UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CRISTIAN VASCONCELLOS PAOLETTI

**O PROBLEMA DA FELICIDADE HUMANA NO MELHOR DOS
MUNDOS POSSÍVEIS**

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO
2017

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CRISTIAN VASCONCELLOS PAOLETTI

**O PROBLEMA DA FELICIDADE HUMANA NO MELHOR DOS
MUNDOS POSSÍVEIS**

Dissertação apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
(VERSÃO CORRIGIDA)

Orientação: Profa. Dra. Tessa Moura Lacerda.

SÃO PAULO
2017

PAOLETTI, C. V. *O Problema da Felicidade Humana no Melhor dos Mundos Possíveis*.
Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

RESUMO

PAOLETTI, C. V. *O Problema da Felicidade Humana no Melhor dos Mundos Possíveis*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

Consagrado pela doutrina de que o nosso mundo é *o melhor dos mundos possíveis* e por seu otimismo em relação à humanidade, o filósofo alemão G. W. Leibniz (1646-1716) não poderia deixar de tecer considerações sobre o problema da felicidade humana. Mas, em face das inúmeras mazelas que afligem a humanidade, e sendo o leibnizianismo um otimismo *teísta*, fundado na convicção a respeito do governo *soberano* de um Deus *bom*, segundo o qual se admite a existência de uma ordem moral e divina no Universo, apresentam-se para o pensador algumas dificuldades no que tange à defesa da tese do melhor dos mundos, se quisermos admitir que este “melhor” consiste de um plano divino que diz respeito de alguma forma à humanidade e a seu bem estar, demandando-se, assim, a justificação de sua posição à luz da experiência humana observável e dos aspectos metafísicos, teológicos e morais de seu pensamento. O presente trabalho visa, assim, tratar do *problema da felicidade humana no melhor dos mundos possíveis*, partindo-se da exploração da concepção leibniziana de felicidade, elucidando-se o sentido da tese do melhor dos mundos possíveis, e culminando com a defesa da tese de que, a despeito das aparências em sentido contrário, neste “melhor mundo”, a felicidade dos espíritos é o principal – embora não o único – desígnio de Deus, considerando-se também o papel de uma solução escatológica e levando-se em conta que a felicidade, para o autor, não é um atributo *estático* do mundo, mas parte de um progresso perpétuo em perfeição e na direção de novos prazeres.

Palavras-chave: Leibniz; Teodiceia; Felicidade; Filosofia Moderna; O Problema do Mal.

ABSTRACT

PAOLETTI, C. V. *The Problem of Human Happiness in the Best Possible World*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

Established by his doctrine that our world is *the best of the possible worlds* and by his optimism about humanity, the german philosopher G. W. Leibniz (1646-1716) could not depart himself from considering the problem of human happiness. But, in face of the numerous ills that afflict humanity, and since leibnizianism is a *theistic* optimism, founded on the conviction about the *sovereign* government of a *good* God, according to which the existence of a moral and divine order in the universe is admitted, some difficulties arise for the thinker in defending the thesis of the best of the possible worlds, if we want to admit that this "best" consists of a divine plan that somehow concerns humanity and its welfare, demanding the justification of his position in the light of observable human experience and the metaphysical, theological, and moral aspects of his thought. The present work, therefore, proposes dealing with *the problem of human happiness in the best of possible worlds*, starting from the exploration of the leibnizian conception of happiness, elucidating the meaning of the thesis of the best of possible worlds, culminating in the defense of the thesis that, in spite of appearances in contrary, in this "best world" the happiness of the spirits is the principal - though not the only – of God's designs, and also considering the role of an eschatological solution, and taking into account that happiness, for the author, is not a *static* attribute of the world, but part of a perpetual progress in perfection and in the direction of new pleasures.

Keywords: Leibniz; Theodicy; Happiness; Early Modern Philosophy; The Problem of Evil.

"Meu caro irmão Gálio: todos querem viver felizes mas não têm a capacidade de ver perfeitamente o que torna a vida feliz." (Sêneca, *Da Vida Feliz*)

“Todos os homens procuram ser felizes; não há exceção. Por diferentes que sejam os meios que empregam, tendem todos a esse fim. (...) A vontade nunca efetua a menor diligência, senão com esse objetivo.” (Pascal, *Pensamentos*)

"No universo, nada existe mais verdadeiro que a felicidade, e mais feliz e doce do que a verdade." (Leibniz, *Da Origem Primeira das Coisas*)

"Quem quer que entenda essas coisas corretamente não pode deixar de ficar feliz e contente, confiando em Deus e amando-o, quaisquer que sejam os males que lhe acometam. Não conheço ninguém mais feliz do que eu, porque Deus me deu esse entendimento (...); estou certo de que Deus se importa especialmente comigo, ou seja, que ele destinou à minha mente uma alegria imensa, pela qual Ele me abriu um caminho certo e fácil para a felicidade."

(Leibniz, *Dos Segredos do Sublime ou das Coisas mais Elevadas*)

“Procriar na miséria filhos miseráveis, que vão sofrer de tudo, que tudo farão sofrer aos outros! O quê! Padecer todas as doenças, sentir todos os desgostos, morrer na dor e, como refrigério, ser queimado na eternidade dos séculos! Essa herança seria o que haveria de melhor? Isso não é muito **bom** para nós; e em que pode ser bom para Deus?” (Voltaire, *Dicionário Filosófico*, “Tudo está bem”)

ÍNDICE:

INTRODUÇÃO	09
-------------------------	-----------

PRIMEIRA PARTE: O VOCABULÁRIO LEIBNIZIANO DA FELICIDADE

1. A FELICIDADE SEGUNDO LEIBNIZ.....	13
2. FELICIDADE, ALEGRIA E PRAZER.....	13
2.1. A DEFINIÇÃO LEIBNIZIANA DE FELICIDADE.....	13
2.2. O PRAZER COMO PERCEPÇÃO DA PERFEIÇÃO.....	15
2.3. A UTILIDADE DO PRAZER.....	16
2.4. A CIÊNCIA DA FELICIDADE E A PERMANÊNCIA DA ALEGRIA.....	17
3. FELICIDADE E VIRTUDE.....	19
4. FELICIDADE NA PERCEPÇÃO DA HARMONIA.....	21
5. FELICIDADE, AMOR E DELEITE NA PERFEIÇÃO ALHEIA.....	23
6. A FELICIDADE E A TOTALIDADE DO MUNDO.....	24
6.1. FELICIDADE COMO CONTENTAMENTO COM O DESTINO.....	26
6.2. FELICIDADE COMO PARTICIPAÇÃO DO MELHOR DOS MUNDOS.....	28
7. A GRANDEZA DA FELICIDADE SEGUNDO LEIBNIZ.....	31

SEGUNDA PARTE: O PROBLEMA DA FELICIDADE HUMANA NO MELHOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS

1. O PROBLEMA DA FELICIDADE HUMANA NO MELHOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS	32
2. A DOCTRINA DO MELHOR DOS MUNDOS	34
2.1 A PERFEIÇÃO DIVINA E O VALOR <i>INTRÍNSECO</i> DO MUNDO CRIADO	34
2.2. A PERFEIÇÃO <i>MORAL</i> DO MUNDO	35
2.3. A <i>NÃO ARBITRARIEDADE</i> DAS REGRAS DE BONDAD E DE PERFEIÇÃO	37
3. A FELICIDADE ENQUANTO PERFEIÇÃO DO MUNDO	40
4. A POSSIBILIDADE DA FELICIDADE APESAR DO MAL	42
5. A PRIMAZIA DOS ESPÍRITOS E DE SUA FELICIDADE	46
6. A EXISTÊNCIA DE OUTROS FINS E VALORES DA CRIAÇÃO	52
7. O PROBLEMA DO SOFRIMENTO HUMANO	59
7.1. A INEVITABILIDADE DE ALGUMA PORÇÃO DE INFELICIDADE NO MUNDO	62
7.2. A IMPOSSIBILIDADE DE SE AVALIAR COM JUSTEZA QUÃO FELIZ É O MUNDO	62
7.3. O FATOR <i>FAVORÁVEL</i> DO SOFRIMENTO HUMANO	65
7.4. O SOFRIMENTO ENQUANTO DEMANDA DA JUSTIÇA NA CIDADE DE DEUS	67
8. A APARENTE TENSÃO ENTRE O BEM INDIVIDUAL E O BEM GERAL	80

CONCLUSÃO:	
ESCATOLOGIA, PROGRESSO PERPÉTUO E CONSUMAÇÃO DA FELICIDADE	84

BIBLIOGRAFIA	89
---------------------------	-----------

INTRODUÇÃO:

O tema da felicidade é um tema universal. Todas as pessoas procuram ser felizes, apesar de divergirem sobre a natureza última da felicidade e sobre os meios pelos quais esperam obtê-la. Tal universalidade enseja, além das indagações do senso comum, a introdução do que chamaríamos de *o problema da felicidade* no contexto filosófico: definir a felicidade e determinar sua natureza; indagar-se sobre a possibilidade de se alcançá-la e sobre os meios eficazes e legítimos para isso.

Consagrado pela doutrina de que o nosso mundo é *o melhor dos mundos possíveis*, e em particular por seu otimismo em relação à humanidade, o filósofo alemão G. W. Leibniz (1646-1716) não poderia deixar de tecer considerações sobre o problema da felicidade humana. É o que se observa, não sendo poucos os textos onde o pensador trata do tema, direta ou indiretamente.

Mas justamente em virtude dessa resposta positiva ao problema da felicidade, e por ser o leibnizianismo um otimismo *teísta*, fundado na convicção a respeito do governo *soberano* de um Deus *bom*, segundo o qual se admite a existência de uma ordem moral e divina no Universo, acrescentam-se para o pensador novas dificuldades no que tange à felicidade dos homens – e que darão maior profundidade ao que se designa por *problema* da felicidade humana –, demandando-se a justificação de sua posição à luz dos aspectos metafísicos, teológicos e morais de seu pensamento.

Com efeito, não só se observa muita infelicidade sobre a face da terra; mas também, os vários infortúnios naturais e a abundância de ações nefastas dos homens, que estão na base de sua infelicidade, não acometem somente pessoas más: tornam tantas vezes infelizes os melhores homens – o que sugere existir certo descompasso entre as ordens *natural* e *moral* do universo; e por essas causas de tristeza ocorrerem sob o governo soberano do Deus que instituíra tais ordens, pode-se perguntar: se o mundo é criação planejada de um Ser perfeito, bom e onipotente, por que há tanta infelicidade? Se Deus tem consciência das injustiças e mazelas que afligem à humanidade, por que ele as permite, ao invés de simplesmente aniquilá-las, em favor dos homens pelos quais acredita-se que ele preza?

Tais questões ganham ainda mais peso no início da modernidade, época em que viveu Leibniz. Tendo nesse período sido descobertos diversos princípios e leis matemáticos a governar a *máquina* do mundo, insinuava-se certa desarmonia, em que o mesmo Deus que é capaz de criar uma dimensão *natural* tão rigorosamente ordenada e regida por leis racionais, estáticas e irrevogáveis, mostra-se aparentemente flexível quando se trata dos decretos que regem a esfera da *moral* e,

consequentemente, da felicidade humana, na medida em que não se vislumbra uma relação de “causa e efeito” entre as boas/más ações e a felicidade/infelicidade dos indivíduos.

A isso se acrescentam problemas de natureza moral e teológica, na medida em que, à luz da teologia cristã, os homens encontram-se afetados pela queda, inclinados ao pecado, e com isso geram misérias para si e para seus semelhantes, o que, segundo alguns, e para agravar ainda mais o quadro, demandará um juízo divino que lhes condenará a uma eternidade de sofrimentos e de infelicidade.

Assim, os dados concretos da experiência, a aparente contradição entre estes dados e a grandeza divina, e as premissas teológicas e metafísicas próprias de seu pensamento apresentam sérios desafios à tese de que este mundo é realmente o melhor dentre *todos* aqueles que Deus poderia atualizar, se quisermos admitir que este “melhor” diz respeito de alguma forma à humanidade e a seu bem estar – desafios estes com os quais Leibniz não poderia deixar de lidar ao longo do desenvolvimento de seu projeto filosófico.

Várias soluções foram propostas a essas questões pelos contemporâneos de Leibniz: alguns negaram a bondade de Deus, concebendo-o como *indiferente* à humanidade, ou injusto; outros preferiram sacrificar a *onipotência* divina, salvaguardando sua bondade, dizendo que Deus bem desejaria intervir no quadro infeliz e miserável dos homens, mas não *pode* fazê-lo; e, por fim, existiram os que relegaram essa questão ao âmbito do intangível, dos misteriosos e insondáveis desígnios de Deus, considerando impossível encontrar uma solução racional que pudesse conciliar a justiça divina com nossos sofrimentos ⁽¹⁾.

Leibniz desejava afastar-se dessas soluções, que ora sacrificavam a unidade dos atributos divinos, ora representavam o mal como mero juízo leviano e antropocêntrico dos homens, ora relegavam a questão ao âmbito do misterioso e insolúvel. Atestando a possibilidade de fundamentar sua confiança no amor e zelo de um Deus bom, sábio e onipotente para conosco por meio da razão, Leibniz afirmará a tese que, posteriormente, ficou associada ao seu nome: o mundo atual é o *melhor dos mundos possíveis*, e que neste mundo, a felicidade das almas racionais (ou espíritos) constitui o principal desígnio de Deus.

1 - A respeito das diversas soluções propostas pelos contemporâneos de Leibniz, veja-se JOLLEY, N. *Leibniz (Routledge Philosophers)*. London: Routledge, 2005, pp. 155-73.

O presente trabalho visa, assim, explorar o *problema da felicidade humana no melhor dos mundos possíveis*. Para tanto, será preciso não só investigar a concepção leibniziana de felicidade, como também elucidar o que significa, para o filósofo, dizer que o universo criado é o melhor dos mundos possíveis, culminando com a defesa de tese de que, a despeito das aparências em sentido contrário, neste “melhor mundo”, a felicidade dos espíritos é o principal – embora não o único – desígnio de Deus. Para isso, na primeira parte – de caráter mais técnico e preliminar, mas, não obstante, essencial para adentrarmos posteriormente no problema da felicidade humana propriamente dito e para o abordarmos com o devido rigor –, buscamos reconstruir o *vocabulário leibniziano da felicidade*, elucidando o sentido que o pensador dá aos termos que se relacionam no interior de sua filosofia para constituir sua noção de felicidade, e explicitando como tal noção se relaciona com suas doutrinas e com outras noções importantes de sua filosofia, tais como a harmonia universal, as capacidades perceptiva, aperceptiva e expressiva das substâncias, a natureza das almas racionais, a determinação universal e as noções de amor e de virtude. Destacaremos que este vocabulário, que pretendemos reconstruir, se manteve praticamente invariante ao longo de toda a sua obra, o que tornou possível reconstruí-lo a partir de textos de períodos diversos.

Na segunda parte, onde trabalharemos o problema da felicidade humana propriamente dito, havendo elucidado o sentido da doutrina do melhor dos mundos possíveis, e tendo mostrado que esta constitui um otimismo em que o bem estar dos espíritos é um critério importante na avaliação dos mundos possíveis (na verdade, o principal dos valores levados em conta por Deus na escolha por este mundo, no intuito de realizar uma República Moral no seio do Reino Natural), mostraremos como alguns conceitos e teses centrais da filosofia leibniziana operam de modo a tentar prover soluções para o problema da felicidade no interior dessa filosofia, avaliando também estas soluções à luz de algumas das doutrinas por ele abraçadas, tais como a importância dos espíritos no plano divino para a Criação, a harmonia entre os reinos natural e moral, a justiça divina na Cidade de Deus, bem como de seus pressupostos teológicos e metafísicos. Consideraremos, também, a existência de outros fins além daquele que diz respeito à promoção da felicidade das almas racionais. Procuraremos saber se a explicação leibniziana para a infelicidade humana observável no mundo atual se dá em termos da inevitabilidade de alguma porção de infelicidade – ainda que no mundo mais feliz possível –, ou em virtude da atenuação da meta de criar o mundo mais feliz em nome da realização de *outros* fins por parte do Criador; se existe uma correlação entre a felicidade, enquanto atributo próprio da dimensão moral do mundo, e a realização da justiça no seio da Cidade de Deus; ou ainda, se tal infelicidade é apenas aparente, ainda que para isso o pensador precise lançar mão da solução escatológica, que considera a felicidade humana mais substancialmente após a realização de um juízo divino final e definitivo, que implantará uma justiça

futura e trará gozo eterno para os bem-aventurados; e, por fim, considerando-se que a felicidade, para o autor, não é um atributo *estático* do mundo, mas parte de um progresso perpétuo em perfeição e na direção de novos prazeres, se não nos seria permitido tirar conclusões sobre o *status* de felicidade do mundo por base na observação da "quantidade" de felicidade existente no período até então vivido da história humana. Ao fim, esperamos haver respondido, em alguma medida, à indagação sobre as relações existentes entre a tese de que este é o melhor dos mundos possíveis e a da primazia dos espíritos, e justificar a afirmação de que, neste mundo, os espíritos entram em sociedade com o Grande Monarca, cujo fim principal – embora não exclusivo – para a Criação é a felicidade de seus súditos.

PRIMEIRA PARTE:

O VOCABULÁRIO LEIBNIZIANO DA FELICIDADE

1. A FELICIDADE SEGUNDO LEIBNIZ

Afinal, o que Leibniz entende por *felicidade*? Antes de se apresentar as soluções do pensador quanto à “problemática” da felicidade no melhor dos mundos, de compará-las entre si ou de avaliar sua consistência à luz do conjunto de sua filosofia, é essencial que façamos essa pergunta e procuremos por **definições** dadas pelo filósofo. Com efeito, além da necessidade metodológica de se compreender o sentido que o termo *felicidade* adquire no interior da filosofia de Leibniz, a clarificação dos conceitos e do vocabulário leibnizianos referentes à temática da felicidade é algo indispensável para garantir o rigor no tratamento dessas questões que constituem mais propriamente o que trazemos aqui como o “problema” da felicidade em Leibniz.

Uma vez que tais definições são formuladas em termos de outras noções, ou que pressupõem o conhecimento de algumas doutrinas do sistema leibniziano – ainda mais em se tratando de um pensamento cuja natureza “harmônica” e caráter integrado fazem com que as noções e doutrinas possuam ligações profundas entre si –, exploraremos, ao ensejo, os elementos inerentes às definições ou que participam adjacientemente da concepção leibniziana da felicidade, quais sejam: o sentido do *prazer*, da *perfeição*, da *harmonia [universal]*, da *virtude*, do *amor*, do *destino* e da *tese do melhor dos mundos* no interior da filosofia de Leibniz.

2. FELICIDADE, ALEGRIA E PRAZER:

2.1. A DEFINIÇÃO LEIBNIZIANA DE FELICIDADE

Logo no início de um escrito leibniziano dos anos 1694-98 intitulado *Da Felicidade*, encontramos uma definição clara e explícita: “A felicidade é o estado de *alegria* permanente” ⁽²⁾. A

2 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 455 [grifos nossos]. Semelhante entendimento da natureza da felicidade permeia também o escrito alemão *Da Sabedoria*, no qual, embora sem se apresentar uma definição explícita, a felicidade é identificada com a *alegria verdadeira e permanente* (Cf. LEIBNIZ, *Da Sabedoria* –

alegria, por sua vez, conforme se lerá um pouco à frente, “é um *prazer* que a alma sente **em si mesma**” ⁽³⁾. Encontramos, em outros textos, definições equivalentes a essa, tais como: “*Felicidade é a alegria duradoura. A alegria é um estado de prazer, em que a sensação de prazer é tão grande que a sensação de dor em comparação com ele não é considerável*” ⁽⁴⁾; “*Alegria é um estado de prazeres prevaletentes. (...) Felicidade é um estado de alegria duradoura*” ⁽⁵⁾; “*A felicidade não é outra coisa senão uma alegria duradoura (...) a felicidade, tomada em toda sua extensão, é o maior prazer de que somos capazes*” ⁽⁶⁾.

Embora ainda vamos explorar e refletir sobre o sentido do prazer e da alegria que caracterizam a felicidade no pensamento leibniziano, a definição explícita dada aqui em termos de prazer e alegria e desenvolvida na sequência do texto mencionado já nos permite vislumbrar a *natureza* da felicidade segundo Leibniz: a felicidade é *alegria*, **prazer** da alma dita feliz. Nesse sentido, mais do que a um *status* circunstancial, digamos, de prosperidade (em que “feliz” é o homem “afortunado”), ou a uma concepção eudemonística ligada à ideia de virtude (da qual, contudo, Leibniz não se desfaz totalmente), o conceito de felicidade em Leibniz diz respeito, em última análise, ao que **sente** a alma nela própria, não podendo, pois, ser desvinculado de seu prazer nem entendido como algo “exterior” a ela. Revela-se, pois, uma forte ligação (embora não se possa dizer *identificação*, pelo que se verá a frente) entre *felicidade*, *alegria* e *prazer*. Segundo essa concepção, o homem feliz é um homem *alegre*; logo, não se poderia chamar de feliz ao homem que, mesmo satisfazendo os demais critérios para uma vida feliz, tivesse uma história dominada pela dor ou desprazer, ou que fosse desprovido de qualquer alegria em sua alma ⁽⁷⁾: sua felicidade é justamente o prazer (alegria) que sua alma tem **em si mesma**, na percepção de suas ações e circunstâncias.

Contudo, cabe desde já perguntar-se sobre a representatividade dessa noção de felicidade na filosofia de Leibniz *tomada como um todo*, em face da possibilidade de que, em virtude do dinamismo próprio dessa filosofia ou de sua “flexibilidade terminológica”, tenha havido modificações do entendimento do filósofo sobre a felicidade ou dos termos através dos quais ele a

texto de 1694-98 (In: _____. *Escritos filosóficos*, 1982)).

3 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 455 [grifos nossos].

4 - LEIBNIZ, *Aphorismi de felicitate, sapientia, caritate, justitia*. In: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie der Wissenschaften. Berlin: Akademie Verlag, 1923, VI 4, p. 2798 – texto de 1678-79 (?).

5 - LEIBNIZ, *De publica Felicitate*. In: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie der Wissenschaften. Berlin: Akademie Verlag, 1923, VI 4, p. 2842 – texto de 1680 (?).

6 - LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, Livro I, cap. II, §3; Livro II, cap. XXI, § 42 – texto de 1704-5.

7 - Mesmo aceitando a ideia da virtude como *a recompensa de si mesma*, Leibniz não a tem por *suficiente* para a beatitude de um homem se encontrar-se excluída a felicidade *enquanto alegria (prazer)*: a *alegria* é a própria “substância” da felicidade, e não a virtude (ainda que, como veremos, aquela sempre acompanhe esta).

definira ao longo de sua carreira. Em relação a esse ponto, é interessante observar uma **homogeneidade** entre as formulações oriundas de textos de períodos diversos do desenvolvimento do pensamento leibniziano (conforme se observa no conjunto de definições apresentado acima) – o que, juntamente com a similaridade das teses, revela ser este um tema cujo entendimento é praticamente invariante e bem consolidado no pensamento do filósofo –, bastando-nos, assim, ater-se à noção que se depreende dessas definições.

2.2. O PRAZER COMO PERCEPÇÃO DA PERFEIÇÃO

A natureza do prazer em que consiste a felicidade é dada em função de uma noção muito cara a Leibniz – a de *perfeição* ⁽⁸⁾: “o prazer é a sensação de uma *perfeição* ou excelência [que há] em nós ou em outra coisa” ⁽⁹⁾. E isso não só porque somos sensíveis às perfeições e capazes de percebê-las, de desejá-las e de *ter prazer* nelas – prazer na percepção daquilo que tem *ser*, que é *bom por si* –, mas também porque “a imagem da perfeição alheia, quando é impressa em nós, faz com que seja implantado e suscitado em nós algo dessa perfeição” ⁽¹⁰⁾ – o que torna tal fruição benéfica, construtiva para aquele que dela frui. Eis a um só tempo o caráter metafísico e o sentido finalístico do prazer segundo Leibniz: se para atender à definição leibniziana de felicidade devemos buscar a felicidade no desfrute das coisas que proporcionam uma alegria (prazer) permanente – o que, por sua vez, funda-se naquilo que é apreensível pela nossa natureza racional e benéfico para ela –, a felicidade estará, para Leibniz, numa apreensão racional das perfeições das coisas, na medida em que essas perfeições dão prazer à nossa alma racional ⁽¹¹⁾ e, ao ensejo, aumentam a nossa própria perfeição.

Isso, aliás, explica por que a felicidade diz respeito unicamente às criaturas racionais: embora as almas destituídas de razão sejam capazes de dor e de prazer, de comodidades ou de incômodos, só se pode chamar de felizes (ou de infelizes) aqueles seres que são capazes de refletir

8 - A *perfeição*, segundo Leibniz, é a quantidade de *ser*, de *essência* ou de *realidade*. Outras noções são também relacionadas à noção leibniziana de perfeição: no próprio texto *Da felicidade* (idem, p.457), a perfeição é definida como *enaltecimento do ser*, em oposição à *degradação do ser* que está em analogia com uma enfermidade; e logo em seguida, Leibniz relaciona-a com as ideias de *força* e *liberdade*, dizendo que “a perfeição se mostra na *força para atuar*, já que *todo ser consiste em certa força*, e quanto maior a força, mais *elevado e livre* é o ser” [grifos nossos]. Todas essas concepções, como veremos, coadunam-se com e no interior da doutrina leibniziana da felicidade.

9 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 455.

10 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 455.

11 - E, se não o dão, “isso não provém da perfeição em si mesma, mas se deve à *circunstância* que a torna inoportuna para nós, com o que a doçura da sensação inicial de uma perfeição alheia é superada e destruída pelo efeito e amargura da reflexão” (LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 456 [grifos nossos]). Assim, segundo Leibniz, toda perfeição é boa e capaz de proporcionar alegria à alma e elevação para o espírito.

sobre si mesmos, sobre o mundo e sobre Deus, de forma que não só tenham percepções acompanhadas de sensibilidade, mas *compreendam* aquilo que há de perfeito (*ser, excelência, realidade*) nestas percepções (o que Leibniz chama de *apercepções*), de acordo com as verdades eternas da razão ⁽¹²⁾. Para o filósofo, “é a razão e a vontade que nos conduzem à felicidade, ao passo que o sentimento e o apetite só nos levam ao prazer” ⁽¹³⁾; “nada é feliz a menos que se reconheça como tal (...) todo aquele que está consciente de seu estado é um espírito” ⁽¹⁴⁾. Portanto, nada é feliz a menos que seja um espírito” ⁽¹⁵⁾.

2.3. A UTILIDADE DO PRAZER

Além de constituir a alegria dos espíritos, Leibniz destaca também um componente de *utilidade* no prazer: ao lado da “doçura” sentida pela alma naquilo que se mostra bom – e que constitui a fruição das coisas –, há também uma “facilidade disposta pela natureza para estimular a nós e aos animais” ⁽¹⁶⁾ àquilo de que muito necessitamos”. As sensações humanas de prazer (bem como de dor) não são somente sensações dadas pela percepção dos objetos em virtude de sua natureza: são meios pelos quais podemos procurar aquilo que mais nos convém e somos estimulados a isso ⁽¹⁷⁾. Assim, podemos dizer que a felicidade consiste em uma alegria ou um prazer que deleita a alma ao mesmo tempo em que, pelo crivo da razão, conduz o ser racional àquilo que lhe *convém*, confirmando-se, desse modo, a tese de que a perfeição dos objetos que nos agradam também incrementa as nossas próprias perfeições e colabora com o nosso ser.

12 - O universo leibniziano é uma totalidade de substâncias individuais que têm em comum a sua capacidade de exprimir Deus e todo o universo, cada uma ao seu modo e do seu ponto de vista. Embora a expressão de cada uma delas seja única, singular – o que, aliás, é o que lhe caracteriza enquanto tal e a distingue das demais substâncias –, Leibniz as agrupa de acordo com os *graus* dessas expressões, estabelecendo para elas uma hierarquia de acordo com esses graus. Todas as substâncias são capazes de expressão, mas nem todas têm consciência dessas expressões (o que seriam *apercepções*); e, daquelas que disso são capazes, nem todas *refletem* sobre suas percepções e sobre si mesmas (sendo que refletir é “dizer por que faz/pensa”, ou seja, refletir é ter consciência). Têm-se, assim, uma ascensão metafísica das substâncias: *substâncias brutas*, *almas não racionais* e *espíritos* (ou *almas racionais*) – sendo somente essas últimas (dentre as quais estão os homens, embora estes não sejam os únicos seres racionais na filosofia leibniziana) aptas à felicidade, justamente por serem conscientes de seus estados e de si mesmas.

13 - LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, Livro II, cap. XXI, § 42.

14 - Importante salientar que, para Leibniz, “espírito” e “alma racional” são sinônimos, e, portanto, usaremos neste trabalho ambos os termos, indistintamente.

15 - LEIBNIZ, *The Confession of a Philosopher*. In: *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil*; 2005, p. 29.

16 - Embora incapazes de felicidade, os animais são seres dotados de sensibilidade e, portanto, compartilham com os espíritos das sensações de dor e de prazer. Cf. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Gerhardt, C. (ed.). Hildesheim: George Olms Verlag, 1978, VII 317; VI 600, 611-12.

17 - No caso dos homens, diferentemente dos animais, esse não é o único meio, dado que a razão também indica quais objetos nos convém (e nos previne contra os erros decorrentes de se orientar-se só pelas sensações). Trata-se, como dito, de um *estímulo*, ao passo que, para os seres irracionais, é o que lhes leva a procurar certas coisas e a evitar outras.

2.4. A CIÊNCIA DA FELICIDADE E A PERMANÊNCIA DA ALEGRIA

Essencial que se note a qualificação dada por Leibniz à alegria que constitui a verdadeira felicidade: alegria *permanente*. Segundo a definição do nosso autor, não é qualquer tipo de alegria que constitui a felicidade da alma racional: “a alegria presente não torna feliz se não tiver **permanência**” ⁽¹⁸⁾. Porque entendida como prazer, a alegria pode ser passageira ou durável; pode permitir novas alegrias ou abrir as portas para desgraças – a depender dos fundamentos sob os quais o prazer que a constitui se assenta. Um homem que vive momentos esparsos de alegria ou que goza de uma alegria efêmera ou superficial não é feliz segundo Leibniz, pois lhe falta um fundamento sólido sobre o qual sua alegria se ancore, de modo que possa ser sempre lembrada e sentida.

