

*A possibilidade de um início: Leibniz e a crítica da indiferença divina nos "Essais de Théodicée"*¹

The possibility of a beginning: Leibniz and the critique of divine indifference in *Essais de Théodicée*

Alfredo Gatto

Universidade Vita-Salute San Raffaele, Milão, Itália

Resumo: Já em seus primeiros estudos, Leibniz se interessou pela crítica da teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas. Em todas as suas obras mais importantes, e em particular no *Ensaio de Teodiceias*, as ideias do filósofo alemão sempre foram comparadas criticamente com as hipóteses de trabalho presentes na doutrina de Descartes. Neste artigo, procurou-se analisar as razões filosóficas para esta obsessão, encontrando-as na necessidade de defender uma ordem moral inerente à essência divina.

Palavras-chave: Verdades eternas. Teodiceia. Onipotência de Deus. Gottfried Wilhelm Leibniz. René Descartes.

Abstract: In his early studies, Leibniz was particularly interested in criticizing the Cartesian theory of the free creation of eternal truths. His most important works and theories have been critically compared to Descartes's doctrine and master hypotheses. The present article is an attempt to analyze the philosophical reasons for his obsession, and concludes that such preoccupation was mostly due to Leibniz's need to preserve an inherent moral order within the realm of divine essence.

Keywords: Eternal truths. Théodicée. Omnipotence of God. Gottfried Wilhelm Leibniz. René Descartes.

1 Este artigo foi originalmente publicado em italiano: La possibilità di un inizio. Leibniz e la critica dell'indifferenza divina negli *Essais de Théodicée*. *Giornale Critico di Storia Delle Idee*, v. 4, n. 6, p. 139-150, 2012.

Embora não seja simples restituir um quadro homogêneo do pensamento leibniziano, sem um texto capaz de unir em modo unívoco as múltiplas dinâmicas e sugestões, é, contudo, possível destacar a substancial uniformidade com a qual o filósofo alemão se volta à teoria cartesiana sobre a livre criação das verdades eternas.

Antes de nos dedicarmos a uma análise dos *Essais de Théodicée*, podemos notar como, já nas *Confessio Philosophi* (LEIBNIZ, 1672-1673), há um diálogo juvenil, no qual a exigência de dar razão à ação divina é amplamente discutida. Leibniz talvez esteja intencionado a tirar o fundamento das verdades matemáticas e geométricas do domínio da *voluntas Dei*:

Alfredo Gatto

98

Cogitamos que talvez seja imputada à vontade divina que três vezes três é nove? Ou pensamos talvez dizer que a diagonal do quadrado é imensurável em relação ao lado porque Deus o decretou? [...] Esses teoremas são, portanto, atribuídos à natureza das coisas, ou ainda, à ideia do nove e do quadrado, e ao intelecto divino no qual as ideias das coisas subsistem eternamente. O que significa que, esses teoremas, Deus não os pôs porque assim quis, mas os pôs porque pensa, e Deus pensa porque existe. De fato, se não existisse Deus algum, todas as coisas seriam simplesmente impossíveis e o nove e o quadrado seguiriam o destino comum. Veja, portanto, que acontecem coisas das quais Deus é causa não com a sua *vontade*, mas com a sua própria *existência* [...]. Deve-se não à vontade de Deus, mas sim, à existência de Deus, que três vezes três é nove. (LEIBNIZ, 1672-1673, p. 23-25; A, VI, 3, p. 121-122, grifos do autor).

Para o filósofo de Lípsia, a intrínseca necessidade de tais teoremas não é o fruto de uma decisão arbitrária, mas encontra as condições de sua existência no *intellectus* divino. Embora tais leis não possam subsistir independentemente da *cogitatio* de Deus,² sendo desde sempre colocadas *in mente Dei*, não são, todavia, o fruto de uma vontade em grau de decidir de outra maneira, já que o seu estatuto ontológico é chamado a representar, em modo univocamente determinado, os modelos eternos que guiaram a *creatio* divina.

2 Sobre esta particular situação, a reflexão leibniziana não se distancia do paradigma agostiniano e tomista. Ao que concerne à posição do Bispo de Hipona, confira, por exemplo, *De Diversis Quaestionibus*, 83, q. 46, 2; *De libero arbitrio*, II, 8; *De Genesi ad Litteram*, IV, 7. Sobre a dependência que as verdades eternas devem “sofrer” frente à *cogitatio Dei* no magister dominicano, ver, entre outros, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 3; *Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 2; *Sum. Theol.*, I, q. 15, a. 1-3; *Sum. Theol.*, I, q. 16, a. 7.

O julgamento de Leibniz permanece substancialmente inalterado também no *Discours de métaphysique* (LEIBNIZ, 1686). No segundo capítulo dessa obra – redigida naqueles *middle years* que constituem, segundo a interpretação proposta por Daniel Garber (2009), um *genuine period*, uma janela temporal bem distinta, na qual as linhas guia da teoria monadológica ainda estavam por vir –, o filósofo alemão reforça o julgamento ampliado na *Confessio Philosophi*.

As razões que levam Leibniz a rejeitar os pressupostos da teoria cartesiana têm origem em uma exigência moral:

Dizendo que as coisas não são boas por uma regra qualquer de bondade, mas apenas pela vontade de Deus, se destrói, parece-me, sem pensar, todo o amor de Deus e toda a sua glória. Por que, de fato, louvá-lo por aquilo que fez, se fosse igualmente louvável no caso de ter feito totalmente o contrário? [...] Por isso eu acho também muito estranha a expressão de certos outros filósofos, que as verdades eternas da metafísica e da geometria e, por consequência, também as regras da bondade, da justiça e da perfeição, são efeitos da vontade de Deus, enquanto, no meu ponto de vista, não são nada além de consequências do seu intelecto, que certamente não depende absolutamente da sua vontade, mais do que não depende delas a sua essência (LEIBNIZ, 1686, II, p. 64-65; G, IV, p. 428).

