

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM FILOSOFIA

Leandro Holanda Araujo

VERSÃO CORRIGIDA

**A FILOSOFIA COMO DISSOLUÇÃO DO CETICISMO: UMA ANÁLISE DO
DEBATE QUE MOVIMENTOU A VIRADA DO SÉCULO XVIII**

SÃO PAULO
2021.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM FILOSOFIA

PROJETO FINANCIADO PELA FAPESP E CAPES (2016/20766-6)

VERSÃO CORRIGIDA

**A FILOSOFIA COMO DISSOLUÇÃO DO Ceticismo: UMA ANÁLISE DO
DEBATE QUE MOVIMENTOU A VIRADA DO SÉCULO XVIII**

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Filosofia do curso
de Mestrado em Filosofia da Faculdade de
Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da
Universidade de São Paulo (USP).

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Tessa Moura Lacerda

SÃO PAULO
2021.

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A658f Araujo, Leandro Holanda
A Filosofia como dissolução do ceticismo: uma análise do debate que movimentou a virada do século XVIII / Leandro Holanda Araujo; orientadora Tessa Moura Lacerda - São Paulo, 2021.
100 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia. 2. ceticismo. 3. razão. 4. Leibniz. 5. racionalismo. I. Moura Lacerda, Tessa , orient. II. Título.



fflch

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

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Leandro Holanda Araujo

Data da defesa: 02/02/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Tessa Moura Lacerda

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 01/04/2020

(Assinatura do (a) orientador (a))

RESUMO

O esforço de conciliação entre a fé e a razão está longe de ser uma inovação de Leibniz, na medida mesma em que a escolástica deixou uma longa literatura a respeito. Contudo, a grande inovação da modernidade está em ir além do escopo escolástico, oferecendo novas perspectivas sobre o mesmo assunto: de um lado, Pierre Bayle e o seu cético cristianismo; de outro lado, está a tentativa de Leibniz de desenvolver uma “ciência da justiça de Deus”. Contrário à tentativa de congraçamento entre a razão e a fé, assunto o qual a escolástica deixou uma longa literatura a respeito, Pierre Bayle afirmava que a razão humana é um princípio de destruição e não de edificação, sendo impossível uma tal conciliação. Para ele, os dogmas cristãos estão muito acima do que a razão é capaz de alcançar, uma vez que eles se enraízam em mistérios que a ultrapassam, estando o cristão condenado, pois, a perder no debate contra o cético. Inconformado com essa afirmação de Bayle, mas observando aquilo que acreditava ser falhas cometidas pela escolástica, Leibniz buscou dar uma resposta que satisfizesse os problemas bayleanos, mas que não caísse nos erros escolásticos. Segundo ele, esses últimos se davam em razão de um pensamento demasiadamente teológico e de uma filosofia a mercê da teologia. Leibniz propôs, então, desenvolver um inovador estudo acerca dos mistérios da justiça de Deus, a *Teodiceia*, que poderia encontrar a fórmula para dissolver o ceticismo, o qual manduca e ceva das controvérsias cristãs. Tal doutrina, se não pode compreender os mistérios da justiça divina, ao menos pode recoloca-los num outro patamar, mais objetivo e vigoroso contra as supostas contradições que lhes são apontadas. Assim sendo, o objetivo desta dissertação é, a partir da apresentação dos principais pontos do debate entre Bayle e Leibniz, analisar algumas questões que decorrem dele para finalmente mostrar – escapando dos problemas presentes nas tentativas dos medievais – como a filosofia pode ser um caminho para resolver algumas supostas inverossimilhanças nos dogmas da fé. Para isso, foram estudados, como base principal na exposição da problemática, os *Ensaio de Teodiceia* de Leibniz, e, como suporte fundamental para a sua contraposição, o *Dictionnaire Historique et Critique*.

Palavras-Chave: ceticismo; cristianismo; fé; razão, religião.

ABSTRACT

The attempts to conciliate reason with faith are not a Leibniz's innovation inasmuch as the Scholasticism left a large literature on the subject. However, the great innovation of modern discussion is going beyond the scholastic scope and affording new perspectives on the same subject: on the one hand, there is Bayle and his Christian scepticism; on the other hand, we can find out the Leibnizian attempt to develop the "God's justice science". Unbelieving in the possibility to conciliate reason with faith, by that time a typically Scholastic matter, Pierre Bayle had said human reason is a principle of destruction, instead of construction, i.e., all attempts towards conciliation are doomed to failure. For him, the Christian dogmas are far above what the reason is able to achieve, insofar as they are rooted in mysteries that go beyond it. Therefore, Christians would be doomed to lose the debate against sceptics. Dissatisfied with Bayle's statement, but noting what he believed to be mistakes made by Scholasticism, Leibniz sought to figure out an answer to Bayle's problems that would not repeat Scholastic's mistakes. According to him, the reason of the latter is an overly theological thought and a philosophy at the mercy of theology. Thus, Leibniz proposed to develop *Theodicy* (God's justice mysteries science), which could find out the formula to dissolve Scepticism, which grows due to Christian controversies. Even though such a study cannot understand the divine justice mysteries, it can even so turn them stronger making them more objective and more vigorous against the alleged contradictions pointed out. It is precisely this science where are outlined the key points needed to figure out something like a Christian logic. Hence, the aim of this dissertation is to clarify the major elements of Bayle and Leibniz's debate and analyse some issues that came from it to finally show – escaping from medievalists oversights – how philosophy could be a way to solve certain seeming inconsistencies in the mysteries of faith. Therefore, Leibniz's *Theodicy* was studied as the primary basis to introduce their debate along with, as the major opposition to it, Bayle's *Dictionnaire Historique et Critique*.

Keywords: Christianity; faith; reason; religion; scepticism.

***Be a philosopher;
be still a man.***

but, amidst all your philosophy,

(David Hume¹).

¹ *Investigação sobre o entendimento humano, seção I, parte I.*

À

Vida,
Minha mãe,
Minha orientadora.

Agradecimentos:

Eu agradeço à vida, ao meu pai e à minha mãe pelo fundamental apoio que me deram em toda a trajetória de escrita desta dissertação, ao meu irmão e à minha família como um todo, bem como à minha orientadora e a todos os queridos amigos que, por meio de inspiradoras conversas, me estimularam grandes ideias, muitas das quais essenciais para a composição desta dissertação. Um agradecimento também às meninas da secretaria que muito me ajudaram. Praz-me, também, a *Universidade de São Paulo* pela chance que me foi dada de aqui ter estudado e por todo crescimento intelectual, profissional e pessoal que tal instituição me proporcionou.

Outrossim, sou grato aos apoios financeiro e institucional que recebi da *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP) juntamente com a *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES), processo nº 2016/20766-6. Grato pelo suporte que deram ao meu desenvolvimento profissional como pesquisador e por terem tornado possível esta dissertação.

Enfim, gratidão ao universo por tudo de bom e todos de bem que fazem parte e passam pela minha vida, esta dissertação é mais um grande resultado da nossa história de sucesso.

Muito obrigado!

Lista de Abreviaturas:

Discurso = *Discurso de Metafísica* (de Leibniz)

Disc. = *Discurso Preliminar da Teodiceia* (de Leibniz)

DHC = Dicionário Histórico e Crítico (de Bayle)

Rorarius = verbete *Rorarius* do *Dicionário Histórico e Crítico* (de Bayle)

(DHC, Pirro, B) e variantes = (*Dicionário* + verbete + suplemento)

IPM = *Essays On The Intellectual Powers Of Man* (de Thomas Reid)

SUMÁRIO:

❖ **Introdução:**

Sobre a inversão no céptico caminho filosófico p. 10

➤ **Capítulo I: A PROBLEMÁTICA E O CETICISMO BAYLEANO**

1. *Ceticismo, ateísmo ou heresia? A análise bayleana do Pirronismo* 17
2. *O verbete Rorarius: oposição à tentativa moderna de conciliação* 22
3. *O problema de Epicuro*..... 29
4. *O necessário enfrentamento ao ceticismo*..... 33
5. *A singular possibilidade que brota do enfrentamento ao ceticismo*..... 41

➤ **Capítulo II: A SOLUÇÃO LEIBNIZIANA E A CRÍTICA**

1. *Os problemas impostos pela razão*44
2. *Compossibilidade e onipotência divina*..... 47
3. *Liberdade como determinação: o caso das mônadas*..... 58
4. *Necessidade ou contingência: a imputabilidade moral humana*..... 65
5. *A dissimetria entre ação e mudança: as críticas de Reid*..... 70
6. *Leibniz e o excessivo foco em princípios a despeito dos agentes*..... 78

❖ **Conclusão:**

Sobre a eficácia da tentativa de inversão do céptico caminho filosófico.....p. 86

Referências Bibliográficas p. 92

Introdução:

Sobre a inversão no cético caminho filosófico

Indo pela mão contrária ao ceticismo², Leibniz publicou, em 1710, os seus *Ensaio de Teodiceia*, e lá o seu alvo principal foi Pierre Bayle³, segundo quem a razão humana é um princípio de destruição e não de edificação, daí a sua descrença na possibilidade da conciliação dela com a fé. Ou seja, os dogmas cristãos estariam, para Bayle, muito acima do que a razão é capaz de alcançar, uma vez que eles se enraízam em mistérios que a ultrapassam. Consequentemente, o cristão estaria condenado a perder no debate contra o cético. Foi por discordar de pensamentos como esse de Bayle, mas ainda observando aquilo que via como sendo falhas cometidas pela escolástica, que Leibniz procurou dar uma resposta que satisfizesse os problemas bayleanos e, ao mesmo tempo, não incorresse nos mesmo equívocos apresentados pelos medievais, tais como a “filosofia muito obscura e muito imperfeita” que apresentavam (LEIBNIZ, 2013, p 77). Segundo Leibniz, há uma falha central nos escolásticos, e ela consiste, precisamente, no pensamento sobejamente rendido aos catequizadores, o que faz deixar a

² E, aqui, cabe dizer que se trata de uma dupla negação por parte de Leibniz, tanto no que diz respeito à prática moderna como à práxis medieval. Isto é, se por um lado ele não podia concordar que razão e fé eram conceitos antitéticos, como grande parte da modernidade acreditava; por outro lado, tão pouco podia concordar com os métodos aplicados pelos escolásticos na tentativa de conciliar razão e fé.

³ Leibniz foi perspicaz ao precificar a dimensão que teriam os trabalhos de Bayle, principalmente de seu *Dictionnaire Historique et Critique*, para toda a modernidade posterior. Acredito mesmo que, tendo passado sua vida inteira sem quase publicar nada, não seria puro acaso – ou por simples vontade – que Leibniz decidira publicar suas ideias copilando sistematicamente seu pensamento em *Teodiceia*. Ao ler a *Teodiceia*, e por diversas cartas onde fica clara a rejeição de Leibniz ao pensamento de Bayle, são fortes as razões para acreditar que o sucesso do *Dictionnaire* teve papel central na decisão de Leibniz de publicar seu único livro desde *Nova Methodus* (1667). E Leibniz estava certo a respeito do poder e da influência que as ideias de Bayle poderiam exercer sobre o século que se iniciara. Bayle foi lido e mencionado por quase todos os grandes pensadores do século XVIII, a eles se incluem Hume, Voltaire, Diderot, Shaftesbury, Mandeville e Berkeley.

filosofia a mercê da teologia. Ele propôs, então, o desenvolvimento de uma *ciência dos mistérios da justiça de Deus* (LEIBNIZ, 1999, p. 199), a *Teodiceia*, que poderia encontrar a fórmula para dissolver o ceticismo, o qual manduca e ceva das controvérsias cristãs. A sua *Teodiceia*, ainda que não pudesse compreender os mistérios da justiça divina, ao menos poderia recolocá-los num outro patamar, mais objetivo e vigoroso contra as supostas contradições que lhes são apontadas. É justamente nessa “espécie de ciência” onde estão traçados os pontos fundamentais, que serão usados por mim, para a elucubração das questões centrais suscitadas por tal debate.

Levando isso em consideração, erroneamente, pode-se argumentar que houve certa ingratidão de Leibniz quanto aos escolásticos, no que diz respeito a sua tentativa de conciliar fé e razão. Pois Leibniz seria, de qualquer maneira, devedor⁴ histórico das correntes que surgiram no medievo. Afinal, foram elas as primeiras responsáveis por levar ao centro do debate filosófico a defesa da possibilidade de conciliar fé-cristã e razão, a qual Leibniz retomara na modernidade. Mais: que a rejeição e o suposto afastamento da escolástica, que Leibniz apregoara no início da *Teodiceia*, de nada adiantou para mudar o resultado histórico da sua tentativa. Pois, assim como ocorrera com os medievais, a corrente de conciliação entre razão e fé-cristã saíra derrotada no debate histórico. Hume, Voltaire e Kant⁵ são apenas alguns dos influentes pensadores do século XVIII que contribuíram para erradicar, de vez, tal discussão do núcleo central do debate filosófico. Apesar do esforço de Wolf, a tese de conciliação entre fé e

⁴ Um desses débitos históricos de Leibniz com a filosofia medieval foi muito bem caracterizado por Maria Rosa Antognazza (2014, p. 174), segundo quem Leibniz está “closer to Aquinas’s view that matter is pure potentiality and, as such, cannot exist without one form or another inhering in it, than to later Scholastics”.

⁵ Kant publicara, inclusive, já no final do século XVIII, um incisivo texto contra as correntes as quais então identificara como *teodiceias*, mostrando o alcance que as ideias de Leibniz já atingiam naquela época. O título dado por Kant não poderia ser mais direto: *Sobre o fracasso de qualquer tentativa de teodiceia*. Isso será tratado melhor na última parte dessa dissertação.

razão fora abandonada por todos os grandes filósofos após a segunda metade do século XVIII⁶. Bayle saíra vencedor da disputa.