De fato, se por um lado essa “exigência de durabilidade” não significa que o homem feliz deva “sentir sua alegria a todo momento” ⁽¹⁹⁾ – o que levaria à conclusão de que *não há nenhum homem feliz* –, também é certo que uma alegria meramente passageira não é condição *suficiente* para a felicidade. Primeiro porque, se assim fosse, ter-se-ia a conclusão extrema oposta de que *todos os homens* seriam felizes, já que mesmo os mais ímpios ou desafortunados possuem *algum* momento alegre. Depois porque, nas palavras do próprio Leibniz, “na verdade é *infeliz* quem por uma breve alegria cai em uma larga aflição” ⁽²⁰⁾. Não são felizes os homens que vivem uma vida de breves alegrias, pois, num balanço final, suas aflições, porque mais intensas e numerosas, sobrepõem sua alegria, tornando-os infelizes – ou, em outros termos, tem-se “uma alegria intempestiva e excessiva [pela qual] nosso prazer e nossa força se manifestam nas ações em virtude das quais imediatamente se debilitam outras forças e ações *elevadas* (...) [em decorrência dessa alegria] sua saúde e seu entendimento se corrompem, de modo que se sente desgraçada” ⁽²¹⁾. A exigência de durabilidade pode, então, ser entendida como uma exigência da própria noção de felicidade como *alegria permanente*, ao lado da necessidade de se considerar mais do que um “recorte” da vida do indivíduo: ser feliz em certa medida e infeliz numa medida maior é, no fim das contas, ser *infeliz*. Assim, para o filósofo, ser feliz é “ter um caráter alegre de seu ser e de seu pensar” que consiste na possibilidade de se “sentir a alegria quantas vezes se queira pensar nela” ⁽²²⁾; é ser dotado de uma alegria (prazer) *duradoura* – que não é minada pelos infortúnios ⁽²³⁾ ou sobrepujada pelos desprazeres.

18 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 455.

19 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 455.

20 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 455 [grifos nossos].

21 - LEIBNIZ, *De La sabiduría*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 461 [grifos nossos].

22 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 455.

23 - Discutiremos adiante um problema que surge aqui, e que diz respeito à maneira como se pode alcançar esse estado

Por isso, a *ciência da felicidade* – que se identifica com a sabedoria ⁽²⁴⁾ –, bem como a própria revelação dada por Deus aos homens para ensiná-los o caminho da felicidade ⁽²⁵⁾, ensinam o homem a evitar as coisas que o prejudicam “por abuso ou intemperança” ⁽²⁶⁾, ou que o iludem com promessas de prazer que trarão a ele desprazeres muito maiores – o que é a infelicidade. É verdade que, *em si mesma*, toda perfeição nos beneficia – pois, como foi dito há pouco, a alma racional é capaz de perceber as perfeições e nessa percepção tem sua própria perfeição elevada –; mas não se pode desconsiderar que, à luz de *certas circunstâncias* e dada sua inserção *no conjunto*, algumas perfeições podem diminuir nossas perfeições (trazendo-nos desprazer, tristeza e, em última análise, infelicidade) – como é o caso da “inteligência ou valentia de um adversário, a beleza de um rival ou o brilho de uma virtude alheia que nos ofusca ou envergonha” ⁽²⁷⁾; ou “quando o prazer e a alegria são tais que satisfazem *os sentidos* mas não *o entendimento*, [e com isso] podem conduzir tão facilmente à infelicidade quanto à felicidade, assim como um prato saboroso pode ser insalubre” ⁽²⁸⁾. O conhecimento da ordem criada seria, a princípio, algo *necessário* para se alcançar a felicidade, já que é somente quando se conhecem as ações e seus efeitos sobre a totalidade que se pode regulá-las a fim de se evitar cair nas armadilhas de um bem aparente que traga consigo um mal maior. Com isso, o caminho para a felicidade (verdadeira) compreende a aquisição de um conhecimento cada vez mais vasto sobre a ordem do mundo, sobre si mesmo e sobre o próprio Deus, de modo que se possa buscar a alegria no prazer conformado às diretrizes dadas por essa ciência, que é a sabedoria. Não é por acaso, então, que o esforço coletivo para o desenvolvimento da “ciência da felicidade” é tido por Leibniz em tão grande estima, constituindo-se como um dos meios pelos quais a felicidade geral pode ser elevada. Como veremos adiante, não se pode ver a felicidade humana como um atributo estático do mundo criado, que lhe é conferido por Deus e cuja magnitude é passivamente recebida e determinada. Antes, através dos meios racionais que lhes são conferidos, cabe aos homens avançar no conhecimento de Deus, do mundo e de si mesmos de modo a favorecer a elevação da condição humana, impondo-se as pesquisas científicas e as investigações sobre o que nos pode beneficiar quase como um dever público, por vezes incentivado por Leibniz ⁽²⁹⁾.

de alegria *permanente* em um mundo de circunstâncias *variáveis* e muitas vezes *adversas*. Pois se por um lado é admitida aqui a possibilidade de alcançar esse estado de espírito, que diz respeito à “interioridade” da alma, por outro lado não se pode negar o papel das circunstâncias “exteriores” na constituição de sua felicidade.

24 - Cf. a abertura do tratado *Da Felicidade* e o próprio texto que tem a sabedoria por título e tema – LEIBNIZ, *De la sabiduría*. In: _____. *Escritos Filosóficos*; 1982, pp. 461-65.

25 - Cf. LEIBNIZ, *De La sabiduría*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 462. Embora a verdadeira religião esteja revelada através da luz natural, Deus também ensinara aos homens através de Moisés, Cristo e de pessoas sábias “as verdades e regras mais elevadas da felicidade mediante o cumprimento de sua vontade” (idem).

26 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 457.

27 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 456.

28 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 458.

29 - Cf. LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 458; _____. *De La sabiduría*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 463-4.

Tal é a condição moral para a busca da felicidade em um universo racionalista como o de Leibniz; e em virtude dessa mesma racionalidade universal, a aquisição de tal ciência seria também, e a princípio, condição *suficiente* para o gozo pleno da alma racional. Com efeito, uma vez que “entendamos o que é capaz de proporcionar uma alegria verdadeira e permanente” e saibamos que “tudo está regido por um ser maximamente perfeito e, em consequência, onisciente e todo-poderoso, [não cabe] dúvida de que se deve esperar dele a alegria verdadeira e permanente [a felicidade]” ⁽³⁰⁾. Contudo, não se pode perder de vista que as criaturas jamais alcançarão um conhecimento pleno da ordem criada, que lhes permitisse uma regulação acertada de *todas* as suas ações e em seus pormenores mais sutis. Esse fato nos leva à problemática da harmonia entre as dimensões natural e moral do mundo, exigindo que consideremos a tese leibniziana da bondade divina presente na preordenação universal a fim de se resolver a aparente impossibilidade de se ser feliz em face da necessidade de que as ações sejam calculadas à luz do “todo”, por um lado, e da limitação intelectual do agente que empreenderá essas ações, por outro. Como veremos no momento oportuno, essa tensão é resolvida admitindo-se que as ações “sábias”, *na medida em que conseguimos realizá-las*, não deixam de produzir bons frutos, mas que, naquilo que deixamos a desejar, dada a finitude de nosso entendimento, pode-se contar com a graça divina, para quem basta a *reta intenção*.

3. FELICIDADE E VIRTUDE

O desfrute seletivo dos prazeres que passam pelo crivo da razão, porém, não esgota a caracterização da verdadeira felicidade segundo Leibniz: ao lado da exigência de que os prazeres, à luz das circunstâncias, contribuam a um benefício resultante *efetivo* para o agente racional, verifica-se a necessidade de que essa alegria permanente esteja “acompanhada de uma luz da qual nasce na vontade uma inclinação ao bem, ou seja, *a virtude*” ⁽³¹⁾. Com efeito, ainda que se esforce para conhecer as leis da natureza de modo a munir-se das diretrizes da razão para fazer as melhores escolhas, sempre existirá a possibilidade de uma adversidade que não pode ser evitada e cujos efeitos não podem ser anulados pelo sábio. À luz disso, vemos que a ideia de virtude é essencial para a concepção leibniziana de felicidade por dois motivos: primeiro, porque, como dito, é através da ação *conformada ao entendimento* que o indivíduo racional encontra os prazeres que constituem a alegria *permanente*; depois, porque a despeito das adversidades, ele passa a ter alegria na ciência

30 - LEIBNIZ, *De La sabiduría*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 461-2.

31 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 457 [grifos nossos].

de suas próprias ações virtuosas e torna-se verdadeiramente satisfeito *consigo mesmo* – “alegria que o homem pode sempre formar para si se sua mente estiver bem disposta”, sentindo “um prazer em si mesmo e em suas faculdades mentais quando percebe haver dentro de si uma forte inclinação e aptidão para o bem e a verdade” ⁽³²⁾. Isso coloca o homem virtuoso numa situação de privilegiada segurança e estabilidade, em comparação com aqueles cuja alegria se encontra em coisas volúveis como “o deleite do corpo” e que ficam na dependência “dos elogios e honras dos outros” ⁽³³⁾. As próprias ações virtuosas, com as boas inclinações de que emanam, *porque dotadas de perfeição*, produzem alegria quando pensadas e lembradas pelo homem virtuoso; e essa alegria é certamente durável, na medida em que só depende das ações livres e incoercíveis da alma e assim não se encontra ameaçada pelas reviravoltas da sorte ou sujeita à variabilidade das circunstâncias ⁽³⁴⁾. Isso é ilustrado especialmente no caso daqueles que Leibniz chama de “homens poderosos” ⁽³⁵⁾: “é uma grande coisa que uma pessoa poderosa esteja satisfeita consigo mesma também na enfermidade, infortúnio ou descrédito”, possuindo “uma grande alegria que supera essas dores e desgraças” ⁽³⁶⁾. Em virtude de sua posição de poder e influência, podem potencializar sua felicidade através de ações que visam o bem, “como se [para isso] tivessem mil mãos e mil vidas, ou como se vivessem mil vezes mais tempo do que vivem” ⁽³⁷⁾.

Em suma: toda perfeição ou excelência *per si* nos é agradável e, se desfrutada conforme nos ensina a razão e segundo a virtude, eleva o ser racional e o conduz à alegria permanente que constitui a felicidade.

Contudo, nem sempre *sabemos* em que consiste a perfeição cuja sensação nos dá prazer, nem para qual perfeição nossa ela contribui. Isso encontra sua justificação na teoria leibniziana do conhecimento: admitida a existência de uma gradação de nossas percepções, de acordo com o grau de clareza e distinção que possuam, podemos possuir uma percepção num grau insuficiente para se qualificar a perfeição envolvida na noção completa daquele objeto – “ela é sentida por nossa mente, ainda que não por nosso entendimento” ⁽³⁸⁾. Esse tipo de conhecimento, em que se é capaz de identificar um objeto como tal, mas sem poder identificar claramente os *atributos* que entram em

32 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 459.

33 - Cf. LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 458.

34 - Discutiremos à frente o papel das circunstâncias exteriores para a felicidade segundo Leibniz, bem como a respeito da possibilidade de uma alma racional passar a um estado futuro pleno e livre de aflições, conforme ensina a escatologia cristã.

35 - Cf. LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 458.

36 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 459.

37 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 460. Outro uso hiperbólico se encontra um pouco antes, quando diz que “assim nos vemos elevados acima dos ignorantes, e é como se pudéssemos contemplar a partir das estrelas as coisas terrenas abaixo de nossos pés” (p. 459).

38 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 456.

sua noção, é chamado de *obscura* na classificação feita pelo pensador nas suas *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias* ⁽³⁹⁾. No caso do prazer, quando este consiste na sensação de uma perfeição que não se conhece clara e distintamente, há um “não sei quê” no objeto que nos agrada; uma perfeição que, apesar de não a compreendermos, é capaz de nos beneficiar; mas “aqueles que investigam as causas das coisas costumam descobrir a razão” ⁽⁴⁰⁾.

4. FELICIDADE NA PERCEPÇÃO DA HARMONIA

Um exemplo ofertado por Leibniz ⁽⁴¹⁾ para ilustrar sua concepção de prazer é especialmente significativo por revelar a presença de um importante critério de perfeição, definido em termos de uma noção central do pensamento leibniziano, em sua concepção sobre a felicidade: trata-se da experiência do prazer musical, que invoca a noção leibniziana de *harmonia*. A harmonia é definida como *unidade na multiplicidade* ⁽⁴²⁾; *unidade na variedade* ⁽⁴³⁾; *simplicidade na multiplicidade* ⁽⁴⁴⁾; *diversidade compensada pela identidade* ⁽⁴⁵⁾. O melhor dos mundos é, para Leibniz, o mundo mais harmonioso, que comporta a máxima quantidade de essência: o conceito de harmonia mediará assim os “meios” e os “fins”, garantindo o equilíbrio entre a *multiplicidade dos efeitos* e a *simplicidade das vias*. Por isso mesmo, sempre que presente, a harmonia é capaz de satisfazer a razão, visto que, se seu objeto é harmônico, a alma racional será capaz de apreender claramente as relações envolvidas e a perfeição por elas expressa. No sistema racionalista integral de Leibniz, “toda ordem é propícia à mente” ⁽⁴⁶⁾, já que expressa uma racionalidade entre as leis e seus efeitos. Desse modo, quando a alma se apercebe, por exemplo, dos movimentos harmoniosos que constituem uma música, ela sente prazer (embora, novamente, possa não saber exatamente a razão desse prazer nem se aperceber das perfeições inerentes à harmonia musical).

Mais do que isso: para Leibniz, *toda felicidade é harmônica*. Em uma passagem de sua *Profissão de fé*, afirma que “a felicidade é indubitavelmente o estado espiritual mais aprazível ao

39 - LEIBNIZ. *Meditations on knowledge, truth, and ideas* (1684). In: *Philosophical Essays*. Trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indiana: Hackett Publishing Company, 1989, pp.23-30.

40 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 456.

41 - Cf. LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 456.

42 - Cf. LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 457.

43 - LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie der Wissenschaften. Berlin: Akademie Verlag, 1923, VI iv, p. 1358.

44 - LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie der Wissenschaften. Berlin: Akademie Verlag, 1923, VI iii, p. 588.

45 - LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie der Wissenschaften. Berlin: Akademie Verlag, 1923, VI i, p. 484; VI ii, p. 283; II i, p. 174; VI iii, p. 116.

46 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 456.

próprio espírito e o único estado que realmente agrada ao espírito é a harmonia (...) [E como] deleitar-se nada mais é que perceber a harmonia, a felicidade consiste no estado espiritual mais harmônico. A natureza do espírito consiste em pensar; assim, a harmonia do espírito consiste em pensar a harmonia; e a máxima harmonia espiritual, ou seja, a felicidade, consiste na concentração da harmonia universal, isto é, de Deus, no espírito”⁽⁴⁷⁾. Assim como ocorre com relação à perfeição (até porque a harmonia é uma forma de perfeição), a apreensão da harmonia faz com que o espírito seja elevado em sua própria harmonia – o que, segundo essa concepção de felicidade enquanto “estado harmônico”, torna-o feliz.

No que diz respeito ao universo e seu caráter harmônico, pode-se dizer que, sem a presença dessa importante noção como critério de perfeição no universo leibniziano de infinitas substâncias, seria como se houvesse uma variedade de seres sem nenhuma unidade que os integrasse, tornando-os inabarcáveis para a mente e dando-lhe a sensação de caos; ou mesmo, como chegam a pensar alguns comentadores⁽⁴⁸⁾, em nome da inteligibilidade do conjunto, ver-se-ia *sacrificada* a pluralidade dos seres, reduzindo o universo à mera repetição de “iguais”. Mas, havendo criado uma grande variedade de seres (ou fenômenos) unificados por certas leis simples e universais (ou, em outras palavras, tendo criado o mundo que é, ao mesmo tempo, *o mais simples em hipóteses e o mais rico em efeitos*⁽⁴⁹⁾), Deus, a um só tempo, “produz *o máximo através do mínimo*” e faz do universo um objeto de deleite para os espíritos. Assim, a doutrina da felicidade em Leibniz se encontra fortemente ligada à sua concepção de prazer que os seres aptos à felicidade – *porque racionais* – tiram da apreensão de um universo dotado de perfeição – *porque harmônico*.

47 - LEIBNIZ, *The Confession of a Philosopher*. In: *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil*; 2005, p. 29, 31.

48 - Sobre a interpretação da *harmonia* como critério leibniziano de perfeição, observa-se certa controvérsia: alguns admitem a existência de uma “tensão” entre a *variedade dos seres* e a *simplicidade das vias*, de modo que o aumento da variedade dos seres implicaria na diminuição da ordem que lhes abarca – o que obrigaria a Deus, por assim dizer, a escolher sob qual desses critérios “concorrentes” de perfeição recairia a maior ênfase; nesse caso, o mundo mais perfeito resultaria da melhor escolha possível, em que um equilíbrio perfeito entre *variedade* e *simplicidade* se verificaria. Segundo outros, os dois critérios não representariam variáveis “inversamente proporcionais”: o mundo mais rico em fenômenos *é também* o mais harmônico. Para uma discussão sobre essa problemática, ver BLUMENFELD, D. *Perfection and happiness in the best possible world*. In: JOLLEY, N. (ed.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. New York: Cambridge University Press, 1995, pp. 383-93.

49 - Cf. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Gerhardt, C. (ed.). Hildesheim: George Olms Verlag, 1978, VI p. 603.

5. FELICIDADE, AMOR E DELEITE NA PERFEIÇÃO ALHEIA

Esse deleite com as perfeições alheias, aliás, constitui outra noção importante do pensamento de Leibniz e relevante no âmbito temático da felicidade: a noção de *amor*. Esta, por sua vez, nos leva a duas teses importantes de Leibniz sobre os meios pelos quais os espíritos podem alcançar a felicidade: pelo *amor a Deus* e pela *promoção do bem comum*.

A felicidade que os espíritos encontram no amor a Deus decorre da própria definição de prazer quando considerada conjuntamente com a noção geral de Deus (e admitida por Leibniz ⁽⁵⁰⁾): se Deus é o *ser absolutamente perfeito*, e se o prazer é a sensação de uma perfeição ou excelência, é certo que o amor ao ser perfeitíssimo, que leva o homem a conhecê-lo em sua perfeição e a deleitar-se nela, é capaz de dar a ele a maior de todas as alegrias, além de o mover a imitá-lo e tornar-se assim mais e mais perfeito. Não se trata, porém (pelo menos não exclusivamente), de um enlevo que o homem religioso encontra em sua experiência mística: dado que a alma expressa bem seu objeto na medida em que tem dele uma *ideia* mais clara e distinta, tem-se que um conhecimento *racional* de Deus, obtido através da investigação intelectual de seus atributos e no aprofundamento da compreensão de sua perfeição suprema, poderá colocar o homem na condição de amar ao seu Criador e dele fruir tal como aqui consideramos ⁽⁵¹⁾ – trazendo consigo o máximo enaltecimento do ser: “o prazer mais elevado reside no amor e no gozo da perfeição e beleza supremas (...) Deus é a razão, a ordem, a harmonia, a força e a liberdade mais elevadas, e por conseguinte, quanto mais se o possui, tanto mais se estará capacitado para todas essas qualidades” ⁽⁵²⁾.

Já a tese da felicidade associada à promoção do bem comum fundamenta-se no fato de que, em virtude da noção de amor, o bem promovido pelo indivíduo volta-se para ele como objeto de seu prazer e, portanto, contribui para sua felicidade. Ora, se “amar é deleitar-se com a felicidade ou perfeição do objeto amado” ⁽⁵³⁾, quanto maiores forem essa perfeição e felicidade alheias, maior será o nosso deleite. Em outras palavras, à luz da noção de amor que Leibniz insere no percurso de um homem em direção à sua própria felicidade, a felicidade dos outros espíritos, embora distinta da

50 - Cf. a frase de abertura do § 1 do *Discurso de Metafísica*.

51 - O que não exclui a possibilidade de que o homem simples e não dado às especulações filosóficas possa amar devidamente a Deus e ter nele um objeto pleno de felicidade. Veja-se: “Pois ainda que todo homem, mesmo que não tenha muita ciência, tenha Deus como o bem supremo e possa amá-lo acima de tudo, é certo, com efeito, que onde se encontra maior conhecimento, ali também se reforça mais o amor e deve ser mais poderoso” (LEIBNIZ, *De La sabiduría*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 463). Contudo, permanece verdadeiro que o homem apto a um conhecimento *intelectual* do Ser Supremo encontra-se em certa “vantagem” em relação àquele homem.

52 - LEIBNIZ, *De La sabiduría*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 462.

53 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §4; 2004, pp. 8-9.

sua, passa a lhe dizer respeito, fazendo desaparecer a fronteira entre os domínios do seu benefício próprio e do benefício alheio, e com isso, **multiplicam-se** os objetos valiosos e úteis para a sua felicidade. Ao mesmo tempo em que movemo-nos a procurar o que é bom para os nossos semelhantes, colaboramos para o nosso próprio bem. Desde já se poderia objetar contra isso, em face dos casos observáveis de inveja e egoísmo, que revelam tanto a existência de contraexemplos como a aparente escassez de exemplos favoráveis. A respeito dessa objeção, além do que já foi dito sobre a inveja – que esta decorre das *circunstâncias* em que se dá o benefício do outro, e não do benefício em si –, vale a afirmação de Leibniz de que o homem tende *naturalmente* ao amor de seus semelhantes e que sempre *pode* ter prazer quando estes se beneficiam. É verdade que Leibniz admite que tudo que os homens fazem tem o bem próprio como fim último; contudo, sua introdução da noção de amor a mediar o conflito entre o bem próprio e o bem alheio permite que ele admita o que se costuma chamar de “egoísmo psicológico”⁽⁵⁴⁾ ao mesmo tempo em que abre espaço para uma ética e uma noção de felicidade altruístas: pois, desta forma, se por um lado se está, realmente, buscando o bem próprio, também não se pode negar que é o bem *do outro* que substancializa esse bem próprio.

6. A FELICIDADE E A TOTALIDADE DO MUNDO

O homem leibniziano é uma substância racional que se encontra inserida em uma *totalidade* que é o universo; não como um ser isolado dentre os demais, mas como uma “parte total” que, sem perder sua autonomia ontológica, expressa ao seu modo todas as demais substâncias que compõem o seu universo e com todas elas perfaz, por assim dizer, uma *unidade*. Dessa forma, mais do que um mero componente da criação divina – que poderia ser “substituído” sem prejuízo da identidade do mundo do qual faz parte –, cada homem (assim como cada substância individual) é um ingrediente *essencial* para a concepção do mundo, de modo que sua noção completa, com todos os predicados que a definem, inclui-se dentre os predicados que caracterizam este mundo e que o identificam enquanto tal. Pelo importante princípio leibniziano da identidade dos indiscerníveis, segundo o qual à *distinção ontológica* entre dois seres corresponde necessariamente uma *distinção lógica* entre as noções que os definem⁽⁵⁵⁾, tem-se que não só a “substituição” de um sujeito por outro bastaria para que o universo resultante fosse algo distinto do universo atual, mas a mera alteração de qualquer dos predicados de um indivíduo (ou de qualquer predicado de qualquer outra substância) já seria

54 - Cf. JOLLEY, N. *Leibniz (Routledge Philosophers)*. London: Routledge, 2005, pp. 176-81.

55 - Ou seja, dois seres A e B são distintos *se e somente se* existe um predicado ou atributo de A que não se aplica a B; ou, equivalentemente, se não existe um atributo de A que não se aplique a B, tem-se que A = B.

capaz de torná-lo *outro* universo – acarretando também, em nome do princípio da expressão universal, uma descaracterização de *cada uma* das outras substâncias.

Por isso, nada que existe ou acontece pode lhe ser totalmente indiferente: não só porque a alma humana *expressa* todos os seres e eventos (ainda que com graus diferentes de clareza e distinção), mas principalmente porque sua própria identidade é dada em função de sua relação com a totalidade, cuja expressão constitui sua essência ou noção completa. Este importante fato do pensamento de Leibniz nos conduz à pergunta sobre a relação entre *a felicidade dos espíritos* e a *totalidade do mundo* – e, obviamente, ao fato dele ser qualificado como *o melhor dos mundos possíveis*.

Também do ponto de vista dos afetos, a relação dos seres humanos com o “todo” não poderia ser de indiferença. Pois essa expressão universal, no caso dos espíritos, é acompanhada de *apercepção*, de *consciência reflexiva*, de modo que o valor dos acontecimentos opera na produção da alegria que se pode tirar deles (porque definida como o prazer que há na sua percepção racional, conforme foi exposto). Logo, mesmo admitindo a possibilidade de se alcançar um estado de felicidade que triunfe sobre as adversidades, Leibniz rejeita que alguém que cai numa larga aflição possa ser chamado de *feliz* ⁽⁵⁶⁾; e mesmo o homem virtuoso (supostamente satisfeito com suas próprias perfeições e conformado com o destino) não deixa de ansiar pela tranquilidade, de preferir o prazer à dor e de repudiar ter uma história miserável. Sendo, em alguma medida, sensível aos eventos que constituem seu destino, será que, por mais sábio que seja o homem, ele poderia ser totalmente imune às perturbações severas de uma vida totalmente injusta e miserável? ⁽⁵⁷⁾.

Por isso, no que diz respeito à concepção leibniziana de felicidade, é imprescindível que se incluam considerações sobre a natureza geral do universo e sobre a relação do indivíduo com o destino universal e com a totalidade da qual faz parte, bem como a respeito do papel da história e do destino individuais para a felicidade da alma racional. Como veremos, a concepção leibniziana da felicidade dos espíritos pressupõe uma tranquilidade e uma satisfação da alma que pressupõem *o contentamento com o destino* e a *consciência de que se é habitante do melhor dos mundos possíveis*.

56 - Cf. LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 455.

57 - Sobre essa ressalva, cf. Teodiceia, §§255-7.

6.1. FELICIDADE COMO CONTENTAMENTO COM O DESTINO

Uma vez que na filosofia de Leibniz nada ocorre sem uma razão suficiente, e que em seu pensamento todas as causas estão dispostas de acordo com a preordenação divina, podemos dizer que Leibniz é um filósofo determinista, e que o universo leibniziano é constituído de eventos que, sem qualquer exceção, estão determinados *a priori* e podem desde a eternidade ser “vistos” por Deus. Uma vez que Deus previu todos os eventos que se atualizariam (ou melhor, que possuía o conhecimento da totalidade da série do mundo, a qual, como já foi dito, é a totalidade de eventos que *identifica* este mundo) e que escolheu este mundo dentre outros possíveis justamente por esses eventos, seria absurdo admitir a existência de eventos que ocorrem ao acaso: pois isso significaria negar a universalidade do princípio de causalidade, bem como a predisposição das causas que opera para a realização do mundo *específico* escolhido por Deus. Tampouco a história do universo está “em aberto”, como se algo pudesse fazer com que os eventos que compõem essa história ocorram de modo diverso do que se encontra elencado na série completa deste mundo.

Conforme nos é explicado no tratado *Do destino*, “tudo é produzido por um destino fixo”, e isso “é algo tão certo quanto que três vezes três são nove. Pois o destino consiste em que tudo está mutuamente ligado, como em uma cadeia, e o que vai ocorrer é tão infalível, antes que tenha ocorrido, quanto o é aquilo que já ocorreu, depois de haver ocorrido” ⁽⁵⁸⁾. Os eventos do mundo decorrem das causas preestabelecidas tal como o movimento de um corpo se segue das forças que nele operam: a certeza do destino é, por assim dizer, de natureza matemática: “tudo acontece matematicamente, isto é, infalivelmente em todas as partes do mundo, de sorte que se alguém pudesse ter uma percepção suficiente das partes interiores das coisas, e tivesse bastante memória e entendimento para captar todas as circunstâncias e tê-las em conta, seria um profeta, e veria o futuro no presente, como em um espelho (...) o mundo inteiro futuro está contido e perfeitamente preformado no mundo presente, porquanto nenhum acidente lhe pode sobrevir de fora, já que não há nada fora dele” ⁽⁵⁹⁾. Se alguém acredita que algo ocorreria por acaso, isso decorre de não haver refletido devidamente sobre as coisas, pois mesmo as pequenas causas que não vemos são responsáveis por seus efeitos: a diferença entre acaso e destino “não está no que acontece, e sim no nosso entendimento” ⁽⁶⁰⁾.

58 - LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 441.

59 - LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 442.

60 - LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 443.

Mas esse determinismo adquire um caráter feliz no interior da filosofia leibniziana e contribui para a felicidade dos espíritos. Nas palavras do próprio filósofo, “a infalibilidade do destino pode servir para sossego da mente” ⁽⁶¹⁾: à luz do seu otimismo, o conhecimento do caráter certo e predeterminado dos eventos eleva os espíritos e os ajuda a encontrar a tranquilidade e o contentamento que subjazem à sua felicidade – e isso por duas razões.

Primeiramente, porque “na natureza, tudo está medido com justeza e exatidão (...) a natureza inteira tem sua justa medida” ⁽⁶²⁾: a cada causa corresponderá seguramente o seu efeito; e para cada efeito planejado por Deus, as causas exigidas na sua produção estarão precisamente alocadas, de modo a *garantir* sua ocorrência. Com isso, a alma racional não se perturbará com a incerteza a respeito da relação entre as causas e os efeitos; saberá que as causas que observa (inclusive suas próprias ações), não serão “estéreis”; e evitará a sensação de “caos” que haveria num mundo onde as causas são inoperantes ou onde houvesse fenômenos ocorrendo realmente ao acaso – satisfazendo-se, assim, a sua racionalidade, já que tudo o que ocorre é inteligível (pelo menos de direito), de acordo com uma ordem minuciosamente arquitetada. Poderá, ademais, graças a essa ordem ⁽⁶³⁾, prever a ocorrência de certas coisas que lhe dizem respeito, tendo a chance de regular suas ações em vista de certo fim e tranquilizando-se nessa previsão, bem como sossegar através da ciência da existência dessa ordem em relação àquilo que não compreende, pois a despeito da deficiência de seu entendimento, nessa ordem, tudo tem uma razão de ser e acontecer. Tem-se, assim, um sossego da mente que observa vigorar universalmente o princípio de causalidade e de racionalidade.

Em segundo lugar, o conhecimento da existência de um destino certo e determinado tira da alma o “peso” que teria ao acreditar que suas ações poderiam mudar drasticamente os fins do universo ou depreciar o valor da obra divina. A ordem universal (com todos os eventos referentes ao universo) já está dada, porque estabelecida por Deus *no ato de criação* e, como já dissemos, expressa a ideia deste mundo possível que, como verdade eterna do entendimento divino, possui os seus eventos *perfeitamente determinados* desde toda a eternidade. Isso é, para Leibniz, uma causa de nosso contentamento: dado que as coisas serão como serão, podemos aquietar nossa mente e aquiescer com aquilo que Deus faz, de modo que, reconhecendo a grandeza de um destino que nos

61 - LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 443.

62 - LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 443.

63 - Cf. LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 445-6: a vantagem de se ser virtuoso, de se agir com prudência ou de se investir no progresso científico (com a felicidade que disso advém) funda-se na existência dessa ordem universal.

ultrapassa, “não trabalhemos à toa” ⁽⁶⁴⁾; e cujas obras “não nos cabe melhorá-las”, nem “deseja-las melhores” ⁽⁶⁵⁾.