O crítico a quem se faz referência na passagem citada é com certeza Descartes: foi propriamente o filósofo francês a liberar o plano originário da vontade divina de qualquer estrutura passível de limitar a teofania. A partir de algumas cartas endereçadas a Mersenne e escritas na primavera de 1630,³ de fato, Descartes começou a delinear uma nova imagem da *potentia Dei*.

O Deus cartesiano, longe de ser padronizado aos critérios vinculados, cooriginários à Sua própria apreensão intelectual, é a condição última de legitimidade de todo o horizonte do possível. Dentro de tal

3 Ver Descartes (1630, n. 30-32, p. 139-155 [AT, I, p. 135-154]). O filósofo francês retorna mais vezes, em seu vasto epistolário, sobre a natureza principiada das verdades eternas: ver Descartes (1638, n. 167, p. 673-689 [AT, II, p. 135-153]); Descartes (1644, n. 454, p. 1.907-1.915 [AT, IV, p. 110-120]); Descartes (1648, n. 665, p. 2.577-2.581 [AT, V, p. 219-224]); Descartes (1649, n. 677, p. 2.615-2.625 [AT, V, p. 267-279]). Posteriores referências cartesianas da teoria sobre a criação das verdades eternas se encontram nas *Responsiones*. A esse propósito, ver Descartes (1641, p. 1.185-1.187 [AT, VII, p. 380]; p. 1.225-1.231 [AT, VII, p. 431-436]). Para uma análise global da doutrina cartesiana, ver J.-L. Marion (1981).

visão, as verdades eternas podem reivindicar apenas uma necessidade segunda, filha, isto é, de uma livre opção divina. Isso significa que a obrigatoriedade que as leis matemáticas, ao lado daquelas da natureza, testemunham de frente à *episteme* humana não se impôs a Deus. As verdades eternas, portanto, dividindo com o universo mundano uma comum origem de criação, “não seriam verdades se Deus não tivesse assim estabelecido” (DESCARTES, 1638, n. 167, p. 677; AT, II, p. 138).

Na teoria de Descartes, a *voluntas Dei* não adequou, portanto, a própria *ἐνέργεια* a algum paradigma já presente *ab aeterno* na sua intrínseca possibilidade, mas, sim, deu livremente forma, em virtude de uma decisão soberana, aos critérios que regulam a necessidade das nossas demonstrações. Aquilo que é bom não será então tal porque participante de um arquétipo originário, independente da onipotência de Deus; pelo contrário, já que não pode existir algum modelo de verdade e bondade que não traga a própria legitimidade de uma Sua livre escolha, será bom *apenas* em virtude de uma vontade absolutamente gratuita.

O filósofo francês é muito claro sobre isso. Em uma carta endereçada a Arnauld (DESCARTES, 1648, n. 665, p. 2.577-2.581; AT, V, p. 219-224), Descartes destaca como a própria *ratio veri et boni* depende, em última análise, da *potentia Dei*:

Non me parece que se deva dizer que coisa alguma não possa ser feita por Deus. De fato, uma vez que tudo que existe de verdadeiro e de bem depende da sua onipotência, não ousarei nem ao menos dizer que Deus não possa fazer que exista uma montanha sem um vale, ou que um mais dois não resulte em três; mas digo apenas que Deus me deu uma mente tal, que não é capaz de conceber uma montanha sem vale, ou uma soma de um e dois que não resulte em três, e assim por diante, e que tais coisas implicam uma contradição no meu conceito. (DESCARTES, 1648, p. 2.581; AT, V, p. 223-224).

Antes da missiva endereçada a Arnauld, Descartes já havia se concentrado, nas respostas às VI *Objectiones mersenniane*, sobre a finitude das *rationes* das criaturas. Naquela particular situação, o filósofo francês instituiu uma direta correlação entre a natureza criada das verdades eternas e a indiferença que se atribui à vontade de Deus. De fato, se tivessem existido modelos subsistentes por si mesmos, ou seja, a despeito da *potentia* divina, Deus “não teria sido totalmente indiferente ao

criar as coisas que criou”; além disso, “se uma razão qualquer de bem [*ratio boni*] tivesse precedido a sua preordenação, essa o teria movido a fazer o ótimo” (DESCARTES, 1641, p. 1.229; AT, VII, p. 435), limitando, assim, o domínio infinito da Sua teofania.⁴

Para liberar a vontade divina de qualquer estrutura em grau de vincular-lhe o exercício, cortando pela raiz a originária liberdade e indiferença, é, portanto, indispensável reconduzir o conteúdo das verdades eternas para uma escolha de modo algum necessária.⁵ A contingência de tais verdades torna-se, então, um dos corolários para dar voz a uma nova ideia da *essentia* divina, na qual “a suma indiferença em Deus [*summa indifferentia in Deo*]” torna-se um “sumo argumento da sua onipotência [*summum ejus omnipotentiae argumentum*]” (DESCARTES, 1641, p. 1.225; AT, VII, p. 432).⁶

Em um horizonte dominado por esse Deus, ao homem é vetada qualquer possibilidade de traçar um caminho nos meandros do Seu *mysterium*, não dispondo de nenhum critério, válido, *absolute*, para dar razão às escolhas divinas. Forte apenas para proporções finitas, incapaz de reivindicar uma necessidade que não se saiba inevitavelmente limitada,

4 As *VI Responiones* eram bem conhecidas por Leibniz. O filósofo alemão, de fato, logo após ter apresentado o texto cartesiano, fornece, em uma carta a Philipp, uma breve, mas precisa, defesa das próprias razões: “Se as coisas não são boas para nenhuma ‘ideia ou noção de bondade em si mesma’, mas porque Deus as quer, era inútil que ele (como diz o Gênesis) as considerasse depois de tê-las feito e estivesse satisfeito com sua obra, dizendo que tudo era bom; teria bastado dizer: eu as quero ou se recordar de tê-las querido, se não existe indiferença formal entre as duas coisas, o ser querido por Deus e o ser bom. Mas se vê que o autor do Gênesis tinha outra opinião, introduzindo um Deus que não teria ficado contente de tê-las feito, se não tivesse achado que as fez bem [...]. Se a verdade própria depende da vontade de Deus e não da natureza das coisas e se o intelecto vem necessariamente antes da vontade (eu falo de *prioritate naturae, non temporis*), o intelecto de Deus virá antes da verdade das coisas e, por consequência, não haverá a verdade por objeto. Um tal intelecto, sem dúvida, não é nada além de quimera e, por consequência, ocorrerá conceber Deus à maneira de Spinoza, como um ser que não tem nem intelecto, nem vontade, mas que produz de forma totalmente indiferente as coisas boas e as más, sendo indiferente em relação às próprias coisas” (LEIBNIZ, 1680, p. 63).

