvez, dito de outra maneira, Deus tenha criado algum mundo porque a criação traz consigo *novas* perfeições que só existiam em Deus *sub ratione possibilitatis*, ainda que essas perfeições não sejam, claro, *maiores* do que as divinas, como a sabedoria de Katherine Johnson ou a bondade de Madre Teresa de Calcutá, e ainda que isso implique criar também entes limitados e que são, portanto, fonte de mal não só metafísico, i.e., a privação, mas também, por isso mesmo, físico, i.e., a dor, e moral, i.e., o pecado. Sendo assim, Deus escolheria criar não só um mundo, mas o melhor dos mundos possíveis porque seria nesse mundo que essas perfeição seria maximizada.

Em outro apêndice à Teodiceia, “Observações sobre o Livro à Respeito d’A Origem do Mal’ Publicado Recentemente em Londres”, Leibniz diz que “A primeira pergunta será: Deus criará algo ou não, e para quê? O autor respondeu que Ele criará algo para comunicar Sua bondade. Não é, portanto, uma questão de indiferença para Ele se Ele criará ou não” (G VI, p.

425). Essa passagem sugere que o próprio Leibniz considerava que deveria haver uma razão para a criação por parte de Deus de algum mundo em vez de nada, como parece prescrever o Princípio de Razão Suficiente. Todavia, é interessante notar que Jolley parece conceder como uma via de defesa da contingência do mundo e da liberdade divina no ato de criação através da via contrafactual que a suma bondade essencial de Deus só estabelece que Ele deva criar o melhor dos mundos possíveis *se* Ele criar algum mundo, mas não que Ele deva criar um mundo:

Ademais, a negação de Leibniz da necessidade da segunda premissa [Necessariamente se Deus é bom, então ele cria o melhor dos mundos possíveis] é consistente com a defesa da necessidade da tese mais fraca: se Deus é bom, então se ele cria algo, ele cria o melhor. De maneira consistente com sua bondade essencial, Deus poderia nunca ter criado nada; mas se segue da sua bondade essencial que se ele cria, ele faz o melhor trabalho que ele poderia ter feito. É possível que no *Discurso de Metafísica* Leibniz esteja comprometido apenas com a tese mais fraca (JOLLEY, 2005, p. 145).

Talvez se pudesse dizer que Deus precisa de uma razão, talvez sua glória ou a criação de mais perfeição, quando “decide criar *um* mundo”, mas talvez Ele não precise de uma razão para *deixar* de criar um mundo<sup>13</sup>, i.e., para não fazer nada de novo, nada que Ele já não esteja fazendo, digamos, pensando a infinitude atual de mundos possíveis em Seu entendimento. Leibniz diz várias vezes que, sem razão para agir, o que acontece é que não fazemos nada, como teria acontecido com o asno de Buridan (G VI, p. 49-50) ou mesmo com Deus se não houvesse um melhor dos mundos possíveis (G VI, p. 364). Outros recursos comuns empregados por Leibniz são os da distinção entre necessidade moral e metafísica (G VI, p. 211) e a tese de que as razões “inclinam sem necessitar” (G VI, p. 127), mas não é claro em que medida elas realmente ajudam a resolver os problemas em questão pela via contrafactual. Passemos então à próxima solução do problema da contingência do mundo e da liberdade divina.

---

<sup>13</sup> Segunda essa leitura, a versão teleológica ou final do Princípio de Razão Suficiente estabelecerá somente que é necessário que haja uma razão para agir ou fazer alguma coisa, mas não para deixar de fazer alguma coisa.

### 4.3. A Análise Infinita e o Melhor dos Mundos Possíveis

Essa discussão nos leva a uma outra solução apresentada por Leibniz para o problema da contingência do mundo e da liberdade divina no ato da criação: o recurso à sua definição de contingência por análise infinita<sup>14</sup>. Segundo essa definição, uma proposição verdadeira é necessária quando há como que um procedimento algorítmico de análise dos termos contidos na proposição que mostra que o predicado está contido no sujeito, provando a mesma segundo a definição leibniziana de verdade. Por outro lado, uma proposição verdadeira é contingente quando esse procedimento de análise não é algorítmico, i.e., não termina, mas converge à prova, se aproximando cada vez mais da mesma. Nas palavras de Adams, para Leibniz, “esse mundo e não outro mundo possível qualquer é atual porque Deus escolhe atualizar qualquer que seja o melhor e esse é o melhor dos mundos possíveis. Portanto, se é contingente que esse mundo é o atual, deve ser contingente ou que Deus escolhe o melhor ou que esse é o melhor” (ADAMS, 1994, p. 23). Adams defende que a resposta de Leibniz a esse problema é que é contingente que esse mundo seja o melhor porque a proposição de que ele seja o melhor dos mundos possíveis incorre em análise infinita.