Contudo, nosso pensador admite *graus* para esse contentamento com o destino universal, que pode ser “mais elevado”, em virtude de uma qualidade que nos leva de uma “aceitação forçada” para uma *satisfação plena* com o que Deus faz. Neste último caso, o contentamento compreende, além de uma quietude ou sossego (que são condição necessária, *mas não suficiente*, para se ser feliz), o prazer e alegria – que entram na definição da felicidade segundo Leibniz e efetivamente tornam o espírito feliz. Dada essa distinção de graus de contentamento, mostra-se ser preciso considerar mais do que a *forma* do destino – certo e determinado que é –: deve-se lançar mão do *conteúdo* desse destino, o que se relaciona diretamente com a tese central da filosofia de Leibniz – de que se trata de um *melhor* destino, composto de eventos que formam o melhor dos mundos possíveis.

6.2. FELICIDADE COMO PARTICIPAÇÃO DO MELHOR DOS MUNDOS

Uma das teses mais marcantes e características da filosofia leibniziana (e que perpassa toda a sua obra) é a de que o nosso mundo é o melhor dos mundos possíveis, porque criado por um ser *absolutamente perfeito*, que é *capaz* de realizar aquilo que sua *boa* vontade escolhe dentre os mundos possíveis *perfeitamente abarcados* por seu entendimento. Dentre os infinitos mundos que poderia criar, a bondade de sua vontade o move a escolher aquele com a maior perfeição, de acordo com os valores eternos de perfeição e bondade ⁽⁶⁶⁾.

Contudo, para Leibniz, não se trata de um “melhor” puramente *mecânico* e *quantitativo*: *Deus faz tudo da maneira mais desejável* ⁽⁶⁷⁾ – trata-se de um “melhor” também do ponto de vista *moral* ou *qualitativo*. Conforme veremos adiante, longe de imaginar que Deus tenha feito um mundo que seja o mais excelente *apesar* da infelicidade dos homens, o filósofo afirma que somos *participantes* da grandeza da Criação, realizada por um Deus que leva em conta as almas racionais, que lhe são caras (apesar de não serem as *únicas* criaturas para quem o mundo é feito) e que, portanto, regula todas as coisas de modo que seja benéfico, também, para essas almas. Dentre as

64 - LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 444.

65 - LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 444.

66 - Cf. §§ 1-3 do *Discurso de Metafísica*.

67 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §1; 2004, p. 3.

perfeições dessa *melhor obra* realizada por Deus, há um componente de *excelência moral* que faz dela algo que nos é **desejável** (*souhaitable*) ⁽⁶⁸⁾ – o que significa algo para o que tendemos naturalmente, *digno* de ser desejado e em que nos deleitamos. Compreender a perfeição do mundo é reconhecer que a perfeição da vontade (a *bondade*) do Criador confere a ele um aspecto moral que *nos é favorável*. Tal aspecto, por residir na bondade do próprio mundo, é apreensível pelas almas racionais (se não *de fato*, ao menos *de direito*), de modo que, quanto mais conhecermos as obras de Deus, mais as acharemos *desejáveis* (inclusive para nós); e enaltecer a perfeição do mundo é, para Leibniz, celebrar uma qualidade que diz respeito a nós profundamente.

O valor que se atribui ao mundo não é arbitrário, como se a vontade divina não se sujeitasse ao seu entendimento de modo a orientar-se pelo valor intrínseco dos objetos ⁽⁶⁹⁾. Se assim fosse, não haveria razão para louvar a Deus pelo que fez – porque poderia ter feito justamente o contrário e seria ainda louvado. Destruir-se-ia, assim, o amor de Deus e sua glória, bem como sua justiça e sabedoria; e no que diz respeito ao destino e à felicidade, a aceitação das obras de Deus não seria capaz de satisfazer verdadeiramente os espíritos com o conteúdo do destino.

Havendo, pois, estabelecido a excelência das obras divinas, Leibniz passa às implicações dessa tese no que diz respeito às almas racionais: porque Deus faz sempre o melhor, temos *motivos suficientes* para amá-lo e estar *contentes* com tudo o que ele faz: mais do que um destino esvaziado de valor, tudo que ele realiza é o mais perfeito e *mais desejável* possível – a tal ponto que não haveria nada melhor a que pudéssemos almejar. E sendo o amor *a satisfação na felicidade ou perfeição do objeto amado* ⁽⁷⁰⁾, temos no Ser perfeitoíssimo – pleno que é em felicidade e perfeição – o objeto no qual nos contentarmos, nada podendo nos satisfazer mais plenamente. Mais ainda, a aquiescência para com as obras divinas é também *condição necessária* para amá-lo como se deve: é impossível contentar-se (e menos ainda cooperar) com as ações de um monarca que não leve em conta o interesse de seus súditos; e nessas condições, só poderiam amá-lo forçosamente, como “súditos descontentes”.

Assim, em consonância com aquilo que foi observado ao longo do *Discurso* – que a excelência do melhor dos mundos é algo com que podemos *nos contentar*, e cuja compreensão nos basta para achar suas obras *perfeitamente desejáveis em tudo que nos toca* –, Leibniz representa

68 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §1; 2004, p. 3.

69 - Cf. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §2; 2004, p. 4-5; e o texto da controvérsia com Willam King, *Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra* (Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre).

70 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §4; 2004, pp. 8-9.

esse “mundo mais perfeito” como algo de cuja perfeição não somos excluídos, como se fosse “o melhor *apesar* de nós”: enquanto almas racionais, os homens só podem estar plenamente satisfeitos com o que Deus faz se essas ações forem boas *para eles* – caso contrário se teria, no máximo, um contentamento fraco e superficial, ou a paciência forçada dos estoicos ⁽⁷¹⁾. Isso é reforçado ainda mais porque o filósofo se refere às obras divinas como tão dignas que não desejaríamos mudá-las *ainda que pudéssemos fazê-lo* ⁽⁷²⁾.

Contudo, Leibniz cuida para que não se confunda essa aquiescência com um *quietismo* em que deveriam ser suspensas todas as ações responsáveis em nome do contentamento com o que Deus faz: ser habitante do melhor dos mundos e estar contente nele não se traduz num convite à passividade ou numa abolição da ética; a felicidade nessa república divina não é um fruto que cai dos céus às nossas mãos, nem isenta-nos de esforçarmo-nos ao máximo para fazer aquilo que nos parece ser o melhor, à imitação do próprio Deus; afinal, como observamos acima, a alma racional encontra no exercício da virtude e na prática solidária do bem uma grande razão de sua felicidade. Uma vez feita a nossa parte da melhor forma possível – o que, deve-se reconhecer, não se isenta das limitações próprias do humano –, caberá então àquele que rege e ordena o mundo dar às nossas ações e esforços a devida ressonância sobre o todo a fim de produzirem-se os efeitos adequados para formar esse “melhor mundo”. Em outras palavras, para Deus, basta a nossa *reta intenção*: sua presciência e preordenação compensam, em seu plano soberano, as limitações de nossos conhecimentos ou forças, que por si mesmas são insuficientes para realizar aquilo que é o melhor – o que traz consigo a nossa felicidade.

Em suma: a perfeição de Deus, que já nos garante *a priori* que ele faz sempre o melhor, tem como implicação o *perfeito contentamento* dos espíritos, o qual é condição *necessária e suficiente* para que amem a Deus como é devido, o que significa que, na criação do mundo, Deus leva em conta aquilo que lhes diz respeito, enquanto almas racionais; afinal, dada a tese da não arbitrariedade dos valores de perfeição e bondade, não se trata de louvar a Deus pela criação do mundo qualquer que fosse o mundo que ele escolhesse e criasse, mas sim pelo seu valor intrínseco, conforme expresso em sua ideia e avaliado segundo as verdades eternas de bondade e perfeição – que estão, aliás, ao alcance de nossa racionalidade (se não *de fato*, pelo menos *de direito*), as quais nos permitem dizer que Deus não seria digno de louvor e glória se houvesse criado um mundo moralmente imperfeito, que não levasse em conta o bem dos homens.

71 - Cf. a Introdução da *Teodiceia*.

72 - Cf. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §4; 2004, pp. 8-9.

7. A GRANDEZA DA FELICIDADE SEGUNDO LEIBNIZ

Finalmente, quanto à magnitude e valor da felicidade dos espíritos, notemos a qualificação dada por Leibniz à felicidade verdadeira, acentuada pela forma como ele celebra a grandeza de sua obtenção: “a formosura da natureza é tão grande, e sua contemplação possui tal doçura, e também a luz e o bom desejo que delas nascem rendem tão magnífica utilidade já nesta vida, que quem as houver provado foca-se menos em todas as outras delícias (...), [de modo que] a verdadeira felicidade, nascida da sabedoria e da virtude, é inteiramente superabundante e imensa, além de tudo que se poderia imaginar” ⁽⁷³⁾. Primeiramente, Leibniz afirma a *disponibilidade* dessa felicidade – pois está ao alcance de todo aquele que se dispuser a contemplar a formosura da criação divina, a qual é abundante, grandiosa, e com isso eficaz para dar à alma racional o seu desfrute; depois, salienta sua potencialidade para o desenvolvimento daquilo que é componente moral essencial da felicidade humana – a *virtude*, que consiste dessa *luz do entendimento* que orienta o agir para o bem e da *disposição da vontade* em agir de acordo com essa luz; também, destaca a *utilidade* dessa felicidade, que traz benefícios *efetivos* para o indivíduo que a alcança, conforme foi dito; e, por fim, afirma a *proeminência* dessa felicidade, que se eleva acima das alegrias passageiras e mostra-se, por si mesma, muito mais desejável do que o desfrute dos prazeres alheios à virtude.

73 - LEIBNIZ, *De La felicidad*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 460.

SEGUNDA PARTE:

O PROBLEMA DA FELICIDADE HUMANA NO MELHOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS

1. O PROBLEMA DA FELICIDADE HUMANA NO MELHOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS

Uma vez elucidada a maneira como Leibniz entende e define a felicidade da alma racional – enquanto prazer durável que a alma racional encontra na percepção da perfeição e na harmonia, quer presente em Deus, no mundo ou nela mesma –, cabe-nos passar agora investigar a atualidade desta felicidade no mundo, ou seja, de que forma e em que medida o filósofo atribui a felicidade ao mundo dos seres racionais e, em particular, à humanidade ⁽⁷⁴⁾. Isso será feito segundo dois pontos de vista: no primeiro, tendo em mente um sentido mais *teórico*, procuraremos saber de que forma a posição de Leibniz em relação ao problema da felicidade humana decorre, ganha apoio ou, ao menos, coaduna-se com as demais doutrinas e teses de sua filosofia – e aqui, especialmente, aquela que caracteriza o seu otimismo, ao se dizer que o mundo que habitamos (e que constitui o palco de toda infelicidade humana) é o melhor dos mundos possíveis; e no segundo, visando um sentido mais *empírico*, nos perguntaremos sobre qual a avaliação do pensador a respeito dessa felicidade atual a partir daquilo que se podia observar, enquanto realidade humana, no seu desenvolvimento histórico – em outras palavras, o quanto as conclusões leibnizianas a respeito da felicidade humana fundam-se ou, ao menos, coadunam-se com a realidade humana observável, especialmente no seu caráter mais atroz – o qual, diga-se de passagem, é o que ensejara todas as objeções que Leibniz visava combater em suas obras de caráter apologético. Em relação ao primeiro ponto, uma vez analisada a verdadeira natureza da doutrina do melhor dos mundos possíveis, faz-se mister analisar a relação entre esta doutrina e a posição leibniziana em relação à felicidade humana, para sabermos se dela decorre (ou, em caso negativo, se *deveria* decorrer) o *otimismo em relação à felicidade humana* ⁽⁷⁵⁾, a depender do que, exatamente, significa dizer que este mundo é o “melhor” que

74 - Insta distinguir o conjunto de todos os seres racionais da humanidade pois, como veremos, Leibniz admite a existência de outros seres dotados de razão, sejam eles os espíritos incorpóreos (anjos), sejam eles hipotéticos habitantes de outros planetas.

75 - Ou seja, a concepção de otimismo enquanto crença na universalidade e abundância da felicidade humana. Tal distinção é essencial pois, segundo BLUMENFELD, há dois tipos de otimismo: o *ontológico*, segundo o qual o critério de avaliação de um mundo é puramente metafísico: o melhor dos mundos seria aquele meramente dotado da maior quantidade de essência, e que, diferentemente do segundo tipo, o otimismo *moral*, não tem nenhuma exigência a respeito da felicidade das criaturas inteligentes (Cf. BLUMENFELD, D. *Perfection and Happiness in the Best Possible*

poderia haver; e, trabalhada a questão também sob o segundo ponto de vista, pretendemos conjugar ambas as abordagens a partir da ótica da Escatologia e do progresso perpétuo do universo.

Além disso, é preciso, no ensejo, apreciar a maneira como o autor harmoniza suas demais doutrinas (especialmente sua teologia e sua moral) no interior desta problemática, no sentido de resolver as dificuldades inerentes ao fato de seu sistema ser um otimismo *teísta*, no qual se admite a existência de uma ordem *moral* no Universo sob o governo de um Deus *soberano e bom*. Com isso, acrescentam-se novas dificuldades no que tange ao problema da felicidade humana – e que, portanto, demandarão a harmonização desse otimismo com os aspectos teológicos e morais de seu pensamento. Pois, com efeito, não só se observa muita infelicidade sobre a face da terra (o que, em si, apresenta um desafio àquele que defenda que este melhor mundo é bom *para os homens*); mas também, os vários infortúnios naturais e a abundância de ações nefastas dos homens, que estão na base da infelicidade de muitos, não acometem somente pessoas más: tornam tantas vezes infelizes os melhores homens – o que sugere existir certo "descompasso" entre as ordens *natural* e *moral* do universo (parecendo colocar em cheque uma “cosmologia harmônica”, como o é a leibniziana)⁽⁷⁶⁾; e por essas causas de tristeza ocorrerem sob o governo soberano do Deus que instituía tais ordens, pode-se perguntar: se o mundo é criação planejada de um Ser perfeito, bom e onipotente, por que há tanta infelicidade? Se Deus tem consciência das injustiças e mazelas que afligem à humanidade, por que ele as permite, ao invés de simplesmente aniquilá-las, em favor dos homens aos quais, acredita-se, que ele preza?

Como veremos adiante, Leibniz desejava atestar a importância da felicidade humana no plano divino, bem como afastar-se das posições em relação a esse problema que sacrificam a unidade dos atributos divinos (ou sua própria existência)⁽⁷⁷⁾, ou dos que reputam esse problema por insolúvel no âmbito racional⁽⁷⁸⁾. Por meio de sua filosofia racionalista, o pensador atesta sua confiança no amor e zelo de um Deus bom, sábio e onipotente para conosco, por meio da tese que, posteriormente, ficou associada ao seu nome: o mundo atual é o *melhor dos mundos possíveis* – o

World. In: JOLLEY, N. (ed.) *The Cambridge Companion to Leibniz*. New York: Cambridge University Press. 1995, pp. 399-400). Nesse sentido, será necessário aqui explorar o sentido que *Leibniz* atribui ao adjetivo “melhor”, explicitando os fatores que constituem o critério pelo qual o melhor dos mundos é avaliado.

76 - Tais questões ganham ainda mais peso no início da modernidade – época em que viveu Leibniz. Tendo nesse período sido descobertos diversos princípios e leis matemáticos a governar a *máquina* do mundo, insinuava-se certo “contraste desarmonioso”, em que o mesmo Deus que é capaz de criar uma dimensão *natural* tão rigorosamente ordenada e regida por leis racionais estáticas e irrevogáveis, mostra-se aparentemente flexível quando se trata dos decretos que regem a esfera da *moral* e, conseqüentemente, da felicidade humana, na medida em que não se vislumbra uma relação de “causa e efeito” entre as más ações e a infelicidade de um indivíduo.

77 - A respeito das diversas soluções propostas pelos contemporâneos de Leibniz, veja-se JOLLEY, N. *The Problem of Evil*. In: JOLLEY, N. *Leibniz (Routledge Philosophers)*. London: Routledge, 2005.

78 - Apesar de reconhecer a existência de verdades que transcendem à razão humana, Leibniz afirma que nenhuma verdade pode ser *contrária à razão*, conciliando as verdades da fé com as da razão natural. Nesse sentido, veja-se HIRATA, C. *Leibniz e a conciliação entre fé e razão*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 10, 1/2007, p 59-77.

que traz consigo uma solução positiva (ou “otimista”) para o problema da felicidade das almas racionais, e dos homens em particular.

2. A DOCTRINA DO MELHOR DOS MUNDOS

2.1. A PERFEIÇÃO DIVINA E O VALOR *INTRÍNSECO* DO MUNDO CRIADO

Olhando-se para um texto leibniziano representativo de seu pensamento como o *Discurso de Metafísica*, o percurso geral de sua argumentação deixa transparecer a natureza e os fundamentos sobre os quais se edifica a tese do melhor dos mundos: a perfeição de Deus, que o faz agir sempre da melhor forma possível, é manifesta na criação do mundo, o que o torna o melhor e mais desejável possível. De fato, encontramos logo na abertura do sumário do referido texto o seguinte título: *Da perfeição divina e de que Deus faz tudo da maneira mais desejável* ⁽⁷⁹⁾ – o que reflete a pressuposição de Leibniz, revelada em outros textos, de que a perfeição do mundo *funda-se* sobre a perfeição da natureza divina. Um ser perfeito faz tudo perfeitamente. Ora, sendo Deus o ser mais perfeito, e sendo capaz de abarcar todos os mundos possíveis em seu entendimento, de compará-los, de atualizar qualquer um deles, e sendo também ele *bom*, deve-se concluir que o mundo escolhido e atualizado por Deus é *o melhor dos mundos possíveis*. De um lado, dizer que um mundo é o melhor dos mundos possíveis significa dizer que, segundo os critérios eternos de perfeição e bondade, este mundo sobrepuja *todos* os outros – e isso porque nenhum deles escapara ao entendimento divino quando de sua avaliação; de outro lado, dizer que o mundo que existe atualmente é o mesmo que fora identificado com o melhor mundo, decorre de que o Ser perfeitamente bom e poderoso *desejou* criar o melhor e que *foi capaz* de fazê-lo.

Dizer que o mundo feito por Deus não é o melhor significaria negar a própria perfeição divina e sua glória: um bem menor é de certa forma um mal, por possui algum grau de privação de perfeição (mal metafísico), e, portanto, a atualização de algo que não é o melhor possível implica imperfeição nessa ação (*mal moral*) ⁽⁸⁰⁾. Ora, *contra os que creem que Deus poderia fazer melhor*

79 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §1; 2004, p. 3.

80 - Consideraremos aqui a tripartição admitida por Leibniz para os tipos de mal: o *mal físico*, que é o sofrimento; o *mal metafísico*, que é a imperfeição da essência; e o *mal moral*, que é o pecado, a má ação ou má escolha (Cf. LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, §21; 2013, p. 148).

⁽⁸¹⁾, Leibniz dirá que é *contraditório* atribuir ao Ser moralmente perfeito uma ação imperfeita como essa. Disso, segue-se que o mundo escolhido pela boa vontade de Deus dentre os possíveis é *o mais perfeito*, segundo as regras eternas de perfeição e bondade presentes em seu entendimento. Em outras palavras, o filósofo nos convida a levar a hipótese da perfeição divina às suas últimas consequências, mostrando que não se pode admitir a grandeza divina e, ao mesmo tempo, negar que este mundo seja o melhor que poderia ser.

Ademais, seria “desdizer” a obra de Deus afirmar que ele poderia tê-la feito melhor – da mesma forma que se ofenderia um arquiteto ao se avaliar sua obra e considerar que ele poderia ter projetado uma estrutura mais bela ou funcional. Não obstante, negar a proeminência deste mundo em relação a todos os demais seria, também, para Leibniz, contrariar aos Padres da Igreja e às próprias Escrituras ⁽⁸²⁾.

Contudo, em que sentido se deve entender essa perfeição? Partindo-se da definição leibniziana de perfeição dada na primeira parte enquanto *quantidade de essência*, será possível entendermos esta tese leibniziana para além de um otimismo *meramente metafísico*, justificando-se a inclusão de uma perfeição *moral* do mundo nesta ideia geral de perfeição – algo, aliás, de grande importância para que se inclua a felicidade dos espíritos como um dos componentes da perfeição da criação?

2.2. A PERFEIÇÃO MORAL DO MUNDO

Embora no seu texto *Da origem primeira das coisas* Leibniz expresse sua definição de perfeição em termos de *quantidade de essência* ⁽⁸³⁾ – o que nos levaria a concluir, num primeiro olhar, que o critério pelo qual o mundo é dito o melhor é puramente metafísico ⁽⁸⁴⁾ –, adiante, no

81 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §3; 2004, pp. 6-7.

82 - Embora não se trate aqui de estabelecer a verdade de suas doutrinas pelo recurso à autoridade, Leibniz revela seu grande apreço pela tradição (tanto filosófica como teológica) e pela Revelação, esforçando-se para mostrar que seu pensamento se encontra em consonância com as verdades reveladas e com as ideias de seus predecessores. Apesar de não depender da autoridade da fé e da tradição no percurso argumentativo do *Discurso*, a busca por estar em conformidade para com elas é típica do espírito leibniziano, e dá um fundamento adicional às teses que firmará pela razão natural.

83 - Ou, do valor do *máximo de efeito com o mínimo de gasto*.

84 - Pois “todas as coisas possíveis, ou que exprimem a essência ou realidade possível, tendem com igual direito à existência conforme a quantidade da essência ou realidade, ou conforme o grau de perfeição que envolvem, pois *a perfeição nada mais é que a quantidade da essência*. Daí claramente se entende que das infinitas combinações de possíveis e séries possíveis existe aquela pela qual o máximo de essência ou possibilidade é levado a existir (...) de modo que se produza o máximo efeito com o mínimo gasto (...) o máximo possível consoante a capacidade do tempo e

mesmo texto, Leibniz dirá que não se deve pensar que essa perfeição metafísica *negue* a perfeição moral ou bondade do mundo: “não só o mundo é perfeitíssimo fisicamente, ou, se preferirmos, metafisicamente (...), mas também que é perfeitíssimo *moralmente*, porque, na verdade, *a perfeição moral é física para as próprias mentes*” ⁽⁸⁵⁾. Por consequência, conforme já concluímos na primeira parte deste trabalho, o mundo não é, segundo Leibniz, apenas uma máquina sumamente admirável, mas também, enquanto consta de mentes, é uma ótima república, pela qual “se dá às mentes o máximo de felicidade ou alegria, em que consiste a perfeição física dessas mentes” ⁽⁸⁶⁾. Longe de uma perfeição geral que exclui a perfeição que diz respeito às almas racionais, o filósofo argumentará que a primeira *implica* na segunda: “em vista do que aduzimos, se obtém a máxima perfeição possível de todas as coisas, e, *por conseguinte*, também das mentes” ⁽⁸⁷⁾.

Também no *Discurso*, admitida essa noção tradicional de Deus como *o Ser absolutamente perfeito*, ou cuja natureza é dotada de *todas* as perfeições, o filósofo apenas ressalva que se deve ter um entendimento correto do que significam essas perfeições: estas devem ser *positivas* e *passíveis de grau supremo*; em caso contrário, não lhes caberia a qualidade de “perfeições”, não devendo, portanto, ser atribuídas a Deus. Mas, como o *poder* e a *sabedoria* são perfeições (porque suscetíveis do último grau), Deus deverá possuir essas perfeições, e, logo, a *perfeição moral*, do que se segue que, dentre as perfeições dessa “melhor obra” realizada por Deus, há um componente de *excelência moral* que faz dela algo que é desejável (*souhaitable*) – o que significa algo *digno* de ser desejado e em que as almas racionais são capazes de se deleitar. Compreender a perfeição do mundo é reconhecer que a perfeição da vontade (ou *bondade*) do Criador confere também a ele um aspecto moral que *nos é favorável*. Tal aspecto, por residir na bondade do próprio mundo, é apreensível pelas almas racionais (se não *de fato*, ao menos *de direito*), de modo que, quanto mais conhecermos as obras de Deus, mais as acharemos *desejáveis*; e enaltecer a perfeição do mundo é, para Leibniz, celebrar uma qualidade que diz respeito a nós profundamente. E ao dizer do mundo que este é desejável, nosso autor está reiterando sua convicção a respeito de seu valor moral. Negar que o mundo possua essa dimensão de perfeição seria como que suprimir da natureza divina essa que é uma perfeição sua – a perfeição moral – conquanto Deus possua *todas* elas.

do lugar (ou da ordem possível da existência), do mesmíssimo modo como se ajustam as pedras para que caiba o maior número possível na área proposta (...) na produção das coisas [se exerceu] certa matemática divina, ou mecanismo metafísico, realizando-se a tendência para o máximo (...) [tal como] igualmente todos os pesos tendem com o mesmo direito a descer, na ordem da gravidade. E, assim como aqui se produz um movimento em que se contém a maior descida de corpos graves, também ali se produz um mundo com a maior produção de possíveis” (LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, pp. 394-5 [grifos nossos]).

85 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, pp. 396-7 [grifos nossos].

86 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, pp. 396-7.

87 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, pp. 396-7 [grifos nossos].

Ao realizar a obra de criação da melhor forma possível, Deus é comparado a um excelente arquiteto. Mas há aqui uma importante diferença: a função de um arquiteto, em virtude de sua limitação, se restringe a uma única atividade, e sua obra se avalia segundo poucos aspectos; Deus, contudo, sendo absolutamente perfeito, e gerando *todos* os aspectos da realidade, é avaliado e tem suas perfeições atestadas segundo *todos* os aspectos; atualiza a mais perfeita obra sob *todos* os pontos de vista, e em nenhum deles deixa a desejar – o que inclui o Reino Moral dos Espíritos, de que se falará adiante.

2.3. A NÃO ARBITRARIEDADE DAS REGRAS DE BONDAD E DE PERFEIÇÃO

Passando a analisar o caráter desse valor moral, *contra os que sustentam que não há bondade nas obras de Deus, ou que as regras da bondade e da beleza são arbitrarias*⁽⁸⁸⁾, Leibniz dirá que as coisas criadas possuem um valor *intrínseco*, conforme sua doutrina das *verdades eternas do entendimento divino*: Deus é a fonte não só da *atualidade*, mas também das *possibilidades*. Assim como as verdades necessárias da metafísica ou da geometria, as ideias das coisas – que, por expressarem suas essências ou possibilidades, são *anteriores* à sua atualização – residem no seu lugar próprio, que é o entendimento de Deus, “região das verdades eternas”. Por isso, todas as coisas que poderiam pretender à existência são expressas por ideias que determinam de antemão o seu valor, e que já se encontravam, desde toda a eternidade, compreendidas no intelecto daquele que *só então* (e *em virtude desse valor*) poderia escolher criá-las ou não criá-las. Contra a doutrina cartesiana da criação das verdades eternas, Leibniz afirma que essas verdades são meras *consequências* do entendimento divino – o qual, por sua vez, não pode depender de sua vontade, dado que *esta o pressupõe*; logo, é a partir dessa compreensão eterna, que abarca todo o universo dos possíveis, que opera a escolha divina; e é com razão que se diz que Deus avalia os possíveis segundo regras *eternas* de bondade e perfeição.

Reconhecê-lo, longe de contrariar a razão ou de consistir num antropomorfismo, está de acordo com a razão natural, e é também atestado pelas Escrituras, nas quais Deus, vendo o que havia feito, diz que *tudo era muito bom*. Se fossem boas as coisas somente por terem sido feitas por Deus (ou pela mera relação de *causalidade* que há entre seu autor e elas), não seria por ter olhado *para elas* que Deus, no relato do Gênesis, lhes chamaria de boas (pois Deus bem sabe ser ele

88 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §2; 2004, pp. 4-5.

mesmo o seu autor). Ora, a genialidade de um autor se reconhece pela excelência de sua obra, e não o contrário. Opondo-se, assim, a um relativismo segundo o qual algo terrível para os homens poderia ser bom chamado de bom por Deus, o filósofo abrirá o caminho para fundamentar a tese da felicidade dos espíritos no melhor dos mundos, já que este *melhor dos mundos* é dotado de uma *perfeição objetiva*, cujo valor, como acabamos de observar, também diz respeito às almas racionais que dele fazem parte, tornando-as plenamente contentes enquanto suas participantes, como se verá à frente. Afinal, se a vontade divina não se sujeitasse ao seu entendimento de modo a orientar-se pelo valor intrínseco dos objetos, novamente, Deus seria um *déspota* (afinal, sua vontade seria arbitrária e sua escolha, portanto, sem razões), e não haveria razão para louvá-lo pelo que fez – porque poderia ter feito justamente o contrário e ser ainda louvado. Destruir-se-ia, assim, o amor de Deus e sua glória, bem como sua justiça e sabedoria. Em outras palavras, se a razão pela qual chamamos as coisas de boas se reduzisse a essa mera *denominação extrínseca*, Deus seria louvado igualmente *qualquer que fosse* o mundo que tivesse atualizado – o que esvazia totalmente o sentido desse louvor; e um mundo terrível e injusto poderia, de igual modo, ser chamado de “o melhor”. Conforme explica o pensador, “se a vontade de Deus não tivesse por regra o princípio do melhor, ela levaria ao mal, o que seria o pior; ou então seria indiferente de algum modo ao bem e ao mal, e guiada pelo acaso” – não tendo, assim, “um valor melhor para o governo do Universo do que o do concurso fortuito de átomos sem que houvesse divindade alguma” ⁽⁸⁹⁾: pensar em uma providência que não tivesse o bem dos homens como fim seria o mesmo que não haver providência nenhuma, ou que houvesse uma *má* providência, o que é radicalmente contrário à tese de uma *melhor* providência.

Esta tese tão crucial para a defesa da criação do melhor dos mundos ⁽⁹⁰⁾, num sentido que não esvazie o sentido dos termos *bondade* (e *maldade*) dos objetos, e que dê substância ao otimismo leibniziano em relação à felicidade dos espíritos, relaciona-se também com o *fundamento* da escolha da vontade divina do melhor e com a *liberdade* dessa vontade. Segundo Leibniz, se Deus escolhe criar uma coisa *em detrimento* de outras possíveis, deve haver uma *razão suficiente* para essa escolha – razão essa *anterior* à escolha em si – o que, por sua vez, pressupõe a *avaliação* das essências dessas coisas ainda no estado de *pura possibilidade*. Por isso, afirma Leibniz, a razão da

89 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Resumo da controvérsia reduzida a argumentos em forma, resposta à 8ª objeção; 2013, p. 432.