5 “Quanto à liberdade de arbítrio, a sua natureza está em Deus muito diferente de como está em nós. Repugna, de fato, que a vontade de Deus não foi desde a eternidade indiferente a todas as coisas que aconteceram ou nunca acontecerão, porque não se pode fingir bem algum, ou verdadeiro, ou uma coisa qualquer para acreditar, ou para fazer, ou para omitir a ideia que esteve no intelecto divino antes que a sua vontade determinasse a se fazer como tal. E não falo aqui da antecedência no tempo: não esteve antes nem sequer por ordem, ou por natureza ou, como dizem, por razão racionalizada, assim que, isto é, esta ideia do bem tenha movido Deus a escolher uma coisa mais que uma outra. Assim, por exemplo, não é que ele tenha querido criar o mundo no tempo porque viu que teria sido melhor assim do que se tivesse criado na eternidade; nem quis que os três ângulos do triângulo fossem iguais a duas retas porque sabia que não poderia ser diferente. Mas, ao contrário, é porque quis criar o mundo no tempo que é melhor assim que se esse tivesse sido criado pela eternidade; e é porque quis que os três ângulos do triângulo fossem necessariamente iguais a duas retas que isso é agora verdade e não pode ser diferente” (DESCARTES, 1641, p. 1.225 [AT, VII, p. 431-432]).

6 Ver Descartes (1644, n. 454, p. 1.913-1.915 [AT, IV, p. 118-119]).

a razão humana não é capaz de preencher a diferença epistemológica que habita o espaço das suas representações.

Ora, se a *pietas* filosófica leibniziana não pode aceitar uma tal conclusão, privando-se da oportunidade de justificar a incompreensibilidade dos *consilia Dei*, não pode, nem sequer, mesmo tendo inicialmente o fascínio,⁷ abraçar a perspectiva que será própria de Spinoza⁸ e negar também apenas a possibilidade de reencontrar uma finalidade subentendida ao mal do mundo. Para tutelar uma imagem da essência de Deus em continuidade com aquela desenhada pela tradição, mantendo ao mesmo tempo aberta a estrada para percorrer os labirintos que guiou a *ordinatio*, Leibniz se encontrará, no entanto, forçado a refutar os pressupostos da teoria cartesiana, criticando uma das variadas consequências: no caso, a ideia de que Deus seja radicalmente indiferente, livre de qualquer vínculo e modelo que não tenha sido a Sua causalidade absoluta e eficiente para estabelecer e legitimar.

Como justamente destacou Steven Nadler (2008, p. 226), “o que Leibniz temia era que a posição cartesiana sobre verdades eternas tornasse impossível oferecer uma justificativa das vias de Deus, através de um esquema de teodiceia que desse uma solução coerente e satisfatória ao problema do mal”. A teoria sobre a livre criação das verdades eternas, de fato, priva o homem de um critério vinculante para indagar as

7 Sobre o interesse que Leibniz nutriu pela pessoa e pela obra de Spinoza, bem antes do encontro de 1676, ver Laerke (2008); ver, ainda, Antognazza (2008, in part. p. 167-169) e Stewart (2006).

8 Afirmando uma causalidade imanente e, de fato, nada transitiva, Spinoza criticou, desde a redação do seu *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* (SPINOZA, 1661), a doutrina cartesiana sobre a livre criação das verdades eternas, refutando qualquer prioridade, lógica ou cronológica, entre a natureza divina e os “frutos” da Sua própria *essentia*. Depois de ter precisado, nas primeiras colocações da obra (I, 2), que “no infinito intelecto de Deus não existe outra essência senão aquela formalmente existente na natureza”, Spinoza retoma um dos argumentos de Descartes, refutando os pressupostos: “O bem é bem somente porque Deus o quer e, sendo assim, então ele pode certamente fazer sim que o mal se torne bem. Mas este argumento flui tão bem como se eu dissesse: Deus é Deus porque quer ser Deus; portanto está em seu poder de não ser Deus, o que é o mesmo absurdo” (I, 4, p. 117). A distância que divide Spinoza de Descartes é visível mesmo se – como é o caso da segunda parte daqueles *Cogitata Metaphysica* (SPINOZA, 1663) que seguem o seu comentário aos *Principia* – o filósofo deveria limitar-se somente a expor geometricamente as razões cartesianas. De fato, logo após ter retomado fielmente o pensamento de Descartes, deixando claro que Deus, graças ao domínio de possibilidades que competem à própria *potentia absoluta*, teria também podido criar as coisas de outro modo, Spinoza deixa claro, transparecendo a sua distância da interpretação cartesiana, que “se pode, todavia, não injustamente duvidar muito desta última [potência], parecendo um maior milagre que Deus governe o mundo sempre com uma só, a mesma, certa e imutável ordem, ao invés de exigir, pela estupidez dos homens, as leis que ele mesmo sancionou otimamente na natureza e com absoluta liberdade” (II, IX, p. 384). O julgamento spinoziano permanece o mesmo também na *Ética*, na qual se afirma novamente a absoluta necessidade da causalidade divina; a este propósito, ver, entre outros, Spinoza (1677, I, XXXII-XXXIII, p. 819-824). Para uma análise global da *potentia Dei* em Spinoza, ver Mignini (2000, p. 387-409).

razões que impulsionaram a *voluntas Dei* a dar forma ao mundo no qual vivemos. De outra parte, em um quadro epistêmico privado de qualquer proporção, o filósofo alemão não poderia jamais questionar a conduta divina, descrevendo as causas que “impediram” um “Princípio único, absolutamente bom, onisciente e onipotente” (LEIBNIZ, 1710, p. 135; G, VI, p. 75) de resolver *ab origine* o escândalo do mal.