Contudo, antes de se acusar Leibniz de ingratidão intelectual, deve-se reconhecer o quadro histórico em que ele se encontrava. Sua *Teodiceia* é uma tentativa de frear os discursos de matriz bayleana. Portanto, se não marcasse bem o lugar das suas teses, e a diferença entre elas e os medievais, Leibniz poderia perder, antecipadamente, o interesse⁷ do seu leitor. Afinal, naquela época, após o renascimento, a filosofia medieval estava, a cada vez mais, longe do centro do debate filosófico. Como segundo aspecto, também não é verdade que Leibniz não reconhece o seu débito histórico com os medievais. Ele admite que o esforço de conciliação entre fé e razão é antigo, credita os medievais. Todavia, o que de fato ocorre é que, apesar de ver na escolástica uma tentativa engenhosa, Leibniz reconhece que ela acabou fracassada. E o fracasso do esforço da escolástica em conciliar fé e razão consiste exatamente num duplo fator. Primeiramente, em razão de que “a teologia havia sido muito corrompida pelo infortúnio dos tempos, pela ignorância e pela teimosia” (LEIBNIZ, 2013, p. 77). E, secundamente, o insucesso em fazer conhecer a conformidade da fé com a razão também se deu porque entre os escolásticos “a filosofia, além de seus próprios defeitos, que eram muito grandes, encontrava-se sobrecarregada pelos da teologia, que, por sua vez, se ressentia da associação com uma

⁶ É inegável, contudo, a influência das ideias de Leibniz sobre toda a posteridade. Se o discurso de conciliação entre fé e razão fora completamente abandonado entre os grandes filósofos após a segunda metade do século XVIII, o mesmo não se pode dizer das outras ideias de Leibniz. Seja na filosofia, na matemática, na física ou na lógica, não houve grande pensador nos séculos seguintes sobre os quais Leibniz não tenha exercido algum tipo de influência.

⁷ A engenhosidade de Leibniz, pela qual aqui argumento, pode ser notada já na própria maneira como ele escolheu dispor os ensaios que compõem a sua *Teodiceia*. Logo nos dois textos introdutórios (*Prefácio* e *Discurso preliminar*), Leibniz demarca com exatidão o terreno sobre o qual ele trabalhará e o que ele propõe como irredutível às teorias anteriores. Assim, logo no início do seu livro, se Leibniz já demarca sua oposição às teses *anti-conciliatórias* de Bayle, ele não o faz, contudo, sem logo deixar claro que isso não representa nenhuma retomada dos medievais. Essa preocupação de Leibniz em deixar – imediatamente – claro ao seu leitor o distanciamento que a *Teodiceia* tem dos medievais fica claro em dois principais momentos: I) já no parágrafo 21 do *Prefácio*, quando diz que a proposta de Agostinho não resolve absolutamente nada sobre o problema do mal, e II) no *Discurso preliminar* quando, falando mais diretamente com a escolástica, diz que ela “não atingiu o sucesso que se podia esperar”. Nesse sentido, ainda num claro *flirt* com o leitor cristão de sua época, logo no parágrafo 32 de seu *Prefácio*, ele caracteriza Espinosa como “peripatético”. Assim, se sua *Teodiceia*, por um lado, não decaiu nem em Bayle e nem nos medievais; por outro lado, ela tão pouco admite *espinosismos* ou *brunismos*.

filosofia muito obscura e muito imperfeita” (LEIBNIZ, 2013, p 77). Coube a Leibniz, portanto, a construção daquilo que ele mesmo denominara como sendo uma “espécie de ciência” ou, de outro modo, uma “doutrina da justiça de Deus” (LEIBNIZ, 1999, p. 199), teoria essa que, até então, estava encoberta sob copiosos mistérios do Evangelho. Essa é a sua grande inovação frente ao antigo esforço escolástico de conciliação.

Em assim se tratando, o que Leibniz desenvolve na sua *Teodiceia* é precisamente uma série de dispositivos a fim de inverter os caminhos impostos pela razão que poderiam levar ao ceticismo. Essa, pode-se ainda dizer, é uma engenhosa tentativa de defender um *racionalismo-teológico* que então já estava cambaleante. Um racionalismo que por causa de Leibniz não fora, então, diretamente nocauteado pelo *Dicionário* de Bayle. Leibniz conseguira protelar a luta por mais algumas décadas após a sua *Teodiceia*. Portanto, essa última foi, digamos, o balão de oxigênio dado àquele racionalismo o qual Leibniz defendera durante quase toda a sua vida. Esse mesmo que, pelos fortes ataques de Bayle, estava prestes a ser nocauteado... e foi então que Leibniz teve de intervir. Ele admite sem culpa⁸, fora obrigado a lançar sua *Teodiceia* antes que o seu *racionalismo-teológico* fosse derrotado prematuramente. A *Teodiceia* de Leibniz ecoou durante todo o Século das Luzes e, de tão influente, foi ainda capaz de persuadir pensadores como Alexander Pope e Rousseau⁹.

Tendo isso em vista, o meu principal objetivo, aqui, é esclarecer de que forma a Filosofia, especialmente aquela produzida na virada do século XVII para o XVIII, pode ser

⁸ Leibniz não perde tempo na sua *Teodiceia* para confessar a necessidade em que se viu, ao olhar o quadro filosófico da sua época, de reunir – sistematicamente – seu pensamento sobre a presente problemática aqui trata. É logo no sétimo parágrafo do seu *Prefácio* que ele admite: “Fui obrigado a reunir meu pensamento sobre esses assuntos, ligados entre si, e partilhá-los com o público. Pois é isso que me empreguei a fazer nos *Ensaios* que aqui ofereço, sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal” (*Teodiceia*, Prefácio).

⁹ Rousseau – em uma rusga histórica com Voltaire (o mais ferrenho crítico ao otimismo filosófico defendido por Pope e Leibniz) – escreverá sua célebre *Carta Sobre a Providência* (1756) em resposta às críticas de Voltaire à corrente otimista, tomando assim o partido de Leibniz e Pope.

tomada como ferramenta para a subversão da suposta tendência filosófica, argumentada por Bayle, aparentemente inevitável, de conduzir ao ceticismo quanto aos principais dogmas da fé cristã. De início, na primeira parte, tratarei de analisar os fundamentos mesmos dos argumentos de Bayle ao opor-se a qualquer forma de conciliação entre fé e razão tal como a proposta por Leibniz. Já no segundo capítulo¹⁰ desta dissertação, partindo de Leibniz e avançando em direção ao século XVIII, tratarei de mostrar como a filosofia pode ser pensada como fundamento para a dissolução do ceticismo quanto a racionalidade ou razoabilidade lógica dos conceitos cristãos por meio da solução de aparentes inverossimilhanças intrínsecas aos seus dogmas centrais. Em seguida, apontar-se-á as críticas feitas aos problemas ou arestas deixadas por Leibniz e seus seguidores¹¹ nas suas tentativas de conciliação. Questões essas com as quais Leibniz, o grande conciliador, jamais lidou, uma vez que apenas vieram à tona na posteridade. E para isso, sem dúvidas, os *Ensaaios de Teodiceia* (1710) de Leibniz e o *Dictionnaire Historique et Critique* (1696) de Bayle serão fundamentais.

Tratarei, assim, das respostas que os trabalhos de Leibniz podem oferecer para problemas (que a razão parece impor) ligados aos dogmas cristãos, tais como os apontados por Bayle. São tais respostas o que me interessa apontar por meio das tentativas de solução de Leibniz apresentadas em seus *Ensaaios de Teodiceia*. Desta forma, examinar-se-á, em linhas gerais, como é possível, racional e logicamente, subverter aquela tendência ao ceticismo apontada por Bayle. Principalmente, quando se é confrontado aos espinhosos temas como o problema sobre a origem do mal frente a determinadora bondade de Deus; e o livre-arbítrio do ser humano junto à imputabilidade moral sobre seus pecados quando ele não escapa senão da determinadora ação de Deus. Asserções essas que, à primeira vista, podem se afigurar como

¹⁰ Ainda no *Capítulo II*, em vez de uma revisão, o que faço é uma procura pelos fundamentos do conceito de *liberdade como determinação*, também essencial para confirmação da investigação central aqui apresentada, qual tem grande importância na obra de Leibniz.

¹¹ O célebre *Ensaio sobre o homem* (1734) de Alexander Pope talvez seja o mais belo exemplo. Ou se poderia citar, ainda, a *Carta sobre a Providência* (1756), de Rousseau.

inconsistentes e contraditórias. Para impedir a admissão da tese de Bayle, é preciso que, nesse trabalho, se demonstre de que *maneira* há uma possibilidade do *acordo* entre a razão e os mistérios da fé. E, ao meu ver, uma tal *maneira* não pode ser buscada senão nas filosofias do século XVII e XVIII, especialmente na Teodiceia de Leibniz.

Para esse enfrentamento às teses fideístas de Bayle, concentrar-me-ei na problemática do livre-arbítrio humano. É bem verdade que o mesmo poderia ser feito, por exemplo, em relação aos problemas relacionados à existência do mal no mundo face à suprema bondade de Deus. Entretanto, por questões metodológicas, tomarei mais detidamente a questão da liberdade para apresentar, com maior profundidade, a oposição de Leibniz a Bayle. Não se trata, aqui, portanto, de nenhuma tentativa de provar Deus, nem de provar quem está certo ou errado nas disputas acerca dos dogmas cristãos, muito menos de um retorno à escolástica. Trata-se, em vez disso, de mostrar que é possível o uso da razão para responder a problemas da fé-cristã sem que a corrente de conciliação esteja resignada à derrota cética. E que, portanto, a razão também tem seu aspecto favorável à corrente a qual é a favor da sua conciliação com a fé.

Assim sendo, é importante que fique claro os meios pelos quais a presente pesquisa procurou demonstrar *a dissolução dos argumentos céticos contra os dogmas cristãos por meio da Filosofia*. Partindo da apresentação dos principais pontos do debate entre Bayle e Leibniz, a pesquisa aqui apresentada estabelece-se com pelo menos duas frentes principais: uma, mais restritivamente, por meio da análise da plausibilidade da liberdade humana em um mundo completamente predeterminado; a outra, mais generalizadamente, a respeito da possibilidade mesma de sucesso na abordagem conciliatória da *teodiceia* de Leibniz. Nesse sentido, são observados três movimentos principais na composição do texto aqui apresentado.

Primeiramente, no capítulo *I*, apresento as principais teses de Bayle, que são questões centrais as quais, caso não dadas as devidas respostas, impossibilitam qualquer tentativa de conciliação entre a fé e a razão, conduzindo inevitavelmente ao ceticismo quanto a tal assunto.

Não por acaso Bayle influenciou toda uma geração de filósofos do século XVIII no que diz respeito a debilidade ou imensa limitação do uso da razão. Contrário a uma tal fragilidade da razão – e também acreditando que podemos ir muito mais longe em seu uso do que Bayle supunha – Leibniz insistiu na possibilidade da sua conciliação com a fé por meio da Filosofia. Se por meio dessa última Bayle conduziu ao ceticismo, é também através dela que seria possível superá-lo. É justamente isso que apresentarei no capítulo *II* da presente dissertação. Procura-se, assim, evidenciar o que estava em jogo no interessante debate entre ambos, não há dúvidas de que as questões retomadas e apresentadas por Leibniz em sua *Teodiceia* se tratam de uma grande réplica ao ceticismo de Bayle¹².

Por fim, na conclusão, analiso as tentativas de solução, evidenciadas ao longo do capítulo *II*, às dificuldades apresentadas pelo ceticismo de Bayle, e sobretudo àquela que afirma que a razão é meio de destruição e não de edificação da fé, condenando o cristão à derrota cética. O percurso aqui proposto – entre *capítulo I*, a apresentação do problema colocado pelo ceticismo de Bayle; e *capítulo II*, as tentativas de solução leibnizianas das inúmeras dificuldades aos dogmas cristãos; e, por fim, a análise dessas tentativas – pretende examinar um caminho filosófico que começou ainda no medievo e ganhou nova vida com Leibniz. Caminho esse que pretende levar à solidificação da fé por meio do estrito uso da razão.

¹² Bayle aparece, destacadamente, em todos os três ensaios que compõem a *Teodiceia*, ele é o grande antagonista que Leibniz se coloca contra, e esse antagonismo o filósofo alemão deixa claro desde o seu *Discurso Preliminar*.

CAPÍTULO I

A problemática e o ceticismo bayleano

1. Ceticismo, ateísmo ou heresia? A análise bayleana do Pirronismo

Não é nova a visão de que a filosofia de Bayle estava imersa num profundo ceticismo quanto aquele poderio da razão que havia ganho bastante força no século XVII, inicialmente, através dos trabalhos de René Descartes. É importante notar, contudo, que não se está a falar de uma profunda limitação da razão humana apenas no que tange o entendimento dos mistérios da fé, mas na própria incapacidade do sujeito conhecedor de encontrar verdades últimas de forma puramente racional. Contudo, apesar de não exatamente nova, a abordagem a respeito de Bayle enquanto um cético de forma mais generalizada ganhou mais força a partir do século XX, sobretudo entre os seus principais comentadores, tais como Elisabeth Labrousse e Todd Ryan. Esse último, inclusive, lembra-nos que “na introdução à sua tradução do Dictionnaire, Richard Popkin caracteriza tal trabalho como sendo uma ‘Summa Sceptica’, argumentando que o ceticismo de Bayle está intimamente ligado ao Pirronismo, de uma maneira tal sem claros precedentes na modernidade” (RAYN, 2009, p. 1). É então que se poderia perguntar por Montaigne, porém de acordo com Popkin, Montaigne fiava-se, mais detidamente, em uma forma “padrão” de ceticismo, o qual colocava em questão o patamar dado à percepção sensorial e à razão como fundadores do conhecimento. Enquanto Bayle, por sua vez, aplicava o ceticismo de forma mais generalizada, empregando-se a contestar toda e qualquer teoria individualmente, usando os termos dela mesma. Ou seja, Bayle admitia, inicialmente, os próprios princípios e

pressuposições dos seus oponentes dogmáticos para, a partir disso, revelar as inconsistências no sistema de cada um deles (RAYN, op. cit., p. 1). Percebe-se, assim, o porquê do foco dado à vida de Uriel no Dictionnaire: ele acreditava numa verdade que podia ser encontrada à pura luz da razão, procurou-a no cristianismo e no judaísmo, mas suicidou-se sem jamais tê-la entrado em lugar nenhum, a não ser naquilo que Bayle – como explicado na seção anterior – chamou de “sa raison”.