90 - A importância desta tese é testemunhada pelo papel que Leibniz designou para o texto das *Observações quanto ao livro sobre a origem do mal*, publicado há pouco na Inglaterra (Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre) no plano argumentativo geral da Teodiceia (da qual constitui o terceiro e último apêndice): uma vez exposta uma variedade de argumentos em prol da sabedoria, grandeza e bondade do Criador do mundo atual, faltava ainda mostrar que os valores de bondade (e maldade) dos objetos são *intrínsecos* a eles, ou seja, predicados que lhes são *próprios* desde “antes” de sua atualização, ou seja, mesmo enquanto objetos meramente possíveis no entendimento divino.

escolha divina pelas coisas que atualiza deve residir *nessas essências*, cujo valor as torna “dignas” de serem atualizadas. Para o pensador, a vontade de Deus, livre e soberana que é, não deixa por isso de submeter-se a razões: sujeitando-se ao seu entendimento e sendo perfeita em sua natureza, essa vontade dirige-se sempre para o melhor; não como se o que quer que Deus tivesse escolhido fosse ser bom, ou como se as obras divinas fossem boas pela mera razão formal de que foi Deus quem as fez, mas sim pelos valores de perfeição e bondade que lhes são *inerentes*. Admitir essa “escolha indiferente” para a vontade em geral – e para a vontade divina em particular – seria como se um efeito pudesse não ter causas: mas, assim como os corpos subordinam-se às leis da natureza corporal – o que impossibilita que um corpo se mova *senão* pelo movimento de um outro que o impulsiona –, também nossas almas seguem as *leis da natureza espiritual* ⁽⁹¹⁾, não podendo mover-se *senão por alguma razão do bem ou do mal* – ainda que, no caso dos homens, nem sempre se esteja plenamente cômico disso. Por isso, ofende-se, com tal admissão, o grande princípio da *razão suficiente*. Eis, pois, o *fundamento* da escolha divina.

Falando agora da *liberdade* da vontade de Deus, vale lembrar a tese central defendida pelo Arcebispo William King, em sua obra *De origine mali*, e a forma como esta é combatida por Leibniz no supramencionado texto das *Observações*. Enquanto aquele afirma que a vontade verdadeiramente livre deve ter o poder de escolher os objetos de forma totalmente *indeterminada* ou *isenta de razões* (e que, por isso, ao invés de escolher em função do valor do objeto *per si*, seria a vontade quem *atribuiria* valor ao objeto que escolhera), Leibniz dirá, na esteira da referida doutrina da não-arbitrariedade dos valores de perfeição e bondade, que Deus cria este mundo *porque*, dentre todos os possíveis, *é o mais perfeito*. Nosso autor repudiará veementemente esta identificação da vontade livre com uma *indiferença total e absoluta*, tanto em relação ao objeto da escolha (razão externa) como em relação ao seu agente (inclinações internas): com efeito, embora muitos considerem como *o grande privilégio de Deus* essa escolha sem causa e sem razão – em que consistiria, segundo eles, a liberdade e satisfação dos seres inteligentes –, isso não só não é possível para Leibniz, mas, ainda que o fosse, seria *prejudicial*. Para Leibniz, a liberdade ⁽⁹²⁾ não tem a ver com a total ausência de determinações, mas na ausência de determinações *absolutas*, de modo que o contrário do que se escolhe fosse *impossível* – o que não se dá no caso de Deus, cuja representação do melhor é uma razão *moral* para sua escolha, mas de forma alguma o obriga a escolhê-lo, enquanto os demais mundos possíveis também poderiam ter sido atualizados. Deus escolheu livremente criar este mundo; e se essa escolha é determinada *a priori* por ser este mundo, desde toda a eternidade, o melhor dos mundos, essa necessidade só pode ser chamada de *necessidade*

91 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §§21-2; 2013, p. 449.

92 - Para um desenvolvimento mais detalhado da liberdade da vontade em Leibniz, veja-se LACERDA, 2002.

moral – *moral*, e não *absoluta*, uma vez que permanece possível que Deus não crie o melhor; e, ainda assim, necessidade, porque “para o sábio, *necessário* e *devido* são coisas equivalentes”. Nesse sentido, “pode-se dizer que é uma necessidade feliz, [pois] quanto mais as criaturas se aproximam dela, mais se aproximam da felicidade perfeita (...) ela mesma traz consigo sua recompensa, que é a soberana felicidade. E como essa constituição da natureza divina traz uma satisfação completa àquele que a possui, ela é também a melhor e a mais desejável para as criaturas, que dependem inteiramente de Deus” ⁽⁹³⁾.

3. A FELICIDADE ENQUANTO PERFEIÇÃO DO MUNDO

Mas em que sentido deve-se entender essa perfeição moral do universo e, por conseguinte, o que se *deve* esperar da felicidade no melhor dos mundos? E *de que forma* e *em que medida* o critério geral e final segundo o qual este mundo foi dito o melhor inclui essa perfeição moral, com suas implicações para a felicidade dos espíritos? E tal perfeição moral da criação “coexiste”, por assim dizer, com sua perfeição metafísica e com tudo aquilo que diz respeito aos demais seres?

Antes de mais nada, à luz de afirmações explícitas de Leibniz, é preciso reconhecer que, para o filósofo, a perfeição do mundo ⁽⁹⁴⁾ está substancialmente (embora não exclusivamente) relacionada à felicidade das criaturas racionais; e quanto aos elementos que definem o critério pelo qual este mundo é avaliado e dito o melhor, devemos admitir que “a felicidade das criaturas inteligentes é a **principal parte** dos desígnios de Deus, *pois elas se assemelham mais a ele*” ⁽⁹⁵⁾. Também, de um ponto de vista mais propriamente religioso, Leibniz assim se posiciona, uma vez que a vontade de Cristo, expressa em sua vinda, sua vida e ensinamento, objetivava que “a divindade fosse o objeto não apenas do nosso temor e de nossa veneração, mas também de nosso amor e de nosso carinho. Isso era tornar antecipadamente os homens bem-aventurados e lhes dar aqui na terra uma amostra da felicidade futura” ⁽⁹⁶⁾. Com isso, Leibniz pressupõe não somente que uma felicidade futura está *disponível* aos homens, mas que tal felicidade foi *desejada* e *planejada* por Deus, já que este, para o filósofo, tem sua natureza expressa e sua vontade revelada através de

93 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Resumo da controvérsia reduzida a argumentos em forma, resposta à 8ª objeção; 2013, p. 432.

94 - Perfeição principalmente moral; mas, *também*, metafísica do mundo, conforme discutido à frente.

95 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §118; 2013, p. 207 [grifos nossos]. Interessante notar como um texto dos anos finais da vida de Leibniz ressoa o mesmo otimismo em relação à humanidade que já aparecia em textos anteriores, como o *Discurso*, o que nos mostra que, apesar das diferenças de abordagem e ênfase, a posição do filósofo em relação ao tema da felicidade das almas racionais permanece fundamentalmente a mesma ao longo do desenvolvimento de seu pensamento.

96 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 47.

Jesus Cristo.

Além de proverem a razão da escolha divina, a existência das qualidades dos objetos compreendidas no seu entendimento é o que nos permite dizer que, em particular, a felicidade das substâncias inteligentes é um fim valioso para o Autor do Mundo ⁽⁹⁷⁾. Nas palavras de Leibniz: “pensa-se também que a dor e o incômodo das criaturas [portadoras] de sensibilidade, sobretudo a felicidade e a infelicidade das substâncias inteligentes, são indiferentes a Deus? E o que será dito de sua justiça? É também algo de arbitrário e teria ele feito sabiamente e justamente se tivesse resolvido levar inocentes a danação?” ⁽⁹⁸⁾. Com efeito, porque a meta divina é comunicar sua bondade às criaturas, governando-as com justiça (a qual é, aliás, definida por Leibniz como *a caridade do sábio*), sua escolha criadora não pode ter sido indiferente à felicidade e contentamento dos homens: isso seria agir em desconsideração do valor de bondade intrínseco das criaturas e de seu bem-estar. Pelo contrário, “não lhe era absolutamente indiferente criar ou não criar, (...) criar tal ou tal mundo, criar um caos perpétuo ou criar um sistema pleno de ordem” ⁽⁹⁹⁾. Pode tal escolha vir de uma pura indiferença? “Se isso ocorre, nada leva Deus a buscar o bem dos homens, e se isso ocorre algumas vezes, é por acaso. (...) logo, o bem e o mal das criaturas não lhe é indiferente; e há nele escolhas primitivas em que ele é levado pela bondade do objeto. Ele escolheu não apenas criar homens, mas ainda criar homens *tão felizes quanto é possível* neste sistema. (...) nós podemos pensar sobre o mundo inteiro, como nós pensamos sobre o gênero humano. Deus resolveu criar um mundo; mas sua bondade o obrigou a fazer com que escolhesse ao mesmo tempo de modo que tivesse ordem, regularidade, *virtude, felicidade* o mais que fosse possível” ⁽¹⁰⁰⁾.

Em outras palavras, o que pretendemos demonstrar aqui é que, na concepção leibniziana de “melhor dos mundos”, subjaz, dentre outras coisas, a ideia de um mundo *feliz*; e que, dada a excelência das mentes de que se predica tal felicidade, que esta felicidade, enquanto sua perfeição própria, é um dos fatores *preponderantes* que constituem a perfeição do mundo; e, por fim, num sentido mais propriamente moral, dada a capacidade destes espíritos de conhecer, imitar e amar ao seu Criador – o que os faz adentrar do Reino dos Fins e colaborar moralmente com o Grande Monarca –, que estes espíritos gozam de certa *primazia* no plano divino, o que justifica, novamente, a presença de sua felicidade dentre os critérios de perfeição do mundo e a preponderância desta felicidade em relação aos demais fins de Deus – e que, portanto, deve-se esperar que a felicidade seja um dos principais aspectos do melhor dos mundos.

97 - Cf. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §§35-7; 2004, pp. 74-9.

98 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §21; 2013, p. 473.

99 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §§21-2; 2013, p. 473-5.

100 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §§21-2; 2013, p. 473-5 [grifos nossos].

4. A POSSIBILIDADE DA FELICIDADE APESAR DO MAL

Mas, em face da presença do mal e do sofrimento no melhor dos mundos – os quais são, para Leibniz, atributos *objetivos, intrínsecos e inalienáveis* da série criada – pode-se objetar, tal como fizera William King no seu *De origine mali*, que os homens não podem ter esperança da felicidade, exceto se supusermos que a vontade só pode ser movida pela representação do bem e do mal. Em relação a isso, Leibniz pergunta: será que essa suposta “aptidão” a escolher sem motivos é capaz de tornar os homens “mais felizes ou mais independentes dos acidentes da sorte [fortune]? Sofreriam menos as dores corporais? Seriam eles menos escravos da volúpia, da ambição, da avareza? Menos medrosos ou menos invejosos?”⁽¹⁰¹⁾ Através de uma espécie de estimativa, diz Leibniz, suponhamos que alguém atribua a certo objeto que escolheu seis graus de bondade, e que antes disso existissem dois graus de mal em seu estado. Seguir-se-ia que esse homem passaria, de repente, a um estado de “quatro graus de ‘bom espírito’ [revenant-bon]”! Isso seria belo, se não fosse impossível. Primeiro, porque isso requereria que tivéssemos “o poder de mudar o nosso gosto ou as coisas conforme achemos bom – o que seria o mesmo que poder dizer de modo eficaz ao chumbo: você será ouro; ao pedregulho: você será diamante; ou pelo menos: você me causará o mesmo efeito”⁽¹⁰²⁾. Depois, porque nada nos impediria de dar ao objeto escolhido toda a bondade imaginável – digamos, “vinte e quatro quilates de bondade” – nos habilitando a estar *plena e continuamente* contentes, a despeito dos acidentes da sorte. Com efeito, diferentemente do que ocorre com nossos apetites naturais, porque limitados pela *realidade* e pelas *aparências*, “não há nada que possa limitar uma capacidade tão indeterminada quanto aquela de escolher sem motivo e de conferir bondade ao objeto pela escolha [simples e arbitrária]. Pois de que lugar se tomaria a razão dos limites, se o objeto é possível, se ele está ao alcance daquele que quer e se a vontade lhe pode dar a bondade que ele quiser?”⁽¹⁰³⁾. Com certo sarcasmo, Leibniz assemelha tal hipótese aos contos de fadas.

Não que Leibniz pretenda negar a conclusão do argumento – pois que, pelo menos na vida presente, não depende absolutamente de nós sermos felizes, já que, de fato, “estamos sujeitos a incontáveis acidentes que a prudência humana não poderia evitar”⁽¹⁰⁴⁾. Contudo, rejeita que estejamos fadados à infelicidade caso nossa vontade oriente-se pelas qualidades de bem e mal das coisas: nas palavras do próprio filósofo, “a consequência seria boa se não houvesse Deus, se tudo

101 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §18; 2013, p. 467.

102 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §18; 2013, pp. 467-8.

103 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §18; 2013, p. 468.

104 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §18; 2013, p. 469.

fosse governado por causas brutas; mas Deus faz com que para ser feliz baste ser virtuoso. Portanto, se a alma segue a razão e as ordens que lhe foram dadas por Deus, eis então segura de sua alegria, ainda que não possa ser encontrada o suficiente nesta vida”⁽¹⁰⁵⁾.

A felicidade da alma racional não só pressupõe o valor das circunstâncias que compõe a série da qual faz parte, como também é potencializada por estas, quando consistem naquilo que é o melhor que pode nos acontecer. Sendo a ciência de que as circunstâncias estão ordenadas da melhor forma, a um só tempo, condição *necessária* e *suficiente* para o contentamento dos espíritos, constatamos a existência de certa equivalência lógica entre o *status* do melhor dos mundos e o contentamento das substâncias capazes de conhecê-lo como tal. É o que se expressa na passagem do texto leibniziano *Sobre o Destino*: “Pois não pode haver uma satisfação maior do que a de se descobrir efetivamente e ver que tudo está bem e que não poderíamos desejar que fosse melhor”⁽¹⁰⁶⁾. Não é possível sermos infelizes se já nos demos conta de que as coisas que nos tocam, direta ou indiretamente, ocorrem da melhor forma possível; ao mesmo tempo que, se não há razões para acreditarmos na bondade da série da que nos toca – e por meio da qual, em última análise, somos definidos – nossa felicidade não teria os fundamentos que lhe são requeridos.

O próprio William King dizia que é somente por meio de uma indiferença da vontade em relação ao valor do objeto que se torna possível vencer as paixões e alcançar a felicidade: poder *tornar as coisas boas ou toleráveis ao escolhê-las* seria, para King, condição *sine qua non* para superar os eventuais dissabores da fortuna e transcender as limitações da condição humana atual. Em que sentido poderá Leibniz, opondo-se à opinião de King e admitindo o valor objetivo, predeterminado e independente dos eventos ou objetos de escolha, argumentar em favor da possibilidade dos seres racionais alcançarem a felicidade?

Conforme analisado ao fim da primeira parte deste trabalho, e voltando por um momento ao *Discurso*, depois de haver estabelecido a excelência das obras divinas, e assegurado o valor *moral* e *objetivo* da criação, Leibniz passa às implicações dessa tese no que diz respeito a nós: porque Deus faz sempre o melhor, temos motivos *suficientes* para amá-lo e estar *contentes* com tudo o que ele faz: pois tudo que ele realiza é o mais perfeito e *mais desejável* possível – não havendo, pois, nada melhor a que possamos almejar; e isso é reforçado ainda mais porque o filósofo se refere às obras divinas como tão dignas que não desejaríamos mudá-las *ainda que pudéssemos fazê-lo*⁽¹⁰⁷⁾. Leibniz representa esse mundo mais perfeito como algo de cuja perfeição não somos “excluídos”, como se

105 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §18; 2013, p. 469.

106 - LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 445.

107 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §4; 2004, pp. 8-9.

fosse “o melhor *apesar* de nós”. Logo, a despeito das imperfeições aparentes ou essenciais, o valor dos eventos deste mundo, se devidamente apreciados, é *objetivamente* favorável a nós.

Além disso, ressoando o que já dissemos, sendo o amor *a satisfação na felicidade ou perfeição do objeto amado* ⁽¹⁰⁸⁾, temos no Ser perfeitíssimo – pleno que é em felicidade e perfeição – o objeto no qual nos contentarmos, uma *condição suficiente* para sermos felizes, e nada pode nos satisfazer mais plenamente. Por outro lado, a aquiescência para com as obras divinas é também *condição necessária* para amá-lo como se deve: é impossível contentar-se (e menos ainda cooperar) com as ações de um monarca que não leve em conta o interesse de seus súditos, e nessas condições, só poderiam amá-lo forçosamente, como “súditos descontentes”. Enquanto almas racionais, os homens só podem estar *plenamente* satisfeitos com o que Deus faz se essas ações forem boas *para eles* – caso contrário se teria, no máximo, um contentamento fraco e superficial. A felicidade dos espíritos terá, portanto, uma estreita relação com a perfeição do mundo e de seu Autor. Em suma: a perfeição de Deus, que já nos garante *a priori* que ele faz sempre o melhor, tem como implicação o *perfeito contentamento* dos espíritos, o qual é *condição necessária e suficiente* para que amem a Deus como é devido, o que significa que na criação do mundo Deus leva em conta aquilo que lhes diz respeito, enquanto almas racionais; afinal, dada a tese da não arbitrariedade dos valores de perfeição e bondade, não se trata de louvar a Deus pela criação do mundo qualquer que fosse o que ele escolhesse, mas sim pelo seu valor intrínseco, conforme expresso em sua ideia e avaliado segundo as verdades eternas de bondade e perfeição – que estão, aliás, ao alcance de nossa racionalidade (se não *de fato*, pelo menos *de direito*), as quais nos permitem dizer que Deus não seria digno de louvor e glória se houvesse criado um mundo moralmente imperfeito, que não levasse em conta o bem dos homens.

Com isso, além de refutar a posição de King, Leibniz afasta-se também da opinião dos estoicos no que diz respeito à possibilidade de encontrarmos contentamento e à natureza deste contentamento. Os estoicos “não podem oferecer senão uma paciência forçada” ⁽¹⁰⁹⁾, já que se fundam numa necessidade que não tem sua origem num Ser que estima profundamente os homens como o Deus leibniziano, o Deus “sábio e bom” que “não [negligencia] sequer um cabelo de nossa cabeça” ⁽¹¹⁰⁾. Diferenciando-se dos adeptos dessa escola, e reiterando o corolário que tirara das teses no *Discurso de Metafísica*, nosso filósofo garantirá um contentamento superior ao dos estoicos, baseado no caráter bom e confiável do Criador e ordenador do mundo, “não [havendo] de fato meio de desejar algo melhor (tanto absolutamente como **para nós**) que aquilo que ele faz” - o que

108 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §4; 2004, pp. 8-9.

109 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 51.

110 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 51.

Leibniz denomina *fatum christianum* ⁽¹¹¹⁾.

Ressoando a tese celebrada no texto de 1686, o *Discurso*, o "Leibniz maduro" dirá, em 1714, que, "se pudéssemos entender suficientemente a ordem do universo, descobriríamos que supera todas as aspirações dos mais sábios, e que é impossível fazê-lo melhor do que é" ⁽¹¹²⁾. Além de trazer à tona a ciência do melhor através da evocação da figura dos homens mais sábios, Leibniz torna presente o valor de bondade do mundo *para os homens* através da garantia de que este mundo satisfaria às *aspirações* destes sábios. Ora, como um homem (que na filosofia leibniziana sempre estima o bem próprio ⁽¹¹³⁾) que é capaz de *conhecer o bem* poderia estar contente em tal grau com o mundo atual se neste a sua felicidade fosse relativizada em nome de outros fins por parte de Deus? É por isso que o filósofo prossegue, dizendo que é impossível fazer este mundo melhor do que é "não só relativamente ao todo em geral, mas também *relativamente a nós mesmos em particular*" ⁽¹¹⁴⁾.

Contentar-se com tudo que ocorre no melhor dos mundos possíveis não significa, para Leibniz, que todas as coisas que nos acontecem serão agradáveis, ou imediata e claramente compreendidas como contribuintes para o nosso bem. Isso se revela em seu honesto reconhecimento das mazelas que afligem os homens (motivo pelo qual, aliás, tanto se dedicou à defesa da causa de Deus), bem como da confissão de que não é fácil ter bom ânimo quando as coisas vão mal. Mas a relação feita pelo filósofo entre a certeza *a priori* de que Deus faz o melhor e a forma adequada de encontrar contentamento vai no sentido de que, a partir dessa certeza, podemos ter “por boas e bem feitas todas as coisas que já se passaram ou aconteceram até agora, *como se pudéssemos vê-las do ponto de vista correto*” – isto “nos proporciona toda a satisfação possível por agora –; e com relação às coisas futuras, uma vez rejeitado o *fatalismo maometano* ⁽¹¹⁵⁾, uma vez que tratemos de fazê-las bem, isto “nos abrirá o caminho para uma felicidade e alegria futuras muito maiores” ⁽¹¹⁶⁾. Ao mesmo tempo que pode se contentar plenamente com a ordem geral infalivelmente boa e com o *status atual* de “melhor” deste mundo, a alma virtuosa acrescenta a isso a alegria de suas próprias realizações, dando a sua parte de “contribuição” para a perfeição e felicidade geral ⁽¹¹⁷⁾.

111 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 51 [grifos nossos].

112 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §90; 2004, p. 149.

113 - Cf. a tese do egoísmo psicológico em Leibniz: JOLLEY, N. *Leibniz (Routledge Philosophers)*. London: Routledge, 2005, pp. 176-81.

114 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §90; 2004, p. 149.

115 - Conforme definido por Leibniz, é o “sofisma do raciocínio preguiçoso”, segundo o qual todos os eventos futuros foram previstos e predeterminados pela divindade e, por conseguinte, podemos ficar de braços cruzados, pois nada do que fizermos mudará o curso do destino, e o que tiver de acontecer, acontecerá, a despeito de nossas ações.

116 - LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 446 [grifos nossos].

117 - Em certo sentido, Leibniz admite a contribuição das criaturas para o melhor dos mundos; por outro, vê o *status* do melhor mundo como condição eterna e inerente à série escolhida, e portanto independente de qualquer coisa diversa do

5. A PRIMAZIA DOS ESPÍRITOS E DE SUA FELICIDADE

As palavras de Bayle expressam bem a noção comum a respeito do que se esperaria de um Bom Mestre no tocante à humanidade: sua "maior e mais sólida glória [derivaria de] manter entre eles a virtude, a ordem, a paz, o contentamento de espírito. A glória que ele obteria da infelicidade deles só poderia ser uma falsa glória" ⁽¹¹⁸⁾. A resposta leibniziana a essa máxima de Bayle vai no sentido não de negar a máxima e com isso o *critério mesmo* segundo o qual pensamos nas consequências da bondade divina, mas de mudar *o lugar para onde se deveria olhar* a fim de verificar se esse critério é ou não satisfeito – expressando, mais uma vez, sua convicção de que a felicidade dos espíritos e a beleza dessa sociedade constituem a parte principal do desígnio universal do Criador. Pois diz: "se nós conhecêssemos a cidade de Deus tal como ela é, veríamos que é o estado mais perfeito que pode ser concebido; pois nela reinam a virtude e a felicidade, *tanto quanto é possível, segundo as leis do melhor*; pois nela o pecado e a infelicidade (que razões de ordem suprema não permitiam excluir inteiramente da natureza das coisas) não significam quase nada em comparação ao bem, e até favorecem maiores bens" ⁽¹¹⁹⁾. Leibniz dirá que este mundo **é o mais feliz possível** – desde que se possa avaliar correta e completamente a sua dimensão moral, a saber, a cidade de Deus ⁽¹²⁰⁾ – ; que os males não carecem de razão; e que esta razão, quando não se volta para o bem desta mesma cidade, tem sua legitimidade dada por sua conformidade ao princípio do melhor e do bem geral; que a grandeza da sua felicidade só é limitada na eventualidade de impedir a realização da lei do melhor. Além de desfazer a ideia de um deus que permite o mal por indiferença ou por arbitrariedade, isso nos impede, também, de ver a Deus como digno de "uma falsa glória, como seria a de um príncipe que bagunçasse o seu Estado com o intuito de ter a honra de endireitá-lo": ao contrário, sua "glória [obtida] do mal por tê-lo feito servir a um maior bem", é-lhe devida ⁽¹²¹⁾.

Para Leibniz, a felicidade não só é *uma* perfeição ou *um* aspecto da excelência do mundo: ela é *o principal* fator que caracteriza o melhor dos mundos. No texto *Da origem primeira das coisas*, Leibniz revela sua convicção a respeito da atualidade da felicidade no universo, reputando esta como valor *primaz* da criação. Depois de haver definido *perfeição*, de estabelecer que a felicidade das mentes decorre do critério de perfeição que é observado na avaliação geral deste

próprio decreto de Deus ao escolhê-lo.

118 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §123; 2013, p. 217.

119 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §123; 2013, p. 217 [grifos nossos].

120 - A qual deve ser avaliada em sua dimensão global (que pode incluir seres racionais não humanos) e escatológica (na perspectiva de uma eternidade redimida que transcorrerá após o juízo divino final), conforme se discutirá adiante.

121 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §123; 2013, p. 217.

mundo, e de evitar que se pense que o bem geral exclua o bem individual, nosso autor dirá que sua impressão é no sentido que "no universo nada existe mais verdadeiro que a felicidade, e mais feliz e doce que a verdade" ⁽¹²²⁾. Que a felicidade seja o que há de mais verdadeiro significa que, se compreendida a verdade a respeito deste mundo, se poderia ver claramente a presença da felicidade, efetivamente atualizada no seio da República dos Espíritos e permeando também todas as coisas; que não existe nada mais valoroso para Deus do que elevar suas principais criaturas ao seu modo – ou seja, tornando-as felizes; que o melhor dos mundos é *verdadeiramente* feliz. E que a verdade seja feliz e doce é o que se deve esperar quando se admite que o mundo é dotado de uma perfeição e de uma bondade *intrínsecas*, as quais se encontram o mais abundantemente possível em todas as coisas, e isso segundo valores eternos de perfeição e bondade, os quais são observados por um Deus plenamente sábio e atualizados por um Deus plenamente capaz de fazê-lo. Com efeito, ao referir-se à República dos Espíritos como "o Estado mais perfeito, formado e governado pelo maior e o melhor dos Monarcas, no qual não há crime sem castigo, nem boas ações sem recompensa proporcional", Leibniz dirá que, nela, há "*tanta virtude e felicidade quanto é possível*" ⁽¹²³⁾.

Esta forte afirmação a respeito da primazia da felicidade dos espíritos em relação aos demais fins de Deus tem como fundamentos as teses leibnizianas da primazia dos espíritos em relação às demais criaturas e da proeminência dessa felicidade em relação aos demais critérios de perfeição do mundo. A primeira pode ser vista sob dois ângulos. No primeiro deles, sendo os espíritos os mais *perfeitos* dos seres e os que menos se *estorvam*, eles dão ao mundo a maior quantidade de *efeito* com o menor *custo* possível – satisfazendo, pois, o supracitado critério de perfeição da *variedade e simplicidade*, ou da *riqueza de efeitos pelas vias mais simples*, atendendo, assim, às condições observadas pela vontade de um Deus que em tudo procede da forma mais *produtiva* ou *otimizada* possível ⁽¹²⁴⁾. E essa é a razão pela qual o pensador pode afirmar, explícita e claramente, que “não se deve duvidar de que *o principal fim de Deus* seja a felicidade dos espíritos e de que Deus o exerceite na medida em que a harmonia geral o permita” ⁽¹²⁵⁾: valendo-se do princípio da máxima perfeição

122 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, p. 398.

123 - LEIBNIZ, *Princípios da Natureza e da Graça*, §15; 2004, p. 161 [grifos nossos].

124 - Segundo Leibniz, “aquele que age perfeitamente [Deus] é semelhante a um excelente geômetra, que sabe encontrar as melhores construções de um problema; a um bom arquiteto, que arranja o lugar e o alicerce, destinados ao edifício, da maneira mais vantajosa, nada deixando destoante ou destituído de toda a beleza de que é suscetível; a um bom pai de família, que emprega os seus bens de forma a nada ter inculto nem estéril; a um maquinista habilidoso, que atinge seu fim pelo caminho menos embaraçoso que se podia escolher; a um sábio autor, que encerra o máximo de realidade no mínimo possível de volumes” (LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §5; 2004, pp. 10-11). Em todas estas analogias, Deus é descrito como um ser que otimiza seus “recursos” para deles obter os mais ricos resultados, sendo que, para ele, o “custo” deve ser entendido como uma multiplicação desnecessária de hipóteses ou princípios: pois a excelência de uma obra não reside somente naquilo que se produz (e que diz respeito aos fins ou efeitos), mas também nos meios pelos quais são obtidos esses fins ou efeitos. O mais perfeito não pode consistir de uma feitura obtida por meios pródigos; o mais simples deve sempre ser preferido. Há uma necessidade racional na conduta de Deus em agir pelo princípio de parcimônia, e é isso que Leibniz afirma ter se dado na escolha por este mundo.

125 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §5; 2004, pp. 10-11 [grifos nossos].

através do mínimo de complexidade, a conclusão de Leibniz é que o melhor dos mundos, escolhido por Deus por uma excelência que lhe é própria, revela-se especialmente através dos espíritos, enquanto as mais perfeitas das criaturas, e tendo *as virtudes* como suas perfeições, ocupando, portanto, um lugar central na Criação, e tendo Deus, nesse sentido, sua *felicidade* como fim principal. Visto que "*a virtude é a mais nobre qualidade das coisas criadas*" ⁽¹²⁶⁾, a criação dos espíritos dá ao universo a *maior perfeição possível*, pois através da sua criação equilibra-se a riqueza de efeitos com a simplicidade das vias mais do que através de qualquer outra classe de seres.

Além disso, nos parágrafos finais do *Discurso*, nosso autor destacará as características das almas racionais e as comparará com as demais substâncias, concluindo por sua maior excelência, justificando assim a preferência de Deus por elas, culminando, neste viés, na tese da prioridade de sua felicidade em relação a outros fins na atualização do universo. É preciso considerar o homem numa condição de vantagem em relação aos demais viventes e animais, pois os espíritos (dentre os quais estão considerados) consistem de "eleitos [que] alcançam por concepção atual a natureza humana, [por meio do que] suas almas sensitivas são elevadas ao grau de razão e à *prerrogativa* dos Espíritos" ⁽¹²⁷⁾; e, enquanto "as almas em geral são espelhos vivos ou imagens do universo das criaturas, os espíritos são ainda *imagens da própria divindade*, ou do próprio autor da natureza, capazes de conhecer o sistema do universo e de imitar algo dele mediante amostras arquitetônicas, pois cada espírito é como uma pequena divindade em seu âmbito" ⁽¹²⁸⁾.

Partindo para o segundo ângulo de visão da primazia das almas racionais, Leibniz passa à esfera dos *fins* e considera a natureza dos espíritos naquilo que lhes torna aptos a entrar em *sociedade* com Deus e capazes de participar da sua Perfeita República. Sendo os espíritos *imagens da própria divindade*, ou do próprio autor da natureza, são "capazes de ingressar em uma espécie de Sociedade com Deus", sendo este, para eles, "não só o que um inventor é para sua máquina (...) como também o que um príncipe é para seus súditos e inclusive **um pai para seus filhos**" ⁽¹²⁹⁾.

Mas, a fim de justificar sua cooperação com Deus na consumação do Reino dos Fins, instituído por ele no seio do reino da natureza – caminhando com isso para uma conclusão favorável à sua felicidade –, Leibniz precisava mostrar que essas substâncias racionais satisfazem às condições que as habilitam a adentrar nesse reino moral e contribuir para ele. Nesse sentido, as

126 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §124; 2013, p. 218.

127 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §82; 2004, p. 147 [grifos nossos].

128 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §83; 2004, p. 147 [grifos nossos].