O bom êxito da tentativa leibniziana encontrará, portanto, as suas condições de possibilidade na recusa da doutrina cartesiana. Já no segundo capítulo do *Discours Préliminaire* aos *Essais de Théodicée*, o filósofo fornece um imediato esclarecimento sobre o estatuto ontológico de tais verdades: à diferença das “verdades positivas”, ou seja, aquelas leis que Deus liberalmente impôs à natureza, as verdades eternas são, em vez disso, “absolutamente necessárias, de modo que o oposto implica contradição” (LEIBNIZ, 1710, *Disc. Prélim.*, § 2, p. 69; G, VI, p. 50). O seu conteúdo, mesmo sendo colocado *in mente Dei*, não depende da vontade divina,⁹ mas é diretamente relacionado ao *intellectus* de Deus, no qual reside a totalidade dos cenários possíveis.

A esse propósito, na segunda parte dos *Essais*, Leibniz formula uma comparação entre o “seu” Deus e Júpiter, mencionando uma passagem extraída do epistolário de Descartes. Todavia, enquanto o filósofo francês estava convencido de que as verdades eternas eram estabelecidas diretamente por Deus, já que “dizer que estas verdades são independentes de Deus significa falar dele como se fala de um Júpiter ou Saturno e submetê-lo ao Estige e ao destino” (DESCARTES, 1630, n. 30, p. 147; AT, I, p. 145),¹⁰ Leibniz exclui tais verdades do arbítrio divino, modificando profundamente a ordem de razões apresentada por Descartes:

Deus, na verdade, não conhece outro juiz que possa forçá-lo a dar aquilo que pode trazer o mal; não é como Júpiter, que teme o Estige. Mas a sua sabedoria é o maior juiz que pode encontrar, e os seus julgamentos são sem apelos: são os decretos do destino. As *verdades eternas, objeto da sua*

9 Em *Les principes de la philosophie ou La Monadologie*, Leibniz retornará a tais questões, confirmando o valor das análises anteriores: “Não necessita, de fato, imaginar, como fazem alguns, que as verdades eternas, sendo independentes da sua vontade, como parece ter defendido Descartes e depois, o senhor Poiret, sejam arbitrarias e sujeitas às suas vontades. Isso não é verdade se não para as verdades contingentes, cujo princípio é a *conveniência* ou escolha do *melhor*; enquanto as verdades necessárias dependem unicamente do seu intelecto e lhe são objeto único” (LEIBNIZ, 1714, § 46, p. 290 [G, VI, p. 614]).

10 Sobre autores que contribuíram para criar a comparação imaginativa proposta por Descartes, ver Marion (1996a, p. 73-87).

sabedoria, são mais invioláveis que o Estige. Essas leis, este juiz não força, de fato: são mais fortes, porque persuadem. (LEIBNIZ, 1710, II, § 121, p. 393; G, VI, p. 175, grifos nossos).

Ambos os filósofos querem libertar o objeto do seu interesse do horizonte necessitado que sempre caracterizou as divindades pagãs. O fundamento que guia os seus julgamentos, porém, a despeito do referente crítico que os aproxima, é profundamente diferente.

O pressuposto que guia a análise de Leibniz é aqui completamente revelado. A despeito da posição cartesiana, Deus não cria *ex nihilo* a *ratio* metafísica e moral que informa o atual horizonte mundano. Ainda que não sejam independentes da *cogitatio Dei*, as verdades eternas não estão à disposição da vontade divina, a Sua onipotência não estando nas condições de subverter a necessidade que as caracteriza.¹¹ O seu conteúdo, ainda, vinculando *ab aeterno* as escolhas divinas, circunscreve o domínio epistêmico no qual a *potentia Dei* será livre para que se exercite. Deus era, por isso, em grau de “criar a matéria, o homem, um círculo, ou deixar-lhes no vazio, mas não podia produzi-los sem as suas propriedades essenciais. Era necessário que fizesse o homem como animal racional, e que conferisse ao círculo a figura redonda” (LEIBNIZ, 1710, II, § 183, p. 517-519; G, VI, p. 225).

O julgamento do filósofo alemão, de todo modo, não é nada inocente. Leibniz está convencido de que a inviolabilidade de tais verdades é a precondição para se fazer estrada nos meandros da *creatio* divina. De outro lado, se a intrínseca necessidade das verdades eternas aproxima tanto a aprendizagem intelectual de Deus quanto a *episteme* de uma Sua simples criatura, o homem pode dispor de um acesso privilegiado aos *consilia Dei*, julgando as possibilidades divinas em virtude dos princípios que lhes foram deixados como dote.

11 Em uma das várias passagens dos *Essais de Théodicée* dedicadas ao voluntarismo cartesiano, Leibniz critica radicalmente a contingência que Descartes atribuía às verdades eternas: “É jamais possível que o prazer de duvidar tenha tanto poder sobre um homem de talento, a ponto de fazê-lo desejar e, até mesmo, esperar poder crer que dois ‘enunciados’ contraditórios não se encontram jamais juntos somente porque Deus os tenha vetado, e que Deus poderia dar uma ordem que os teria feito andar sempre juntos? Isso sim é um belo paradoxo! [...] Não consigo nem sequer imaginar que Descartes pôde, de fato, abraçar tal opinião, mesmo que tenham existido alguns de seus seguidores que não tiveram dificuldade em acreditar nele [...]. E com este artifício, as verdades eternas, que até chegar neste autor foram objeto do intelecto de Deus, transformaram-se repentinamente em objeto da sua vontade. Ora, os atos da sua vontade são livres, portanto Deus é a causa livre das verdades. Aqui está a dissolução da comédia. *Spectatum admissi.*” (LEIBNIZ, 1710, II, § 185-186, p. 523-525 [G, VI, p. 227-228]).