Como já seria expectável, a “suma cética” de Bayle – conforme o apelido dado por Popikin ao Dictionnaire – foi alvo de severas acusações: obscurantismo, maniqueísmo, blasfêmia e, até mesmo, ateísmo. Não é atoa que, na sua segunda edição, Bayle adiciona o que denominou *Éclaircissements* aos quatro principais grupos de acusações de que fora vítima, inclusive aquelas que o chamavam de pirronista. Pirronista ou não, Bayle não deixou de ser listado por Popikin, no seu célebre *História do Ceticismo: de Erasmo a Spinoza*, como uma figura chave daquilo que se chama historicamente de “crise cética” ou “crise pirrônica” do século XVII. E não poderia ser diferente, afinal a carga cética das suas obras exerceu grande influência não só no século XVII, mas também em todo o século XVIII, tal como pode ser observada nas filosofias de Hume, Voltaire e Diderot. Como bem lembra Labrousse na biografia de Bayle que escrevera, o Dictionnaire era a obra mais comumente encontrada nas bibliotecas particulares durante século XVIII. Além disso, segundo Popikin (2000), as características marcadamente pirrônicas do pensamento de Bayle deixavam-no muito mais próximo do ceticismo antigo do que qualquer outro cético moderno. Mas o que ele pensava do pirronismo e como o pirronismo estava presente na sua franca oposição à tese conciliatória entre a fé e a razão é algo que ainda precisa a ser analisado. Felizmente, Bayle deixou bastante claras as suas concordâncias e críticas ao pirronismo no verbete do Dictionnaire dedicado a Pirro. A partir dele é que se pode observar, de forma mais clara, como ele articula o seu ceticismo enquanto pano de fundo do Dictionnaire. É preciso notar, portanto, a complexidade envolvida no

verbete Pirro. Lá, ele discute a intolerância religiosa, tenta desmitificar aquilo que considerava mitos ou superstições, opõe-se a empreitadas como a de Leibniz na *Teodiceia*, e, mais importante, foca-se nas “contradições da razão” para demonstrar a impossibilidade de encontrar, por meio dela, uma compreensão mais geral tanto dos mistérios da fé como do mundo. É sobre esse derradeiro ponto ao que cabe fazer, aqui, uma análise mais detida.

Inicialmente no vocábulo dedicado a Pirro, Bayle procura mostrar a especificidade das teses desse pensador em relação aos seus contemporâneos. Para isso, ele escolhe explorar possíveis relações de Pirro com outros pensadores aos quais se faziam paralelismo já naquela época. O texto toma, então, alguns grupos de filósofos que, à primeira vista, podem despertar uma falsa sensação de alguma consonância filosófica com Pirro, notadamente os platônicos e os cétricos acadêmicos. Em relação aos últimos, Bayle menciona, no suplemento A do artigo, que para eles “nada se pode saber a respeito das coisas mesmas e que nada se pode concluir a partir delas, enquanto que os pirrônicos sequer sustentam, em sentido algum, que isso pareça verdadeiro”, em razão de que “segundo Pirro, tanto a suspensão do juízo quanto as afirmações são boas e nocivas apenas em aparência: ‘não procuremos pela natureza das coisas, mas apenas as aparências’”. Daí Bayle concluir fazendo clara referência aos cétricos acadêmicos, nunca se esteve “disposto a duvidar com o rigor de Pirro”. Isto é, sequer há a certeza da incerteza, deve-se continuamente investigar se a incerteza é de fato incerta, por isso, Bayle menciona ao abrir do suplemento B que “com toda a razão detesta-se o Pirronismo nas escolas de Teologia”:

Os cétricos não negam que devamos viver de acordo com os costumes de um país, nem que nossos atos devam estar de acordo com as obrigações morais. Eles apenas insistem que um assunto deve ser investigado a respeito da possibilidade e não da certeza. Um cétrico suspende o seu juízo frente a pergunta sobre se algum dever é ou não absolutamente e naturalmente legítimo. Não o suspende, contudo, se a questão for sobre se em uma determinada situação deve-se ou não cumprir com uma obrigação. Assim, é apenas a religião que deve temer ao pirronismo pois os fundamentos dela repousam na certeza. No momento em que um cétrico tira da sua mente toda a

convicção sobre as verdades da religião, os fins, os efeitos e a utilidade dela colapsam (*DHC, Pirro, B*).

Por um lado, para um cético pirrônico, falar sobre alguma coisa é falar a respeito da sua aparência e não da sua verdade, pois tudo o que podemos ter acesso é tão só sobre a forma que as coisas se apresentam a nós. Entretanto, por outro lado, Bayle argumenta, no mesmo suplemento: “a nossa tendência a tomar decisões constitui um escudo inquebrável contra os ataques do pirronismo” (*DHC., Pirro, B*). De maneira que, muitos têm comentado na teologia que para “obter uma vitória sobre um cético é pertinente mostrar-lhe, antes de tudo, (...) que a evidência é a característica mais segura da verdade, pois se não o fosse nada mais seria”. Todavia, tal critério esbarraria nos mistérios mais profundos do evangelho, afinal a verdade de mistérios como o da *Eucaristia* e da santa *Trindade* não são, nem de longe, aquilo que poderíamos chamar de “evidente”. De tal modo que, para Bayle (*DHC., Pirro, B*) “não vale a pena desperdiçar tempo a observar as discussões dos pirrônicos, nem tampouco pensar que os seus sofismas podem ser comodamente eludidos somente pela via da razão. Antes de tudo, é necessário demonstrar aos pirrônicos a debilidade da razão a fim de que finalmente se confie num melhor guia, tal como é a fé”. E é justamente nesse ponto em que reside a viragem do texto de Bayle a favor do ceticismo, momento no qual ele começa a sair do senso comum da repulsa dos cristãos da época pelo ceticismo e passa então a mostrar que vantagens, a partir uma análise mais profunda, o cristianismo pode tirar do ceticismo.

Não à toa, o *suplemento C* ao vocábulo *Pirro* começa por dizer “o pirronismo obriga o homem a pedir socorro ao céu e a submeter-se a autoridade da Fé”. Ao que Bayle então explica: “quando estamos em capacidade de entender corretamente todas as metáforas expostas por Sexto Empírico, percebemos que a lógica nelas contidas constituem a maior mostra de perspicácia que o espírito humano jamais há conseguido alcançar” (*DHC., Pirro, C*). Ora, se isso é verdade, qual seria então o problema com o pirronismo? De acordo com Bayle, no mesmo suplemento, toda problemática começa pelo fato de que aquela genial perspicácia “não nos

oferece satisfação”, de maneira que “confunde a si mesma. Afinal, se ela tivesse solidez, nos estaria provando que nosso dever de duvidar é correto”, pois, do contrário, “existiria a certeza e, daí, teríamos uma regra indubitável da Verdade. E isso arruinaria o sistema” pirrônico (*DHC., Pirro, C*). Não obstante, em Sexto Empírico sequer podemos estar certos da incerteza, afinal ter certeza da incerteza põe por terra a procura pela certeza, de modo que a constante investigação por uma possível certeza não deve parar pela certeza da inexplicabilidade de algo, afinal, como Bayle então argumenta: “sendo as mesmas razões para duvidar duvidosas, apenas podemos duvidar quando tenhamos que duvidar. Que grande caos! E que tormento para a mente humana!” (*DHC., Pirro, C*). Entretanto, a importância do ceticismo pirrônico reside justamente nesse círculo imparável da dúvida em ele coloca o homem. O cristianismo pode a partir desse círculo tirar grande proveito.

De acordo com Bayle, aquele círculo contínuo da dúvida próprio do ceticismo pirrônico mostra aos homens o abismo profundo em que a razão pode atirá-los, e tal estágio cético é o “mais apropriado para convencer-nos de que a nossa razão nos leva a um caminho equivocado, pois embora desdobre-se na maior sutileza, atira o homem até o abismo” (*DHC., Pirro, C*). Bayle dá, então, seu remate mais importante do vocábulo *Pirro*: “A consequência natural de tudo isso seria renunciar o seu grande guia e procurar algo melhor no Criador de todas as coisas. Esse é um grande passo em direção a religião cristã, pois é responsável por que, antes de tudo, nos dirijamos a Deus para obter qualquer conhecimento sobre o que devemos crer e fazer: a religião cristã procura pela submissão do nosso entendimento à obediência da Fé” (*DHC., Pirro, C*). De tal modo que, se “um homem está convencido de que nada de bom se pode esperar dos argumentos filosóficos, então vai sentir-se mais disposto a pedir a Deus que o conduza a verdades em que deva crer e não se vangloriará de poder alcançar algum dia o êxito por meio das argumentações e disputas. De fato, essa é uma feliz submissão à Fé, quando se sabe quão defeituosa é a razão”. É partindo desse pressuposto da debilidade do humano enquanto ser

racional que Bayle apresentou o seu irônico verbete Rorarius, criando um espaço no dicionário para apresentar a tese daquele que defendia que os animais faziam melhor uso da razão. E, certamente não por acaso, é justamente em tal vocábulo em que ele discute com diretamente com o racionalismo moderno e, mais especialmente, com Leibniz.

2. O verbete “Rorarius”: oposição à tentativa moderna de conciliação

Hieronymus Rorarius é mais particularmente lembrado em decorrência do verbete com seu nome no *Dictionnaire Historique et Critique* de Pierre Bayle. Entrada essa que ficou especialmente famosa porque é onde se encontra exposta a parte fundamental das divergências de Bayle com relação à filosofia de Leibniz. Na verdade, a razão encontrada por Bayle para incluir o vocábulo *Rorarius* em seu *Dicionário* se deu, oficialmente, em decorrência do “curioso” fato desse último ter defendido que os demais animais não só são possuidores de razão, mas assim como também fazem melhor uso dela do que o próprio homem. O motivo dessa curiosa afirmação de Rorarius, segundo o que Bayle aponta logo no primeiro parágrafo do verbete, decorreu de uma discussão que ele teve com um “culto homem” (*savant homme*). Nessa discussão, tal homem chamou a atenção para o fato de que “Carlos V não era igual a Ottos ou Frederick Barbarossa” em grandiosidade. Tendo Rorarius, assim, “não precisado mais do que isso” para concluir que “as bestas (*bêtes*) são mais racionais que ser humano” (BAYLE, 1982, p. 970). Sendo essa conclusão aquilo que, imediatamente, o levou a escrever seu tratado sobre tal assunto. Segundo as palavras do próprio Rorarius (apud BAYLE, op. cit., p. 970): “Eu escrevi dois breves livros onde mostrei que as bestas, frequentemente, fazem melhor uso da razão do que o próprio homem, me dispus a isso a fim de acabar com a insolência, ou melhor,

com a loucura de algumas pessoas cujos olhos não são suficientemente capazes de contemplar a glória de Carlos V”. Ao que Bayle não demora a concluir, Rorarius é *un grand flatteur!*

É justamente esse tema o que faz com que Bayle estenda a discussão para tratar, mais especificamente, das conclusões que tira Descartes a respeito da possibilidade de os animais serem detentores de alma e possuidores de razão. Descartes nega que os animais possam delas ser dotados, classificando-os como meras e insensíveis máquinas¹³. É então que Bayle faz questão de deixar clara a sua profunda discordância com relação a Descartes sobre esse tema. Todavia, ele concorda que as conclusões cartesianas, que levaram a sua afirmação da inexistência de alma e razão nas “bestas”, são bem mais fáceis de aceitar, pela grande maioria das pessoas, do que asserções como as de Aristóteles sobre essa questão. Esse último quem afirma que, apesar de possuidores de alma, os demais animais, contudo, diferenciam-se dos homens por não possuírem razão. Numa fina ironia, tão típica quanto o seu grande senso de humor, que permeiam todo o seu *Dicionário*, Bayle afirma:

É uma pena que o ponto de vista (*sentiment*) do senhor Descartes seja tão difícil de ser defendido (*soutenir*) e esteja tão longe de ser verossímil (*vraisemblance*), pois, de qualquer maneira, ele é de grande vantagem para a fé verdadeira, e essa é a única razão que faz alguém não abrir mão dele. Ele não é um ponto que esteja sujeito a consequências muito graves na opinião popular. Já há bastante tempo se tem defendido (*soutenu*) que a alma das bestas são racionais, os escolásticos estão bastante enganados se, ao rejeitarem isso, eles acreditam que evitarão as desagradáveis consequências (*suites fâcheuses*) da opinião que atribui às bestas a alma sensitiva. Esses senhores não deixam escapar (*ne manquent*) nem definições, nem exceções, nem a ousadia de afirmar que as ações desta alma não vão além de determinados limites prescrevidos por eles (BAYLE, 1982, pp. 971-974).

¹³ Claro, essa é uma interpretação *standard* do pensamento de Descartes a respeito dos animais, Bayle e a grande fama de seu *Dicionário*, lido por todos os grandes pensadores do século XVIII, foram responsáveis por cristalizar tal interpretação. Entretanto, nas últimas décadas, alguns estudiosos da filosofia de Descartes contemporâneos, como Cottingham (1991) e Harrison (1992), vêm contestando tais interpretações *standard* sobre a posição de Descartes a respeito da alma nos animais e suas respectivas consequências. Consequências essas que levaram Kemp Smith a classificar o pensamento cartesiano sobre esse tema como uma *monstrous thesis*.

E, justamente nesse ponto, é onde Bayle trará à cena de seu *Dicionário* aquele personagem por ele descrito como “uma das mentes mais brilhantes da Europa”. Esse mesmo quem, ainda segundo Bayle (op. cit., p. 975), “ofereceu a melhor refutação à teoria da alma dos animais” apresentada por Descartes. E tal figura não se trata de outra senão Leibniz. Bayle insere Leibniz em seu texto justamente quando se apresenta a aporética problemática decorrente da sua discordância com relação a Descartes e a escolástica (esses dois últimos quais Bayle, sutilmente, localiza como estando no mesmo nível de discurso). Ambos, Descartes e a escolástica, há muito já cansavam por sua “confusa”, “impenetrável” e “verborrágica” tentativa de “estabelecer uma diferença específica entre a alma humana e a dos animais” (BAYLE, op. cit., p. 974). Essa aporia em que se encontrava Bayle, ao apresentar a sua discordância, fica clara quando se observa o beco sem saída em que ele próprio tivera se colocado. Pois se, por um lado, as explicações de Descartes e a escolástica estão longe de serem satisfatórias, por outro lado, pelo que nos conta Bayle, parece nunca ter havido, antes de Leibniz, uma refutação suficientemente eficaz. Isto é, outros pensadores, até então, nunca tiveram imposto uma boa refutação à insatisfatória tese daqueles. E toda a aporia que Bayle me parece ter enxergado se dava porque uma boa refutação à insatisfatória tese de Descartes e os escolásticos parecia tão impossível de vir de outros pensadores quanto por parte deles próprios. Isso em razão de que, como Bayle mesmo escreve, “parece muito pouco provável que eles [os escolásticos e Descartes] possam inventar uma melhor explicação do que aquilo que eles nos apresentaram até agora”. Essa seria, desta forma, a entrada para a discussão sobre a natureza da alma e, também, da suposição de uma harmonia pré-estabelecida aos fatos do mundo, ambos tópicos aos quais é dada a máxima pela filosofia de Leibniz (BAYLE, op. cit., p. 975).