129 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §84; 2004, p. 147 [grifos nossos].

primeiras qualidades das almas racionais consideradas pelo filósofo são suas capacidades de *conhecimento* e de *autoconhecimento*. Embora toda alma ou substância individual seja capaz de exprimir todo o universo, aquelas que *não* são dotadas de razão “desconhecem o que são ou fazem, e, por consequência, são incapazes de reflexão e não poderiam descobrir verdades necessárias e universais” ⁽¹³⁰⁾ – enquanto que *a alma inteligente*, porque *conhecedora do que é* através da *reflexão sobre si mesma*, pode dizer *este eu (moi)*, sendo também capaz de alcançar as verdades da razão.

A isso, acrescenta-se a *retenção* desse autoconhecimento com as *memórias* da história individual da alma racional que constituem a sua “pessoa”, provendo um sentido mais profundo para a noção geral de permanência das substâncias. Pois, se por um lado, no interior da filosofia leibniziana, *todas* as almas ou formas substanciais (incluindo-se aqui as substâncias não racionais) não poderiam perecer inteiramente – continuando a existir *todas* as substâncias enquanto Deus não as aniquilar –, é somente a alma *racional* que subsiste num sentido mais forte do que o simples *continuar a existir*: esta “não só permanece e metafisicamente subsiste bem mais do que as outras, como ainda permanece moralmente a mesma e constitui a mesma personagem” ⁽¹³¹⁾ – havendo, assim, uma preservação da sua *identidade pessoal*. Junto, pois, com o reconhecimento da proeminência da dimensão moral do universo – visto que “as almas racionais obedecem a leis *muito mais elevadas* [do que as leis que regem os corpos naturais]” –, Leibniz pretende garantir a *permanência* daqueles que são os seus integrantes na condição de cidadãos da grande Cidade – estando a salvo de quaisquer eventos da dimensão natural do mundo que as faria perecer. Deus tudo dispôs de modo que “nenhuma mudança na matéria poderia fazê-las perder as qualidades morais de suas personalidades” ⁽¹³²⁾ – tamanho é o valor de cada indivíduo racional para Deus na filosofia de Leibniz.

Essa *autoconsciência* e essa *continuidade*, por sua vez, são condições necessárias para a *aptidão moral* da substância inteligente e para sua *permanência* sob essa qualidade moral: sem a preservação das memórias e conhecimentos de si mesma que constituem a pessoa em sua continuidade, não se verificaria a possibilidade de lhe serem aplicados castigos e recompensas por suas ações – o que é da própria essência da moralidade. Mas além de impossibilitar a realização da justiça em uma sociedade moralmente perfeita – como é moralmente perfeito o seu Legislador –, onde as ações más não escapam sem punição, e as boas não ficam sem recompensa, a presença de “descontinuidades” na existência de uma alma racional traria outra consequência contrária ao plano

130 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §34; 2004, pp. 72-73.

131 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §34; 2004, pp. 72-73.

132 - LEIBNIZ, *New Sistem*; In: The Shorter Leibniz Texts. A Collection of New Translations; 2006, p. 72 [grifos nossos].

divino: a perda dos elementos que constituem o indivíduo moral seria quase o mesmo que, no momento dessa descontinuidade, ser aniquilada aquela pessoa para surgir outra em seu lugar no mesmo instante. Ora, perguntaria Leibniz, em que isso seria desejável para essa pessoa? Nem para ela, nem para Deus: tanto metafísica como moralmente, não é de sua vontade que sua cidade perca nenhum de seus cidadãos. Com isso, Leibniz estabelece o valor das substâncias inteligentes para Deus, bem como sua habilitação para que constituam uma Sociedade com o Criador.

Contudo, pode-se perguntar: qual o fundamento dessa determinação divina em preservar não só a substância, mas também sua qualidade moral? E, a partir disso, poderemos perguntar: em que sentido isso se justifica em nome da primazia dos espíritos e da preponderância de sua felicidade no plano da criação? Para além da autoridade da religião, Leibniz quer dar uma justificativa *racional* para o fato de que Deus há de conservar para sempre as memórias que constituem a nossa “pessoa” em sua continuidade. Tal justificativa, embora inserida no âmbito filosófico, transcende às considerações metafísicas: com efeito, abstraindo-se de Deus seus atributos morais e suprimindo-se seus desígnios de natureza *finalista*, nada tornaria desarrazoado que ele simplesmente deixasse se esvaírem as memórias e dissipar-se a “pessoalidade” das almas que um dia foram humanas. Mas a razão natural nos mostra – é o que Leibniz acredita ter deixado claro ao longo do *Discurso* – que Deus age *por fins*, e que dentre eles está a consolidação de uma *República*, composta de espíritos capazes de ações livres e moralmente imputáveis. Esse é um componente *fundamental* da própria finalidade da Criação. Novamente, Deus fez o mundo numa relação consigo mesmo que não é só como a de uma máquina para com o seu engenheiro, mas como a de um pai para com seus filhos, ou de um monarca para com seus súditos – o que nos revela que o Criador, agindo teleológica e moralmente, tem por desígnio estabelecer no mundo criado uma *ordem dos fins* e um *reino da moral*, cujos participantes, em imitação a ele mesmo, colaboram livre e responsavelmente com seu chefe na realização desses desígnios. É somente assim que poderá o melhor dos mundos ter uma dimensão de perfeição *qualitativa*, que não poderia ser reduzida à dimensão quantitativa, e que lhe confere um valor de perfeição derivado da semelhança com aquele que institui e harmonizou ambas as dimensões.

Ainda do ponto de vista moral, justifica-se também a manutenção das personagens em virtude da realização da *justiça divina* em sua Cidade, cuja beleza e perfeição dependem justamente daquilo que é a expressão do “perfeito” no âmbito moral – a *justiça*, cuja ideia é uma verdade eterna do entendimento divino e cuja realização é condição *sine qua non* para a promoção da felicidade de seus cidadãos. Com efeito, que as ações livres ocorram como quer que seja e a despeito do direito; que ao fim os seus efeitos não lhes correspondam; que o mal não seja contido nem a virtude

promovida: isso seria uma violação à própria noção (tão cara a Leibniz) de *harmonia*. Instituir um reino moral em que não fosse possível harmonizar as ações com seus devidos efeitos e recompensas seria, para Deus, contrariar sua própria perfeição moral, tirando a própria razão de ser dessa dimensão. Em outras palavras, a instituição de uma República Perfeita onde não se realizasse a justiça, além de contradizer a própria perfeição moral aí subentendida, demoliria a causa final pela qual Deus instituiu o Reino da Graça no seio do Reino da Natureza e a harmonia entre ambas.

Em suma, a produção do melhor dos mundos demanda, à luz dessas considerações, a inclusão de uma sociedade moral no seio do mundo natural de forma a introduzir uma dimensão moral, *irredutível* à dimensão natural e que lhe coroa com sua perfeição teleológica. A essas razões – que justificam do ponto de vista *dos fins* a primazia dos espíritos no plano divino de realizar o melhor – acrescenta-se que, *também do ponto de vista metafísico*, esses espíritos são capazes de conferir ao mundo uma perfeição inigualável, em virtude de sua proeminência ou excelência (semelhança com Deus, conhecimento das verdades eternas e de si mesmos, virtude moral, capacidade de expressar seu Autor melhor do que as demais coisas e de servi-lo livremente), de modo que, ao mesmo tempo em que são capazes de realizar livremente os *fins de Deus*, constituem também o quadro mais excelente *arquiteticamente*, exercendo com maestria o seu papel na composição do melhor universo. Em outras palavras, sua primazia encontra razões tanto do ponto de vista da causalidade final no reino moral como do ponto de vista da causalidade natural. Assim, as fortes afirmações sobre a República dos Espíritos com que Leibniz finaliza o *Discurso de Metafísica* – que *a felicidade desta cidade de Deus é o seu principal desígnio* ⁽¹³³⁾, e que Jesus Cristo revelou-nos *a grandeza da suprema felicidade que Deus reserva a quem o ama* ⁽¹³⁴⁾ – revelam como essa felicidade, enquanto valor de perfeição *próprio às mentes*, é capaz de agregar ao universo de todas as substâncias uma *dupla excelência*, glorificando o seu Criador tanto na qualidade de Grande Arquiteto como de Perfeito Monarca mais do que poderiam as demais. Desta forma, fundem-se harmonicamente os dois fundamentos sob os quais o nosso autor alicerça a tese da primazia dos espíritos: a um só tempo, sua excelência metafísica, devida à expressão da imagem divina que trazem em si e que os torna os mais perfeitos dos seres; e pela sua capacidade única e exclusiva de constituir uma dimensão moral do mundo, seja pela associação com Deus na realização de seus fins, na promoção do bem comum, seja na imitação de seu Criador, quando realiza seus empreendimentos e colabora para o progresso do mundo, seja, por fim, no conhecimento de si mesmos e do valor de suas ações, pelo que podem ser ditos justos (ou injustos) e felizes (ou infelizes), na medida em que integram uma verdadeira República. É nesse sentido

133 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §36; 2004, pp. 76-77.

134 - LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §37; 2004, pp. 78-79.

dúplice que, em passagens adjacentes, Leibniz afirmará que "a reunião de todos os Espíritos deve constituir a Cidade de Deus, [que] é o estado mais perfeito possível sob o mais perfeito dos monarcas" ⁽¹³⁵⁾ e que "esta Monarquia verdadeiramente universal é um Mundo Moral no Mundo Natural e [é] **o que há de mais elevado e divino nas obras de Deus**", e que "nisto consiste verdadeiramente a glória de Deus" ⁽¹³⁶⁾. Ora, sendo ao mesmo tempo os seres que com sua perfeição (e felicidade) mais contribuem para a perfeição *metafísica* do universo, e que são os únicos capazes de constituir sua dimensão *moral*, como negar que, para Leibniz, os espíritos (e sua felicidade) sejam algo menos do que o ápice da criação? Isso só seria possível, justamente, negando-se que os espíritos são *o que há de mais elevado e divino nas obras de Deus* e que Deus está para eles *como um pai para seus filhos*. Além do que, sem estes espíritos, sequer haveria glória divina na criação, ou seja, "se sua grandeza e sua bondade não fossem conhecidas e admiradas pelos espíritos" ⁽¹³⁷⁾. Também, negando-se a importância dos espíritos na criação, nem se poderia falar da bondade divina, já que é somente em relação "a esta cidade divina que ele tem propriamente bondade" ⁽¹³⁸⁾ – enquanto produção do melhor em relação a seres racionais. Negar-se-ia, por fim, a harmonia existente "entre Deus considerado como Arquiteto da Máquina do universo, e Deus considerado como Monarca da cidade divina dos Espíritos" ⁽¹³⁹⁾, já que se estaria admitindo que algo que acontece na "máquina" não colaboraria harmonicamente para o que se passa na "cidade".

6. A EXISTÊNCIA DE OUTROS FINS E VALORES DA CRIAÇÃO

Colocada fora de dúvida a questão da *primazia* dos espíritos e de sua felicidade, insta-nos considerar a questão da existência de *outros* fins além da promoção da felicidade – aqueles que dizem respeito às demais criaturas –, bem como sobre a magnitude da contribuição de suas perfeições para a obra geral do universo e sobre a importância desses fins que lhes são próprios em comparação com o de “produzir um mundo feliz”. Isso, primeiramente, porque Leibniz fala claramente da existência desses outros fins e valores da criação que não os relativos às almas racionais; e, depois, pelas eventuais implicações que a existência desses outros fins e valores

135 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §85; 2004, p. 147.

136 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §86; 2004, p. 147 [grifos nossos]. Para Leibniz, a *glória* pode significar tanto “a satisfação que se encontra no conhecimento de suas próprias perfeições” como o fato de que “os outros tomam conhecimento disso”, ou seja, algo que se adquire quando se é conhecido pelas criaturas inteligentes – embora, nesse segundo sentido, “Deus não obtenha por meio disso um novo bem, mas que, de preferência, são as criaturas racionais que se sentem bem, quando consideram a glória de Deus como é preciso” (LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §109; 2013, p. 202).

137 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §86; 2004, p. 148.

138 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §86; 2004, p. 148.

139 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §87; 2004, p. 148.

possam ter no que se refere à problemática da felicidade humana: se a primazia dos espíritos implica (ou não) que este mundo é *o mais feliz possível* (tanto quanto é o *melhor* possível). A evocação desta questão trará à tona as perguntas sobre o critério final segundo o qual o melhor dos mundos deve ser avaliado; sobre a relação entre os conceitos de *melhor* e de *mais feliz*; sobre qual o “peso” que os demais fins da criação têm em comparação à promoção da felicidade; e sobre se os fins de Deus, supondo-os diversos, podem ser todos, a um só tempo, realizados, ou se há certa “competição” entre eles, implicando na necessidade de se excluir ou atenuar um em favor de outro(s). À luz das respostas dadas a tais questões, procuraremos saber se a explicação leibniziana para a infelicidade humana observável no mundo atual se dá em termos da inevitabilidade de alguma porção de infelicidade – ainda que no mundo mais feliz possível –, ou em virtude da atenuação da meta de criar o mundo mais feliz em nome da realização de *outros* fins por parte do Criador; se existe uma correlação entre a felicidade, enquanto atributo próprio da dimensão moral do mundo, e a realização da justiça no seio da Cidade de Deus; ou ainda, se tal infelicidade é apenas aparente, ainda que para isso o pensador precise lançar mão da solução escatológica, que considera a felicidade humana mais substancialmente após a realização de um juízo divino final e definitivo, que implantará uma justiça futura e trará gozo eterno para os bem-aventurados; e, por fim, considerando-se que a felicidade, para o autor, não é um atributo *estático* do mundo, mas parte de um progresso perpétuo em perfeição e na direção de novos prazeres, se não nos seria permitido tirar conclusões sobre o *status* de felicidade do mundo por base na observação da “quantidade” de felicidade existente no período até então vivido da história humana.

Em que pese a clareza da tese leibniziana central já exposta – que “a felicidade das criaturas inteligentes é a principal parte dos desígnios de Deus” ⁽¹⁴⁰⁾ –, não se pode considera-la isoladamente: longe de terminar o assunto por aqui, o autor não vê “como se possa provar que este seja seu *único* objetivo” ⁽¹⁴¹⁾. Deus tem outros fins – embora menos importantes – do que o de promover a virtude e a felicidade no seio de sua Cidade. “No grande desígnio de Deus tudo está ligado, e é preciso crer que o reino da graça está também, de alguma maneira, acomodado ao da natureza; de tal maneira que este conserva o máximo de ordem e de beleza, a fim de tornar a composição *dos dois* a mais perfeita possível” ⁽¹⁴²⁾. Assim, não só e isoladamente a excelência do reino moral, mas também a do reino natural, em si, e a conjunção de ambos, são aspectos valorizados por Deus, inclusive contidos nos critérios eternos de perfeição e bondade pelos quais ele avalia os mundos possíveis. Para Leibniz, um mundo que só fosse perfeito *moralmente* não seria de forma alguma o melhor dos mundos.

140 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §118; 2013, p. 207.

141 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §118; 2013, p. 207 [grifos nossos].

142 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §118; 2013, p. 207 [grifos nossos].

Não resta dúvida que, para o Deus leibniziano, os espíritos são os seres mais excelentes e, sendo feitos à sua imagem, são os mais importantes de toda a criação. Todavia, isso não implica que os interesses dos espíritos sobrepujem *sempre e em todos os sentidos* os dos outros seres (quer animados, quer inanimados). Tampouco significa que é somente na perfeição dos espíritos que reside todo o valor do universo. Apelando para um argumento de índole matemática, Leibniz dirá que isso só poderia se dar se os espíritos possuísem um valor *infinito*, ou se os demais seres possuísem um valor *nulo* ⁽¹⁴³⁾. Ocorre que nenhuma das duas afirmações é sustentada pelo autor. Para ele, "cada perfeição ou imperfeição na criatura **tem** seu valor; mas não há nada nela que tenha um valor **infinito**. Assim, o bem e o mal moral ou físico das criaturas racionais definitivamente não ultrapassam o bem e o mal que são apensar metafísicos, isto é, aqueles que consistem na perfeição das outras criaturas (...) nenhuma substância é totalmente menosprezável nem [totalmente] preciosa frente a Deus (...) É certo que Deus considera mais um homem do que um leão; entretanto, não sei se sob todos os aspectos podemos garantir que Deus prefere um *único* homem a *toda a espécie* dos leões; mas ainda que fosse assim, não resultaria que o interesse de um *certo número* de homens prevaleceria sobre a consideração de uma desordem geral propagada em um número *infinito* de criaturas. Essa opinião seria um resquício da antiga máxima bastante criticada, segundo a qual tudo é feito unicamente para o homem" ⁽¹⁴⁴⁾.

Não podemos dizer aqui exatamente qual seria o fundamento para a conclusão de Leibniz. Talvez se baseie no fato de que a quantidade de substâncias não racionais é, no seu universo, infinita, e nesse caso, a soma de suas perfeições poderia superar a soma das perfeições deste "certo número" de homens, embora o valor individual de um homem supere o valor individual de uma dessas substâncias tomada individualmente ⁽¹⁴⁵⁾; ou, pelo fato de que o que estaria em questão seria a eventual consequência de uma "desordem geral", que além de afetar um "número infinito" de criaturas, sacrificaria um princípio tão caro a Leibniz como o da existência de uma ordem natural; ou, não sendo essas razões de modo algum excludentes, pode ser que o filósofo tivesse ambas em mente. Mas independentemente da eventual impossibilidade de respondermos a esta pergunta, parece sólida a conclusão de que, para Leibniz, o interesse humano nunca é absoluto.

Na avaliação do critério pelo qual o mundo é dito o melhor, é importante considerarmos o

143 - Pois a comparação ou razão entre dois números finitos é sempre um número finito, por maior que possa ser a diferença entre eles; e a soma de um número positivo a um número (total dado) sempre lhe acrescenta algo, por menor que seja aquele em comparação a este (respectivamente).

144 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §118; 2013, pp. 207-8 [grifos nossos; tradução ligeiramente alterada e corrigida, com base na edição de língua inglesa, a fim de se garantir o sentido da passagem].

145 - Tal como ocorre na Matemática, em que uma série ou soma infinita pode atingir um valor numérico que ultrapassa um valor qualquer dado.

célebre princípio da *variedade* na filosofia de Leibniz. Baseado no fato de que uma classe de seres ou dimensão da criação, por maior que seja o seu valor, não é capaz de preencher a lacuna gerada pela não criação de outros seres ou dimensões, nem de tornar o seu valor dispensável, nosso autor afirmará a proeminência de um mundo que contenha uma variedade de seres, necessariamente variados nos seus graus de perfeição. É verdade que "a afeição de Deus por qualquer que seja a coisa criada é proporcional ao valor da [própria] coisa. A virtude é a mais nobre qualidade das coisas criadas, mas esta não é a *única* boa qualidade das criaturas; há uma infinidade de outras que fazem a inclinação de Deus; de todas essas inclinações resulta o máximo de bem que é possível". Assim, "se houvesse apenas a virtude, se houvesse apenas criaturas racionais, haveria menos de bem. Quando só tinha ouro, Midas se viu menos rico. (...) A natureza teve necessidade de animais, de plantas, de corpos inanimados" ⁽¹⁴⁶⁾, nos quais os próprios espíritos podem exercitar sua racionalidade, e que se tornam o objeto de seu pensamento. "Em que pensaria ela [a criatura racional] se não houvesse nem movimento, nem matéria, nem sentidos?" ⁽¹⁴⁷⁾. Um mundo feito somente de espíritos, ainda que de espíritos felizes ⁽¹⁴⁸⁾, além de tornar inútil a existência da racionalidade que caracteriza os espíritos, não constituiria o melhor dos mundos: "reproduzir unicamente a mesma coisa, por mais nobre que possa ser, seria uma superfluidade, seria uma pobreza [tal como] ter mil Virgílios bem encadernados em sua biblioteca" ⁽¹⁴⁹⁾.

De fundamental importância é ter em mente que a vontade de propiciar a felicidade de todos os homens e de impedir sua miséria é, para Leibniz, apenas uma *vontade antecedente* de Deus – tal como o é a vontade correlata de propiciar a existência da virtude e de impedir a do vício ⁽¹⁵⁰⁾: a felicidade opera conjuntamente com as demais vontades antecedentes do Autor do mundo, as quais, *tomadas juntas*, têm como resultado sua *vontade consequente*, que "é o decreto de criar o melhor; e é por esse decreto que o amor pela virtude e pela felicidade das criaturas racionais, que é indefinido por si, e vai tão longe quanto é possível, recebe algumas **pequenas limitações**, por causa da consideração que é preciso ter quanto ao bem geral" ⁽¹⁵¹⁾. É verdade que, à luz desta passagem, a meta de produzir a maior felicidade no universo das almas racionais parece sofrer alguma *interferência limitadora* por parte dos demais fins de Deus (reforçando-se a tese de que os fins de Deus entram em "conflito"); e, mais do que isso, que efetivamente tenha sido limitada por esses fins (negando-se a tese da "felicidade maximal" ⁽¹⁵²⁾). Ora, como não deixa de ser verdade que, por um

146 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §124; 2013, pp. 218-9 [grifos nossos].

147 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §124; 2013, pp. 218-9 [grifos nossos].

148 - O que se supõe aqui para fins meramente argumentativos, pois a noção de felicidade exige que haja algo além de espíritos no mundo: a felicidade está vinculada ao prazer da percepção da harmonia, o que exige *variedade*.

149 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §124; 2013, p. 218.

150 - Cf. LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §222; 2013, p. 295.

151 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §222; 2013, p. 295.

152 - A tese segundo a qual a primazia da felicidade implica que o mundo é o mais feliz que poderia ser.

lado, a vontade de promover a felicidade e a virtude sejam o principal fim de Deus ⁽¹⁵³⁾, e que mesmo assim, e por outro lado, as limitações a este fim *existam*, podemos inferir que o entendimento leibniziano a respeito da felicidade no melhor dos mundos significa que o valor da felicidade das criaturas racionais *preponderou* em relação às considerações pertinentes ao bem geral ⁽¹⁵⁴⁾, mas que nem por isso este mundo é o mais feliz possível, no sentido de ter a mesma "quantidade" de felicidade que um mundo feito unicamente para este fim.

Resta-nos, contudo, considerar se isso não significa, simplesmente, que Leibniz não deseja que os outros critérios de perfeição sejam de todo *omitidos*; ou, se para o pensador, de fato, tais critérios seriam, por assim dizer, *sacrificados* em nome da realização de um mundo moralmente mais perfeito do que o nosso. Em outras palavras: o interesse das (e pelas) criaturas não racionais se impõe como um "obstáculo lógico" para que o Criador atualize o mundo mais feliz possível? Se olhando para textos como o trecho supracitado de *Da Origem* ⁽¹⁵⁵⁾ parece que a resposta é não, as afirmações do autor na passagem mencionada da *Teodiceia* ⁽¹⁵⁶⁾ nos deixam menos confiantes para tomar esse partido – ainda que, de fato, Leibniz não o afirme de modo claro e contundente, mas sim com base na *possibilidade* de que assim seja e no seu *desconhecimento* de que não seja do modo oposto.

Uma passagem que reforça a hipótese de que tais fins são “conflituosos” se encontra logo na continuação do texto supramencionado. Respondendo à máxima de Bayle segundo a qual "toda sorte de ciência, de habilidade, de poder e de grandeza que se manifesta na sua obra [de Deus] é destinada à felicidade das criaturas inteligentes", Leibniz afirma que "não é oportuno julgar que Deus, a fim de subtrair algum mal moral, *eliminasse* toda a ordem da natureza" ⁽¹⁵⁷⁾. A máxima de Bayle teria, segundo Leibniz, como incorreta consequência, que "o interesse de um certo número de homens *prevaleceria* sobre a consideração de uma desordem geral propagada em um número infinito de criaturas" ⁽¹⁵⁸⁾.

153 - Cf. LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §118; 2013, p. 207.

154 - Pois tais limitações são **pequenas**, cf. a passagem supracitada!

155 - “Não só o mundo é perfeitíssimo fisicamente, ou, se preferirmos, metafisicamente (...), mas também que é perfeitíssimo *moralmente*, porque, na verdade, *a perfeição moral é física para as próprias mentes*.(...) Em vista do que aduzimos, se obtém a máxima perfeição possível de todas as coisas, e, *por conseguinte*, também das mentes” (LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, pp. 396-7 [grifos nossos].

156 - “Mas *ainda que fosse assim*, não resultaria que o interesse de um certo número de homens **prevaleceria** sobre a consideração de uma desordem geral propagada em um número infinito de criaturas” (LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §118; 2013, pp. 207-8 [grifos nossos; tradução ligeiramente alterada e corrigida, com base na edição de língua inglesa, a fim de se garantir o sentido da passagem]).

157 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §118; 2013, p. 207 [grifos nossos].

158 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §118; 2013, p. 208 [grifos nossos].

De qualquer forma, o critério pelo qual os mundos possíveis são avaliados e o que dá sentido à expressão “melhor dos mundos” vai além de um reducionismo ao valor qualquer das dimensões isoladamente, seja a moral ou a metafísica. Mas, em contrapartida, esse fato não nos impede de perseverar na afirmação da primazia dos espíritos. A leitura do §247 da *Teodiceia* nos revela que uma das motivações de Leibniz ao propor uma proeminente doutrina de seu sistema – a da *harmonia preestabelecida* – era representar a Deus não somente como um “mecânico”, preocupado com a estrutura física do universo e a simplicidade e universalidade de suas leis, e com isso indiferente à miséria das criaturas racionais, e dentre elas os homens – não criando o mundo “senão para fazer ver seu infinito conhecimento da Arquitetura e da Mecânica”, preferindo “deixar se extinguir todo o gênero humano do que admitir que alguns átomos se movimentem mais rápido ou mais lentamente do que as leis gerais o exigem” ⁽¹⁵⁹⁾. Para Leibniz, longe de se dever pensar isso, em virtude desta harmonia entre os reinos, “a matéria está disposta de modo que as leis do movimento *servem* ao melhor governo dos espíritos; e (...) se obteve o máximo de bem que é possível, contanto que contemos os bens metafísicos, físicos e morais *juntos*” ⁽¹⁶⁰⁾. Embora não se trate de excluir totalmente os valores de perfeição física e metafísica, a valoração destes não exclui o valor da perfeição moral, e não impede que este seja o principal valor da criação. Assim, parece-nos que a observação de Leibniz aqui tem *unicamente* como fim impedir que se conceba um Criador *exclusivamente* voltado para o governo dos espíritos, e não representa-lo como *indiferente* a estes ou capaz de menoscabá-los em prol de seres incapazes de razão e felicidade.

Também não se deve pensar que as perfeições dos Reinos Natural e Moral são totalmente incompatíveis. Em defesa da hipótese de que os fins de Deus *não* entram em conflito ⁽¹⁶¹⁾, observa-se que Leibniz, ao referir-se à Cidade de Deus no texto dos *Princípios da Natureza e da Graça*, depois de caracterizá-la como “o Estado mais perfeito, formado e governado pelo maior e o melhor dos Monarcas, no qual não há crime sem castigo, nem boas ações sem recompensa proporcional”, e de dizer que, nela, há “tanta virtude e felicidade quanto é possível” ⁽¹⁶²⁾, a fim de evitar que se pense numa tensão entre os diversos critérios de perfeição e dimensões do melhor mundo, o pensador dirá que a felicidade é produzida no domínio dos que podem ser ditos felizes – a saber, os espíritos – “não mediante uma perturbação da natureza, como se o que Deus prepara para as almas perturbasse as leis dos corpos, mas pela ordem mesma das coisas naturais, em virtude da harmonia preestabelecida desde sempre, entre os Reinos da Natureza e da Graça, entre Deus como Arquiteto e Deus como Monarca, de maneira que *a própria natureza conduz à graça*, e a graça aperfeiçoa a

159 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Terceira parte, §247; 2013, p. 310.

160 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Terceira parte, §247; 2013, p. 310 [grifos nossos]

161 - Embora sob a presunção de que há uma subserviência da natureza ao Reino da Graça.

162 - LEIBNIZ, *Princípios da Natureza e da Graça*, §15; 2004, p. 161 [grifos nossos].

natureza *valendo-se dela*" ⁽¹⁶³⁾. Também, no *Sistema Novo*: "E pode-se afirmar que tudo tende não apenas para a perfeição no universo em geral, mas também destas coisas criadas em particular, que estão destinadas a tal grau de felicidade que *o universo torna-se envolvido*, em virtude da bondade divina que é comunicada a cada uma na medida que a soberana sabedoria pode permitir." ⁽¹⁶⁴⁾. A grandeza da sociedade dos espíritos e a contribuição que dão para a beleza e perfeição do universo fazem com que as leis que vigoram no universo realizem, por meio da preordenação divina, o aumento da sua perfeição moral – o que significa a subordinação do Reino Natural ao Reino da Graça. É por isso que, mais adiante neste mesmo texto, o pensador dirá que "o que é mais razoável [pensar] é que os corpos são feitos *apenas para os espíritos* que são capazes de entrar em sociedade com Deus e de celebrar a sua glória" ⁽¹⁶⁵⁾ – ainda que isso não implique numa anulação do Reino Natural, como se tal subordinação fosse absoluta, ou como se não houvesse qualquer valor na realização dos fins próprios a ele. Logo, não é necessário sacrificar a ordem da natureza para zelar pela ordem moral, nem tampouco são ambas as ordens incompatíveis: esta *é gerada* por aquela.

Em relação ao âmbito dos fenômenos, é importante lembrarmos-nos que, no universo leibniziano, nada ocorre sem razão; *tudo* se insere na melhor ordem geral que determina a escolha do melhor dos mundos possíveis. Nesta ordem, além das máximas subalternas, reguladoras das operações naturais, a *ordem ou reino dos fins* compreende as ações livres das criaturas e os desígnios de Deus para o mundo criado, os quais, por sua vez, preordenam todas as coisas para o seu cumprimento. Mesmo em se tratando de *ações livres* (as quais, por definição, não são determinadas pelas leis da natureza) ou dos *milagres* (admitindo-se aqui a possibilidade da violação das leis subalternas), há uma ordem *geral e inviolável* que as abarca. *Nada* escapa a essa ordem, às leis universalíssimas do mundo, já que são leis *essenciais* à série de coisas criadas. Essas leis exprimem a perfeição deste mundo, perfeição *intrínseca* a ele e a razão pela qual foi escolhido. A produção da melhor série de coisas pode requerer a violação excepcional dessas máximas subalternas quando Deus tem razões mais fortes para permitir um milagre, por exemplo. Com isso, a realização do melhor dos planos, que transcende a perfeição do Reino da Natureza, *é mais forte* do que a manutenção das leis naturais, sendo o aperfeiçoamento moral do mundo importante o suficiente para que, em nome dele, se sacrifique, parcialmente, a uniformidade dos fenômenos – sem, contudo, deixarem todas as coisas de estarem compreendidas nessa *ordem geral* e de se realizarem os fins pelos quais Deus a estabeleceu. Assim, a Criação expressa uma ordem divina *suprema* que engloba tanto as ações livres como as máximas subalternas ou leis da natureza, e

163 - LEIBNIZ, *Princípios da Natureza e da Graça*, §15; 2004, p. 161 [grifos nossos].