Na desesperada tentativa de inocentar Deus em frente ao tribunal do mundo, torna-se essencial possuir os paradigmas da *ratio* divina, dando razão às Suas escolhas. É por isso que a “suprema necessidade das verdades eternas” (LEIBNIZ, 1710, I, § 25, p. 241; G, VI, p. 117) exclui resolutamente que a *potentia Dei* tenha sido livre – “naquele instante ideal no qual Deus não decretou ainda nada” (LEIBNIZ, 1710, II, § 183, p. 519; G, VI, p. 226) – de transgredir tais modelos, possivelmente revelando-se no teatro mundano como uma máscara, quase como uma presença sombria ocultada, por definição, do olhar das Suas criaturas.

A crítica da teoria cartesiana sobre a livre criação das verdades eternas se acompanha, assim, da negação da indiferença divina. Descartes, de fato, “com o pretexto de liberar a natureza divina do jugo da necessidade” acabou, como já destacamos anteriormente, por torná-la absolutamente indiferente, “sem considerar que, tanto a necessidade metafísica é absurda a respeito das ações de Deus *ad extra* quanto a necessidade moral é digna dele” (LEIBNIZ, 1710, II, § 175, p. 503; G, VI, p. 218-219).

O julgamento de Leibniz pressupõe uma diferenciação interna na ordem da necessidade que coloca em causa aqueles dois grandes princípios que regulam o nosso saber: de uma parte, o princípio que coordena as necessidades metafísicas, vale lembrar o aristotélico *principium firmissimum*, e, de outra, o princípio de razão suficiente ou determinante,

segundo o qual não acontece nada sem que se tenha uma causa ou, ao menos, uma razão determinante, ou seja, qualquer coisa que possa servir para dar razão *a priori* do porquê uma dada coisa é existente ao invés de inexistente e do porquê é assim e não de outra maneira (LEIBNIZ, 1710, I, § 44, p. 267; G, VI, p. 127).¹²

Se o primeiro princípio diz respeito às condições da consciência, aplicando-se univocamente tanto a Deus quanto às criaturas, o segundo concerne, por sua vez, àquelas verdades positivas que, não pressupondo a imediata contrariedade da própria negação, possibilitam a Leibniz introduzir no debate uma precisa imagem da *potentia Dei*.¹³

A distinção apresentada pelo filósofo alemão, portanto, será fundamental para manter tanto a liberdade da *creatio* de Deus quanto

¹² Ver Leibniz (1714, § 31-33, p. 288 [G, VI, p. 612]).

¹³ Sobre o princípio de razão suficiente e sobre o papel que cobre no centro da especulação leibniziana, ver Piro (2002).

a ordem moral consubstancial à Sua natureza, de forma a não sacrificar, diante do fantasma do *Maledictus*, a oportunidade de dar razão à conduta divina. Para atingir tal objetivo, todavia, justificando a utilização do seu segundo princípio, Leibniz é forçado a abandonar também a opção cartesiana, já que a criação das verdades eternas, implicando a indiferença do Criador, “impede em modo mais absoluto”, como observou Jean-Luc Marion (1996a, p. 134), “de explicar detalhadamente o princípio de razão”.

De fato, se consideramos os paradigmas morais como o resultado de uma vontade livre e eficiente, somos forçados a reconduzir “as regras eternas da bondade e da justiça” (LEIBNIZ, 1710, II, § 177, p. 507; G, VI, p. 220) a uma opção meramente contingente, destruindo em tal modo “tanto a confiança em Deus, que constitui a nossa tranquilidade, quanto o amor de Deus, que faz a nossa felicidade” (LEIBNIZ, 1710, p. 505; G, VI, p. 220). Considerar que as condições últimas da nossa moralidade sejam arbitrárias significa, portanto, cortar aquela ligação epistêmica que aproxima o homem dos desenhos do *Creator mundi*, privando-o de um sistema arquetípico em grau de restituir-lhe um universal instrumento de proporção. Leibniz é claro a esse respeito:

Se a justiça foi estabelecida em modo arbitrário e sem nenhum motivo, se Deus foi acometido por uma espécie de acaso, como quando se tira a sorte, a sua bondade e a sua sabedoria não têm parte alguma nisso, de fato, não há motivo para atribuí-las a ele. E se é por um decreto totalmente arbitrário, sem nenhuma razão, que estabeleceu ou produziu aquilo que nós chamamos justiça e bondade, ele pode desfazê-las ou mudar a sua natureza, de modo que não existirá motivo algum para esperar que Deus as observará sempre, como, ao invés, se pode dizer que fará quando se suponha que sejam fundadas sobre razões. (LEIBNIZ, 1710, II, § 177, p. 505; G, VI, p. 119).

É apenas uniformizando as escolhas divinas a razões determinadas que é possível garantir a estabilidade do horizonte mundano, fornecendo, assim, ao intelecto do homem um estável aprendizado dos paradigmas que acompanharam o *ordinatio*. Se a intervenção leibniziana exclui da *essenti Dei* aquela indiferença defendida fortemente por Descartes, coloca, porém, o filósofo defronte a uma nova dificuldade: após ter afirmado a não arbitrariedade da conduta de Deus, reconduzindo a

eternidade das verdades metafísicas no interior do Seu intelecto, em que modo é possível reduzir-se à deriva spinoziana e exibir uma extensão entre a *voluntas Dei* e a atualidade do mundo?

Certo, para Leibniz a *creatio* divina não manifesta necessidade alguma. Deus era tão livre para criar o mundo quanto para não criá-lo, era tão livre para criá-lo segundo as modalidades que experimentamos atualmente quanto livre – pelo menos, por necessidade absoluta¹⁴ – para agir de outra maneira. Embora o filósofo alemão rejeite asperamente a *solutio* dada por Spinoza, é, todavia, forçado, dividido entre um *Deus sive natura* e um *Deus* rigorosamente *absolutus*, a introduzir no discurso um plexo que lhe permita preservar a liberdade divina, rejeitando, ao mesmo tempo, que um atributo como a indiferença possa legitimamente ser referido a Deus. A distinção entre uma necessidade metafísica e geométrica e uma necessidade hipotética e moral, modulada segundo os dois grandes princípios retomados anteriormente, ou seja, o princípio de não contradição e de razão suficiente, encontra nessa particular situação a sua utilidade.