Por outro lado, Margaret Wilson também utiliza das definições leibnizianas de necessidade e contingência via análise finita e análise infinita respectivamente para oferecer uma interpretação consistente e uniforme de contrafactuais tanto para Deus quanto para criaturas: “(...) podemos ler ‘x poderia ter feito  $\varphi$ ’ como ‘não se pode mostrar que a suposição de que x fez  $\varphi$  é inconsistente com o conceito de x em um número finito de passos’ (essa análise funciona para Deus e para criaturas)” (WILSON, 1979, p. 730). Assim, parece que tanto a contingência do mundo e a liberdade de Deus no ato da criação quanto a verdade de contrafactuais a respeito de Deus podem ser descontados em termos das definições leibnizianas dos operadores modais via a finitude e infinitude de análises conceituais e provas. Ao que nos parece, no entanto, nenhuma das soluções, nem aquela que faz uso da análise infinita, nem aquela que faz apelo ao conceito de possível em sua própria natureza é, no essencial, incompatível uma com a outra, tampouco alguma delas parece ser incompatível com a tese de que é possível que nenhum mundo tivesse existido.

---

<sup>14</sup> Vivianne Moreira (2011) parece defender que essa na verdade não é uma outra solução além da que faz apelo à noção de “possível em si”, mas, ao fim e ao cabo, a mesma solução.



## 5. O Problema da Impossibilidade

Vejam os agora como a questão do niilismo metafísico está profundamente conectada com a formulação do problema da impossibilidade. Tomemos como exemplo uma maneira bem clássica de formular o problema, como aquela apresentada por D'Agostino em seu artigo *Leibniz on Compossibility and Relational Predicates* (1976):

Mas para Leibniz nem todos os indivíduos possíveis existem atualmente no mundo. É importante para Leibniz subscrever a tal tese porque, sem ela, seu sistema colapsa exatamente no tipo de necessitarismo spinozista que ele queria tanto evitar. (...) A solução que Leibniz ofereceu ao problema foi afirmar que nem todas as substâncias possíveis são compossíveis, i.e., que nem todas as substâncias poderiam coexistir. Aquelas que não poderiam coexistir pertenciam, na visão de Leibniz, a diferentes mundos possíveis. Cada mundo possível era ainda tomado como uma coleção de todas aquelas substâncias possíveis que poderiam coexistir. Finalmente, um desses mundos possíveis – o melhor – foi escolhido por Deus para ser trazido à existência. Todos os outros mundos possíveis permaneceram não-atualizados. Por esse mecanismo então Leibniz assegurou a preservação, em seu sistema, do papel tradicional de Deus como criador e assim evitou o spinozismo. (D'AGOSTINO, 1976, p. 126)

Como a citação acima mostra bem, de acordo com a formulação tradicional do problema da impossibilidade, a admissão de uma compossibilidade generalizada entre indivíduos possíveis, i.e., a admissão de que tudo pode coexistir, levaria a uma espécie de necessitarismo. Isso se daria porque todos os indivíduos possíveis estariam trivialmente contidos em uma e só uma *totalidade* de indivíduos compossíveis, i.e., um único mundo possível. Uma vez que, sob essa hipótese, só haveria um único mundo possível, estaríamos em um cenário necessitarista, no qual não haveria possibilidades alternativas, no qual as coisas não poderiam ter sido de outra maneira. Assim, para que haja alternativas ao que é de fato o caso, i.e., mundos possíveis distintos, precisaríamos que a relação de compossibilidade não seja universalmente distribuída, precisaríamos que houvesse substâncias possíveis que instanciassem a relação de *impossibilidade*. Uma passagem célebre que particularmente inspira essa maneira de colocar o problema é a seguinte passagem de um texto importante de Leibniz chamado *Sobre a Liberdade*:

Quando considerei que nada acontece por acaso ou por acidente (a não ser que estejamos considerando algumas substâncias tomadas em si mesmas), que a fortuna distinguida do destino é um nome vazio, que nada existe a não ser que seus próprios requisitos estejam presentes (requisitos que, estando conjuntamente presentes, se segue que a coisa existe), eu estava muito perto da visão daqueles que pensam que tudo é absolutamente necessário, que julgam que é suficiente para a liberdade que não sejamos coagidos, mesmo que possamos estar sujeitos à necessidade, e perto também da visão daqueles que não distinguem o que é infalível ou conhecido certamente como verdadeiro, daquilo que é necessário. Mas a consideração dos possíveis que não são, não foram e nunca serão me trouxe de volta desse precipício. Pois se há certos possíveis que nunca existem, então as coisas que existem em qualquer tempo que seja não são sempre necessárias, pois do contrário seria impossível para outras existirem no lugar delas e, assim, tudo que nunca existe seria impossível (C 178-85).