Em assim se tratando, a saída para a aporia em que se encontrava Bayle fora aberta por Leibniz, porém não de modo completamente suficiente. Isto é, a despeito dos elogios, ainda caberia a Leibniz, segundo Bayle, dar algumas explicações ou esclarecimentos. Essa cobrança

ele o fizera diretamente, logo na primeira edição do seu *Dicionário*, em 1697, por meio do suplemento H ao seu verbete *Rorarius*. Seria essa a primeira e única oportunidade de um confronto direto entre esses dois grandes filósofos. Aliás, diante do grande sucesso de seu *Dicionário*, a crítica a Leibniz no vocábulo *Rorarius* não passaria em branco. Leibniz, ao mesmo tempo em que ganharia maior projeção no meio intelectual por causa dela, também seria, pelo mesmo motivo, cobrado. Ele, então, viria a escrever e publicar uma longa resposta aos questionamentos e às críticas de Bayle, feitas em seu verbete. Surpreendentemente, Leibniz veio a ganhar uma réplica, em um novo suplemento ao mesmo vocábulo, agora sugestivamente e ironicamente, como Bayle não conseguia deixar de ser, sob a letra L. Aliás, essa foi a única resposta dada por Bayle às provocações de Leibniz, seja pública ou privadamente, apesar de muito tentar, o filósofo alemão nunca conseguira outra resposta diretamente dada por Bayle. O que nunca fez Leibniz diminuir a admiração que tinha pelo filósofo francês exilado em Roterdã¹⁴. Afinal, quando Bayle decidiu lhe dar uma réplica, o fizera publicamente, em sua obra mais celebrada e famosa. Lugar mais generoso não poderia haver para oferecer uma resposta a alguém. Mas cabe, por agora, examinar as primeiras críticas de Bayle à Leibniz.

A headline ao suplemento H (aliás, é uma recorrente negligência chama-los de *nota*)¹⁵ já deixa claro que o tom dado ao texto seria muito mais de elogio e respeito do que de crítica e negação. Escreve Bayle (op. cit., p. 976): “Leibniz tem aberto espaços (*fourni des ouvertures*) que merecem ser cultivados”. Cabe notar a palavra que Bayle usa no original, a saber, “cultivées”, deixa clara, pois, a confiança que ele deposita nas hipóteses de Leibniz. É como se

¹⁴ Declaradamente protestante, Pierre Bayle foi perseguido pela Igreja Católica, sendo obrigado, assim, a se exilar fora da França. O local que o acolheu, e onde ele permaneceu até o fim da sua vida, foi a cidade holandesa Roterdã, famosa por também ser o local onde outro grande pensador, Erasmo.

¹⁵ Venho, aqui nesta dissertação, fazendo recorrentes menções aos “suplementos” de Bayle, evitando chama-los de *notas*. Ora, fazer o contrário seria uma considerável negligência para um trabalho acadêmico. Isso porque, textualmente, ele as diferencia denominando-as *marge* (Id. Ibid., p. 858) e *supplément* (Id. Ibid., p. 977). Portanto, dar o nome de *nota* àqueles *suplementos* aos textos dos vocábulos do *Dicionário* não só constitui uma falha na percepção geral da obra como também negligencia a maneira mesma como Bayle claramente estrutura as diferentes partes do seu *Dicionário*.

ele dissesse, “há de plantar-se no solo daqueles caminhos abertos por Leibniz, é uma rica terra, frutífera, aqueles que lá plantarem terão uma rica colheita... cultivemo-las, pois!”. São, pelo menos, dois os pontos apontados por Bayle, no suplemento *H*, que esclarecem as grandes contribuições de Leibniz para o assunto em questão. Primeiro, Leibniz resolve o problema, ou pelo menos “nos livra de uma parte do embaraço”, quando afirma que não há uma separação total, uma radical dualidade, entre a alma do animal e a sua matéria. O alvo de Bayle, aqui, são os Peripatéticos. Se a hipótese dos escolásticos e Descartes não parece se sustentar, ao menos ela não é tão “absurda” como a dos Peripatéticos, os quais – contestando a hipótese daqueles dois – oferecem como uma alternativa a separação radical entre o corpo e a alma dos animais. Ao que, indo ainda mais longe, afirmam as almas deles serem “produzidas mediante criação e destruídas por aniquilação”. Ao que Bayle (1982, p. 976) conclui: “o que poderia ser mais absurdo?”¹⁶. Assim a genialidade da tese de Leibniz, segundo ele, está em oferecer algo mais crível do que os escolásticos e Descartes oferecem como explicação sem, contudo, cair nas absurdidades de seus opositores. Para Bayle (op. cit., p. 976) “a hipótese de Leibniz evita todos esses golpes porque nos leva a acreditar, I, que Deus no começo do mundo criou as formas de todos os corpos e, por consequência, todas as alma das bestas (*bêtes*)”. Segundo, além desse primeiro ponto, ainda de acordo com Bayle, Leibniz também faz compreender “que aquelas almas têm continuado a existir sempre”, desde o momento que foram criadas, “unidas inseparavelmente ao primeiro corpo organizado no qual Deus as teve colocado” (BAYLE, op. cit., p. 976). Em seguida, apesar desse reconhecimento, ele aponta duas dificuldades principais:

¹⁶ O que deve ficar claro, aqui, é que apesar de não comprar a ideia de Descartes e a escolástica, Bayle está longe de tratá-la como uma absurdidade. Toda questão, para Bayle, não é que ela seja absurda, mas que é impossível. Isto é, ela tinha perdurado porque, até Leibniz, não havia aparecido nada melhor. Como na aporia que mencionei anteriormente: antes de Leibniz, ou conformava-se com a inviável hipótese dos escolásticos e Descartes, ou aderisse às absurdidades oferecidas por aqueles que se opunham a ela.

- I) Leibniz “pretende, por exemplo, que a alma de um cachorro age independentemente de seu corpo”. Além disso, Leibniz se opõe a ideia de *Deus ex machina*, do sistema de causas ocasionais. Dai é que Bayle o intercepta: dada aquela independência entre o corpo e a alma de um animal durante sua ação, “seria necessário, pois, que as formas fossem dirigidas por algum princípio externo na produção de seus atos. Isso não seria o mesmo que o *Deus ex machine*”? (Id. Ibid., p. 977).
- II) Concordando com Leibniz, o filósofo francês o saúda pela a sua argumentação em favor de que todas as almas são simples e indivisíveis. Contudo, é por esse mesmo motivo que Bayle encontra no sistema de Leibniz outro problema. Em razão disso é que ele afirma não poder compreender como Leibniz pode comparar as almas a “um relógio com um pêndulo, isto é, não se pode compreender que, servindo-se da atividade espontânea que elas receberam de seu criador, elas possam, por meio de sua constituição original, diversificar suas operações”. Assim sendo, Bayle questiona: “onde se encontraria a causa da mudança da operação delas”? (Id. Ibid., p. 977).

Leibniz não hesitaria em responder a essas dificuldades¹⁷, e a resposta veio logo no ano seguinte a publicação da primeira edição do *Dicionário*. Publicada em 1698, na revista *Historie des Ouvrages des Savants*, a resposta de Leibniz manteve a cordialidade da crítica feita por Bayle: “Estou honrado pelas objeções que ele [Bayle] me colocou em seu excelente dicionário (...) tentarei tirar proveito das luzes que ele lançou” (LEIBNIZ, 2002, p. 61). Ao ponto de número I, Leibniz diz que usou o exemplo do cachorro como uma ficção¹⁸, a qual

¹⁷ Chamo a atenção para organização e tradução de Edgar Marques do *Sistema Novo da natureza e da comunicação das substâncias*, publicada pela UFMG. Apesar de pontos que ainda precisariam ser revistos, particularmente na tradução dos textos de Bayle, é necessário que se preste todas as honras à forma como Marques organizou o livro. De fato, não é possível entender o que realmente é o *Sistema Novo* de Leibniz sem a visão geral que ele nos oferece em sua tradução. É necessário o *background* de Bayle e de outros importantes opositores para saber ao que, exatamente, Leibniz responde. É necessário que se compreenda suas respostas para que se tenha um entendimento adequado do que Leibniz, no fim das contas, de fato acrescentou por meio de seu *Novo Sistema*. E a posterior influência de Bayle sobre todo esse sistema é inegável. É, pois, essa visão geral – e completa – do *Novo Sistema* o que o livro organizado por ele nos oferece.

¹⁸ Nas palavras de Leibniz, uma “ficção” para ilustrar melhor sua ideia.

Bayle não deveria ter levado tão ao pé da letra. E o recurso à *ficção* não é algo novo no século XVII. Se pode ter em vista, por exemplo, o *Deus Enganador* de Descartes, o qual, segundo Franklin Leopoldo e Silva (2006, p. 37), é uma ficção que tem propósito “instrumental e participa de um caráter metódico”. Segundo Leibniz, sua intenção com aquele exemplo do cachorro foi, apenas, ressaltar que “as sensações da alma são somente uma consequência daquilo que já está nela” (Id. Ibid. p. 62). Mas para isso, existe um princípio qual Leibniz, inicialmente, chamou de “lei da ordem”. É essa lei que, ao mesmo tempo, “constitui a individualidade de cada substância particular” e “possui uma relação exata com tudo o que ocorre em toda outra substância e no universo inteiro” (Id. Ibid., p. 63). Não havendo, pois, a necessidade da admissão de algo como *Deus ex Machina*. É essa “lei da ordem”, inicialmente chama assim por Leibniz, que foi, posteriormente, na segunda edição do *Dicionário*, apelidada por Bayle como “harmonia pré-estabelecida” no suplemento *L*, qual veio a ser incluído para responder Leibniz. Já àquele ponto de número dois, Leibniz explica que “há em cada substância marcas de tudo o que lhe ocorreu e tudo o que virá a ocorrer”. E, assim o sendo, o “estado presente de cada substância segue-se naturalmente de seu estado precedente”. É, portanto, em cada substância onde se encontra a causa de suas próprias mudanças. Leibniz, pois, compara “a alma a um relógio de pêndulo somente em relação à exatidão regulada das modificações” (Id. Ibid., p. 69).

Assim, após tentar responder ponto a ponto à crítica de Bayle, Leibniz ganhou, como já dito, uma resposta na segunda edição do *Dicionário*, em 1702. Ansioso por ela, a sua segunda resposta foi publicada no mesmo ano. Leibniz, contudo, nunca mais teria outra réplica de Bayle, quem viria a morrer menos de quatro anos depois. Na verdade, o que Leibniz só depois viria a perceber era o que estava por trás daquela desconfiança generalizada de Bayle a respeito de suas hipóteses. Bayle não conseguia conceber a razoabilidade daquilo que ele mesmo apelidou de *harmonia pré-estabelecida*, ele nunca acreditou no grande poder da razão para investigar

questões que transcendem a limitação humana. No fim das contas, para ele, há de se encontrar, em algum momento, um conformismo qual nada mais é que o reconhecimento da infinita limitação do homem enquanto homem. E aí, provavelmente, resida o núcleo das divergências entre eles. Leibniz jamais concordaria com esse conformismo, não pelo menos tão facilmente.

3. *O problema de Epicuro*

Existem versões bastante conhecidas a respeito do problema do mal. Algumas delas são anteriores mesmo ao desenvolvimento das tradições monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Na versão de Epicuro¹⁹, da qual faço uso para explicar a presente problemática, o filósofo busca evidenciar que é contraditória a hipótese de um deus plenamente bom e, concomitantemente, onipotente. Em outras palavras, segundo Epicuro, o pressuposto de um deus que seja, ao mesmo tempo, onipotente e plenamente bom seria logicamente impossível. Portanto, tal argumentação de Epicuro, como parece ser claro, pretende colocar a doutrina cristã num entrecruzamento que lhe seria terminal, uma vez que ataca e fere de morte, justamente, aquele que é o conceito-base do cristianismo, seu dogma central. O argumento pode ser descrito da seguinte forma (LARRIMORE, 2001):

¹⁹ Embora eu cite Epicuro como autor do célebre problema, que acabou caindo nas graças da escola cética da filosofia, é necessário deixar claro que existe certa controvérsia sobre a sua real autoria. Segundo pesquisadores, é possível que o paradoxo de Epicuro, do qual faço uso, tenha sido erroneamente atribuído a ele por Lactâncio, quem o teria qualificado como ateu (LARRIMORE, 2001, p. XIX). Há a possibilidade de que tenha sido Carnéades, filósofo cético que antecederia Epicuro, o verdadeiro autor do argumento (Id. Ibid. p. XX). A atribuição dessa objeção a Epicuro consolidou-se na modernidade graças, principalmente, a Pierre Bayle, quem em seu *Dictionnaire Historique et Critique* atribuiu tal argumento ao filósofo. David Hume, grande leitor de Bayle, em seu *Diálogos sobre a Religião Natural* (pp. 105-106), também imputa a formulação de tal problema a Epicuro.

(P1) Ou Deus deseja abolir o mal e não pode fazê-lo, ou pode abolir o mal, mas não quer fazê-lo.

(P2) Se ele deseja abolir o mal, mas não pode fazê-lo, então ele não tem todos os poderes.

(P3) Se pode abolir o mal, mas não quer fazê-lo, então Deus não é bom.

(C): Logo, ou Deus não tem todos os poderes ou não é bom.

A origem do mal, a bondade de Deus e a onipotência divina são apenas alguns dos problemas suscitados por esse *paradoxo*. Algumas das mais interessantes e, certamente, também as mais contundentes tentativas de solução, que podem ser encontradas na história da filosofia moderna direcionadas a tais questões postas pelo *problema de Epicuro*, se encontram formuladas na *Teodiceia*. Esse é o termo cunhado por Leibniz a fim de designar, segundo suas próprias palavras, uma “espécie de ciência” ou “doutrina da justiça de Deus” (LEIBNIZ, 1999, p. 199). A questão é que Deus, segundo Leibniz, além de ser onipotente, também colocou a humanidade em existência no melhor dos mundos possíveis. E essas afirmações, em vez de solucionarem tal problemática, apenas alargam, ainda mais, a complexidade sobre tais assuntos. Afinal, a dúvida sobre as raízes do mal leva, necessariamente, a perguntar-se sobre aquele que tudo criou e tudo pode, Deus. E ao chegar nele, tendo em vista o mal presente no mundo, pode-se inferir sua anuência ao mal. Pode-se, ainda, negar tal anuência, mas isso leva a pôr em xeque a sua onipotência. Contudo, a negação de alguma impotência divina leva, nesse caso, ao questionamento de sua absoluta benevolência. E qualquer tentativa de equalizar essa problemática não poderia ser feita sem que se esbarrasse no suposto livre-arbítrio humano, e naquilo que inevitavelmente decorre disso: a imputabilidade moral do homem sobre suas próprias ações. O paradoxo apresentado por Epicuro é, desta forma, aquilo que interpõe aos principais dogmas cristãos uma *reductio ad absurdum*. Indo um pouco mais longe, pode-se dizer que a *problemática apresentada por Epicuro* também se interpõe como uma difícil e

inevitável barreira a ser ultrapassada, sobretudo, por todo aquele que pretende ir ao encontro de uma defesa da corrente de conciliação entre a razão e a fé.