Ora, ainda que Deus não deixe de “escolher o melhor”, não está, de qualquer modo, constrangido, em termos absolutos, a persegui-lo, não existindo nenhuma “necessidade no objeto [...], já que uma outra série de coisas é igualmente possível”. É justamente por esse motivo, por outro lado, que a Sua escolha, realizada na presença de uma infinita ordem de possibilidades, “é livre e independente da necessidade” (LEIBNIZ, 1710, I, § 45, p. 269; G, VI, p. 128). Naquele instante eterno que precede a criação, o conjunto de possibilidades à disposição da vontade divina é, então, do ponto de vista lógico, perfeitamente equipotente, já que a futura organização do mundo, feita salvo a não contraditória possibilidade dos seus componentes, não impõe à liberdade de Deus qualquer constrição. É, portanto, lícito fazer referência a uma “liberdade de indiferença” em Deus, concordando, porém, que o termo indiferença seja indicado como sinônimo de contingência, isto é, que faça menção

14 Ver, por exemplo, a seguinte passagem: “Deus escolheu entre diversos partidos, todos possíveis: portanto, falando em senso metafísico, poderia escolher ou realizar aquilo que não era o melhor, mas não poderia fazê-lo de um ponto de vista moral. Servimo-nos de uma comparação tirada da geometria. O melhor percurso de um ponto a outro [...] é único: é aquele que percorre a linha mais breve, isto é, a reta. Todavia, existe uma infinidade de percursos de um ponto a outro. Não existe, assim, nenhuma necessidade que me obrigue a mover-me ao longo da linha reta; assim que eu escolho o melhor percurso, estou determinado a percorrê-lo, mesmo que essa necessidade não seja nada além, no ensaio, de uma necessidade moral” (LEIBNIZ, 1710, II, § 234, p. 597-599 [G, VI, p. 256-257]).

à liberdade que o ato criador testemunha frente aos cenários à sua disposição. Essa indiferença, todavia, considerada como “atributo característico da liberdade”, não deve impedir que “se tenham inclinações mais fortes pelo partido que se escolhe, e não exige, de fato, que se seja absoluta e igualmente indiferente para os dois partidos opostos” (LEIBNIZ, 1710, III, § 302, p. 699; G, VI, p. 296).

A indiferença delineada por Leibniz não tem, todavia, nada para compartilhar com aquela “falsa ideia da contingência e da liberdade” presente, entre os outros, na doutrina de Descartes, destinada a pressupor uma indiferença “plena de equilíbrio” (LEIBNIZ, 1710, III, § 365, p. 787; G, VI, p. 331),¹⁵ vale dizer, uma indiferença que não possui nenhuma razão determinante que estimule a *voluntas Dei* a se decidir.

Na análise leibniziana, o agir de Deus já está, de fato, desde sempre determinado,¹⁶ movido e guiado por alguns modelos consubstanciais à Sua perfeita essência. Esses paradigmas justamente excluem que a ligação desnecessária que une Deus aos universos possíveis se traduza em uma relação de absoluta indiferença. A liberdade da Sua escolha, de resto, é padronizada aos arquétipos ideais, colocados *ab aeterno* no intelecto divino. O exercício da Sua *voluntas* não pode, portanto, violar o valor vinculante do seu conteúdo; caso contrário, encontrar-se-ia em contradição com a sua própria *essentia*. Por isso que as proporções da *creatio* deverão, então, corresponder à natureza de tais modelos, realizando concretamente a eterna exemplaridade que as distingue:

O decreto de criar é livre: Deus é levado para todo bem; o bem; aliás o melhor, o inclina a agir mesmo sem necessidade: de fato a sua escolha não torna absolutamente impossível aquilo que é diferente do melhor, nem implica contradição quando Deus omite. Em Deus, portanto, existe uma liberdade, livre não somente da coerção, mas também da necessidade. Refiro-me aqui à necessidade metafísica, pois é por necessidade

15 Sobre as corretas modalidades de pensar a indiferença divina, ver, além das passagens já citadas, Leibniz (1710, I, § 46, p. 271 [G, VI, 128]; I, § 79, p. 315 [G, VI, p. 145]; III, § 303, p. 699 [G, VI, p. 296-297]). A propósito da indiferença afirmada por Descartes e por alguns de seus seguidores, ver, entre outros, Leibniz (1710, III, § 319-320, p. 721-725 [G, VI, p. 305-306]).

16 “Scoto tinha razão em dizer que, se Deus não fosse livre e imune da necessidade, nenhuma criatura seria livre. Deus é, porém, incapaz de ser indeterminado em qualquer coisa: ele não pode ignorar, não pode duvidar, não pode suspender o próprio julgamento. *A sua vontade é sempre determinada, e não pode ser determinada senão pelo melhor.* Deus não pode jamais ter uma vontade particular primitiva, vale dizer, independente das leis e das vontades gerais: se assim fosse, tratar-se-ia de uma vontade irracional.” (LEIBNIZ, 1710, III, § 337, p. 745 [G, VI, p. 315], grifo nosso).

moral que o mais sábio é obrigado a escolher o melhor. (LEIBNIZ, 1710, II, § 230, p. 593; G, VI, p. 155).

Como Leibniz nunca se esquece de precisar, o fato de o bem ser objeto principal do intelecto divino não implica que o domínio da Sua *voluntas* seja *necessariamente* determinado, isto é, que o conjunto de possibilidades que estão à Sua disposição tenha precisado conformar-se, *absoluto*, a um certo critério moral. Realmente, se por acaso Deus tivesse se decidido de outra maneira, desenhando diferentes proporções de criaturas, não teria aberto espaço para nenhuma contradição. De necessidade absoluta, de fato, um *outro* mundo teria sido possível, sem que o realizar uma tal oportunidade violasse os ditames do mais inabalado dos princípios. Todavia, se era necessário que uma razão guiasse a mão divina, empurrando-a para realizar uma das infinitas possibilidades à disposição, não se poderá não reconhecer como foi propriamente a *essentia* moral de Deus, arraigada ao Seu próprio ser, a dar corpo e essência aos Seus decretos.