Na passagem acima podemos ver como Leibniz diz que foi a “consideração dos possíveis que não são, não foram e nunca serão”, o que requereria que houvesse possíveis que fossem impossíveis entre si, que o trouxe de volta da “visão daqueles que pensam que tudo é *absolutamente* necessário” (ênfases nossas)<sup>15</sup>, da qual ele estaria muito perto, segundo seu próprio relato. Todavia, se assumirmos que Leibniz admite que é possível que nenhum mundo (ou nenhuma criatura) possível tivesse existido ou mesmo que Deus pudesse não ter criado mundo algum, parece que o problema, formulado dessa maneira, sequer se coloca. Isso se dá pelo fato de que, se admitirmos a inexistência de qualquer criatura ou mundo possível como uma possibilidade genuína, uma alternativa plenamente possível ao mundo atual, o mundo atual já é contingente, na medida em que poderia não ter existido, a saber, na ocasião de *nada* (além de Deus) ter existido. Assim, não precisamos que haja *mundos* alternativos ao mundo atual para que ele seja contingente, mas simplesmente que haja *situações* ou *cenários* alternativos à existência do mundo atual.

Isto é, para que o mundo atual seja contingente não precisamos que pudesse ter existido *outro* mundo possível, mas simplesmente que o mundo atual pudesse não ter existido, o que é satisfeito pelo cenário no qual nenhum mundo possível existe. Algumas definições que Leibniz apresenta para os operadores modais aléticos talvez possam esclarecer a questão:

Possível é o que quer que possa acontecer (*fieri*) ou o que é verdadeiro em algum caso.

<sup>15</sup> Em oposição a hipoteticamente (G VI, p. 131).

Impossível é o que quer que não possa acontecer ou que não é verdadeiro em nenhum caso.

Necessário é o que quer que não possa acontecer ou o que é verdadeiro em todo caso.

Contingente é o que quer que possa [não] acontecer ou o que [não] é verdadeiro em algum caso (A VI, I, 466).

Como podemos ver nessa tabela de definições, uma proposição é contingente quando é tanto possível que ocorra quanto possível que não ocorra ou quando é verdadeira em algum caso e não é verdadeira em algum (outro) caso. Uma vez que Leibniz subscreve ao Princípio do Terceiro Excluído, não ser verdadeiro equivale a ser falso (AA, VI, 4, p. 750). De acordo com o próprio Leibniz, dizer que uma proposição é contingente equivale a dizer que é tanto possível que ela seja verdadeira quanto possível que ela seja falsa. Ora, todas as proposições verdadeiras em virtude da existência do mundo atual<sup>16</sup> poderiam ter sido falsas se admitirmos que é possível que nenhum mundo tivesse existido. Dessa maneira, elas são contingentes porque (i) é possível que sejam verdadeiras, já que são verdadeiras e do atual se segue o possível, ou seja, *ab actu ad potentiam valet consequentiam* (G VI, p. 70) (ii) é possível que sejam falsas, já que, se nada além de Deus existisse, elas seriam falsas, satisfazendo plenamente a definição de contingência apresentada acima, assim como a definição de *evento* contingente na Teodicéia: “(...) o evento cujo oposto é possível é contingente” (G VI, p. 284).

Dessa maneira, parece que, se admitirmos a tese de que é possível que nenhum mundo tivesse existido, a contingência do mundo atual estaria assegurada mesmo se todos os indivíduos ou substâncias possíveis fossem compossíveis entre si. Assim, poderíamos dizer que a caracterização do problema da impossibilidade como um risco de incorrer em uma metafísica necessitarista seria inadequada, já que a impossibilidade entre substâncias possíveis não seria a rigor uma condição *necessária* para assegurar a contingência do mundo uma vez assumida a tese do nulismo metafísico. Haveria vias disponíveis para evitar o necessitarismo no interior da filosofia leibniziana mesmo sem apelo a substâncias impossíveis. Mas isso implicaria então que não haveria um problema a ser resolvido através do estabelecimento de substâncias impossíveis? Se isso for o caso, então em que sentido a “consideração dos possíveis que não são, não foram e nunca serão” resgatou

---

<sup>16</sup> Isto é, o conjunto de todas as proposições que são verdadeiras acerca do mundo atual, mas não são absolutamente necessárias, i.e., não são proposições que seriam verdadeiras em qualquer situação possível.