164 - LEIBNIZ, *New Sistem*; In: The Shorter Leibniz Texts. A Collection of New Translations; 2006, p. 72 [grifos nossos].

165 - LEIBNIZ, *New Sistem*; In: The Shorter Leibniz Texts. A Collection of New Translations; 2006, p. 75 [grifos nossos].

também os milagres; e as leis soberanas do mundo regulam todas as leis “inferiores”, fazendo com que tudo contribua para a realização do desígnio de Deus de produzir o melhor. “Mesmo os sofrimentos e os monstros [exemplos de mal metafísico] fazem parte da ordem [do Universo]” ⁽¹⁶⁶⁾. Assim, todas as coisas (mesmo aquelas que escapam à ordem natural e visível ou aquelas das quais não podemos dar a razão, tais como a possibilidade do pecado e do sofrimento) colaboram conjuntamente para o bem. Isso, por conseguinte, salienta que a perfeição deste mundo não se fundamenta unicamente na da ordem natural, mas envolve também uma ordem moral no universo, para a realização plena do melhor dos mundos. Isso mostra que a felicidade dos espíritos, e não apenas a regularidade da natureza, é uma das razões para que esta seja considerada a melhor série de todas. Mas também apreendemos que a proporção existente entre o valor do Reino Moral e da Graça não é algo simples de se aferir.

7. O PROBLEMA DO SOFRIMENTO HUMANO

Nenhum grande desafio se coloca quando se trata de argumentar em favor do quanto aquilo que é claramente bom e perfeito no mundo é capaz de contribuir para a felicidade das almas racionais. Contudo, mesmo num sistema otimista como o leibniziano, nem todas as perfeições que existem no mundo podem ser devidamente apreendida pelos espíritos, dada sua finitude e sua deslocação em relação ao correto ponto de vista de onde elas se tornam visíveis; além do que, o mundo *não* é, para Leibniz, *absolutamente* perfeito – corolário metafísico decorrente da sua assunção da transcendência divina ⁽¹⁶⁷⁾ –, o que introduz o problema da felicidade no que se refere tanto às “perfeições ignoradas” como às “imperfeições inevitáveis” que há mesmo no melhor dos mundos – e ambas fundadas na limitação essencial da criatura. Em outras palavras, uma vez assegurada a condição para felicidade das almas racionais a partir dos valores *objetivos* de perfeição e bondade que há no mundo, qual a fundamentação leibniziana para a possibilidade dos espíritos alcançarem a felicidade quando estes, em que pese sejam habitantes do melhor dos mundos, se deparam com as imperfeições, quer aparentes, quer essenciais do mundo – o que inclui as mazelas produzidas pelas más ações dos homens?

Antes de prosseguirmos, a respeito do modo como o pensador absorve os fatos da

166 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Terceira parte, §241; 2013, p. 307.

167 - Leibniz dirá, como já dizia Agostinho, que as criaturas são imperfeitas porque foram feitas ou tiradas *do nada*, o que lhes impõe um limite *essencial* e *original*. Também, que um mundo absolutamente perfeito não teria nada que o distinguisse do próprio Deus, o que, pelo princípio da identidade dos indiscerníveis, nos faria recair na tese panteísta – naturalmente, rejeitada pela filosofia.

experiência humana em sua filosofia, e do quão consciente e seriamente Leibniz levou em consideração as mazelas que afligem os homens (e não só a estes, mas também aos animais inocentes), observamos que, diferentemente do que afirmam aqueles que representam Leibniz como um pensador ingênuo, cujo otimismo repousaria numa negação ou ignorância dos males e injustiças que há sobre a face da terra, nosso autor *reconhece* que a observação imediata das coisas faz com que, de fato, a humanidade não pareça uma república constituída de mentes felizes; e que, se observamos uma ordem matemática e rígida na esfera natural, o mesmo parece não se dar na esfera moral.⁽¹⁶⁸⁾ Os propósitos de sua filosofia e, em particular, de sua Teodiceia, não são os de *negar* a existência do mal⁽¹⁶⁹⁾: trata-se, antes, de argumentar em favor da *compatibilidade* de tais males em relação à justiça divina, e de mostrar que seu reconhecimento não obriga a razão a aderir a uma desconfiança em relação ao Criador ou a uma visão pessimista em relação à vida – ao contrário, que o universo é dotado de grande perfeição em sua *dimensão moral*, não se tornando uma exceção quando comparado com a estrutura existente no âmbito da *natureza* – a exemplo do que ocorre logo na sequência do trecho supracitado, segundo o qual a máxima perfeição que se atribui às coisas em geral também inclui a máxima perfeição das mentes⁽¹⁷⁰⁾.

Assim se coloca o problema: se "Deus preza pelos homens, ama a humanidade e quer o seu bem" – ou melhor, se sua felicidade é sua principal meta –, pergunta-se, porque ele "deixa os homens caírem, geralmente os deixa morrer, dá-lhes bens que se transformam em sua ruína; e quando torna alguém alegre, é depois de muitos sofrimentos. Onde está sua afeição, onde está sua bondade, ou mesmo onde está o seu poder?"⁽¹⁷¹⁾. A antiga dificuldade da presença do mal sob a égide de um Deus todo poderoso e bom é, agora, levantada com base nas aflições que se abatem sobre os homens, no desfavor das circunstâncias e na aparente dificuldade de se alcançar a felicidade nesta vida, tendo como suposta consequência a dúvida sobre a grandeza de Deus ou seu desvelo pelos homens. Afinal, não poderia Deus "dar o contentamento a todos, (...) pronta e facilmente, e sem causar para si qualquer incômodo, [uma vez que] tudo pode"⁽¹⁷²⁾?

168 - Cf. a seguinte passagem do texto *Da origem primeira das coisas*: "Entretanto, dirás, experimentamos o contrário no mundo, pois os ótimos vão muitas vezes pessimamente, e os inocentes (não só entre os animais, mas também entre os homens) são angustiados e mortos, até com torturas, parecendo afinal o mundo, *sobretudo se olharmos para o regime do gênero humano*, antes um caos confuso que uma coisa posta em ordem por uma suprema sabedoria. Assim, confesso, afigura-se à primeira vista (...)" (LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, p. 397 [grifos nossos]).

169 - Embora, como veremos, a argumentação leibniziana inclui uma crítica a respeito das afirmações que "exageram" o mau no mundo e ignoram muitos de seus aspectos bons e belos, a partir da distinção entre o que nosso juízo limitado nos *representa* e aquilo que o mundo *realmente é*.

170 - "Realmente, é claro *a priori*, em vista do que aduzimos, que se obtém a máxima perfeição possível de todas as coisas, e, **por conseguinte**, também das mentes" (LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, p. 397 [grifos nossos]).

171 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §122; 2013, p. 216.

172 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §122; 2013, p. 216.

Segundo nosso autor, entretanto, estas são "vãs objeções, que suprimem o principal, que ignoram o fato de que é de Deus de que se fala". Diferentemente de "uma mãe, um tutor, um governador, cujo cuidado quase único visa a educação, a conservação, o contentamento da pessoa da qual trata, e que negligenciam o seu dever, Deus cuida *do universo*; ele *nada* negligencia, escolhe *absolutamente* o melhor" ⁽¹⁷³⁾. É verdade que Deus poderia "dar o contentamento a todos, (...) pronta e facilmente, e sem causar para si qualquer incômodo, [uma vez que] tudo pode. Mas deve?" ⁽¹⁷⁴⁾. Para isso, não existem balanças humanas capazes de ponderar todos os elementos envolvidos na série total do universo a fim de se dar uma resposta *a posteriori*; contudo, conforme a estratégia fundamental da argumentação leibniziana, pode-se dizer que, "já que ele [Deus] não o faz, é um sinal de que deveria fazê-lo de forma completamente diferente" ⁽¹⁷⁵⁾.

Entretanto, a sensação de que Leibniz passaria a relativizar o bem estar dos homens em nome da perfeição geral é logo dissipada pela defesa do desvelo divino pelos homens: "inferir disso ou que é a contragosto e por uma falta de força que ele deixa de tornar os homens contentes, e desde o início [deixar] de dar o bem e sem mistura de mal, ou mesmo que ele carece de boa vontade para pura e seriamente dá-lo, é comparar nosso Deus verdadeiro com o deus de Heródoto: cheio de desejo; (...) Significa ridicularizar Deus se valendo de antropomorfismos sem fim" ⁽¹⁷⁶⁾. Assim, a explicação para o sofrimento humano ganha outro fundamento que não a diminuição da bondade ou do poder de Deus. São os homens que, por sua parcialidade ou impotência, se dedicam única e exclusivamente ao bem de certas coisas em particular; mas Deus, que não deixa de considerar *todas* as coisas e que não carece de poder, não deve ser pensado com um benfeitor que dirige todos os seus interesses e esforços unicamente para a humanidade, embora isso não exclua a primazia desta em seu plano: "ele até o quer [o bem que desejássemos], ao tomá-lo em separado; mas preferivelmente não deve fazê-lo com relação a outros bens maiores ⁽¹⁷⁷⁾ que a ele se opõe" ⁽¹⁷⁸⁾.

173 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §122; 2013, p. 216 [grifos nossos; tradução ligeiramente alterada e corrigida, com base na edição de língua inglesa, a fim de se garantir o sentido da passagem].

174 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §122; 2013, p. 216.

175 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §122; 2013, p. 216.

176 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §122; 2013, pp. 216-7.

177 - Não se deve entender aqui "bens maiores" como algo mais importante do que a felicidade dos espíritos (o que seria contrário ao que acabamos de afirmar): trata-se unicamente da produção do *melhor mundo*, considerado em *todos* os aspectos – o que é um bem maior do que um mundo bom *unicamente* em relação à classe dos espíritos.

178 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §122; 2013, pp. 217.

7.1. A INEVITABILIDADE DE ALGUMA PORÇÃO DE INFELICIDADE NO MUNDO

Além do que, não se tratou de escolher entre um mundo em que há imperfeições e sofrimentos em comparação com algum outro que não as tenha. Como dissemos há pouco, não se deve, de forma alguma, confundir a tese do melhor dos mundos com a tese de uma perfeição absoluta do mundo: o mundo atualizado por Deus é o melhor porque, comparado com os demais mundos possíveis, possui maior perfeição do que eles, e não porque não possua nenhuma imperfeição. Leibniz não negará – e nem poderia fazê-lo – que os males (físico, metafísico e moral) são inerentes mesmo ao melhor dos mundos possíveis. E mesmo que se pensasse num mundo onde as almas racionais não sofressem, este mundo possuiria, certamente, outras imperfeições, que, conforme dissemos, teriam como custo uma perda não somente da perfeição global do mundo, mas também *em termos da própria felicidade dos espíritos*.

Assim, discordando daquilo que concluíram alguns filósofos em face dos diversos tipos de males que há no mundo, Leibniz posiciona-se firmemente no sentido de que a existência de um Deus bom e grandioso não fica inviabilizada ao assumir-se que Ele criou um Universo que contém tais imperfeições (e infelicidade em particular). Primeiro porque, como já foi dito, as criaturas são imperfeitas, conforme um limite *essencial e original*; depois, porque se Deus simplesmente se abstivesse de produzir as coisas para evitar fazê-las imperfeitas, deixaria também de comunicar sua bondade, como se as imperfeições o “ofendessem”. Ao contrário, ele escolheu a totalidade mais perfeita possível, onde a imperfeição das partes serve a uma maior perfeição do todo – o que inclui a felicidade dos espíritos. Ora, se a atualização deste mundo trouxe consigo alguma porção de infelicidade, não deixou de trazer também consigo grande felicidade, de modo que, para que se evitasse a produção de alguma infelicidade, seria necessário que a própria felicidade fosse aniquilada.

7.2. A IMPOSSIBILIDADE DE SE AVALIAR COM JUSTEZA QUÃO FELIZ É O MUNDO

Outro fundamento para a compatibilidade entre a observação humana do mal e a perfeição geral é a presunção ou ilegitimidade do nosso juízo sobre o universo. Assim como o seria "emitir

um julgamento sem estudar *toda a lei*", tal juízo seria injusto ou, na melhor das hipóteses, parcial, pois "só conhecemos uma parte mínima da história, que se desenvolve na imensidão da eternidade (...) julgamos temerariamente do imenso e do eterno (...) Tomemos uma pintura belíssima e cubramo-la toda, salvo uma pequena partícula. Que aparecerá nela (...) a não ser um amontoado confuso de cores misturadas sem arte?" ⁽¹⁷⁹⁾. Como podemos saber, a partir da nossa tão parcial, temporal e limitada perspectiva, se o mundo é realmente tão infeliz assim? Será que não podemos estar negando sua beleza e perfeição sem razão, simplesmente por a não termos contemplado devidamente?

Embora considere que as ações de Deus fundamentam-se em razões que, conformadas ao “princípio do melhor”, são inteligíveis *de direito* (assim como tudo no universo), Leibniz ressalva que há algo que excede os limites de um espírito humano (porque finito): por tudo que foi dito, sabemos que o mundo é o mais perfeito que poderia ser, e que nada pode afetar a quem ama o seu soberano Criador; mas não podemos saber *por que* esta ordem de coisas, com tudo que nela se inclui, é a melhor – embora saibamos que ela o é, dado que foi escolhida. Em particular, não sabemos dar a razão para a permissão dos pecados e dos sofrimentos que afetam às criaturas, nem compreendemos de que forma operam os eventos particulares para a realização dos misteriosos desígnios divinos e para a composição do *todo* mais harmonioso ⁽¹⁸⁰⁾.

A mesma limitação que revelamos em nossa incapacidade de apreciar o valor do mundo em geral se dá também em relação às nossas ponderações sobre quão feliz é o nosso mundo: “somos maus juízes quando se trata de reconhecer, não somente um homem de bem, mas também um homem feliz (...) Conhecemos pouco da felicidade, e com frequência é incompreendida quando sob os trapos de um pobre contente, enquanto a procuramos em vão nos palácios dos poderosos” ⁽¹⁸¹⁾. O mundo, mesmo considerado sob a ótica do presente, pode muito bem ser mais feliz do que nos

179 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, p. 397 [grifos nossos].

180 - Cf. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §5; 2004, pp. 10-11. Mas essa impossibilidade de demonstração *a posteriori* – reconhecida pelo próprio Leibniz, dada a inviabilidade de procedermos à análise de todos os fatores envolvidos (e que demandaria a realização de um processo infinito) – não compromete a racionalidade de sua filosofia: primeiro, porque a argumentação *a priori*, utilizada desde o início do *Discurso* até aqui, é perfeitamente racional, não dependendo logicamente da avaliação “dos efeitos” de cada acontecimento que ocorre no mundo e portanto não ficando ameaçada pela impossibilidade de se avaliar o mundo atual; depois, porque podemos inferir alguns aspectos gerais da perfeição do mundo criado e de suas características.

De fato, reconhecer a limitação de nossos conhecimentos sobre a totalidade poderia nos levar a crer que nada podemos saber sobre os critérios pelos quais este universo foi escolhido (o que equivaleria a dizer que desconhecemos por completo sua natureza e as qualidades que o tornam o melhor). Contudo, Leibniz não nega que seja possível ter *alguma ideia* dos princípios pelos quais Deus procede e que o moveram à escolha desde mundo – contanto que nos restrinjamos a fazer considerações *gerais* a respeito da conduta da Providência no governo das coisas. Tampouco acredita que as regras pelas quais o mundo é avaliado são totalmente insondáveis: o impedimento encontra-se na intenção de compreender *com detalhes* as ações divinas, ou na presunção de *esgotar* os mistérios dos meios particulares pelos quais Deus atinge os seus fins.

181 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §27; 2013, pp. 486-7.

parece. Além do que, nosso filósofo não se limita a esta ótica: concordando com o arcebispo cuja obra analisa no texto das *Observações*, Leibniz lembrará que, segundo a tradição cristã, “neste mundo a maior felicidade consiste na esperança da felicidade futura, e que desse modo se pode dizer que não acontece nada aos maus que não sirva para a correção ⁽¹⁸²⁾ ou para o castigo ⁽¹⁸³⁾, e que não acontece nada aos bons que não sirva para o seu maior bem” ⁽¹⁸⁴⁾. Assim, tanto do ponto de vista “natural” como do “escatológico”, em relação a todo e qualquer sofrimento – o do mau e o do justo –, o quantificador “nada” exclui qualquer possibilidade de um sofrimento que não seja ou punitivo, ou corretivo, ou potencializador da própria felicidade: o ganho se dá, sempre, em termos de felicidade, o que concorda totalmente com a tese da primazia da felicidade no melhor dos mundos. Em última análise, a Cidade de Deus ou a República dos espíritos “é extensa demais para nós, e conhecemos muito pouco para conseguirmos observar a sua maravilhosa ordem” ⁽¹⁸⁵⁾.

Surge aqui a objeção de que o mundo atual, não parecendo ser o melhor quando avaliado em seus aspectos particulares, se fosse, todavia, disposto de modo a expressar, no nível apreensível aos espíritos, este “melhor”, contribuiria mais para a felicidade destes do que um mundo cuja excelência fosse real, mas nem sempre clara, por só poder ser vista de um ponto de vista global. “Preferiríamos, sem dúvida, que não restasse nenhum vestígio de maldade, e que as coisas melhorassem de tal forma que não só pudéssemos saber em geral que tudo está bem e é bom, mas também que pudéssemos compreendê-lo em particular e inclusive senti-lo efetivamente. Pois, assim, nossa satisfação seria maior e mais vívida, e o prazer que teríamos com essa compreensão e sensação atenuaria todas as lástimas, ou melhor, as aniquilaria” ⁽¹⁸⁶⁾. A isso, o nosso autor responderá invocando a necessária distinção entre um mundo que é *realmente* o melhor e aquele que, aos olhos limitados das criaturas racionais finitas, *pareceria* sê-lo, sem *de fato* o ser; e dirá que deve prevalecer o primeiro, já que Deus escolhe de acordo com o valor *intrínseco* dos objetos, e que não pode deixar de escolher aquilo que ele sabe ser o melhor – ainda que não possa receber a validação *a posteriori* dos homens. Além do que, “assim como foi preciso que se passasse o tempo até que os homens averiguassem perfeitamente que o ponto de vista apropriado para contemplar o curso [dos astros] do céu se encontra no sol, assim também devemos ter em mente que nossa alma, se se orientar bem para isso, alcançará paulatinamente cada vez mais o conceito e a sensação da beleza da natureza, tão logo e em tal grau quanto seja possível” ⁽¹⁸⁷⁾. Além de não poder ter sido escolhido por Deus, um mundo que só fosse o melhor do ponto de vista superficial daquilo que

182 - O que serve, aliás, para dar-lhes a chance de alcançar sua felicidade *individual*.

183 - O que vai de encontro à observância da justiça, essencial para o bem (felicidade) *comum*.

184 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §27; 2013, pp. 487.

185 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §146; 2013, p. 238 [grifos nossos].

186 - LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 445-6.

187 - LEIBNIZ, *Del Destino*. In: _____. *Escritos filosóficos*; 1982, p. 446.

podem perceber os espíritos vulgares seria, em um juízo mais profundo, contrária à promoção da felicidade, pois não poderia prover uma fonte inesgotável de beleza em direção a qual o conhecimento humano poderia avançar e descobrir perfeições mais amplas. Ao contrário, cedo ou tarde, seria descoberta sua real natureza, inferior àquela de um mundo que fosse *de fato* o melhor.

Isso, porém, é tudo que Leibniz se permite considerar aqui sobre em que consiste a excelência do mundo, pois de maneira alguma pretende “explicar o grande mistério de que depende todo o universo” ⁽¹⁸⁸⁾. Em suma: podemos não enxergar perfeitamente, na ordem atual, essa otimização dos efeitos em relação aos gastos, e a harmonia dos fins com os meios; mas todas essas considerações, fundamentadas na perfeição divina, são verdadeiras, e bastam para que admitamos a existência dessa otimização e dessa harmonia e vislumbremos a contribuição que prestam à perfeição das almas racionais e à primazia de sua felicidade.

7.3. O FATOR *FAVORÁVEL* DO SOFRIMENTO HUMANO

Outra forma como Leibniz pretende harmonizar o sofrimento humano observado com a tese do melhor dos mundos (e da felicidade em seu seio) é tirada de uma analogia com as artes humanas. “Os grandes artistas da composição misturam muitíssimas vezes as dissonâncias com as consonâncias, a fim de que o ouvinte fique excitado e como que aflito, ansioso pelo resultado, *alegrando-se* tanto mais quando tudo voltar à ordem” ⁽¹⁸⁹⁾. A experiência do sofrimento que, em si, traria infelicidade, na verdade é um meio para o seu oposto, já que o dissabor é necessário para que o próprio sabor ou desfrute seja mais valorizado e mesmo potencializado. Numa nova analogia, agora com nossas experiências gustativas, dirá que “é insípido alimentar-se sempre com doces: *convém* misturar coisas acres, ácidas e até amargas, para *excitar o gosto*. Quem não experimentou coisas amargas, não mereceu as doces e nem sequer *gostará* delas. Esta, com efeito, é a *lei da alegria*: que o prazer não flua constantemente, porque nesse caso produz fastio e causa embasbacados em vez de satisfeitos” ⁽¹⁹⁰⁾. Também, “é certo que [as aflições dos bons] redundam no seu maior bem (...) como o grão atirado à terra sofre antes de produzir frutos (...) as aflições, temporariamente más, são boas quanto ao efeito, como atalhos para uma maior perfeição (...) Isso é o que se diria *recuar a fim de saltar para a frente com maior impulso*” ⁽¹⁹¹⁾. Embora a felicidade em

188 - Cf. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §6; 2004, pp. 12-13.

189 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, p. 397 [grifos nossos].

190 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, p. 397 [grifos nossos].

191 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, p. 398 [grifos nossos].

Leibniz seja definida em termos de prazer e tenha este como seu elemento constitutivo, não se trata simplesmente de identificar o mundo mais feliz com aquele onde só há prazer ou onde não há sofrimento: mais do que a "quantidade" de prazer, deve-se considerar em que circunstâncias este produz *maior efeito* – sendo, *este sim*, identificado com a felicidade ⁽¹⁹²⁾.

Além disso, o sofrimento também pode ser visto como um mecanismo instituído por Deus para que seja evitado o mal. Pois, uma vez que os corpos sólidos estão sempre sujeitos à corrupção, de modo que os animais, enquanto compostos da matéria, estão inevitavelmente sujeitos à mortalidade, fez-se necessário que tais animais fossem dotados de marcas que lhes fizessem conhecer um perigo presente e lhes dessem a inclinação de evitá-lo, a fim de preservarem sua integridade: tais são a dor e o horror da morte. Da mesma forma, não carecem de razão a fome e a sede, já que são mecanismos benéficos dados por Deus para que eles pudessem conservar sua constituição e obter vigor físico através do que consomem. Mas “o autor da natureza compensou esses males e outros, que não acontecem senão raramente, com mil comodidades ordinárias e contínuas” ⁽¹⁹³⁾: a fome e a sede aumentam o prazer da ingestão dos alimentos, e o sono e ato reprodutivo trazem consigo grande satisfação. Assim, as paixões são úteis ao animal (e ao homem enquanto animal racional em particular) – embora possa acontecer que elas se voltem para o mal *acidentalmente*.

Sobre a pergunta a respeito da origem do sofrimento, ainda que se postule que todo e qualquer mal físico (e mesmo a infelicidade em geral) tem origem no mal moral, deve-se confessar que “é verdade que frequentemente se sofre pelas más ações de outrem” ⁽¹⁹⁴⁾: o *agente* do mal moral nem sempre é o *paciente* do sofrimento por ele gerado, surgindo assim uma aparência de injustiça ou defeito na ordem moral do mundo. Reconhecendo essa dificuldade, mas certo de que não pode haver uma real incongruência entre a felicidade e a justiça, Leibniz dirá que “quando não se tem parte no crime, deve-se ter por certo que esses sofrimentos nos preparam para uma felicidade maior” ⁽¹⁹⁵⁾: longe de constituir um escândalo para os que admitem a justiça divina e contemplam o sofrimento dos justos, tais sofrimentos são, em última análise, *favoráveis* à felicidade deste. Segundo uma consideração correta – porque total e completa –, não há injusto sofrimento no pensamento de Leibniz: mesmo aqueles sofrimentos que, isoladamente, não possuem uma razão justificadora (nem uma culpabilidade do sofredor, que o tornaria merecedor, nem que ele seja a causa direta do sofrimento), possuem entretanto uma razão se considerar-se *globalmente* a condição

192 - Ou seja, um mundo onde nenhum ser racional sofre pode ter um nível final e geral de felicidade inferior ao nosso, onde o sofrimento potencializa a perfeição e o prazer e, conseqüentemente, a felicidade.

193 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Observações quanto ao livro..., §10; 2013, p. 457-8.

194 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Terceira parte, §241; 2013, p. 307.

195 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Terceira parte, §241; 2013, p. 307.

daquele que sofre firme em sua integridade. Não só não há nisso qualquer recebimento de algo indevido: antes, trata-se de um *ganho* em termos de felicidade e virtude. Tal sofrer do justo habilita-o a uma "felicidade maior" – que, talvez, não poderia ser obtida de outra forma; mas que, de qualquer forma, é capaz de compensar todos os seus pesares.

Por fim, mais um aspecto do fator favorável do sofrimento é que "esses males servem para tornar os eleitos imitadores de seu mestre e para aumentar o seu contentamento" ⁽¹⁹⁶⁾. Isso tanto de um ponto de vista religioso, dado o aumento que essa imitação de Deus proporciona quanto à fruição da perfeição divina, como do ponto de vista do prazer que essa imitação produz *per si*, enquanto prática da virtude, conforme analisado na primeira parte deste trabalho.

7.4. O SOFRIMENTO ENQUANTO DEMANDA DA JUSTIÇA NA CIDADE DE DEUS

Conforme já dissemos, uma República dos Espíritos em que as ações livres ocorram como quer que seja e a despeito do direito; que ao fim os seus efeitos não lhes correspondam; que o mal não seja contido nem a virtude promovida, isso seria uma violação à própria noção (tão cara a Leibniz) de *harmonia*: instituir um reino moral em que não fosse possível harmonizar as ações com seus devidos efeitos e recompensas seria, para Deus, contrariar sua justiça e perfeição moral, tirando-se a própria razão de ser dessa dimensão e demolindo-se a causa final pela qual Deus instituiu o Reino da Graça no seio do Reino da Natureza e a harmonia entre ambas. A partir disso, revela-se um novo aspecto da argumentação leibniziana em relação ao problema do sofrimento, a saber: a *justificação*, no sentido estrito da palavra, do sofrimento de alguns homens e de sua infelicidade, em nome da exigência de justiça na Cidade de Deus.

Ao mesmo tempo que deseja arguir a respeito da primazia da felicidade dos espíritos no universo escolhido por Deus, Leibniz não quer de forma alguma abrir mão da justiça como valor deste melhor dos mundos – esta sendo, aliás, essencial à própria manutenção desta felicidade. O Deus leibniziano estima acima de tudo a felicidade das almas racionais; não, todavia, a ponto de produzi-la “custe o que custar”, até mesmo como se fosse a felicidade um valor independente de qualquer outro, produzido apesar ou mesmo contra estes ⁽¹⁹⁷⁾: dada a incontornável relação entre o

196 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §122; 2013, p. 217.

197 - Isso inclusive contrariaria a própria noção leibniziana de felicidade, explorada na primeira parte deste trabalho,

“status moral” e a “quantidade de felicidade” no mundo, insta salientar a necessidade, decorrente dos pressupostos gerais da filosofia leibniziana, de que *a felicidade acompanhe a virtude*. De fato, para Leibniz, ao mesmo tempo que nenhuma boa ação deixará de ser devidamente premiada, também, “Deus só perdoa aqueles que se tornam melhores (...) e essa severidade é mais conforme à justiça perfeita” ⁽¹⁹⁸⁾. Seria contrário à justiça de Deus, e mesmo incompatível com a ordem que se exige haver em sua cidade, que aqueles que permanecem nos seus crimes não sejam punidos – ou, em última análise, que sejam premiados com a felicidade – o que tem uma importantíssima implicação para a interpretação do otimismo leibniziano em relação aos homens e para a expectativa de que o melhor dos mundos seja o mundo mais feliz possível: não decorre da bondade e justiça divinas que o mundo meramente mais feliz seja atualizado, e sim que o seja aquele onde haja a maior felicidade possível *no que tange às pessoas boas*. Em que sentido, porém? Leibniz esclarece: “tudo deve resultar no bem **dos bons**”, sendo estes os que “não estão descontentes neste grande Estado, que confiam na providência depois de terem *cumprido seu dever*, e que *amam e imitam*, como é devido, o Autor de todo o bem, comprazendo-se na consideração de suas perfeições segundo a natureza do verdadeiro *amor puro*” ⁽¹⁹⁹⁾.

Da mesma forma como ocorre com outros fins que Deus realiza através da atualização do melhor dos mundos, a meta de realizar a justiça na Monarquia dos Espíritos coloca-se ao lado daquela de produzir um mundo feliz. Isso, porém, parece contrariar ou ao menos enfraquecer a tese de que a felicidade das almas racionais é o principal fim de Deus. Afinal, pode-se imaginar um mundo onde até os maus são felizes, ou que se abstraia a maldade de certos indivíduos e se deseje que mesmo eles sejam felizes – o que poderia parecer mais conforme a tese da primazia dos espíritos. Por outro lado, enquanto assumirmos que a punição das maldades é corolário de um preceito inegociável da filosofia de Leibniz, a hipótese de uma “felicidade universal” passa a ser estranha ao pensamento leibniziano. Ora, ainda que se “explique” a infelicidade, permanece verdadeiro que existem os seres infelizes, o que nos mantém por mais algum tempo dentro da problemática da infelicidade e do sofrimento humanos, agora sob um novo ângulo, a fim de avaliarmos se, mesmo assim, se sustentam as teses da primazia e da abundância da felicidade dos espíritos.

Em primeiro lugar, essa negação de uma felicidade universal e incondicionada não constitui uma atitude inconsistente de um pensador tão comprometido em defender a justiça divina: em

que impede de a entendermos como um atributo primitivo e passivo do mundo, a saber, um predicado imediato do mundo e diretamente atribuído a ele por Deus.

198 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §133; 2013, p. 226.

199 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §90; 2004, p. 148 [grifos nossos].