A bondade e a sabedoria divinas, porém, não limitam o raio de ação da *potentia Dei*, já que não tocam, pelo menos formalmente, o domínio da possibilidade lógica. Deus teria, portanto, podido criar um mundo que não respeitasse os arquétipos que o guiaram, de fato, à epifania, sem, com isso, negar a necessidade geométrica que caracteriza as verdades eternas.

As considerações relativas à Sua natureza moral, ainda que influenciem as Suas escolhas, não acabam, no entanto, por torná-las necessárias, quase como se a sua insuficiente realização implicasse uma imediata contradição. Assim como um homem sábio, modelando a sua conduta em função de sua sabedoria, não deixa de ser um agente livre, Deus não abdica de Sua liberdade quando decide conformar a *creatio* mundana à perfeição de Sua essência. A necessidade moral que acompanhou os decretos divinos não limita em nada a *voluntas Dei*.¹⁷ É, então, uma “feliz necessidade [*heureuse nécessité*] aquela que obriga o sábio a fazer o bem, enquanto a indiferença em relação ao bem e ao mal seria

17 Ver, por exemplo, a seguinte passagem: “Os decretos de Deus são sempre livres, ainda que Deus seja sempre levado pela razão que consiste na visão do bem: de fato, ser necessitados moralmente pela sabedoria, ser obrigados pela consideração do bem, significa ser livres, não ser necessitados metafisicamente. E apenas a necessidade metafísica, como observamos várias vezes, é oposta à liberdade” (LEIBNIZ, 1710, II, § 237, p. 603 [G, VI, p. 258-259]).

sinal de um defeito de bondade ou de sabedoria” (LEIBNIZ, 1710, II, § 175, p. 503; G, VI, p. 219).¹⁸

Graças a esses esclarecimentos, Leibniz pode distinguir uma genuína ideia da indiferença, fundada sobre a contingência das decisões divinas e tematizada pelo filósofo para fugir do horizonte necessitante delineado por Spinoza, de uma ideia de indiferença “cartesiana”, isto é, uma indiferença realmente absoluta, não modelada por nenhuma eterna *ratio*. A atualidade do nosso mundo não é, portanto, nem o resultado de uma cega necessidade nem o fruto de um arbítrio gratuito, mas sim o livre projeto de um amável Criador.

A necessidade moral *deste* Deus permite a Leibniz recusar as frias geometrias spinozianas e conservar um critério de unívoca proporcionalidade para fazer frente ao equívoco absoluto de um Deus indiferente, reduzindo, em tal modo, à indiferença de equilíbrio qualquer legitimidade. O *ordo* moral do Deus leibniziano priva, por isso, o plano originário da criação de qualquer absoluto real. O domínio da *voluntas Dei* não é nunca, nem sequer naquele momento lógico que precede a atualidade do nosso mundo, verdadeiramente *absolutus*, sendo desde sempre uniformizado por uma *ratio* que guia, sem necessitar, as possibilidades divinas.

O início em Leibniz resulta, então, *ab origine* determinado, ou seja, mensurado aos paradigmas postos independentemente da onipotência divina. Mesmo que isso não signifique reconduzir, pelo menos *in actu signato*, a *potentia Dei* no âmbito de uma necessidade absoluta, é inegável que o domínio de possibilidades à disposição desse sumo legislador seja circunscrito, particularmente se colocado em relação ao Deus cartesiano.

A solução avançada de Leibniz representa uma das modalidades para remediar o escândalo evocado por Descartes com a sua teoria sobre a livre criação das verdades. De outra parte, se o filósofo alemão fosse confrontado com as consequências operantes na análise cartesiana, sem interrogar criticamente os pressupostos, não teria jamais podido dar vida a um discurso capaz de dar justiça à ação divina. Para atingir tal objetivo, de fato, é necessário dispor de um critério, válido univocamente, que permita ao homem entrar nas salas daqueles *palais des destinées* nos quais são guardadas as representações de todo o possível.

¹⁸ Sobre a “feliz necessidade” que caracteriza as escolhas divinas, ver também Leibniz (1710, II, § 191, p. 531 [G, VI, p. 230]).

Ora, somente um Deus padronizado a uma *ratio veri et boni* de princípio acessível *também* ao intelecto das próprias criaturas pode abrir ao homem uma tão preciosa possibilidade. É, portanto, necessário remediar a indiferença do Deus cartesiano, desenhando um *imago Dei* que garanta ao intelecto humano uma estável proporção cognoscitiva.

Apesar da opção feita propriamente por Spinoza, que preferiu eliminar a lacuna epistemológica que caracteriza a natureza diacrônica de uma *creatio* pensada como o produto não necessariamente de uma onipotência livre e consciente, o filósofo alemão escolheu consertar o que a especulação cartesiana havia inferido à precedente tradição, mensurando a *potentia Dei* a uma moralidade não criada. Desse modo, Leibniz fixou as bases para investigar os *consilia Dei* para abrir estrada nos Seus labirintos, produzindo um *φάρμακον* para fazer frente ao mal do mundo.

Tradução de Andréia Guerini e Andréia Riconi

Referências

ANTOGNAZZA, M. R. **Leibniz: an intellectual biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DESCARTES, R. (1630). Descartes a Mersenne. In: ADAM, C.; TANNERY, P. (Org.). **Oeuvres de Descartes** (XI Voll.). Paris: Vrin-Cnrs, 1964-1976 (Vol. I). p. 135-147. Trad. italiana de M. Priarolo. In: *René Descartes. Tutte le lettere: 1619-1650*, a c. di G. Belgioioso. Milano: Bompiani, 2003. p. 139-149.

_____. (1638). Descartes a Mersenne. In: ADAM, C.; TANNERY, P. (Org.). **Oeuvres de Descartes** (XI Voll.). Paris: Vrin-Cnrs, 1964-1976 (Vol. II). p. 135-153. Trad. italiana de M. Savini. In: *René Descartes. Tutte le lettere: 1619-1650*, a c. di G. Belgioioso. Milano: Bompiani, 2003. p. 673-689.