Talvez Pierre Bayle tenha se negado a tentar responder sequer ao primeiro dos questionamentos, suscitados a partir de Epicuro, justamente pelo fato deles criarem um campo absolutamente propício ao surgimento daquelas dúvidas que se encadeiam vertiginosamente. Dúvidas essas que, uma vez não sanadas, podem ter o efeito reverso ao esperado por aqueles que pretendem conciliar fé e razão, conduzindo, pois, ao ateísmo. *Controvérsias*, aliás, é justamente aquilo de que o ceticismo nunca se furtou de tirar o proveito necessário para se firmar. Tendo isso em vista, é possível compreender o motivo da afirmação de Bayle contra a possibilidade de a filosofia ser o meio para a compreensão de qualquer dogma cristão, ou mesmo para apenas responder às questões suscitadas por tal. A razão para isso fica clara quando ele afirma: “a partir do momento que um dogma está acima da razão, a filosofia nem poderia explicá-lo, nem o compreender, nem responder às dificuldades que o atingem” (BAYLE, 2012 apud LEIBNIZ, 2013, p. 119). Assim sendo, para Bayle, a filosofia e o cristianismo, i.e., a razão e a fé, estão em registros opostos e se excluem mutuamente. Sem que jamais a razão possa alcançar o que está acima dela e sem que a fé jamais possa resolver as controvérsias da razão. Portanto, ainda segundo Bayle, diferentemente daquilo que pensava Leibniz, é impossível que a Filosofia ofereça uma lógica para a justiça de Deus, uma lógica para a fé cristã:

Basta-me que se reconheça unanimemente que os mistérios do Evangelho estão acima da razão. Pois resulta disso, necessariamente, que é impossível resolver as dificuldades dos filósofos e, por conseguinte, que uma disputa que só se utilize das luzes naturais sempre chegará ao seu fim com desvantagem dos teólogos, que se verão forçados a dar no pé e se refugiar sob o cânone da luz sobrenatural (...). É preciso dizer, então, que (...) suas objeções (...) permaneceriam vitoriosas enquanto não se recorresse à autoridade de Deus e à necessidade de tornar cativo o seu entendimento sob a obediência da fé (BAYLE, 2009 apud LEIBNIZ, 2013, p. 121).

Tal contraposição entre ambos os filósofos não pararia por aí. Ela viria a fomentar, pois, aquele que é, até hoje, o mais interessante debate travado sobre essa importante questão para a história da filosofia moderna. Aliás, escolhi tal discussão entre Bayle e Leibniz, como o pano de fundo principal a fim de suscitar as discussões dessa dissertação, pensando na considerável falta de estudos, especialmente em língua portuguesa, sobre a tão proeminente disputa²⁰ intelectual entre ambos. Portanto, aqui neste capítulo direcionado a uma exposição mais direta dessa discussão, me disponho a tratar, de uma forma mais geral²¹, os pontos centrais do debate entre Bayle e Leibniz. Abordarei, pela ótica de ambos, uma inveterada discussão – inclusive inveterada já na época deles – a respeito do caráter que assume a razão sobre os dogmas da fé cristã, especialmente nas disputas entre cétricos, heréticos e cristãos. Portanto, como ficará mais claro nas outras duas partes desta dissertação, essa última se insere como um *repensar* das questões centrais daquele debate, aparando arestas e esclarecendo os pontos que só vieram a ficar expostos na posteridade. Além disso, esse capítulo, não se trata de nenhuma tentativa de provar quem está certo ou errado nas disputas acerca dos dogmas cristãos. Mostrar-se-á, aqui, em vez disso, o modo como se deu, entre Bayle e Leibniz, a disputa sobre as condições de possibilidade de *conversão da cétrica razão*. Disputa essa que, já há muito, colocara de lados opostos os cétricos²² e os defensores do afirmativo poder da razão para edificar a fé. Nesse debate, uma clara questão que se coloca é: o cristão estaria resignado, pois, por causa de sua fé, à impossibilidade de responder às mais bem formuladas objeções a respeito

²⁰ Disputa, diga-se de passagem, muito mais por parte de Leibniz do que de Bayle. Muito influente na época, Pierre Bayle nunca encontrou (ou não se dispôs a tirar) o tempo necessário para responder às tentativas de Leibniz de trocarem correspondências. A conversa que mais diretamente tiveram se deu por intermédio de um amigo que tinham em comum. De toda forma, apesar de ter sempre se mantido distante e de todas as inúmeras discordâncias para com a filosofia leibniziana, Bayle fez questão de deixar claro, na segunda edição do *Dicionário*, que nutria grande uma admiração por Leibniz, a quem chamou de “l’un des plus grands Esprits de l’Europe” (BAYLE, 1982, pp. 975-976).

²¹ É somente o todo desta dissertação, composta por dois capítulos principais, que garantirá um entendimento aprofundado não só do que estava em jogo nesse debate, mas, principalmente, das reais e profundas consequências que resultam do mesmo. E, como se verá daqui em adiante, as consequências são grandiosas.

²² E, também, os simpatizantes do ceticismo.

daqueles mistérios em que os seus dogmas centrais estão fundados? A resposta de Leibniz, de que a fé é possível enquanto dimensão humana não arbitrária, i.e. racional, é exatamente o que o coloca em direta oposição ao que acreditam os cétricos e Bayle; ela é, também, o grande motor do debate.

Por agora, tratando do percurso desse capítulo, partirei de Pierre Bayle, mas, posteriormente, já me aproximando de Leibniz, pretendo apontar as razões suficientes desse último, apresentadas sobretudo nos *Ensaio de Teodiceia*, para se opor ao ceticismo de Bayle. Com isso em vista, tomarei como base da argumentação, no presente capítulo, a respeito da disputa entre eles, sobretudo, o texto introdutório onde a contraposição leibniziana surge de modo incontestável e mais generalizadamente. A saber, o seu *Discurso preliminar da conformidade entre fé e razão*, o qual inaugura a *Teodiceia*. É partindo dessa última, portanto, que procurarei recuperar, como modo de apresentação introdutória do debate entre eles, a vigorosa discordância entre ambos sobre tal assunto. Assim sendo, será no segundo capítulo desta dissertação que buscarei avançar, a partir das discussões desse livro publicado por Leibniz, em direção a pontos que lá não ficaram tão claros e as arestas que acabaram por ficar expostas a partir das críticas iluministas.

4. O necessário enfrentamento ao ceticismo

Uma das mais importantes propostas de Leibniz, em sua *Teodiceia*, consiste na afirmação da necessidade de procurar o enfrentamento direto às controvérsias ou objeções apresentadas por cétricos e ateus contra dogmas cristãos. Ora, esse enfrentamento proposto por Leibniz é, para Bayle, absolutamente irrelevante, isso porque - ainda segundo esse último - os dogmas da fé não estão disponíveis para análise e tampouco para serem explicados. Sendo a

razão, portanto, um empecilho e não um auxílio para fé. É justo por ir absolutamente de encontro a esse pensamento que Leibniz argumenta, então, que o erro inicial de Bayle está em não reconhecer uma diferença fundamental entre o que está “acima da razão” e o que é “contrário à razão”. Segundo Leibniz, a falta do entendimento dessa diferença fundamental, entre tais conceitos, é o que leva Bayle a uma série de equívocos, especialmente seu *Dicionário*. Segundo Leibniz, tal diferenciação se dá do seguinte modo (LEIBNIZ, *Disc.*, §23):

- I) Aquilo que está *contra* a razão também é contrário às verdades absolutamente certas e indispensáveis. Portanto está ligado à razão em sentido absoluto. E às verdades necessárias.
- II) Já o que está *acima* da razão é contrário, na verdade, apenas àquilo que se tem costume de experimentar ou compreender. Portanto, diz respeito à finitude da razão humana.

E essa divisão está, por assim dizer, diretamente relacionada ao conceito de necessidade. Isso porque é a necessidade do ser de algo que impõe a verdade a respeito dele: as coisas são necessariamente de uma forma e não de outra. Ou seja, quando, aqui, se escreve “necessidade”, deve-se entender tanto as necessidades absolutas quanto as morais. Isto é, a soma dos ângulos internos de um triângulo é necessariamente 180 graus, bem como é moralmente necessário que este mundo exista ao invés do nada. Assim sendo, é a necessidade que implica a verdade sobre as coisas às quais ela se relaciona. De maneira que embora haja disputas ou erros a respeito das coisas, isso não muda o fato delas terem uma realidade, a verdade a respeito de si, que independe das discordâncias. E existe, nesse sentido, segundo Leibniz, ao menos dois tipos de verdade (Idem, *Disc.*, §1):

- I) *Fé*: verdade que Deus revelou de uma maneira extraordinária;
- II) *Razão*: encadeamento da verdade de cada coisa, verdades que o espírito pode chegar naturalmente, sem ser ajudado pela luz da fé.

De um lado, as verdades da fé precisam da empiria, já que a fé “depende da experiência daqueles que viram os milagres sobre os quais a revelação está fundada, e da tradição digna de crença que os fez chegar em nós, seja por meio das Escrituras, seja por meio de relatos” (Idem, *Disc.*, §1). De outro lado, a razão, ainda que possa fazer uso da experiência, não depende dela, já que se ocupa também daquelas verdades independentes dos sentidos. Assim sendo, pode-se dizer que há, pelos menos, duas espécies de verdades da razão para Leibniz: “as verdades eternas” e as “verdades positivas” (Idem, *Disc.*, §2). As primeiras são aquelas absolutamente necessárias, de modo que o seu oposto implica contradição. São, portanto, as verdades da metafísica, da lógica e da matemática, as quais não se poderia negar sem deixar de ser levado a absurdos. As segundas, *verdades positivas*, por sua vez, são justamente as leis da natureza, que foram determinadas por Deus, as quais o homem apreende pela experiência. Sendo elas, portanto, o campo da física, propriamente falando. Assim, segundo Leibniz (*Disc.*, §2), a *necessidade* das verdades eternas é *absoluta*, enquanto as verdades positivas têm apenas uma *necessidade relativa* ou física. Isso porque, diferentemente das primeiras, foram dadas à natureza por Deus. O *milagre*, portanto, não é contrário a razão, apenas está acima dela, na medida mesmo que consiste numa alteração feita por Deus em uma das leis da natureza. Isso porque o *milagre* ocorre justamente quando Deus abre uma exceção e dispensa²³ as criaturas das leis que ele prescreveu, produzindo “aquilo que a natureza não comporta”. Para Leibniz, portanto, o fato de os milagres serem *incompreensíveis* não implica contradição à razão, mas apenas mostra que eles estão acima dela.

Já para Bayle (2012), o fato é exatamente o contrário. A famosa distinção que se estabelece entre as coisas que estão acima da razão e as coisas que são contra a razão incorre, segundo ele, em equívocos. Para Bayle, quando se afirma que *os mistérios do Evangelho estão*

²³ Todavia, é importante deixar claro que essas alterações feitas por Deus excedem as leis *subalternas*, mas não as *universalíssimas*, que não são acessíveis a um raciocínio *in concreto*.

acima da razão, mas não são contrários a ela, não se dá, na primeira parte da assertiva, o mesmo sentido à palavra *razão* que se dá na segunda. Assim sendo: na primeira parte, compreende-se “razão” como a razão do homem ou *razão in concreto*; e na segunda, como razão em geral ou a *razão in abstracto*. Desta forma, para Bayle, erroneamente acredita-se falar da mesma coisa sob dois aspectos diferentes, quando na verdade está tão só a se falar de coisas distintas. E, portanto, corrigindo essa falha, percebe-se que, assim como as premissas incorrem em erro, a solução também, como não poderia deixar de ser. Isso porque, ainda de acordo com Bayle (Id. Ibid. apud LEIBNIZ, 2013, pp. 115-116):

- I) Supondo-se que seja compreendido “razão” como *razão in abstracto*, que é a razão suprema ou universal, a razão de Deus, então não há solidez na distinção entre *acima* e *contra* a razão. Já que, tomando “razão” nesse sentido, é igualmente verdade que os mistérios evangélicos não estão nem acima e nem são contra ela.
- II) Supondo-se que seja compreendido “razão” como *razão in concreto*, que é a razão humana, também não há solidez na distinção. Pois mesmo os mais ortodoxos admitem que não se conhece a conformidade dos mistérios teológicos com as máximas da filosofia²⁴. E aquilo “que nos parece não ser conforme à nossa razão nos parece ser contrário à nossa razão. Do mesmo modo, aquilo que não nos parece conforme a verdade nos parece, pois, contrário a verdade”.
- III) E, tomando que o sentido de “razão” na assertiva é tal como em II, então é necessário concluir que os mistérios do Evangelho não estão apenas acima da razão, mas também são contrários a ela.

²⁴ Bayle sabe que na assertiva *os mistérios do Evangelho estão acima da razão, mas não são contrários a ela* o termo “razão” se refere à razão humana, ou *razão in concreto*, como classifica. Ao levantar as duas hipóteses, o propósito dele é, na verdade, mostrar o absurdo que se encontra ao considerar essa distinção classicamente aceita, que também o é por Leibniz. Esse último desenvolve a *Teodiceia* para demonstrar justamente o contrário: a conformidade da *razão in concreto* com os mistérios do Evangelho ou da fé.

Leibniz contravém o ponto II justamente no que diz respeito à *conformidade* dos mistérios com a razão humana. Segundo ele, não é que se desconheça a conformidade entre os mistérios teológicos e a razão, mas que, na verdade, “jamais chegamos a conhecer que exista alguma desconformidade, nem alguma oposição entre os mistérios e a razão; sempre podemos superar a suposta oposição” (Idem, *Disc.*, §58). E completa de forma categórica: tanto faz “se chamamos a isso de conciliar ou concordar a fé com a razão, ou conhecer a conformidade delas, é preciso dizer que nós podemos conhecer essa conformidade e esse acordo”. Assim, como bem esclarece Antognazza (2011), para Leibniz o peso de colocar em prova a validade da tese da conciliação recai sobre os que se opõe a essa tese. São eles que, se quiserem, têm de provar que os a favor da tese de conciliação incorrem em falsidades, já os defensores, por sua vez, não precisam provar que não estão enganados. Pois, ainda de acordo com Antognazza (op. cit.), “é o oponente quem deve evidenciar que os mistérios são falsos, uma vez que os defensores da verdade dos mistérios revelados, em acordo com a tradição da igreja, reconhecem desde o começo que é impossível fazê-los evidentes”. Entretanto, uma questão se levanta frente a essa afirmação de Leibniz: se é possível ao homem conhecer a já mencionada conformidade capaz de fazer conciliar a fé com a razão, como pode ainda ser legítimo sustentar que os mistérios do Evangelho estão acima da razão? É justamente nesse ponto que se faz necessária a explicação daquilo que se pode chamar de *atos da razão*. Eles, segundo Leibniz, são pelo menos três: compreender, provar e responder às objeções. Entretanto, no “uso da razão pela teologia” é como se essa diferenciação tão importante não existisse, como “se um valesse tanto quanto o outro” (LEIBNIZ, *Disc.*, §58).