última análise, a dificuldade que se impõe contra a justiça e bondade divinas diz respeito à infelicidade *daqueles que sequer são maus* (ou que são menos maus do que outros que, contudo, são aparentemente mais felizes). Apesar das dificuldades impostas à defesa de Deus como prioritariamente comprometido com a promoção da felicidade, essa concepção condicionada e limitada da felicidade vem diretamente de encontro à noção comum (e consolidada no direito natural) de que deve haver uma correspondência entre o valor moral das ações de um indivíduo e o seu destino e felicidade. Os “escândalos” do justo sofredor e dos maus que prosperam expressam bem o fato de que se espera que os homens honestos e virtuosos (e, vale destacar, *somente* estes) sejam felizes; e no que tange aos maus, mais do que uma “pena preventiva” de novos crimes, os homens exigem uma *satisfação* pelos crimes já cometidos, impelidos por certa lei ou predisposição natural, como que para fazer com que a falta praticada seja “sentida” no espírito daquele que a praticou consciente e voluntariamente; e o mesmo vale em relação à nossa tendência de recompensar ou elogiar as boas obras. Ou, colocada a questão de outra forma, uma solução de Leibniz para o problema do sofrimento dos homens é explicá-lo em função do seu *merecimento*, sua *maldade*. O problema do sofrimento dos maus permanece; mas, à luz dessa consideração, deverá ser transposto para a pergunta sobre o porquê de existirem os maus, ou sobre a razão última de sua maldade.

Assim, o problema da infelicidade dos homens se bifurca nas perguntas sobre se existem, de fato, justos que sofrem, e sobre a razão última da maldade dos maus, e sobretudo da atualização de um mundo onde existem os que sofrem por seus pecados. A respeito do primeiro caso, ecoando as palavras do apóstolo Paulo ⁽²⁰⁰⁾, Leibniz expressará sua confiança de que a justiça e soberania divinas não admitem a hipótese do *justo miserável*: ainda que momentaneamente estes sofram, um estado de gozo e contentamento lhe está reservado e lhe será cedo ou tarde concedido; e mesmo esses sofrimentos têm como objeto o seu *bem*, que será produzido segundo uma ordem universal e divinamente estabelecida. Os homens que sofrem em nome da justiça e se encontram abatidos pelo aparente triunfo do mal podem aspirar pela felicidade, sabendo que, no melhor dos mundos, esta não pode comportar exceções – ainda que sua consumação possa ser adiada para um futuro próximo: pois na Cidade de Deus, não existem boas ações sem suas devidas recompensas ⁽²⁰¹⁾.

200 - Cf. Rm 8, 28.

201 - Ainda que, com isso, não se esteja totalmente livre de dificuldades, uma vez que: (i) segundo a observação imediata, constata-se a existência de justos sofredores, tornando-se necessária a explicação deste sofrimento, seja para dar sua razão no que se refere à melhor série, seja para garantir uma “reparação” (ainda que escatológica); (ii) que mesmo os melhores homens cometem más ações, em virtude de sua imperfeição originária, agravada pelo pecado original – impedindo-se de categorizar os homens simplesmente como “bons” e “maus”; e (iii) que, em consonância com a ortodoxia cristã, Leibniz admita que, sem a graça divina e redentora mediada por Jesus Cristo, nenhum homem pode ser feliz, porque destinado à eterna perdição. Sobre esse ponto, cf. RUTHERFORD, D. *Justice and Circumstances: Theodicy as Universal Religion*. In: JORGENSEN, L.; NEWLANDS, S. (ed.). *New Essays on Leibniz's*

Passando agora a falar dos homens perversos, o problema do sofrimento e infelicidade humanas remeterá ao controvertido problema da origem do mal moral, em relação à existência de homens maus e ao seu destino. Caberá aqui investigar a explicação dada por Leibniz para a existência desse tipo de mal em sua filosofia – e em última análise para a presença dos homens maus na melhor série –, e qual sua maneira de responder às objeções que dizem respeito à aparente escassez de recursos ordinários (circunstanciais) e especiais (as *graças*) da parte de Deus no sentido de evitar o pecado. Nesse sentido, ainda que se explique a abundância de miséria no seio da humanidade em função do mal cometido pelos homens – que, como visto, deve, de fato, trazer sua punição –, permanece verdadeiro que, sendo “amigo da humanidade”, o soberano Criador poderia evitar o problema “em sua raiz”, ou seja, evitando que os homens caíssem, seja criando homens *naturalmente* mais aptos à virtude, seja colocando-os em circunstâncias que inclinam positivamente sua vontade, quer, como ilustrado na história do apóstolo Paulo, vencendo a maior das resistências e curvando os corações mais obstinados.

Várias são as dificuldades frente a esse problema. Além daqueles que condenam a Deus por concorrer para as más ações, há aqueles que alegam que, mesmo que assim não fosse, “não deixaríamos de encontrar dificuldade no fato que ele as prevê e que ele as permite, podendo impedi-las mediante sua onipotência, o que faz com que alguns filósofos, e mesmo alguns teólogos, tenham preferido recusar-lhe o conhecimento do detalhe das coisas e, sobretudo, dos eventos futuros, ao invés de admitir aquilo que acreditavam ofender sua bondade”. Estes, segundo Leibniz, “cometeram grande engano, mas outros não fizeram menos” ao atribuir-lhe “intenções e ações tão indignas do maior e do melhor de todos os seres” – negando assim sua justiça e sua bondade em nome da preservação de seu poder e da soberania de sua vontade. Para estes, sendo Deus o “senhor soberano do universo, poderia, sem qualquer prejuízo à sua santidade, fazer com que pecados fossem cometidos, somente porque isso lhe agrada, ou para ter o prazer de punir; e até mesmo que ele poderia ter prazer em eternamente afligir inocentes, sem cometer qualquer injustiça” ⁽²⁰²⁾, ou mesmo que “Deus efetivamente faz isso”, uma vez que “nós somos como um nada em relação a ele”, tal como “vermes da terra, os quais os homens não se preocupam em esmagar enquanto caminham, ou em geral aos animais que não são de nossa espécie, os quais nós não temos escrúpulo algum em maltratar”. ⁽²⁰³⁾ Tendo, de um lado, a noção limitada da grandeza de Deus, e do outro, a visão do Criador como um déspota, que destrói sua justiça ao representá-la segundo a definição tirânica do

Theodicy. Oxford University Press, 2014, pp. 71-91). Contudo, a solução de Leibniz levará em conta todas essas questões, e esperamos que todas retem tendo sido devidamente exploradas ao fim deste trabalho.

202 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 55.

203 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 55.

Trasímaco de Platão ⁽²⁰⁴⁾, Leibniz condena e deseja afastar-se de ambas as posições – e isso tanto de um ponto de vista teórico, em que não pretende abrir mão de nenhum dos atributos divinos, de acordo com sua adesão às premissas que compartilha com a tradição, como prático, pois não poderia admitir "máximas tão estranhas e tão pouco apropriadas para tornar os homens bons e caridosos a partir da imitação de Deus" ⁽²⁰⁵⁾. Para o pensador, "é preciso atribuir ao verdadeiro Deus concepções que o tornem digno de ser chamado de o princípio bom" ⁽²⁰⁶⁾. Isso significa que, para Leibniz, não seria possível chamar a Deus de grandioso se for negado seu conhecimento prévio dos eventos futuros – o que inclui aquilo que toca ao destino dos homens – e nem de justo e bom, se sua vontade não se pauta por regras de justiça, em geral (condenando inocentes, por exemplo), e se ele não tem consideração pelos homens que criou, em particular (tendo prazer com o sofrimento humano, por exemplo).

A este problema, contudo, se acrescenta o problema da aparente ausência de liberdade dos homens e de sua consequente "ausência de condenabilidade". De fato, só existe moralidade se há liberdade do arbítrio: "pois a justiça e a injustiça, o elogio e a repreensão, a pena e a recompensa não poderiam ter lugar em relação em relação às ações necessárias e que ninguém poderá ser obrigado a fazer o impossível ou a não fazer o que é absolutamente necessário" ⁽²⁰⁷⁾. Ora, uma vez que "tudo estaria ligado perfeitamente na ordem das coisas, nada poderia acontecer sem que existisse uma causa disposta como é preciso para produzir o efeito" – e isso mesmo nas ações voluntárias –, a partir do que, "parece que o homem está obrigado a fazer o bem e o mal que faz; e que, portanto, não merece nem recompensa nem castigo por isso, o que destrói a moralidade das ações e ofende toda a justiça divina e humana" ⁽²⁰⁸⁾. Há também o argumento que escusa os humanos e transfere sua culpa para Deus porque "toda a realidade, e aquilo que é chamado de a substância do ato, no próprio pecado, é uma produção de Deus (...) donde se pretenderia inferir não apenas que ele é a causa física do pecado, mas também que é sua casa moral" ⁽²⁰⁹⁾. Sob essas hipóteses, seria falsa a alegação de que a miséria dos homens é merecida, e que faria com que não pudessem eles reclamar e acusar a Deus de injustiça em face do sofrimento: ao contrário, se os homens não são condenáveis, não há justificativa alguma para seu sofrimento, quer se o entenda como mera permissão divina, quer como punição pelos seus pecados. Isso poderia também conduzir à conclusão de que "Deus faz tudo indiferentemente, o bem e o mal" ⁽²¹⁰⁾, o que não só fere a

204 - Cf. *República*. I, 338c.

205 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 55.

206 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 56.

207 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 53.

208 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira parte, §2; 2013, p. 134.

209 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira parte, §3; 2013, p. 134.

210 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira parte, §3; 2013, p. 134.

concepção de Deus da tradição cristã, mas tiraria toda a base para uma esperança de felicidade baseada numa bondade divina. Contudo, ainda que desconsiderada a concorrência de Deus para o pecado, "é suficiente para a imputação, e para torná-lo causa moral [do pecado], que nada aconteça sem sua permissão". Além disso, o pecado que ele permite vem de que "o homem é exposto a uma tentação a qual se sabe que sucumbirá" ⁽²¹¹⁾: Deus sabe que o homem cometerá um pecado se colocado em certa situação e, além de colocá-lo mesmo assim em tal situação, permite que tal ato de desobediência aconteça, bem como todas as consequências que dele se seguirão.

De acordo com essas objeções, não só se perderia o fator moral que culpabiliza os homens e os faz merecedores da infelicidade, mas também, ainda que assim não fosse, se colocaria em dúvida se Deus realmente tem como meta criar um mundo onde reine a felicidade (ou então, que seja *capaz* de realizar esse objetivo), uma vez que, por causa do pecado que ele *previu e permitiu*, será causada "uma infinidade de males aterrorizantes"; "todo o gênero humano será contaminado e colocado numa espécie de necessidade de pecar", e essa maldade, enquanto causa do sofrimento humano, "reinará"; "a morte e as doenças serão introduzidas com mil outros infortúnios e misérias que normalmente afligem os bons e os maus"; e, de modo bem pior, "quando se considera a vida que está por vir, só haverá uma pequena quantidade de homens salvos (...) retirados da massa corrompida mediante uma eleição sem razão", já que é Deus quem "dá a fé ou a salvação a quem bem entenda, sem que apareça razão alguma de sua escolha, a qual só recai sobre uma quantidade muito pequena de homens" ⁽²¹²⁾, enquanto todos os demais são abandonados "ao seu inimigo diabo, que os atormenta eternamente e os faz maldizerem ao seu criador" ⁽²¹³⁾. Uma imensa quantidade de homens é, assim, "infeliz por toda a eternidade porque Deus expôs seus antepassados a uma tentação à qual ele sabia que eles não resistiriam", por meio de um pecado "inerente e imputado aos homens antes que a vontade deles tivesse parte nisso" – sendo que o devido remédio, "Jesus Cristo, salvador do gênero humano", não lhes estava disponível, porque nunca ouviram falar nele, ao menos não suficientemente, e assim "morrem antes de receber os auxílios necessários para se retirar desse abismo do pecado", mesmo que "muitos dentre eles talvez tenham sido menos culpados que uma parte desse pequeno número de eleitos que foram salvos por uma graça sem motivo" e, por isso mesmo, "desfrutaram de uma felicidade eterna que eles não mereceram" ⁽²¹⁴⁾.

Mais uma dificuldade se impõe a Leibniz, em virtude de sua adesão aos dogmas da fé cristã – dentre os quais se encontra o que se chama de "pecado original" – e aquilo que parece ser

211 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira parte, §4; 2013, p. 135.

212 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira parte, §4; 2013, pp. 135-6.

213 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira parte, §5; 2013, p. 136.

214 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira parte, §5; 2013, p. 136.

demonstrado pela experiência – a maldade humana em nível universal, que parece indicar uma tendência generalizada à prática do mal e aos vícios morais. Nas palavras do próprio Leibniz, "a corrupção original do gênero humano, advinda do pecado original, nos parece ter imposto uma necessidade natural de pecar sem o auxílio da graça divina; mas, sendo a necessidade incompatível com a punição, inferiríamos disso que uma graça suficiente deveria ter sido dada a todos os homens; o que não parece muito conforme a experiência" ⁽²¹⁵⁾. Ora, se a harmonia entre as ordens Moral e Natural do mundo, bem como a exigência de justiça na Cidade de Deus, estabelecem uma necessária (embora nem sempre imediata) relação entre o vício e a infelicidade de um indivíduo (que é colocada em pé de igualdade com as relações causais impostas pelas leis da natureza), segue-se que, aparentemente, a grande maioria dos homens tem como destino certo a infelicidade, já que uma corrupção moral supostamente os conduz todos ao vício (exceto uns poucos que foram alcançados pela graça), e que o faz de modo inescapável.

O quadro é ainda mais delicado quando pensamos que essa miséria se estende para além desta vida, ou seja, quando diz respeito ao destino eterno dos indivíduos. A profundidade e delicadeza do problema da condenação eterna diz respeito tanto à sua natureza (dado que este "mal" transcende a dimensão natural do mundo, vindo a atingir *seres humanos*, elementos de sua *dimensão moral*) quanto à sua magnitude (afligindo-os, em alguns casos, durante um período *eterno* de tempo): pois "parece que esses males [dos quais os homens se queixam e que ensejam que atribuam maldade ou injustiça ao seu Criador] se mostram na ordem da natureza, do mesmo modo que na da graça; e na vida futura e eterna, do mesmo modo e até mais do que nesta vida passageira" ⁽²¹⁶⁾. "Em relação ao que destina Deus quanto à salvação dos homens, há poucos salvos ou eleitos; (...) [e] aqueles que ele escolheu não o merecem mais do que os outros e mesmo no fundo não são menos ruins, o que eles têm de bom vindo apenas do dom de Deus". Isso parece pôr em cheque a justiça e a bondade divinas, uma vez que "a parcialidade ou *estima (acception) pelas pessoas* se dirige contra a justiça; e aquele que limita sem motivo sua bondade não deve ter o bastante dela" ⁽²¹⁷⁾. E essa situação em que os perdidos se encontram se deve, além da ausência de uma graça triunfante (interna), às circunstâncias desfavoráveis em que cada um se encontra, as quais "contribuem para a sua infelicidade" - os homens são também diferenciados por *graças externas*, que também "exercem uma influência muito grande no que diz respeito à sua salvação" ⁽²¹⁸⁾. Em suma: em que sentido se pode dizer que Deus ama a todos os homens e tem sua felicidade como meta principal, se ele os cria e conserva sob um legado de corrupção decorrente de um pecado

215 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 56.

216 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira parte, §1; 2013, p. 133.

217 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 56.

218 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, pp. 56-7.

"alheio" e deixa de lhes oferecer os meios (internos e externos) que lhes libertariam dessa corrupção, a qual causa sua infelicidade não só temporalmente, mas também eternamente? "Pois, além do fato de que é estranho que o pecado de outrem deva danar alguém, sempre permanece a questão: por que Deus não retira a todos, por que retira a menor parte deles, e por que uns em vez de outros? Ele é o mestre deles, é verdade, mas é um mestre bom e justo, seu poder é absoluto, mas sua sabedoria não permite que atue de maneira arbitrária e despótica que, com efeito, seria tirânica" (219).

Sobre o problema da permissão do pecado, longe de expressar que este seja objeto da vontade de Deus, ou que o Criador seja indiferente a ele, nosso autor arguirá que um dos aspectos do zelo divino pela dimensão moral do universo – e, conseqüentemente, pelas condições necessárias à felicidade dos espíritos – é sua repulsa primaz em relação ao mal moral. "A soberana bondade de Deus faz com que sua vontade antecedente repudie todo mal, mas *o mal moral mais do que qualquer outro mal*" (220). Com isso, Leibniz parece argumentar, por um viés negativo, que Deus quer mais do que qualquer outro fim, atualizar um mundo feliz – porque isento de pecado –, já que, na escolha do mundo, repeliu o mal moral com maior intensidade do que os males físico (221) e metafísico.

Contudo, não deixa de ser verdade que Deus admite os vícios humanos. E, uma vez que é possível concebermos um mundo sem *qualquer pecado*, a escolha pelo nosso mundo parece-nos inferior, do ponto de vista moral, em relação à escolha por este mundo imaculado, colocando em dúvida a primazia da felicidade das almas racionais (222). A respeito desses questionamentos, o pensador dirá, em primeiro lugar, que "[a soberana bondade de Deus] não o admite [a existência do mal moral] a não ser por razões superiores invencíveis e com *grandes correções que reparam os maus efeitos com vantagem*" (223): ainda que não deixe de haver pecados e seus efeitos, o resultado da escolha *desta* série de coisas tem, como resultado *final e global*, uma vantagem em relação às séries que pudéssemos conceber "sem pecado", significando que Deus, ao contrário dos que o pensam indiferente ao destino humano por ter permitido o mal moral, justamente na permissão desse tipo de mal tem a vantagem dos espíritos como fim. Em segundo lugar, embora "é verdade

219 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio; 2013, p. 57.

220 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §114; 2013, p. 205 [grifos nossos].

221 - É verdade que, dada a sua definição, a infelicidade seja um mal físico; mas para o autor, este *sempre* tem como fonte o mal moral, já que o mundo dos espíritos é uma República sob um Justo e Soberano Monarca, onde os vícios não escapam sem punição e nenhum inocente sofrerá sem a devida reparação. Isso nos permite, aqui, tratar a infelicidade não sob a ótica do mal físico, e sim do mal moral.

222 - O argumento vale tanto se se disser que o nosso mundo tem *mais* mal moral do que *algum* outro mundo possível (hipótese mais fraca), como se for dito que ele tem *algum* mal moral enquanto há um mundo onde não há *nenhum* (hipótese mais forte).

223 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §114; 2013, p. 205 [grifos nossos].

que Deus poderia produzir em cada alma humana todos os pensamentos que ele aprova, isso seria agir por milagre, mais do que seu plano perfeito comporta" ⁽²²⁴⁾. Até que ponto a existência de um mundo onde só há virtude não exigiria a intervenção divina extraordinária e continuamente, violando um preceito também bastante valioso da filosofia leibniziana, de que a perfeição do mundo exige a existência de uma ordem natural cujas leis comportam o mínimo possível de exceções?

É verdade que muito sofremos em virtude de nossos erros e ignorância, e que estes, por sua vez, são inevitáveis aos homens, carentes que são de um conhecimento pleno de tudo que diz respeito às suas ações e muitas vezes obrigados pela urgência da vida a escolher sem as devidas considerações. Mas contra isso, nosso filósofo constata que os males decorrentes de nossos erros “inevitáveis” não são os mais comuns, nem os mais prejudiciais: os piores sofrimentos são aqueles que resultam de nossas faltas *voluntárias*. E para privar o homem daquilo que abre possibilidade para o mal, seria necessário que Deus deixasse de criá-lo homem: torná-lo-ia estúpido ao fazê-lo carente de paixões e o desumanizaria ao privá-lo dos órgãos sensoriais.

Quanto à objeção de que os homens não são livres, já que tudo estaria ligado por uma necessidade absoluta – e com isso sendo injusto o seu sofrimento –, Leibniz se defende invocando a sua concepção de vontade, que para ele não é obrigada a seguir sempre o julgamento do entendimento: subjacentes à escolha, existem também motivos resultantes de *percepções e inclinações insensíveis*. Em outras palavras, a concepção leibniziana de vontade livre inclui, por um lado, a convicção de que agimos sempre na direção daquilo que nos parece mais vantajoso ⁽²²⁵⁾ (ainda que por uma representação *confusa* do bem e do mal); e por outro, faz uma importante distinção entre uma consequência *absolutamente necessária* – cujo contrário implica contradição – e uma consequência *necessária por conveniência* – que não deixa de ter seu efeito certo, mas nem por isso deixa de ser contingente. Assim, Leibniz consegue conciliar a tese de que a vontade é orientada para o bem, que resulta das qualidades objetivas que lhe são representadas, e a afirmação da liberdade dessa vontade que, sendo inclinada por razões que *não a obrigam*, permanece sujeita à responsabilização moral.

Ainda em relação ao pecado, quando o pecador busca justificá-lo, Leibniz fará menção da epístola de S. Tiago para dizer que “cada um é tentado quando é atraído e capturado por sua própria concupiscência” (Tg 1, 14), e dirá que, ainda que seja verdade que Satanás “cega o entendimento

224 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §114; 2013, p. 205 [tradução ligeiramente alterada e corrigida, com base na edição de língua inglesa, a fim de se garantir o sentido da passagem].

225 - Conceito este, aliás, que para o nosso autor reflete o zelo divino por nosso bem estar, já que ele nos dotou de uma vontade naturalmente inclinada ao bem, e suscetível às orientações de uma razão refletida.

dos incrédulos” – conforme dizia S. Paulo (2 Cor 4, 4) –, “o homem se entrega ao demônio por *sua* avidez; o *prazer* que encontra no mal é o anzol pelo qual *se deixa* apanhar” ⁽²²⁶⁾. Ainda quando busca o mal, o homem o faz em busca do *prazer* – que, como vimos, é um bem em si, e que, aliás, subjaz à felicidade verdadeira, tornando-se, pois, mal o *objeto* onde se pretende encontra-lo. Mas, garantindo a possibilidade de felicidade nessas condições e como que propondo uma solução prática para o homem que busca o prazer e que deve encontra-lo conforme a retidão moral, nosso autor dirá que “a graça opõe a isso um prazer *maior*”: já que “todo prazer é o sentimento de alguma perfeição; [e] ama-se um objeto à medida que dele sentimos as perfeições, [como] nada ultrapassa as perfeições divinas, a caridade e o amor de Deus dão o *maior prazer que se pode conceber*”; e se tais sentimentos “não são comuns aos homens”, isso é porque “estão ocupados e repletos de objetos que se relacionam às suas paixões” ⁽²²⁷⁾. Assim, ainda que o fim que se busca no pecado seja o prazer, há um “escape”, já que na virtude se o encontra muito mais abundantemente.

Quanto às dificuldades impostas pela doutrina do pecado original, a fim de entendermos como Leibniz pretende resolvê-las, cabe aqui uma análise mais detalhada da posição do filósofo em relação a essa doutrina, sobre como que ele entende a corrupção herdada dos primeiros pais e os efeitos que, para ele, tal corrupção exerce sobre a vontade humana.

Em termos gerais, essa doutrina consiste em que o pecado cometido por Adão, nos primórdios da humanidade, teria corrompido sua natureza e, em decorrência disso, toda a sua descendência (isto é, toda a raça humana) teria sido contagiada por tal vício através de uma espécie de mecanismo hereditário. Suas consequências se dariam em dois sentidos: no primeiro, inclinando os homens aos vícios que os tornam infelizes; no segundo, tornando-os de antemão condenáveis (e portanto miseráveis).

Quanto ao primeiro sentido em que se entende a Queda, em virtude de sua fidelidade à tradição e seu apreço pelas Escrituras (que parecem, segundo alguns, atestar certa perversão da vontade humana), Leibniz admite, com certas ressalvas, que a vontade humana encontra-se, de fato, debilitada em decorrência da Queda. Mas, em primeiro lugar, Leibniz contrariará aqueles para quem a concupiscência é o *castigo* pelo pecado. Nosso pensador cogita que o fruto proibido por Deus era como que algo “venenoso”; e, assim como os pais que proíbem os filhos de brincar com facas – não para privá-los de algo bom, mas para poupá-los de sofrer danos físicos –, a ordem divina visava proteger nossos primeiros pais justamente daquilo que seria seu *efeito natural* – e que se alastraria a

226 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Terceira parte, §278; 2013, p. 331 [grifos nossos].

227 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Terceira parte, §278; 2013, p. 331 [grifos nossos].

todos os homens. Assim, o dano causado a Adão e à sua posteridade não seria a *punição divina* pelo pecado, mas o seu *efeito natural*, o qual constituiria, aliás, a *razão* da proibição – o que é parcialmente capaz de justificar a aparência de injustiça divina na eventual *imputação direta* do vício por Deus à descendência de Adão. Aqui, Leibniz lança mão da analogia com certo vício humano: se um homem alcoólatra, em virtude daquilo que se passa nos corpos, gerasse filhos com a mesma tendência para o alcoolismo, poder-se-ia dizer que, de certo modo, o filho herdou o pecado do pai; não, porém, como condenação, mas como uma doença ⁽²²⁸⁾.

Uma pergunta que surge nesse ponto é: se a transmissão da corrupção adâmica se dá ao modo das gerações *corporais*, como pode então acontecer de tal corrupção afetar também a *alma* humana? Conforme expressa no *Sistema Novo*, Leibniz acredita que todas as almas são criadas junto com o mundo e, desde os primórdios, permanecem ligadas a um organismo imperceptível, aguardando até o momento em que, no ato da concepção, sejam elevadas à sua espécie própria – e, em particular, aquelas destinadas à condição humana são elevadas ao grau de *espíritos* ou *almas racionais* (embora nessa questão Leibniz nunca afirme se tal elevação das almas à qualidade de espírito se dá por meios ordinários (ou naturais) ou se por um concurso divino extraordinário (ou miraculoso)). Ocorre que as almas que viriam a se tornar humanas já estavam presentes no sêmen ou protoplasma de Adão, na forma de homúnculos ou organismos rudimentares, e nessa condição sofreram os efeitos da queda ainda em sua forma orgânica primitiva, segundo uma operação natural ou física, conforme já foi explicado. É nesse sentido que as almas “pré-humanas” são infectadas *em Adão* e permanecem em sua forma rudimentar até que Deus, em sua bondade, lhes torne efetivamente humanas pelo dom da racionalidade. E como essa elevação só é conferida às almas no momento em que são concebidas, segue-se que o efeito do pecado original incidiu na alma *antes* que esta fosse uma alma racional – e, portanto, não teve efeito sobre sua racionalidade, que restaria intacta na filosofia de Leibniz. Assim, na explicação da Queda e de seus efeitos sobre a vontade, o filósofo nega que Deus tenha infundido uma alma pura racional e preexistente em certa “massa corrompida” pela qual seria também corrompida: a racionalidade é atribuída posteriormente, como *potência reparadora* a uma alma que, pela ordem natural, já se encontrava potencialmente inclinada aos vícios e debilitada para combatê-los: ao tornar-se racional, a alma tem possibilidade de superar as vicissitudes do pecado. Ao contrário de causar a corrupção das almas, Deus confere às almas previa e naturalmente corrompidas justamente aquilo que pode triunfar sobre a concupiscência.

Quanto ao segundo sentido em que se interpreta a doutrina do pecado original, em relação ao problema da culpa hereditária, o pensador dirá que, dada a anterioridade da Queda em relação à

228 - Cf. LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §112; 2013, p. 203.

racionalidade de cada alma, é também somente *depois*, quando é munida da razão, que a alma torna-se apta à escolha livre (e, portanto, capaz de pecar). Por isso, Leibniz não pode admitir que além da desordem dos desejos, o pecado original possa conferir *culpa* à posteridade do casal pecador – o que implicaria, dentre outras coisas, que as crianças pequenas já nasceriam sob condenação, mesmo sem haverem cometido pecados atuais, e que Deus condenaria à infelicidade (nesta e na outra vida) a pessoas em virtude de um pecado que elas mesmas não cometeram. Embora muitos dogmas e mistérios da religião cristã – dizia Leibniz – estejam realmente *para além* da razão humana, fazendo-se objeto de fé, nenhum deles pode ser *contrário* a ela. Não pode haver contradição entre duas verdades – ainda que de ordens diferentes: se uma doutrina ofende a razão, deve imediatamente ser rejeitada como falsa ⁽²²⁹⁾. Essa é a razão de sua rejeição da segunda consequência do pecado original. Leibniz confessa que não pode explicar *por que* o pecado de Adão tinha que acarretar tantos transtornos à condição humana, inclinando os homens a pecar; mas isso, ainda que misterioso, é um fato que tão-somente *carece* de razões; ao passo que admitir que as pessoas tornem-se **culpadas** do *pecado original* sem haverem cometido *pecados atuais*, isso, mais do que algo *sem razão*, certamente encontra razões *em seu desfavor*.

Sobre o problema da suposta falta de intervenção divina para salvar os homens das consequências de seus pecados, Leibniz deixa claro que o problema não se deve a uma falta de boa vontade de Deus para com os homens ou de uma aceção de uns em relação aos outros: "Deus *quer* salvar *todos* os homens; (...) ele os salvaria se *os próprios homens* não o impedissem, e não se recusassem a receber suas graças" ⁽²³⁰⁾. A razão para a perdição destes é, em última análise, a sua própria resistência, seu papel *ativo* no impedimento da eficácia da graça. Mas a onipotência divina não significa que Deus poderia exercer uma força maior do que a resistência de sua criatura? E a experiência não nos mostra que ele pouco frequentemente o faz? A isso, o pensador dirá que, ainda que não o fizesse em nenhum caso, não haveria qualquer injustiça por parte do Criador, já que, a despeito da diversidade que há na distribuição das graças, é certo que "ele oferece assistência a *todos* com o intuito de se converterem e perseverarem, e [que] essas assistências são *suficientes* aos que têm boa vontade"; contudo, Deus não é "nem obrigado nem levado pela razão a sempre vencer sua má vontade" – mas ele algumas vezes *o faz* em nome de "razões superiores [que] o permitem, e quando sua vontade consequente e decretória (...) o determina à eleição de certo número de homens". É verdade que as graças que Deus efetivamente dá a cada um dos homens "não são sempre [e em todos os casos] suficientes para dá-la [essa boa vontade]" ⁽²³¹⁾; mas isso não muda o

229 - Cf. o *Discurso Preliminar* da Teodiceia. Cf. também, HIRATA, C. *Leibniz e a conciliação entre fé e razão*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 10, 1/2007, p 59-77.

230 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §134; 2013, p. 227 [grifos nossos].

231 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §134; 2013, p. 227 [grifos nossos].

fato de que aquilo que já foi dado aos homens lhes bastaria, sem exceção, para que se libertassem de sua condição.