Leibniz da “visão daqueles que pensam que tudo é absolutamente necessário”, conforme descrito em *Sobre a Liberdade?*

Acreditamos que a admissão da tese do niilismo metafísico assegure a contingência do mundo atual e, portanto, imediatamente erradique o risco de um necessitarismo absoluto. Isso não quer dizer que não haja duas maneiras de resolver o mesmo problema. Leibniz claramente admite nos Novos Ensaios, via o seu porta-voz, Teófilo, que há substâncias impossíveis (é importante lembrar que, para Leibniz, substâncias são todas espécies ínfimas, AA, VI, 4, p. 553):

Filósofos capazes trataram dessa questão *utrum detur vacuum formarum*, isto é, se há espécies possíveis que, todavia, não existem, de modo que a natureza pareça tê-las esquecido. Eu tenho razões para crer que nem todas as espécies possíveis são com-possíveis no universo, por maior que ele seja, e isso não somente em relação às coisas que existem ao mesmo tempo, mas mesmo em relação à série inteira das coisas. Ou seja, eu creio que há necessariamente espécies que jamais foram e que jamais serão, não sendo compatíveis com essa série de criaturas que Deus escolheu. Mas eu acredito que todas as coisas que a perfeita harmonia do universo admite nele existem” (G V, p. 286)

Ademais, é perfeitamente razoável ver essa admissão de impossibilidade por parte de Leibniz como uma estratégia para impedir uma forma de necessitarismo em sua metafísica, como sugerido no *Sobre a Liberdade*. Todavia, não há nenhuma razão pela qual não possamos ter duas estratégias para resolver o mesmo problema, assim como podemos ter duas ou mais provas para um mesmo teorema. É também inteiramente possível que Leibniz sequer tenha se dado conta dessa estratégia mais econômica de evitar o necessitarismo. A admissão de substâncias possíveis que sejam impossíveis entre si e, portanto, de mais de um mundo possível de fato também resolve o problema do necessitarismo *a fortiori*. Não é porque essa admissão não é *necessária* para erradicar o necessitarismo que ela não seja *suficiente* para tal. Ademais, a impossibilidade entre substâncias possíveis resolve um problema adicional à contingência do mundo, a saber, aquele da existência de *mundos alternativos*, outras maneiras como as coisas poderiam ter sido, estabelecendo assim mais que uma contingência fraca na qual um único mundo possível simplesmente pode existir ou não existir<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Leibniz claramente não só admite que há mais de um mundo possível, mas que há infinitos mundos possíveis (G VI, p. 364).

No entanto, talvez se pudesse objetar que essa posição é incompatível com afirmações feitas por Leibniz, como vemos em *24 Teses* a seguinte declaração “(7) Mas disso não se segue que todos os possíveis existem: mas isso certamente se seguiria se todos os possíveis fossem compostíveis” (A VI, 5, p. 268001). Leibniz está claramente dizendo nessa passagem que se todos os possíveis fossem compostíveis, todos os possíveis existiriam. Isso poderia parecer desbancar a nossa interpretação, segundo a qual a ausência de impossibilidade entre substâncias não leva ao necessitarismo, já que sugere que se não há impossibilidade entre substâncias, a *existência* de um mundo habitado por todas as substâncias possíveis se seguiria diretamente, não havendo espaço para a possibilidade da inexistência desse único mundo possível superpopuloso. Acreditamos, contudo, que haja um caso a ser feito para a nossa posição. Segundo a nossa leitura, a passagem em questão se encontra em um contexto em que está implicitamente pressuposta a existência do mundo atual como dada *a posteriori* ou pela experiência<sup>18</sup>, como acontece na seguinte passagem de *Sobre as Primeiras Verdades*:

Essa proposição: todo possível exige existir, pode ser provada *a posteriori*, se se admite que algo existe. Com efeito, ou bem todas as coisas existem e então todo possível exige existir a ponto de chegar a existir, ou bem algumas coisas não existem e então é necessário dar razão de por que algumas coisas existem em vez de outras. (...) Se na natureza mesma da essência não houvesse certa inclinação a existir, nada existiria. Pois dizer que algumas essências possuem essa inclinação, mas outras não, é dizer algo sem razão, pois parece que em geral a existência se relaciona a toda essência do mesmo modo. Mas para os homens ainda é, todavia, desconhecido de onde surge a impossibilidade de coisas diversas, ou que diversas essências lutem entre si quando todos os termos puramente positivos parecem ser compatíveis entre si (AA, VI, 4, p. 1442).