_____. (1641). VI Responsiones. In: ADAM, C.; TANNERY, P. (Org.). **Oeuvres de Descartes** (XI Vol.). Paris: Vrin-Cnrs, 1964-1976 (Vol. VII). p. 422-447. Trad. italiana, *Meditazioni*. Seste Risposte, organizado

por I. Agostini, in *R. Descartes. Opere: 1637-1649*, organizzato por G. Belgioioso. Milano: Bompiani, 2009. p. 1.213-1.243.

———. (1644). Descartes a Mesland. In: ADAM, C.; TANNERY, P. (Org.). **Oeuvres de Descartes** (XI Voll.). Paris: Vrin-Cnrs, 1964-1976 (Vol. IV). p. 110-120. Trad. italiana de S. Obinu. In: BELGIOIOSO, G. (Org.). **René Descartes: Tutte le lettere: 1619-1650**. Milano: Bompiani, 2003. p. 1.907-1.915.

———. (1648). Descartes per Arnauld. In: ADAM, C.; TANNERY, P. (Org.). **Oeuvres de Descartes** (XI Voll.). Paris: Vrin-Cnrs, 1964-1976 (Vol. V). p. 219-224. Trad. italiana de S. Di Bella. In: BELGIOIOSO, G. (Org.). **René Descartes: Tutte le lettere: 1619-1650**. Milano: Bompiani, 2003. p. 2.577-2.581.

Alfredo Gatto

112

GARBER, D. **Leibniz: body, substance, monad**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

LAERKE, M. **Leibniz lecteur de Spinoza: la genèse d'une opposition**. Paris: Honoré Champion, 2008.

LEIBNIZ, G. W. (1672-1673). Confessio Philosophi. In: LEIBNIZ, G. W. **Sämtliche Schriften und Briefe** (VI, 3, p. 115-149). Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1923. Trad. italiana, *Professione di fede del filosofo (1672-1673)*. In: Piro, F. (Org.). *Dialoghi filosofici e scientifici*. Milano: Bompiani, 2007. p. 3-111.

———. (1680). Leibniz an Philippi. In: GERHARDT, C. I. (Org.). **Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz** (G, VII Vol., Berlin 1875-1890; rist. anast. 2005), Vol. IV, p. 283-287. Trad. italiana, *Lettera a Philipp, gennaio 1680*. In: BIANCA, D. O. (Org.). *Scritti filosofici* (II Voll.). Torino: Utet, 1967. (Vol. II). p. 61-65.

———. (1686). Discours de métaphysique. In: GERHARDT, C. I. (Org.). **Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz** (G, VII Vol., Berlin 1875-1890; rist. anast. 2005), Vol. IV, p. 427-463. Trad. italiana, *Discorso di metafisica (1686)*. In: BIANCA, D. O. (Org.). *Scritti filosofici* (II Vol.). Torino: Utet, 1967. (Vol. I). p. 63-110.

———. (1710). *Essais de Théodicée*. In: GERHARDT, C. I. (Org.). **Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz** (G, VII Vol., Berlin 1875-1890; rist. anast. 2005), Vol. VI, p. 1-471. Trad. italiana, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*. Org. por S. Cariati. Milano: Bompiani, 2005.

———. (1714). *Les principes de la philosophie ou La Monadologie*. In: GERHARDT, C. I. (Org.). **Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz**. (G, VII Vol., Berlin 1875-1890; rist. anast. 2005), Vol. VI, p. 607-623. Trad. italiana, *I Principi della Filosofia o Monadologia*. In: BIANCA, D. O. (Org.). *Scritti filosofici* (II Vol.). Torino: Utet, 1967. (Vol. I).

A possibili-
dade de um
início

113

MARION, J.-L. **Sur la théologie blanche de Descartes**. Paris : PUF, 1981.

———. Dieu, le Styx et les destinées. In: MARION, J.-L. **Questions cartésiennes II: sur l'ego e sur Dieu**. Paris: PUF, 1996a. p. 119-142. Trad. italiana, *Dio, lo Stige e i destini*. In: AGOSTINI, I. (Org.). *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*. Milano: Le Monnier-Mondadori, 2010a. p. 73-87.

———. Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz. In: MARION, J.-L. **Questiones Cartésienne II: sur l'ego et sur Dieu**. Paris: PUF, 1996b. p. 183-220. Trad. italiana, *Creazione delle verità eterne. Principio di ragione. Spinoza, Malebranche, Leibniz*. In: AGOSTINI, I. (Org.). *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*. Milano: Le Monnier-Mondadori, 2010b. p. 113-134.

MIGNINI F. Le Dieu-Substance de Spinoza comme potentia absoluta. In: CANZIANI, G.; GRANADA, M. A.; ZARKA, Y. C. (Org.). **Potentia Dei: L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII**. Milano: Franco Angeli, 2000. p. 387-409.

NADLER S. **The best of all possible world: a story of Philosophers, God, and Evil**. New York, 2008. Trad. italiana, *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del Male*. Organizado por F. Piro. Torino: Einaudi, 2009.

PIRO F. **Spontaneità e ragion sufficiente**: determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

SPINOZA B. (1661 ca.). **Korte Verhandeling van God**. Amsterdam, 1862. Trad. italiana, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*. In: MIGNINI, F. (Org.). *Opere*. Milano: Mondadori, 2007. p. 71-204.

———. (1663). **Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae**. Pars I & II – Cogitata Metaphysica. Amsterdam. Trad. italiana, *Principi della filosofia di Cartesio. Riflessioni metafisiche*. In: MIGNINI, F. (Org.). *Opere*. Milano: Mondadori, 2007. p. 205-399.

Alfredo Gatto

114

———. **Ethica ordine geometrico demonstrata**. Amsterdam, 1677. Trad. italiana, *Etica*. In: MIGNINI, F. (Org.). *Opere*. Milano: Mondadori, 2007. p. 753-1.086.

STEWART M. **The courtier and the Heretic**: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World. New York: W. W. Norton and Co, 2006. Trad. italiana, *Il cortigiano e l'eretico: Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, organizzato por F. Sircana. Milano: Feltrinelli, 2007.