Primeiramente, quando Leibniz afirma que é possível ao homem *conhecer* a conformidade entre fé e razão, não se deve tomar *conhecimento* por *compreensão*. Afinal, *compreender* seria o mesmo que ter uma explicação racional do “como”: “não é necessário que a explicação vá tão longe quanto seria de se desejar, isto é, que vá até a compreensão e ao

como”, pois “os mistérios recebem uma explicação, mas essa explicação é imperfeita” (Idem, *Disc.*, §54). Afinal, se o *conhecimento da conformidade* entre razão e mistérios da fé implicasse uma explicação racional do como, i.e., uma *compreensão* dessa conformidade, então “nós jamais poderíamos conhecê-la” (Idem, *Disc.*, §63). Pois se o homem tem a capacidade de conhecer tal conformidade, então é necessário que alguma coisa “será compreendida; mas não é necessário que se compreenda tudo aquilo que ela envolve, de outra forma também se compreenderia o mistério”, (Idem, *Disc.*, §74). Porém, isso representaria um absurdo, já que, utilizando uma terminologia bayleana, os mistérios de Deus só são discerníveis por uma *razão in abstracta*, enquanto o homem tem apenas uma *razão in concreto*. E, nesse ponto, Leibniz não discorda de Bayle, pois concorda com a incompreensibilidade dos mistérios. A diferença é que, para o primeiro, “embora nosso espírito seja finito e não possa compreender o infinito, ele não deixa de ter demonstrações sobre o infinito” (Idem, *Disc.*, §69). Justamente, pelo fato de o ser humano ser capaz de *conhecer* a conformidade entre a razão e os mistérios do Evangelho, é que para ele, portanto, é possível atinar o quanto a possibilidade de *compreensão* desses mistérios está acima da sua *razão*. E, além disso, na medida em que é possível afirmar o *conhecimento* de tal conformidade, mesmo sem a *compreensão* dela, é que Leibniz pode discordar de Bayle (2009) quando esse último afirma que “nosso espírito é fraco demais para resolver plenamente todas as instâncias de uma filosofia”. É, justamente aqui, onde se encontra mais uma diferença radical de Bayle em relação a Leibniz.

Em última instância, o que a filosofia de Bayle busca deixar clara é a necessidade de que se reconheça a força criativa do espírito humano, a força de penetrabilidade da racionalidade humana, que nunca deve ser subestimada. Ora, mas como é possível afirmar isso quando o próprio Bayle diz que “nosso espírito é fraco demais”? Toda questão está em entender em que sentido, nesse caso, ele fala de uma *fraqueza do espírito*. Isso também serve para demonstrar a necessidade do cuidado que se deve ter ao ler o seu belo dicionário, suas

engenhosas argumentações escondem sinuosas entrelinhas, como a filosofia de todo grande pensador. Destarte, quando Bayle afirma que “nosso espírito é fraco demais para resolver plenamente todas as instâncias de uma filosofia”, deve-se perceber dois postos-chaves para compreender plenamente essa assertiva. Primeiro, que essas *instâncias da filosofia* não são senão resultados de uma produção do raciocínio humano, é da razão que resulta a filosofia e as suas instâncias. Segundo, ao dizer que nosso *espírito é fraco demais para resolver essas instâncias*, Bayle termina por defrontar o ser humano com aquilo que eu denominaria *contradição fundante do homem no mundo*. Assim, ao dar-se no mundo, o homem devém ser racional e fundante da filosofia e das suas instâncias, decorrentes da sua razão, que parece impô-las. E dessas mesmas instâncias é que o homem já não consegue mais escapar. As possibilidades de soluções para elas parecem que lhe escorrem por entre os dedos. O homem, funda a filosofia, suas instâncias e nelas se perde, delas não acha mais saída para escapar seguramente. Graças a sua razão, elas foram fundadas. Graças a sua razão, ele não pode mais resolvê-las. A razão é divina, compartilhada por Deus com o homem, que a tem de modo limitada. É daí que vem o espanto, a sua contradição fundante: o ser humano por sua razão funda a filosofia, mas a razão apenas lhe transpassa, não o pertence, dela ele não tem controle. Não a escapatória, confortar sua razão é como confrontar-se ao espelho e, ao fazer isso, percebe-se como reflexo o infinito. Portanto, não é dizendo que a *razão* é limitada no que tange a compreensão dos mistérios do Evangelho que Leibniz refreraria, segundo Bayle, o encadeamento de dúvidas, as quais decorrem quando se submetesse esses mistérios ao pleno crivo da razão. Não seria, pois, por aquele engenhoso jogo lógico de palavras que Leibniz conseguiria impedir o ceticismo, o qual tem no pleno uso da razão, ainda de acordo com Bayle, o seu campo mais favorável.

Em segundo lugar, por conseguinte, cabe esclarecer o que seria *provar e responder às objeções*. Embora haja uma concordância entre Bayle e Leibniz no que concerne a *incompreensibilidade* dos mistérios da fé, também há, entretanto, nesse mesmo tema, uma

diferença fundamental do último em relação ao primeiro. Ela reside no fato de Leibniz não acreditar que tal qualidade dos mistérios da fé equivalha a não solução daquilo que Bayle chamou de “instâncias da filosofia”. Ora, de fato, concorda Leibniz, não se poderia pôr em *prova* os mistérios. Isso porque toda pessoa que pode dar, de maneira exata e suficiente, razões para alguma tese, portanto que pode *prová-la*, está em condições de compreendê-la (LEIBNIZ, *Disc.*, §60). E, assim sendo, para a solução do problema aqui tratado, é inútil e inválida qualquer tentativa de *provar* e *compreender* o que reside no cerne dos mistérios do Evangelho. Afinal isso contradiria a manifesta incompreensibilidade dos mistérios, que não estão sujeitos a *provas*. A questão é que, para Leibniz, ainda que não seja possível nem por em *prova*, nem *compreender* os mistérios da fé, isso não implica uma suposta impotencialidade de *responder às objeções* dos céticos, ateístas e pagãos, tal como pensava Bayle ser o caso. Segundo suas próprias palavras, no que tange o mistério da fé, “serão repreendidos todos aqueles que quiserem dar a razão desse mistério e torná-lo compreensível, mas serão louvados aqueles que trabalharem para sustenta-lo contra as objeções dos adversários” (Idem, *Disc.*, §59). Em assim se tratando, para Leibniz, diferentemente do que pensava Bayle, o ceticismo não é uma via inevitável para quem decide tomar o caminho do uso rigoroso da razão:

Da minha parte, confesso que não saberia ser da opinião daqueles que sustentam que uma verdade pode sofrer objeções invencíveis; pois uma objeção é outra coisa além do que um argumento do qual a conclusão contradiz a nossa tese? (...) Se existe uma tal objeção contra nossa tese, é preciso dizer que a falsidade dessa tese está demonstrada, e que é impossível que nós possamos ter razões suficientes para prová-la; de outra forma, duas contraditórias seriam verdadeiras simultaneamente (...). É injusto e inútil querer enfraquecer as objeções dos adversários sob o pretexto de que são apenas objeções; pois o adversário tem o mesmo direito e pode inverter as denominações horando seus argumentos com o nome de provas (Idem, *Disc.*, §25).

5. *A singular possibilidade que brota do enfretamento ao ceticismo*

A resposta de Leibniz às afirmações de Bayle têm, pois, como objetivo mostrar que não só é possível como também é necessário o casamento entre fé e razão. Desse matrimônio é que resulta a percepção da solidez do pensamento teísta-cristão e, também, a possibilidade de demonstrar que sua coerência nada deixa a desejar frente às objeções dos cétricos e dos hereges. Que esses dois últimos não têm, portanto, a palavra final no reduto do pensamento filosófico. Que a fé cristã não é tão arbitrária quanto se imagina. Que, portanto, aqueles que têm fé, se quiserem sustentá-la, não estão condenados às sobras da ignorância ou ao silêncio da razão. É só com a demonstração da possibilidade dessa conciliação que Leibniz pode seguir adiante em seu projeto, a formulação de uma “espécie de ciência” por ele denominada *Teodiceia*. É mediante a possibilidade do *conhecimento* da conformidade entre a razão e os mistérios da fé que se faz possível o nascimento de tal ciência como a desenvolvida por Leibniz. Doutrina essa que jamais poderia ser desenvolvida não fosse uma dose generosa de Filosofia. E sem essa última não haveria condição de possibilidade para a dissolução dos argumentos cétricos. O que levaria a condenar à ignorância ou à periferia da razão os teístas e cristãos defensores da razoabilidade dos dogmas da fé. Elevando, como que por consequência, ao grau máximo de grandes pensadores – ou filósofos – os cétricos e, além desses, também os ateus ou panteístas ou, se o quiserem, panenteístas.

Essa filosofia, ou ciência dos mistérios em que a justiça de Deus está envolta, é justamente aquilo que pode solucionar as mais perspicazes objeções cétricas. Sejam elas tanto referente à origem do mal quanto ao que dessa problemática decorre como questões inevitáveis, a saber: a absoluta bondade de Deus, sua onipotência e o livre-arbítrio humano. É somente essa ciência que pode encontrar a fórmula para dissolver o ceticismo, o qual aumenta a base das controvérsias cristãs. E se essa doutrina não pode fazer compreender os mistérios da justiça de

Deus, ao menos pode recolocá-los num outro patamar, mais objetivo e vigoroso contra as supostas contradições que lhe são apontadas. A explicação da solução para essas problemáticas cristãs, que Leibniz pretendia tê-la emergido por meio da *Teodiceia*, que é como uma espécie de grande ato sistêmico para seu pensamento, não se separa de uma afirmação central: *este, em que o homem vive, é o melhor dos mundos!*

Todavia, diante deste mundo, aparentemente cheio de imperfeições, como é possível dizer que ele é o melhor possível e perfeito, haja visto o mal que nele paira? Bayle não estaria certo, portanto, quando afirma que quanto mais se aprofunda a investigação mais se afunda a fé? Leibniz tentara explicar a questão afirmando que Deus sempre julga o melhor para o todo e não apenas para as partes. Assim sendo, ainda segundo Leibniz, se ao homem pode esse mundo parecer, muitas vezes, cheio de imperfeições, essa conclusão só ocorre porque o homem se pensa enquanto indivíduo, não enquanto comunidade divina. Com isso em vista, segundo ele, Deus vê claramente a verdade de todos os acidentes das substâncias, “sem acudir a nada extrínseco, porque cada uma envolve a seu modo todas as outras e o universo inteiro” (LEIBNIZ, C 16, §19; 2003, p. 382). Em outras palavras, a substância está sempre relacionada a todo o universo, i.e., é sempre observada por Deus como parte de um todo. Quando Deus compõe o melhor dos mundos possíveis, em tal mundo nem todos os eventos – individualmente considerados – são possíveis. Deus observa, então, os predicados possíveis da substância, no dado mundo que Ele livremente escolheu compor. Como os mundos são infinitos, as possibilidades de composição, distribuídas em cada um desses mundos, também são infinitas. Quando Deus compõe o melhor dos mundos, já o faz sabendo quais são os predicados dos seus melhores *possíveis*. Isso porque, como bem esclarece Leibniz, “a ciência a priori dos *completos* surge da composição dos *incompletos*”, de modo que “quem compreendesse perfeitamente ambas as noções, do modo como as compreende Deus, perceberia claramente que o predicado está contido no sujeito” (Idem, C 16, §19; 2003, p. 379). E, assim

sendo, por própria decisão, já tendo em vista o fato de aquele ser o melhor dentre todos os possíveis, decide lidar com tais predicados. Mas isso não limita a liberdade da sua composição, afinal se as possibilidades são infinitas, os diversos mundos possíveis de composição também o são. Ora, apesar de essa ser uma boa explicação, não se poderia afirmar, aqui, sem cair em absurdos, que ela convenceria um bayleano. De certo, um debate tão profundo como esse jamais poderia ser esgotado por num capítulo, ainda que esse fosse composto pelo mais sagaz dos textos. Isso porque os próprios filósofos jamais esgotaram todas as possibilidades filosóficas dos seus conceitos.

Afinal, grandes conceitos fundam teorias que ultrapassam as barreiras do tempo, qual é sempre curto demais e impede que os grandes pensadores possam tirar todas as conclusões que poderiam de suas próprias teorias. Restando, a mim, de agora em diante, pensar a partir dos conceitos desses grandes filósofos em direção a avançar na investigação daquela certeza de que a filosofia pode ser dissipadora do ceticismo. Para este fim, no capítulo seguinte, avanço na investigação do conceito de liberdade enquanto uma determinação contingente. Sendo mais específico, procurarei argumentar que esse conceito, tal como apresentado inicialmente por Leibniz na modernidade, baseia-se em uma noção de liberdade que está fundamentada em, pelo menos, três condições fundamentais: contingência, espontaneidade e racionalidade. Para isso, portanto, irei analisar a própria formulação desse conceito, buscando lá encontrar as suas condições fundamentais, argumentando, assim, porque tal conceito não deve ser tomado com um mero formalismo vazio. Contrariando a primeira impressão que se pode ter (a saber, esse mencionado mero formalismo metafísico para justificação de um dogma cristão) quando se encontra tal noção na filosofia de Leibniz.