Conforme a nossa leitura, não se segue da asserção de que todas as substâncias são compostíveis que haja só um único mundo possível coabitado por

---

<sup>18</sup> Acreditamos que o mesmo ocorra na seguinte passagem em que Leibniz diz que “(...) é um princípio meu o de que o que quer que possa existir e seja compatível com os outros existe. Porque a razão de existir para todos os possíveis não deve ser limitada por outra razão senão que nem todos sejam compatíveis” (AA, VI, 3, p. 582). Segundo a nossa leitura, o texto inteiro toma como dada a premissa de que algo (além de Deus) existe e a impossibilidade está sendo tomada como impossibilidade particularmente com o mundo atual – que é mencionado várias vezes ao longo do texto –, assim como na passagem dos *Novos Ensaio*s acima citada (G V, p. 286), como fica claro no exemplo da imortalidade da alma: “A imortalidade da mente é imediatamente provada pelo meu método, porque é possível em si e compostível com os outros, ou seja, não diminui o curso das coisas” (AA, VI, 3, p. 581-2). Agradecemos à/ao avaliadora/avaliador C por nos chamar a atenção para esse texto.

todas as criaturas e *que existe necessariamente*, porque, apesar de só haver um único mundo possível, na hipótese de que todas as substâncias fossem compostíveis, o mesmo ainda poderia não existir, na ocasião em que nenhuma criatura existisse. Todavia, se acrescentássemos à asserção de que todas as substâncias são compostíveis também a premissa *adicional* de que “algo existe”, justificada pela experiência ou *a posteriori*, seria válido inferir que esse único mundo possível superpopuloso existiria de fato, embora a sua existência ainda fosse contingente e certamente não absolutamente necessária, já que a premissa de que “algo existe” colhida da experiência seria ainda contingente. De fato, não é incomum ver passagens, mesmo tardias, em que Leibniz faz questão de explicitar que algo é o caso de maneira *qualificada à existência de coisas*, como vemos na célebre passagem em que ele elabora sua célebre pergunta “Por que há alguma coisa em vez de nada?” nos *Princípios de Natureza e da Graça*.

Até aqui falamos apenas como simples Físicos: agora é necessário que nos elevemos à Metafísica, nos servindo do Grande princípio, pouco empregado comumente, segundo o qual nada se faz sem razão suficiente, isto é, que nada ocorre sem que seja possível, àquele que conheça suficientemente as coisas, dar uma Razão que baste para determinar porque é assim e não de outra maneira. Posto esse princípio, a primeira questão que se tem direito de fazer será: por que há alguma coisa em vez de nada? Pois o nada é mais simples e mais fácil que qualquer coisa. Ademais, *supondo que devam existir coisas*, é necessário dar razão de por que elas devem existir assim e não de outra maneira (G VI, p. 602, ênfases nossas)

Certamente, a primeira pergunta “Por que há alguma coisa em vez de nada?” é respondida no texto dos *Princípios de Natureza e da Graça* via a existência de Deus e, assim, não equivale à nossa versão da pergunta “Por que há algum mundo/alguma criatura em vez de nada além de Deus?”. Todavia, essa passagem, principalmente no que diz respeito à segunda pergunta “Por que elas [as coisas] devem existir assim e não de outra maneira?”, claramente trata também do mundo e não somente de Deus, haja vista o uso do plural *coisas* e qualifica a necessidade de “dar razão de por que elas [as coisas] devem existir assim e não de outra maneira” à *suposição de que* “devam existir coisas”. Ademais, essa passagem pode ser lida mesmo como também sugerindo a possibilidade de Deus não ter criado nada ou mundo algum, talvez como uma alternativa “mais fácil”, na medida em que Deus não precisasse fazer nada além do que já estava fazendo, i.e., pensar a totalidade infinita de mundos possíveis e noções completas *sub ratione possibilitatis*. Se isso for o caso, parece que Leibniz sustentou alguma forma de niilismo metafísico mesmo em alguns de seus últimos escritos.