Passando às implicações da doutrina da condenação eterna para o status do melhor dos mundos, nosso filósofo dirá que, ainda que se admita que o número dos homens condenados (isto é, eternamente infelizes) seja incomparavelmente maior do que o número de salvos (ou eternamente felizes), isso não significa uma prevalência da infelicidade sobre a felicidade: o mal não deixaria de parecer insignificante em comparação ao bem, quando for considerada a verdadeira grandeza da cidade de Deus" ⁽²³²⁾. Contudo, é necessário considerar aqui o que Leibniz pretende dizer com a expressão *Cidade de Deus*: sendo esta a República de **todos** os espíritos, e sendo a definição de espírito muito mais geral e abrangente do que a definição de homem, não nos cabe reduzir a Cidade de Deus a uma república constituída de homens virtuosos e bem-aventurados: "há um número incontável de globos, iguais e maiores que o nosso, que têm o mesmo direito de possuir habitantes racionais, embora não resulte que estes sejam homens" ⁽²³³⁾. Isso significa que a primazia da felicidade na Cidade de Deus e a prevalência qualitativa da felicidade em seu interior não implicam necessariamente que a felicidade prevaleça no âmbito **humano**. "É possível que todos os sóis não sejam habitados senão por criaturas felizes, e nada nos força a crer que neles existam muitos em danação"; "esse espaço imenso que circunda toda essa região sempre poderá ser preenchido de felicidade e de glória"; "o que seria então a consideração do nosso globo e de seus habitantes?"; "é possível que todos os males [que nos acometem e nos podem ser objetados] não sejam mais que um quase nada em comparação aos bens que estão no universo" ⁽²³⁴⁾. Entretanto, o argumento leibniziano, de índole matemática, que alega a "nulidade" de algo quando comparado ao "infinito" baseia-se, em última análise, não no que sabemos, e sim no que *não sabemos*, dependendo de algo tão frágil como a mera *possibilidade* de que as coisas assim sejam; além do que, no que diz respeito à problemática da felicidade *humana* no melhor dos mundos, a resposta citada não resolve: com efeito, em que a prevalência da felicidade em outras civilizações, sejam elas muitas ou numerosas como possam ser, amenizaria a nossa miséria e serviria de consolo para nossa infelicidade? ⁽²³⁵⁾.

Sobre a aparente "desproporção existente entre uma pena eterna e um crime limitado", o filósofo dirá que "não há injustiça quando a continuação da pena é senão uma consequência da

232 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira parte, §19; 2013, p. 146.

233 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira parte, §19; 2013, p. 146.

234 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira parte, §19; 2013, pp. 146-7.

235 - Até onde sabemos, Leibniz não dá uma resposta conclusiva a respeito dessa questão. Todavia, uma convicção firme a respeito da felicidade **humana** permeia muitos de seus textos sobre a felicidade. Na conclusão, argumentaremos em favor da possibilidade de se vindicar a primazia da felicidade *dos homens* dada a primazia da felicidade *dos espíritos*.

continuação do pecado" ⁽²³⁶⁾. Não se trata de uma condenação interminável a um crime isolado, e sim de um estado permanente de sofrimento decorrente de um estado eterno de pecado. Assim, não somente o aspecto "qualitativo" do estado de sofrimento dos maus é justificado, em termos de um preço justo a ser pago pelo mal cometido, mas também seu aspecto "quantitativo", dado que não se trata necessariamente de uma punição infinita a um crime finito.

Em última análise, quanto ao problema da infelicidade relacionado ao problema do mal moral, é verdade que, dando Deus “tantos milagres extraordinários aos homens decaídos, um pequeno auxílio dessa natureza dado a Eva impediria sua queda e tornaria ineficaz a tentação da serpente” ⁽²³⁷⁾. Não obstante, como vimos, a mudança de qualquer predicado do universo ou evento da série que o constitui – o que se aplica ao estado dos homens decaídos e ao próprio evento da queda, respectivamente – tornaria este universo num *outro* universo; o que tem como conclusão que qualquer mundo onde os primeiros pais não pecassem e os homens não fossem por isso afetados seria *outro* mundo – que não melhor dos mundos, já que o melhor deles, segundo Leibniz, é o que foi atualizado, e no qual houve o pecado original e que trouxe os seus efeitos sobre a raça humana. O que nos garante que um mundo onde nenhum homem sofre (ou onde um número menor de homens se encontre em miséria) seria melhor (e, inclusive, *mais feliz*) do que o nosso mundo – dado que a exata quantidade de infelicidade deste mundo é parte inalienável da melhor série, e inclusive que tais sofrimentos podem acabar por potencializar a própria felicidade? Assim, longe de tornar o mundo *melhor*, Deus o teria tornado *pior* caso tivesse evitado o pecado do primeiro casal: Deus não evitou a queda porque o mundo que caiu é o melhor possível.

8. A APARENTE TENSÃO ENTRE O BEM INDIVIDUAL E O BEM GERAL

Neste momento, salta aos olhos o caráter "holístico" da teodiceia leibniziana: de uma forma que não pretende eliminar o direito subjetivo em nome da harmonia universal, Leibniz todavia dirá que "as graças que não servem a um podem servir a outro e, de fato, sempre servem ao plano de Deus *em seu todo* (intégrité), o mais bem concebido possível. Deus não faria a chuva, porque há lugares baixos que ficariam incomodados com isso? O Sol não iluminará o tanto que é preciso para o geral, porque há lugares que com isso ficarão ressecados demais? (...) O objetivo de Deus tem algo

236 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §133; 2013, pp. 225-6.

237 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Terceira parte, §248; 2013, p. 311.

de infinito, suas atenções abraçam *o Universo*" ⁽²³⁸⁾. Deus visa *a totalidade* do mundo; e esta é avaliada levando-se em conta não cada indivíduo, mas o todo que deles é feito. Deus não poderia, em nome de evitar o mal moral e físico que aflige a alguns, privar a totalidade do universo de receber o maior bem, ou de ser feita da melhor forma possível – até porque esta série continua sendo a melhor, apesar desse mal que não foi evitado (e, em última análise, até *por causa* dele, uma vez que a mudança de um único evento o tornaria *outro* mundo).

É verdade que sofremos; mas isso é necessário na realização do melhor dos planos – e, inclusive, um plano feliz; não no sentido de um sacrifício (meio) justificado em nome de seu fim, mas sim por tais males serem lógica e eternamente inerentes à melhor série: "dado que esses males [pecado e infelicidade] deveriam existir, seria muito necessário que existissem alguns que lhe fossem sujeitos; e nós somos esses alguns" ⁽²³⁹⁾. Contudo, o consolo que poderia vir desse princípio, tomado exclusivamente, seria apenas parcial, especialmente à luz da individualidade radical da substância na metafísica leibniziana: a máxima perfeição do universo e sua excelência moral geral não significam, estritamente falando, a máxima perfeição do indivíduo nem a sua excelência moral particular; e que tudo ocorra de modo "feliz" no todo não impede, pelo menos a princípio, que as coisas ocorram de modo lastimável para alguns que dele fazem parte. Qual será, então, segundo Leibniz, a situação destes? Será que, para o filósofo, não existe alguma possibilidade de passagem do bem geral para o bem individual, quer por meio de uma extensão do princípio do melhor *também para o indivíduo*, quer por meio da radiação do bem geral sobre o indivíduo?

Com efeito, se a escolha de uma série que contém o sofrimento de alguns homens se legitima em nome da máxima perfeição geral, e não altera seu status de mundo onde abunda a felicidade, em que medida é “sacrificado” o bem individual em nome desse bem total, havendo com isso uma “tensão” entre os dois domínios, particular e global? E, supondo-se que há esta “tensão” e este “sacrifício”, em que medida isso se coaduna com as concepções leibnizianas de justiça, especialmente quando esta é invocada no governo de um Deus justo ⁽²⁴⁰⁾ e que zela por cada um dos cidadãos de seu reinado e está para eles como um pai para seus filhos? Pois quando dizemos que a tese leibniziana do melhor diz respeito ao mundo *como um todo*, onde é o bem *geral e total* o objeto da vontade consequente de Deus, pode-se entender que este benefício que não se define em termos do *status* de suas partes se dá *a despeito* delas, como se "não se [levassem] em conta de modo algum as partes, ou como se bastasse que o mundo inteiro fosse absoluto em seus números, embora

238 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §134; 2013, p. 227 [grifos nossos].

239 - LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Segunda parte, §123; 2013, p. 217.

240 - O que tem como implicação que nenhum indivíduo possa sofrer sem o merecer, ainda que em nome de um bem geral, pois isso seria *injusto*, tanto nas palavras do próprio Leibniz como segundo a noção geral de justiça que o filósofo estende ao nível de uma *jurisprudência universal*.

pudesse suceder que *o gênero humano fosse miserável*". Ora, se isso realmente decorresse do fato de que possa "uma parte achar-se perturbada, salvando-se [contudo] a harmonia do todo", "seria como se no universo não se tivesse cuidado algum com a justiça ou conosco": "o universo não será suficientemente perfeito, resguardada a harmonia universal, se não se cuidar *dos indivíduos*" ⁽²⁴¹⁾. Apesar da aplicação holística da *tese do melhor* no pensamento de Leibniz, não se pode esquecer de sua adesão a uma jurisprudência universal, aplicável tanto aos homens como ao próprio Deus – e a este no que se refere ao cuidado com aqueles –, bem como o individualismo radical de seu sistema monadológico, em que as partes são anteriores ao todo e nos quais se assenta toda a sua realidade. Assim, pensar que o melhor dos mundos não diz respeito de forma alguma ao bem estar dos indivíduos, simplesmente por serem estes meros indivíduos, seria negar ambos os pressupostos basilares da filosofia leibniziana. Por isso o pensador falará adiante, no texto supracitado, de uma "*lei da justiça*, mandando que **cada um** participasse da perfeição do universo e da felicidade própria, na medida do poder próprio e do que fez em favor do bem comum da vontade, pelo qual se executa aquilo que chamamos caridade e amor de Deus" ⁽²⁴²⁾. Além do que, chamando as mentes de *partes totais*, Leibniz não nos permitiria desvincular "parte" e "todo", de modo que pudesse ser totalmente miserável uma parte que está em harmonia com a melhor totalidade ⁽²⁴³⁾. Isso seria também, e por fim, incoerente com a concepção que se faz da Cidade de Deus – um reino de súditos virtuosos sob o governo de um Monarca perfeitamente bom, que está para eles como um pai está para os seus filhos e cujo fim é produzir um Estado justo: como chamá-lo de bom e zeloso pela justiça em seu reino, se sob seus olhos há indivíduos bons em plena desgraça?

Não há possibilidade de que haja ordem no universo sem que o haja na mônada individual; nem que aquilo que diz respeito às substâncias individuais seja incompatível com a harmonia que permeia a totalidade – e isso em virtude da teoria expressiva de Leibniz. Com efeito, "não só a ordem do universo inteiro é a mais perfeita possível, como também cada espelho vivo que representa o universo segundo seu ponto de vista, isto é, cada Mônada [dentre as quais estão os espíritos], cada centro substancial, deve ter suas percepções e seus apetites regulados do modo mais *compatível* possível com todo o resto" ⁽²⁴⁴⁾ – e ainda mais no caso dos espíritos, sendo dotados de racionalidade e da capacidade de reflexão consciente sobre suas percepções. Desta forma, Leibniz realiza uma passagem isomorfa da ordem presente no todo para aquela que há nas partes, aliviando, por assim dizer, a aparente tensão entre a perfeição geral e a perfeição individual.

241 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, p. 397-8 [grifos nossos].

242 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, p. 398 [grifos nossos].

243 - Desde que este espírito-parte observe as leis da justiça no que lhe cabe, como já foi aduzido.

244 - LEIBNIZ, *Princípios da Natureza e da Graça*, §12; 2004, p. 160 [grifos nossos].

Enfim, apesar desta aparência de tensão entre os bens individual e universal, e da reconhecida incapacidade humana de harmonizar essa tensão através de uma explicação das coisas *no detalhe*, é certo, segundo Leibniz, que "tudo está feito do melhor modo possível, tanto para o bem geral como também para o **maior bem particular** daqueles que estão persuadidos e contentes com o divino governo, como não poderia deixar de ser entre aqueles que sabem amar a fonte de todo o bem" ⁽²⁴⁵⁾.

245 - LEIBNIZ, *Princípios da Natureza e da Graça*, §18; 2004, p. 163 [grifos nossos].

CONCLUSÃO:

ESCATOLOGIA, PROGRESSO PERPÉTUO E CONSUMAÇÃO DA FELICIDADE

O fato, comprovado pela experiência humana observável, de que não vigora neste mundo uma harmonia entre as ações de um indivíduo (se virtuosas ou viciosas) e seu destino (se feliz ou infeliz), permanece, porém, como fato. A harmonia entre *ações humanas* e *destino* garantiria a felicidade dos justos e se consubstanciaria, já no presente século, numa justiça que, todavia, é *apenas esperada* numa Cidade Justa. Ora, essa harmonia é explicitamente admitida por Leibniz em vários de seus escritos. Para resolver esta aparente oposição entre fato e teoria – questão que parece constituir uma das lacunas tanto teóricas como empíricas da argumentação leibniziana na defesa da primazia da felicidade e da justiça no melhor dos mundos ⁽²⁴⁶⁾ –, nosso autor lançará mão do que se chama de *solução escatológica*: abrindo mão da exigência de que essa retribuição, premiação, punição ou reparação morais se deem de modo *imediato* – como ocorre com tudo aquilo que se subordina às leis da natureza –, Leibniz fará menção da teologia cristã no que se refere a um juízo divino futuro que, ainda que tarde, não pode falhar, e que, descrito nas Escrituras como uma intervenção final e definitiva de Deus na história, fará com que toda ação receba sua devida retribuição, que a justiça e a paz reinem novamente no mundo, que os justos brilhem como o sol no Reino Celestial ⁽²⁴⁷⁾ –, procurando sintetizar essa solução escatológica com as demais teses de sua filosofia, a fim de prover uma resposta ao dilema da aparente injustiça e infelicidade no mundo.

Isso, todavia, parece caminhar na contramão da doutrina leibniziana da harmonia entre os Reinos Moral e Natural, segundo a qual a justiça de Deus se atualiza no universo não de modo extraordinário, mas pelo curso natural das coisas. Na necessidade de se decidir qual das duas posições Leibniz realmente abraçou ⁽²⁴⁸⁾, olhamos para um texto maduro como a *Monadologia* e percebemos que *ambas as coisas* são verdadeiras: existirá, de fato, um momento em que o justo Monarca trará juízo sobre os homens, restabelecendo a ordem em sua cidade; mas isso não se fará por meio de uma intervenção divina cósmica extraordinária, e sim por meio dos mesmos

246 - “Teórica” na medida em que admitir a existência *de fato* de justos infelizes contrariaria as suposições leibnizianas sobre as quais seu otimismo se assenta, bem como esse otimismo em si; e “empírica”, na medida em que a admissão *teórica* da existência dessa justiça a reger a felicidade dos homens encontraria incontáveis contraexemplos na observação atual (ou “pré-escatológica”) da história humana.

247 - Cf. parte final do §37 do *Discurso*, onde Leibniz faz menção dos seguintes textos bíblicos: Mt, 12, 36; 10, 42; 13,43; Rm, 8, 28; I Co, 2, 9.

248 - Embora Leibniz dificilmente tome um partido específico e definitivo em questões teológicas como esta (cf. ADAMS, R. M. *Justice, Happiness and Perfection in Leibniz's City of God*. In: JORGENSEN, L.; NEWLANDS, S. (ed.). *New Essays on Leibniz's Theodicy*. Oxford University Press, 2014, pp. 207-213).

mecanismos impostos pela justiça divina que já vigoram: "esta harmonia [entre os reinos da Graça e da Natureza] faz com que as coisas conduzam à graça *pelas próprias vias da natureza*, e que este globo, por exemplo, deva ser destruído e *reparado* pelas vias naturais nos momentos requeridos pelo governo dos Espíritos; para castigo de uns e recompensa de outros" ⁽²⁴⁹⁾. Assim, "os pecados devem implicar seu próprio castigo segundo a ordem da natureza e em virtude da própria estrutura mecânica das coisas; e que do mesmo modo as belas ações obterão sua recompensa por vias mecânicas em relação aos corpos, ainda que isto não possa *nem deva* ocorrer sempre imediatamente" ⁽²⁵⁰⁾. Ao contrário desta tardança do juízo divino significar uma lacuna na justiça de Deus, é antes uma exigência desta – embora não saibamos no detalhe por que isto deve ser assim.

Além do que, urge destacar que, na filosofia leibniziana, não se pode ver a felicidade humana como um “atributo passivo” do mundo, que lhe é conferido por Deus e cuja magnitude é simplesmente recebida, predeterminada e imutavelmente: conforme já vimos na seção 2.4 da primeira parte deste trabalho, cabe aos homens, através dos meios racionais que lhes são conferidos, avançar no conhecimento de Deus, do mundo e de si mesmos de modo a favorecer a elevação da condição humana; depois, porque, para o autor, a “felicidade que há no mundo” não é um atributo *estático* deste, mas é parte de um progresso perpétuo em perfeição e na direção de novos prazeres, não nos sendo permitido, por isso, tirar conclusões sobre o *status* de felicidade do mundo por base na observação da "quantidade" de felicidade existente no período até então vivido da história humana. Nas palavras do nosso autor, "ainda para cúmulo da beleza e da perfeição universal das obras divinas, deve-se reconhecer certo progresso *perpétuo e sumamente livre* de todo o universo, de modo a seguir sempre rumo a um maior aprimoramento"; e mesmo se há partes suas que serão destruídas e abandonadas, "essa destruição e abandono servirão para se conseguir algo maior, de modo que, em certa medida, lucremos com o dano" ⁽²⁵¹⁾.

Esse caráter *progressivo* da felicidade que há no mundo tem dois fatores importantíssimos e que lhe tornam favorável aos homens e à sua felicidade. Em primeiro lugar, porque "a suprema felicidade (qualquer que seja a *visão beatífica* ou conhecimento de Deus que a acompanhe) jamais poderia ser plena, porque sendo Deus infinito, não poderia ser conhecido inteiramente. Assim, nossa felicidade nunca consistirá, e *não deve* consistir, num gozo pleno no qual nada mais haveria a desejar e que tornaria estúpido nosso espírito, mas sim num *progresso perpétuo* para novos prazeres e novas perfeições" ⁽²⁵²⁾. Dada a própria definição de felicidade e a dinâmica imposta pela relação

249 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §88; 2004, p. 148 [grifos nossos].

250 - LEIBNIZ, *Monadologia*, §89; 2004, p. 148 [grifos nossos].

251 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, p. 398 [grifos nossos].

252 - LEIBNIZ, *Princípios da Natureza e da Graça*, §18; 2004, p. 163.

do espírito individual finito com a totalidade criada e com seu infinito Criador, uma felicidade plena não seria possível, e sequer seria desejável: além da impossibilidade desse ser finito abarcar a grandeza de Deus, cuja perfeição é a mais genuína fonte de prazer e felicidade, o fato de suas percepções se desabrocharem no tempo, segundo as leis de sua natureza que lhe foram impostas em correspondência com os fenômenos que se desenrolam no tempo, impede que desfrute plenamente da perfeição da realidade criada – perfeição esta que, aliás, também não se encontra acabada, mas progride eternamente. Assim, a felicidade, ao ser concebida por Leibniz no interior de um *processo dinâmico*, passa a frutificar no universo, já que o desfrute de todas as coisas geraria fastio, inércia, e portanto trabalharia contra a produção, manutenção e expansão da felicidade das almas racionais.

Em segundo lugar, pois, sendo ilimitado esse progresso, tem-se que, "ainda que muitas substâncias já tenham chegado a uma grande perfeição", dada a divisibilidade infinita do contínuo, que faz com que se possa encontrar substâncias indefinidamente em cada parte da matéria, "sobram sempre no abismo das coisas partes adormecidas a serem excitadas e que precisam ser levadas a um ponto maior e melhor (...) Por isso, nunca se chegará ao término do progresso" ⁽²⁵³⁾. De um ponto de vista matemático – certamente vislumbrado pelo grande matemático que fora Leibniz –, uma série infinita e ilimitada *sempre* supera, a partir de certo ponto, um número real dado, *por maior que este seja* – e, de modo análogo, um mundo que, apesar de infeliz em alguma etapa de seu desenvolvimento histórico, *progride eterna e ilimitadamente*, será superior (e portanto preferível, *por Deus e pelos homens*) a outro mundo que, apesar de muito feliz, o é de modo estático.

Assim, a escatologia e o progresso perpétuo do universo servem para pensar a conciliação entre os pontos de vista teórico e empírico do problema da felicidade humana no melhor dos mundos: enquanto a escatologia resolve o problema da aparente miséria dos bons e impunidade dos maus, o progresso perpétuo nos diz que um mundo muito feliz (mais do que o que nosso aparenta ser), porém estático, estará matematicamente em desvantagem em relação ao nosso, cuja perfeição e felicidade se encontram em progresso, e consistem, para Leibniz, numa “série ilimitada de perfeição e felicidade”, a qual, a partir de certo momento, excederá infinitamente a perfeição daquele, por maior que seja (tal como uma série ilimitada, a partir de certo valor, excede qualquer número real dado, por maior que ele seja).

* * *

253 - LEIBNIZ, *Da origem primeira das coisas*; 1974, p. 398-9.

Havendo reconstruído o vocabulário através do qual Leibniz tecerá sua concepção de felicidade, e vislumbrado a forma como tal concepção se relaciona profundamente com as noções de perfeição, de harmonia, de virtude no interior de sua filosofia, podemos concluir que é possível para Leibniz, através das noções de expressão e de amor, enquanto satisfação na perfeição ou felicidade alheia, atestar a possibilidade de que os homens, enquanto almas racionais capazes de conhecer ao Ser perfeitíssimo e de participar ativa e comunitariamente do melhor dos mundos possíveis, alcancem a felicidade; não uma felicidade “plena e acabada” – tanto pela impossibilidade como pela inconveniência que isso implicaria –, mas como um processo em que as suas perfeições individuais e seu conhecimento de Deus e do melhor dos mundos se desenvolvem. Vimos como a tese do melhor dos mundos não só dá espaço para uma defesa da importância da humanidade no plano divino, mas também enseja a defesa da *primazia* desses espíritos em relação às demais criaturas e da *proeminência* de sua felicidade dentre os valores que justamente o tornam *o melhor* (sem que para isso se precise negar, em absoluto, o valor das demais criaturas e a existência de fins divinos que não envolvam os seres racionais). Também podemos afirmar que Leibniz lida adequadamente com a objeção de que a possibilidade dessa felicidade fica comprometida em virtude da finitude essencial da criatura – quer moral, quer metafísica –, uma vez que, em nome do princípio de razão suficiente, tudo aquilo que constitui a melhor das séries possíveis e lhe confere seu valor moral intrínseco já lhe é próprio, a despeito das limitações dos indivíduos e dos “acidentes da fortuna” – o que se faz um grande motivo de consolo e alegria. O mesmo se pode afirmar em relação ao desafio dos sofrimentos que parecem abundar no seio do mundo moral, os quais, ressalvada a nossa incapacidade de aferir de modo justo quanta infelicidade há no mundo, são reputados pelo filósofo quer como inerentes mesmo à melhor das séries, quer como potencializadores da própria felicidade, quer como justos castigos quando dizem respeito aos maus, o que se coadunaria com a exigência de felicidade em relação à *totalidade* de uma cidade onde predomine a *justiça*.

A respeito deste último ponto, emergiram as questões da *razão última da existência dos maus* e da *relação entre os bens individual e coletivo*. A respeito da primeira questão, que traduz o problema da infelicidade no problema da existência ou da permissão do mal moral na melhor série, a resposta leibniziana vai no sentido tanto de resguardar a tese da primazia da felicidade (pois sem a existência dos maus a série criada não seria **esta** série, que é *a melhor possível*) como a própria justiça divina (a partir da garantia de que as más ações, que tornam o pecador digno de sua miséria, são, não obstante, realizadas de modo *livre* por ele; além do que, a nenhum homem que tenha boa vontade Deus negará a graça necessária à salvação).

Já a segunda questão, sobre a relação entre os bens individuais e coletivos, pode ser dividida em outras duas: o problema do indivíduo humano infeliz em nome da maior felicidade para a humanidade em geral, e a dificuldade de um apelo a uma solução que transcende o humano, que reivindica a primazia da felicidade para a Sociedade dos Espíritos em geral, mas não necessariamente à humanidade em particular, dado que a admissão leibniziana da possibilidade de que existam habitantes de outros mundos (ou mesmo de anjos) torna o conceito de “espírito” mais abrangente do que o de “homem” – o que nos impediria de concluir, a partir da primazia da felicidade *dos espíritos*, a respeito de uma solução positiva para o problema da felicidade *humana*.

A respeito do primeiro problema, a relação e tensão entre os bens individuais e coletivos, diga-se que, não obstante a tese leibniziana do melhor dos mundos vise salvaguardar *o bem geral*, e não os bens particulares, em nome da realização da melhor *totalidade*, e da concepção não-antropomórfica de Deus, que como perfeito sábio deve estender suas considerações para *todo o universo*, também é verdade que essa salvaguarda se dar *em detrimento* dos indivíduos consiste numa possibilidade explicitamente rejeitada por Leibniz, dada a sua doutrina de uma jurisprudência universal, que também se aplicaria a Deus e que o “impediria” de assim proceder; além do que, a admissão de um conceito de “melhor” que não se aplicasse também aos indivíduos contrariaria a primazia da substância individual em relação à totalidade, pressuposto metafísico basilar e inerente ao seu sistema monadológico.

Já sobre a segunda dificuldade, isto é, a ideia de que “espírito” não designa apenas a alma racional humana, e que por isso a tese da primazia da felicidade *dos espíritos* não implicaria na primazia da felicidade *dos homens*, além de se aplicar a ela a solução supramencionada (pois uma humanidade constituída de justos miseráveis no interior de uma Sociedade de Espíritos felizes nada mais seria do que uma aplicação da ideia de indivíduos miseráveis em nome de uma totalidade feliz), destacamos aqui também o caráter hipotético da argumentação leibniziana na Teodiceia: da mesma forma que Leibniz provavelmente não acredite que o número dos condenados seja muito maior do que o dos bem-aventurados, mas que o admita para fins meramente argumentativos – de forma que, *ainda que assim seja*, suas teses permaneçam verdadeiras –, o mesmo se dá em relação ao apelo à existência de uma felicidade abundante em outros contextos e não no humano. Em outras palavras, a atitude argumentativa de Leibniz expressa o quanto o filósofo deseja que suas teses não dependam de suposições particulares (no caso, de que a felicidade do universo deva ser avaliada unicamente a partir da felicidade humana), conferindo uma maior abrangência ao seu sistema e tornando-o mais apto às suas intenções diplomáticas – embora a leitura de outros textos deixe clara a posição otimista de Leibniz *em relação à humanidade* em particular.

BIBLIOGRAFIA:

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 6a ed. Trad. Alfredo Bosi; rev. e trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ADAMS, Robert Merrihew. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

ANTOGNAZZA, Maria Rosa. *Leibniz: an Intellectual Biography*. New York: Cambridge University Press. 2009.

ANTOGNAZZA, Maria Rosa. *Leibniz on the Trinity and the Incarnation: Reason and Revelation in the Seventeenth Century*. Trad. Gerald Parks. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.

BELAVAL, Y. *Leibniz: Initiation a sa philosophie*. 6ème ed. Paris: Vrin, 2005.

BOEHNER, P; GILSON, É. *História da Filosofia Cristã: desde as Origens até Nicolau de Cusa*. 13a ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

BRENNAN, T. *A Vida Estóica: Emoções, Obrigações e Destino*. Trad. Marcelo Consentino. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BRUGGER, W. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Antonio P. de Carvalho. São Paulo: Herder, 1962.

BURGELIN, P. *Commentaire du Discours de Metaphysique de Leibniz*. Paris: PUF, 1959.

COMPAGNONI, F.; PIANA, G.; PRIVITERA, S. (dir.). *Dicionário de Teologia Moral*. Trad. Lourenço Costa, Isabel F. L. Ferreira, Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997.

EVANS, G. R. *Agostinho Sobre o Mal*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

GILSON, É. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. 2a ed. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

GRUA, G. *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*. Paris: Presses Universitaires. 1953.

HENRY, J. *A Revolução Científica e as Origens da Ciência Moderna*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

HIRATA, C. *Leibniz e a Conciliação entre Fé e Razão*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 10, 1/2007, p 59-77.

JANKÉLÉVITCH, V. *Curso de filosofia moral*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

JOLLEY, N. *Leibniz (Routledge Philosophers)*. London: Routledge, 2005.

JOLLEY, N. (ed.) *The Cambridge Companion to Leibniz*. New York: Cambridge University Press. 1995.

JORGENSEN, L.; NEWLANDS, S. (ed.). *New Essays on Leibniz's Theodicy*. Oxford University Press, 2014.

KREMER, E.; LATZER, M. *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*. University of Toronto Press, 2001.

LACERDA, Tessa Moura. *A Política da Metafísica: Teoria e Prática em Leibniz*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

_____. *A Liberdade de Leibniz*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 171-186, jan.-dez. 2002.

LEIBNIZ, G. W. *A System of Theology*. Trad. C. W. Russell. London: Burns and Lambert, 1850.

_____. *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678*. Trans., edited, and with an introduction by Robert C. Sleigh, Jr. Yale University, 2005.

_____. *Da Origem Primeira das Coisas*. In: Coleção Os Pensadores, vol. 19. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Gerhardt, C. (ed.). Hildesheim: George Olms Verlag, 1978.

_____. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*. Trad. e apresentação de A. Cardoso. Lisboa: Ed. Colibri, 1991.

_____. *Ensaio de Teodiceia: Sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal*. Trad., introdução e notas de Juliana C. Silva e William de S. Piauí. Estação Liberdade, 2013.

_____. *Escritos filosóficos*. Edição de Ezequiel de Olaso. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.

_____. *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*. Chronol. et introd. par J. Brunschwig. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

_____. *Leibnizens Mathematische Schriften*. Gerhardt, C. (ed.), Hildesheim: George Olms Verlag, 1971.

_____. *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Philosophical Essays*. Trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indiana: Hackett Publishing Company, 1989.

_____. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Trad. Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

_____. *The Monadology and Other Philosophical Writings*. Trad. Robert Latta. London: Oxford University Press, 1898.

_____. *The Shorter Leibniz Texts. A Collection of New Translations*, Ed. & trad. Lloyd Strickland. London and New York: Continuum, 2006.

_____. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Trad. E. M. Huggard. BiblioBazaar, 2007.

_____. *Sämtliche Schritten und Briefe*. Akademie der Wissenschaften. Berlin: Akademie Verlag, 1923–.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Felicidade: dos Pré-socráticos aos Contemporâneos*. São Paulo: Editora Claridade, 2007.

MERCER, C. *Leibniz's Metaphysics: Its Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

OLIVA, Luís César (org.). *Necessidade e Contingência na Modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009

OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (orgs.). *O Deus dos Filósofos Modernos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

PLATÃO. *A República*. 2a ed. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2009.

RESCHER, N. *Leibniz's Metaphysics of Nature*. Dordrecht: D. Reidel, 1981.

RUTHERFORD, D. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. New York: Cambridge University Press, 1995.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Da Vida Feliz*. 2a ed. Trad. João Carlos Cabral Mendonça; rev. de Mariana Sérvulo da Cunha. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SMITH, Justin E. H. *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

STRICKLAND, L. *Leibniz Reinterpreted*. London: Continuum Publishing, 2006.

_____. *Leibniz on Eternal Punishment*. *British Journal for the History of Philosophy* 17/2 (2009), pp. 307-331.

TAMAYO, Juan José (org.). *Novo Dicionário de Teologia*. Trad. Celso Márcio Teixeira, Antonio Efro Feltrin, Mário Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2009.

VAN DEN BOSCH, P. *A Filosofia e a Felicidade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. Trad. Ciro Mioranza, Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008.