CAPÍTULO II

A solução leibniziana e a crítica

1. Os problemas impostos pela razão

Um dos mais célebres problemas quanto a compreensão cristã de um Deus como provedor de todo o universo – onipotente – e onisciente consiste no fato de tais das suas qualidades, concebidas como absolutas, coexistirem juntas ao livre-arbítrio humano. Diferentemente do que ocorre com outros filósofos modernos, como Descartes e Espinosa, o Deus que se apresenta na filosofia de Leibniz é o Deus dos cristãos. Isso porque o filósofo alemão tenta explicar, sem nenhuma profunda mudança na concepção cristã de Deus, como é possível que tais qualidades, à primeira vista excludentes, possam coexistir perfeitamente. Leibniz garante a logicidade de certos dogmas referentes à suposta perfeição dos desígnios divinos por meio daquilo que denomina como *Princípio de Razão Suficiente*. Isto é, um cânone que afiança: tudo tem uma razão para ser da forma que é e não de outra. É compreendendo que há essa lógica interna em todos os eventos que Leibniz desenvolve não apenas a sua filosofia, mas também a sua física; a razão humana tem amplos limites, e se não podermos entender e explicar tudo, o poderemos fazer pelo menos em grande medida.

Leibniz, a meu ver, dispunha de mestria suficiente para chegar o mais perto possível da solução do paradoxal problema que tratarei no presente texto. Defendo que o busílis do presente capítulo é resolvível dentro, mesmo, do sistema leibnizano. Acredito, ainda, ser um

exercício mais interessante buscar entender de que maneira seria racionalmente possível a coexistência da onipotência e onisciência divina junto ao livre-arbítrio dos homens. Assim, se Deus, segundo Leibniz e o cristianismo, tudo sabe acerca de todos os acontecimentos futuros, até o último dos dias, pois “determina a nossa escolha”²⁵ antes mesmo que se possa ter o conhecimento dela, como o homem pode ser imputado moralmente? Mais: como é possível afirmar o livre-arbítrio humano em meio a tamanha determinação divina? É intrínseca, porém, à noção de onipotência e onisciência divina a característica da suprema perfeição de Deus, que age de modo perfeito, i.e., de maneira completamente boa. E justamente por Ele agir de maneira completamente boa que, ao se observar os fatos do mundo, com base no pensamento de Leibniz, é totalmente cabível questionar:

1. Se Deus, desde sempre, soube que existiria Judas, e se Ele tudo pode dentro de sua *completa bondade*, então *como pode ter permitido a existência de um tal Judas*, o qual só foi possível a atualização graças a possibilidade do mesmo enquanto ideia no entendimento de Deus?
2. Judas poderia, desta forma, ser imputado moralmente se não lhe restava agir senão conforme os predicados a que lhe foram postos, por Deus, em sua noção?
3. Além disso, se não havia outra maneira dele agir senão conforme ao que estava contido em sua substância, como é possível que Judas possa ser considerado livre?
4. Dada a economia divina, que sempre busca o melhor possível, Judas não seria, em última análise, vítima da matemática de Deus, do cálculo deífico elaborado entre prós e contras?

Neste capítulo, entretanto, não irei discutir o ponto de número quatro. Com base em Leibniz, me proponho a responder tão somente aos pontos de número dois e número três.

²⁵ “Em virtude do decreto por ele estabelecido (...) determina a nossa para escolha do que parece melhor (LEIBNIZ, 2004, p. 63).

Quanto ao ponto de número um, o filósofo dera não uma solução, mas justamente um tipo de resposta que restaria enquadrar, pois, no assim chamado *Princípio de Razão Suficiente*:

Deus vê, desde sempre, que existirá um certo Judas, cuja noção ou ideia que dele tem contém esta livre ação futura. Resta, portanto, tão só a questão de responder *por que existe atualmente um tal Judas, o traidor, que só é possível na ideia de Deus*. Mas para esta questão não há neste mundo resposta a esperar, a menos que em geral deva dizer-se, visto Deus ter achado bom que ele existisse, não obstante o pecado previsto, é forçoso este mal recompensar-se com juro no universo, dele tirando Deus um bem maior e, em sua série de coisas, em que compreende a existência desse pecador, mostra-se a mais perfeita dentre todas as outras maneiras possíveis. Mas, enquanto somos viajantes deste mundo, é impossível explicar sempre, em tudo, a admirável economia dessa escolha (LEIBNIZ, 2004, p. 64, *grifo meu*).

Aos já mencionados dois pontos que tenho por objetivo responder aqui, procurarei demonstrar a solução para eles que é apresentada por Leibniz. Desta forma, buscarei permanecer, ao máximo, no labiríntico e vanguardista plano lógico do pensamento leibniziano, que o tornou célebre tanto nas ciências matemáticas quanto na história do pensamento filosófico. Começarei, portanto, pelo questionamento e a problematização da compossibilidade deste mundo frente a onipotência divina. Isto é, em que medida se pode dizer que o poder de Deus é ilimitado e que sua ação é necessariamente perfeita, uma vez que o atual mundo – repleto de imperfeições – é o melhor possível. E, por fim, procurarei apresentar a problemática a respeito da noção de livre-arbítrio humano e, por decorrência, a questão da imputabilidade moral num tal mundo concebido sob tamanha intervenção/determinação divina. Para tanto, será utilizado, aqui, como base principal, o *Discurso de Metafísica* e outros escritos Leibniz, particularmente aqueles de menor extensão, mas de grande importância. Também serão usados, mas como apoio, a *Monadologia*, *Princípios da Natureza e da Graça*, *Da Origem Primeira das Coisas* e *Verdades necessárias e contingentes*.

2. *Compossibilidade e Onipotência-Divina*

Em relação à substância, o fato é que Deus “vê claramente a verdade de todos seus acidentes sem acudir a nada extrínseco, porque cada uma envolve a seu modo todas as outras e o universo inteiro.” (LEIBNIZ, 1982, p. 331). Em outras palavras, a substância está sempre relacionada a todo o universo, i.e., é sempre observada por Deus como parte de um todo. Quando Deus compõe o melhor dos mundos possíveis, em tal mundo nem todo predicado da substância – individualmente considerada – é compossível. Deus observa, então, os predicados compossíveis dessa substância, no dado mundo que Ele livremente escolheu compor. Entretanto, na composição de substâncias, não é certo afirmar que Deus estaria limitado a certos predicados quando compõe o melhor dos mundos. Como os mundos são infinitos, as possibilidades de composição, distribuídas em cada um desses mundos, também são infinitas. Quando Deus compõe o melhor dos mundos, já o faz sabendo quais são seus predicados compossíveis. E, por própria decisão, já tendo em vista o fato de aquele ser o melhor dentre todos os possíveis, decide lidar com tais predicados. Mas isso não limita a liberdade da sua composição, afinal se as possibilidades são infinitas, os diversos mundos possíveis de composição também o são. Há, portanto, infinitas formas de compossibilidade dos predicados. É próprio do entendimento divino a infinidade de predicados, pois “o contingente não se reduz ao necessário; por conta da infinidade, não é jamais inteiramente justificado. O entendimento divino é capaz de uma visão a priori de um número infinito de acontecimentos contingentes” (LACERDA, 1997, p. 6). Desta forma, ao selecionar dentre os infinitos mundos aquele que é o melhor, Deus, então, compõe a noção individual da substância. Mas, é preciso ainda deixar

claro que, quando Deus determina²⁶ o melhor dos mundos, Ele também sabe, obviamente, o que será compossível – para cada uma das substâncias individualmente consideradas – em tal mundo. E, dentro do que é compossível nesse mundo, observando a relação de cada substância com as demais, Deus então alinha os melhores predicados compossíveis no dado universo.

Portanto, seria possível e claramente melhor que José – considerando individualmente – não tivesse passado por tanto sofrimento. Que não tivesse visto seu sangue ser derramado tantas vezes, que não tivesse passado por tantas injustiças. Seria possível, sim, porque Deus tudo pode. Porém, Deus nunca considerada apenas individualmente uma substância, pois ela “envolve a seu modo todas as outras e o universo inteiro.” (LEIBNIZ, 1982, p. 331). É por essa razão que, na seção anterior, deixei claro que as essências são sempre possibilidades consideradas em seus grupos. Desta forma, cada um dos mundos possíveis – que são infinitos e os quais Deus poderia colocar em existência qualquer que fosse, mas que apenas o melhor consegue vir a existir – comportam, na verdade, apenas alguns predicados, a saber: aqueles compossíveis consigo mesmos. Desses predicados, Deus compõe o melhor, não dentre todas as possibilidades, mas o melhor dentro do que é compossível naquele universo/grupo. Vale ressaltar que toda essa explicação corresponde a um único processo. O que faço é uma explicação metódica. Tal aviso serve para o leitor não cair no erro de afirmar: “então, para Leibniz, Deus está limitado a escolher os predicados das substâncias, que não são mais infinitos quando Deus determina o universo a ser posto em existência, mas apenas alguns que se impõem a Ele”. Os predicados são infinitos, nenhum se impõe a Deus, todos se dão no seu entendimento.

Essa diferenciação feita entre os conceitos de *possibilidade* e *compossibilidade* já causou muita confusão em comentários sobre a filosofia de Leibniz. Earman (1977, p. 220) por exemplo, afirma que se o conceito de *harmonia pré-estabelecida* também valer para a

²⁶ “Determinação” deve ser entendida, aqui e ao longo do texto, tal como deixei claro na seção anterior, i.e., de forma indireta, mas nem por isso menos determinante. Indiretamente pois, como já explicado naquela seção, a determinação dá-se enquanto um consentimento ao esforço das possibilidades por existência.

compossibilidade de noções das substâncias, então haveria tão somente um mundo possível: aquele com a “máxima desarmonia”. Isso porque, segundo ele, dada a *harmonia pré-estabelecida*, “as noções individuais C_1 e C_2 são compossíveis se e somente se C_1 for possível e C_2 também”. De fato, as noções individuais são compossíveis apenas se forem possíveis, disso não há o que discordar, o fundamento da contingência são as essências, ou melhor, as possibilidades. Todavia, a existência dos contrários enquanto possíveis não implica a existência atual dos mesmos, a isso aplica-se o princípio da não-contradição. Assim sendo, $P \wedge \neg P$ é possível considerando seus elementos separadamente, mas são impossíveis juntos, i.e., num mesmo universo. O erro de Earman está justamente aí, em acreditar que sua conclusão implicaria que todos os predicados *possíveis* seriam *compossíveis*, de modo tal que só haveria espaço para um único mundo, um completamente desarmônico. Earman incorre em erro ao não considerar as *leis da lógica*, as quais, no sistema leibniziano, impedem que críticas como a sua procedam. É justamente atinando para isso que Mates (1972) defendeu que a expressão *compossibilidade de noções* fosse usada para exprimir a “consistência lógica de noções”. Ou seja, é necessário atender às leis lógicas para que noções individuais sejam *compossíveis*, não basta que sejam *possíveis*. Porém, Hacking (1982a) irá se opor a definição oferecida por Mates e tomada como padrão do conceito de *compossibilidade*. A discordância consiste no fato de que para Hacking o impedimento da existência de uma coisa por causa de outra “é mais uma questão de lei da natureza do que de lei da lógica” (ibidem, p. 193). Assim, em vez de “consistência lógica de noções”, o termo *compossibilidade* deveria significar “consistência sob leis gerais da natureza”. Hacking concorda que está dizendo mais do que se pode encontrar nos textos de Leibniz. Mas essa interpretação apresentada ele fora elaborada por Russell (1937, p. 67), para quem ir além dos textos de Leibniz seria a única forma de tornar o conceito leibniziano de *compossibilidade* coerente e “inteligível”. Contra essa concepção que chama de “interpretação Russell-Hacking”, Gregory Brown (1994b, p. 264) apresenta uma lista de citações de Leibniz.

Em uma delas o filósofo alemão é enfático: “É *compossível* aquilo que com outra coisa não implica contradição”.

Todos os predicados são possíveis no entendimento de Deus. Mas os mesmos se dispõem de diferentes formas em infinitos mundos possíveis e, em cada mundo possível, não cabe todos os predicados, que, apesar de serem possíveis, não são todos compossíveis em um mesmo universo. O processo é único e as possibilidades de Deus são infinitas. A composição dos predicados se dá de infinitas maneiras em infinitos mundos possíveis. Ao escolher – livremente – um desses mundos, Deus sabe quais predicados ali são compossíveis. De modo que Ele consegue vislumbrar a infinidade das compossibilidades dos predicados distribuídas nos infinitos mundos possíveis. Afinal, assim como há infinitos mundos possíveis, há também infinitas compossibilidades de predicados possíveis. Deus não está limitado à compossibilidade de qualquer que seja o mundo possível, afinal pode sempre compor o mundo que contém as melhores as compossibilidades. Pode compor livremente o mundo que achar o melhor, mas em cada mundo possível há apenas certos predicados compossíveis. Mas, uma vez escolhendo o melhor mundo, não estaria Deus, então, limitado apenas ao que é compossível nesse dado mundo por ele escolhido? Disso não decorreria, então, uma limitação na sua escolha? A resposta para essa pergunta poderia ser sim, não fosse o fato de que Deus *não está limitado* a tal mundo que ele escolheu criar, isso porque todas as possibilidades estão sujeitas a sua escolha, há infinitos mundos possíveis de serem composto por ele. O que é impossível num mundo, será compossível em um outro, pois as *possibilidades* de composição são infinitas. A mínima mudança na composição de um mundo implica a mudança dele como um todo, i.e., não se trata mais do mesmo mundo, mas de outro. De modo que a vontade de Deus sempre se faria, bastando a ele escolher o mundo onde todas as suas escolhas de composição sejam possíveis, isto é, um mundo onde tudo que ele queira compor ou criar seja compossível. Pois como os mundos possíveis são infinitos, infinitas são as possibilidades de compossibilidade.

Assim, Deus sempre faz a melhor escolha: sempre escolhe compor o melhor dos mundos possíveis, melhor individualmente e, ao mesmo tempo, melhor para o conjunto das substâncias. Dito de outra forma, sempre opta determinar aquele universo que contém as melhores (maiores) compossibilidades de predicados. E se um homem já é condenável no melhor dos mundos possíveis, tanto mais seria não fosse essa a sua melhor possibilidade de existência dentro do melhor dos mundos. Por "melhor possibilidade" deve-se entender: melhor considerada a própria substância e sua disposição no todo, concomitantemente.