Acreditamos que outras interpretações sobre essa passagem em particular, segundo as quais Leibniz não se compromete com a tese do niilismo metafísico na mesma, são perfeitamente possíveis, embora isso também não anule os outros argumentos que apresentamos ao longo do texto. Com efeito, reconhecemos que Leibniz se pronuncia de maneira bastante exígua sobre a tese em questão em seus escritos e não nos comprometemos de maneira alguma em afirmar que a mesma seja uma invariante em seu pensamento, de modo que o autor sempre a tenha sustentado ou nunca tivesse recuado ou vacilado quanto à mesma. Todavia, acreditamos que Leibniz chegou sim a defender a tese do niilismo metafísico em textos importantes do seu *corpus*, mesmo que de maneira discreta, e que a mesma é não só compatível com suas visões sobre a contingência do mundo, a liberdade divina e a impossibilidade, mas é também requerida por outras teses importantes em sua metafísica, como a tese da possibilidade de aniquilação das substâncias por parte de Deus. Ao nosso ver, esses fatores justificam uma consideração séria da tese do niilismo metafísico no contexto da exegese da filosofia de Leibniz.

## Referências

- ADAMS, R. M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York: Oxford University Press, 1994.
- BALDWIN, T. “There Might Be Nothing”. In: *Analysis*, 56, 1996, p. 231-38.
- COVER, J.; HAWTHORNE, J. *Substance and Individuation in Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- D’AGOSTINO, F. B. “Leibniz on Compossibility and Relational Predicates”. In: *The Philosophical Quarterly*, 26, 103, Abr., 1976, p. 125-138.
- ISHIGURO, Hidé. *Leibniz’s Philosophy of Logic and Language*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1972.
- JOLLEY, N. *Leibniz*. New York: Routledge, 2005.
- KRETZMANN, N. “A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?” In: MACDONALD, S. *Being and Goodness. The Concept of Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 229-249.
- LACERDA, Tessa M. “A Liberdade de Leibniz”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 12, jan-dez. 2002, p. 171-186.
- LEIBNIZ, G.W. *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz: Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*. Paris, Felix Alcan 1903.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie Verlag, 1999.

- \_\_\_\_\_. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Willhelm Leibniz*. Hildelsheim. Georg Olms Verlag, 2002.
- LENZEN, W. “Leibniz und die Boolesche Algebra”. In: *Studia Leibnitiana*, 16, H. 2, 1984, p. 187-203.
- \_\_\_\_\_. “Leibniz’s Logic”. In: GABBAY, D. & WOODS, J. (eds.). *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege* (Handbook of the History of Logic, vol. 3). Amsterdam, Elsevier. 2004, p. 1-83.
- LEWIS, D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.
- MARQUES, E. “A Noção de ‘Possível Em Si’ e a Solução Leibniziana do Problema da Liberdade”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1-2, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Observações Críticas acerca da Noção Leibniziana de Decretos Divinos Possíveis”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, jan-dez. 2002, p. 129-148.
- \_\_\_\_\_. “Leibniz e os Decretos Divinos Possíveis”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 36, n. 116, 2009, 417-426.
- MATES, B. “Leibniz on Possible Worlds”. In: *Studies in Logic and Foundations of Mathematics*, 52, 1968, p. 507-529.
- MONDADORI, F. “Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz’s Metaphysics”. In: *Studia Leibnitiana*, 5, 1973, p. 74-101.
- \_\_\_\_\_. “Leibniz and the Doctrine of Inter-World Identity”. In: *Studia Leibnitiana*, 7, 1975, p. 21-57.
- MOREIRA, Vivianne C. “Análise Infinita e Mundos Possíveis na *Teodiceia*”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 21, n. 1, jan.-jun. 2011, p. 169-190.
- PINHEIRO, U. “Contingência e Análise Infinita em Leibniz”. In: *Kriterion – Revista de Filosofia*, Vol. 104, 2001, p. 72-96.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, G. “There Might Be Nothing: The Subtraction Argument Improved”. In: *Analysis*, 57, 1997, p. 159-66.
- SLEIGH, R. *Leibniz & Arnauld: A Commentary on their Correspondence*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- VAN INWAGEN, P.; LOWE, E. J. “Why is There Anything at All?”. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 70, 1996, p. 95-120.
- WILSON, Margaret. “Possible Gods”. In: *The Review of Metaphysics*, 32, 4, Jun. 1979, p. 717-733.

Email: santovichscaramal@gmail.com

Recebido: 11/2023

Aprovado: 07/2024