É possível supor, ainda, haver certa contradição no pensamento de Leibniz. Isso porque o filósofo afirma que Deus, ao mesmo tempo em que é onipotente (P), não pode escolher senão o melhor (¬P). Afinal, se Deus não pode escolher o pior, ou o menos melhor, ele nem tudo pode. Tentar solucionar a problemática afirmando que Deus é a máxima perfeição, o supremo bem, e que, por isso, tais características anulam a possibilidade da escolha por um mundo aquém do melhor também não solucionaria o problema. Afinal, mantem-se, pelo menos, uma impossibilidade para Deus: visualizar mundos aquém do melhor estando limitado a, inevitavelmente, determiná-lo. Teria caído Leibniz numa contradição performativa? A chave para a solução dessa problemática parece estar na elucidação do conceito "limitação". Não é que a infinita bondade, a completa perfeição a qual é própria de Deus, anule a possibilidade de que sua decisão seja por compor sempre o *menos melhor*. Na verdade, o sumo bem divino, a sua completa perfeição é o *motivo* – não a *limitação* – das suas escolhas sempre pelo melhor²⁷. Leibniz entende o *mal* similarmente a Santo Agostinho, i.e., como falta do *bem*²⁸. Para Agostinho, o mal não tem uma realidade ontológica, o que se chama de mal nada mais é que

²⁷ Voltarei a tocar nesse assunto mais a frente, onde a presente explicação servirá complementarmente.

²⁸ “Nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal. Esse nome não se dá senão à privação de bem. Mas, dos bens terrenos aos celestiais e dos visíveis aos invisíveis, existem alguns bens superiores a outros. E são desiguais justamente para que todos possam existir. Deus é de tal modo grande artífice no grande, que não é menor no pequeno” (AGOSTINHO, 2001, p. 49).

uma negação do bem. Por esse caminho, pode-se questionar: a melhor escolha a ser feita por Deus é justamente aquela que nada lhe falta de *bem* ou a que menos *bem* lhe falta?

O “mal”, dentro do pensamento de Leibniz, se refere, pois, a “falta de bem” e não a algo com alguma realidade ontológica. Uma escolha *menos melhor* implicaria, portanto, uma escolha com maior falta de bem? Como já mencionado no capítulo anterior, pensando logicamente, logo se concluiria que a melhor escolha possível é aquela que comporta todo o bem possível. Afinal, se quanto mais “bem” está presente em uma escolha melhor ela é, então parece se impor que, necessariamente, o que nada tem falta de bem é irremediavelmente o melhor. Apesar de parecer lógico, depreender isso é – como visto anteriormente – um completo erro. Embora Deus seja o sumo bem e, portanto, aquilo que comporta todo o “bem” possível, escolhendo sempre compor o melhor mundo possível, isso não significa que sua melhor composição seja aquela que nada tem falta de “bem”. Recuperando a citação de Willian King (2010), citada no capítulo anterior, a perfeição do mundo consiste, na verdade, no fato dele não ser pleno de bem. E justamente por isso que Leibniz (2009, p. 465) conclui em direta concordância com King: “como um grande edifício, é preciso que haja não apenas apartamentos, salas, galerias, jardins, grutas, mas além disso também se faz necessário cozinha, adega, galinheiro, estábulos e esgotos”. Não escolher determinar o melhor mundo possível seria o mesmo que escolher colocar em existência um dos mundos aquém do melhor possível. O mundo só *existe* porque Deus assim o permitiu. Desta forma, quando se diz que Deus opta sempre pelo melhor dentro de uma infinidade de mundos possíveis, se está a dizer que Deus escolhe compor o mundo com maior quantidade de bem possível, i.e., com maior existência (com)possível. Mas essa perfeição da melhor escolha não implica, portanto, na negação das eventuais faltas de bem. A inevitável decisão de Deus ter determinado este que é o melhor dos mundos está em consonância, pois, com a noção de existência. Falar de um mundo *menos*

melhor do que este é o mesmo que falar não só de um mundo com maior falta de *bem*, mas também de um mundo pleno de *bem*.

Ao determinar a existência do atual universo, Deus não poderia senão colocar nele tanto existência quanto possível, tanto *bem* quanto fosse possível. Uma obra divina não pode senão ser perfeita, o mundo é uma obra divina, logo a realidade do mundo implica perfeição. Assim, as eventuais faltas de *bem* do atual mundo, que foi determinado por Deus, só podem ser explicáveis na medida mesmo em que a compreendemos como parte dessa perfeição. Por ser o fruto da condescendência divina, para que esse mundo tenha sido o atualizado é preciso que ele seja o melhor. E para ser *o melhor* ele, apesar de não ser pleno de *bem*, deve tender ao *bem* e possuir a máxima quantidade de *bem* quanto seja (com)possível, já que o *bem* é uma perfeição, mas o seu revés é *falta*. O contrário implicaria contradição, afinal que sentido teria criar um mundo tendendo à falta, i.e., a sua inexistência? Isso poderia sugerir nova especulação sobre uma suposta limitação de Deus, que consistiria em não poder escolher senão o melhor, senão a perfeição. Aqui, “limitação” pode até ser usado, mas esse termo, no contexto das escolhas divinas, nada tem a ver com “limitação” no contexto das escolhas humanas, a não ser a grafia, que alguns podem insistir em usar, nada mais. Como já mencionado, o excelso bem divino, a sua completa perfeição é, na verdade, o *motivo* – não a *limitação* – das suas escolhas sempre pelo melhor.

Toda a decisão humana a ser feita mediante diversas escolhas a serem tomadas, em vista das séries de opções que se apresentam na vida, nunca é uma ação da qual Deus só posteriormente tem conhecimento. TODAS as possíveis escolhas, apesar do homem não ser consciente delas, são conscientes para Deus. Elas estão espalhadas em infinitos mundos possíveis, mas não ocupam, ao mesmo tempo, todos os inúmeros mundos possíveis. Por exemplo, *atravessar* e *não atravessar* uma rua, apesar de serem ambos predicados possíveis, considerados sob mesmos aspectos e mesmas circunstâncias, não são possíveis, ao mesmo

tempo, num mesmo mundo. O ser humano é livre na medida em que ele tem infinitas escolhas possíveis, distribuídas em infinitos mundos possíveis. A diferença é que a escolha a ser feita é determinada por Deus, i.e., posta na existência do homem por Ele. Pode-se dizer, assim sendo, que Deus consentiu o clamor das essências e determinou a composição do melhor mundo possível, no interior do qual há, de todas as possibilidades, o recorte da compossibilidade de algumas. Esse mundo tende necessariamente ao bem, do contrário tenderia a falta, e a falta implica – conforme já mostrado – em *nada*. Nenhum ser existe senão por seu próprio desejo de existência, e para existir precisa da anuência divina. É através de Deus, da sua condescendente determinação frente ao clamor das essências que o mundo é posto existência. Mas Deus não pode, i.e., não é próprio do mecanismo do entendimento divino, colocar em existência ações contrárias, ao mesmo tempo, sob mesmas circunstâncias. Por exemplo, não seria (com)possível César atravessar e não atravessar o Rubicão ao mesmo tempo.

Existem infinitos mundos possíveis. De todos esses, Deus escolhe o melhor. E dentro do melhor dos mundos todo predicado é possível, muito embora nem tudo seja compossível. Desta forma, a existência de possibilidades contrárias – embora não compossíveis – é o que garante não apenas a *não-necessidade* das ações do homem, mas também a onipotência divina: embora nem tudo seja compossível, isso não faz com que seja impossível para Deus. Tudo é possível para Deus, inclusive as possibilidades impossíveis²⁹, aquelas que não podem ser compostas juntamente, mas que ainda assim continuam sendo possíveis para Deus. O mundo é composto por substâncias – mônadas³⁰ – que têm, a partir do universo selecionado, seus

²⁹ E, aqui, deve ficar clara uma diferença fundamental entre o *impossível* e o *impossível*: a esposa de Ló não olhar para trás durante fuga deles é *impossível* para este mundo em que vivemos, mas tal ação – contrária a este mundo – não deixa de ser possível. *Impossível* é que a soma dos ângulos internos de um triângulo fosse superior a 360° naquela época, quando tal verdade não era conhecida. E é impossível porque uma tal possibilidade não existe sequer na mente de Deus, onde tudo o que é *possível* lá está presente. Então, qual a fonte do *não-possível* pensado pelo homem? O *erro*. O *erro* deriva de razões limitadas, justamente aquelas que não conseguem pensar o todo. Ao contrário do homem, Deus pode pensar o todo, justamente por isso ele nunca erra, isto é, nunca incorre em impossibilidade, pois sua razão é ilimitada, ela conhece tudo o que é possível.

³⁰ Ainda que não seja o foco desta seção falar da *Monadologia*, uma vez que esse tema será tratado na seção seguinte, tal texto se faz, contudo, necessário de menção logo nesta seção. Afinal quando se fala a respeito da

predicados possíveis e impossíveis. Por exemplo, que José tenha sido vendido por seus irmãos e tenha, por isso, se tornado escravo parece designio terrível, uma permissão ao sofrimento por parte de Deus. Mas só dessa forma ele pode chegar ao Egito. Só dessa maneira o Faraó do Egito conseguiu alguém para interpretar seu sonho. E foi interpretando o sonho do Faraó que José não só deixou de ser escravo, como também passou a ser o homem mais poderoso do Egito, atrás apenas do Faraó. E foi somente por ter interpretado corretamente o sonho do Faraó que o Egito – terra mais próxima daquela época – teve como se preparar para sete anos de completa seca que acabara com toda agricultura. Mas os sete anos de seca não atingiram só o Egito, atingiram também toda aquela região ao entorno. Entretanto, só o Egito se precaveu, pois tinha José, quem conseguiu evitar uma passagem por grande período de miséria e mortes. A seca também atingiu a região onde moravam os Hebreus, terra de onde viera José, então vendido como escravo por seus irmãos. Por que então Deus, num primeiro momento, não permitiu que José ficasse em sua terra e, lá, previsse os sete anos de miséria que também a assolaria? Resposta: porque se tivesse ficado com os Hebreus, teria ajudado apenas a seu povo, o Egito haveria de ter ficado em completa miséria. Mas não só o Egito, também todos os povos daquela região por qual a seca assolara. Porém, precisaria José passar por tanta desgraça para conseguir chegar ao Faraó? Porque ele não ficou por ali mesmo? Afinal, dada a desgraça, não seria o Egito que iria buscar a terra dos Hebreus para ter como se suprir? Assim, José não precisaria ter passado por toda desgraça que passou para ajuda-los. As contestações parecem boas, mas ignoram alguns fatos muito importantes.

composição do mundo, é necessário deixar algumas coisas imediatamente claras, quais vêm a aparecer justamente na *Monadologia*. Há, pelo menos, dois pensamentos centrais sobre essa teoria de Leibniz, bem explicados por Fichant (2006, p. 21-22): um segundo qual “os corpos seriam apenas fenômenos das mônadas, esse compreendido como a sujeitos que percebem, e aquele segundo o qual os corpos são “agregados de manadas” ou, como Leibniz sublinha ser preferível dizer, “resultantes das mônadas”. A versão mais radical da primeira tese consiste em reduzir toda a realidade do fenômeno em realidade objetiva, no sentido escolástico-cartesiano, isto é, em um outro vocabulário, ao que seria identificado como conteúdo representacional da percepção de uma mônada qualquer. Atribui-se a Leibniz, assim, uma forma de idealismo próxima à de Berkeley. Se se parte antes dessa segunda tese, tratar-se-á então de compreender como um agregado de mônadas de algum modo se fenomenaliza: concebe-se nesse caso que haja nos corpos uma realidade outra que a da mônada que percebe, a saber, a realidade de uma infinidade de outras mônadas que são ingredientes ou requisitos desse corpo”.

O Egito era a terra mais próspera daquela região, tinha o povo com mais alto grau de estudo e riquezas, com as maiores e mais prósperas terras, com o comércio mais bem desenvolvido. José, tivesse ficado na pequena tribo dos Hebreus, jamais teria conseguido acumular os suprimentos necessários para salvar da miséria não só o Egito e sua terra, como também todas as tribos que passariam por aquela inditosa seca de sete anos. Caberia, então, perguntar: por que Deus escolheu esse mundo que passaria por tal seca de sete anos? Porque era, de todos, o melhor possível. E o que garante isso? A própria noção de Deus, que é pura perfeição, i.e., Deus, por ser perfeito, não poderia errar. Não poderia ter sido posto em existência outro mundo possível melhor do que esse onde desenrolou-se a saga de José. Pois se pudesse, Deus o determinaria, não erraria na sua ação. É óbvio que optaria sempre pelo melhor e nada menos que o melhor, porque a si se inclui a noção de sumo bem. Desta forma, o acerto de Deus corresponde sempre ao melhor, não ao pior. A história de José do Egito serve, afinal, para mostrar como Deus sempre observa o que é o melhor para o todo, nunca somente o que é bom para cada um, individualmente considerado. Dito de outra forma, tal como bem aponta Woolhouse (1982c): “o *script* que cada substância promulga e segue não é destinado apenas para a sua própria parte nos eventos, mas também para todo o curso dos próprios eventos”.

Não há outra maneira de composição do universo senão essa. A humanidade é, pois, o resultado da composição de inúmeras possibilidades existentes na mente de Deus. Não existe uma substância para além da composição divina. Nesse sentido, é até mesmo possível admitir a noção de liberdade kantiana, que consiste, pois, num sujeito dar início a uma série causal. Se compreendermos que tal ação, a qual deu início a uma série causal, já estava contida na substância desde sua composição, não haveria problemas em aceitar a tese de Kant. Para conseguir entender, pois, o conceito de liberdade em Leibniz deve se extinguir qualquer possibilidade de Deus não existir. A liberdade leibniziana se baseia – diria mais, se sustenta – num dogma cristão por excelência: “Deus existe! ”. Mas não somente nesse dogma de forma

vazia, dando conteúdo diverso ao conteúdo cristão, como parecem ter feito, dentre outros, Descartes, Espinosa e o próprio Kant. Tanto o princípio cristão fundamental – a saber, Deus existe – como o conteúdo desse princípio – que Ele é onipotente, onisciente, criador do universo e das criaturas – se reproduz com a mesma essencialidade na filosofia de Leibniz. Assim, para compreender a afirmação leibniziana de que, apesar das determinações de Deus, o homem é livre e, portanto, é imputável por suas ações, é necessário entender que essas ações são livres, autônomas. Mas são livres e autônomas ao mesmo tempo que, dado o atual mundo, são também inevitáveis, estando o homem irremediavelmente condicionado a cometê-las. Isso porque os predicados dessas ações foram postos na existência dele por Deus e, por tal fato, Ele já conhece todas ações humanas e acontecimentos de cada homem, até o último dia. Alguém que não consegue compreender a compatibilidade entre determinismo divino e livre-arbítrio humano tal como apontada em Leibniz, ainda não entendeu o primordial dessa filosofia: ser, i.e., existir não é possível senão pela ação de Deus, constante e irrefreável.

Não há uma existência em separada da ação e decisão de Deus. Só há uma forma de enxergar incompatibilidade entre as supracitadas afirmações: quando se pensa a existência como independente de Deus. Ou seja, quando se julga possível existir de outra maneira que não pela ação divina, aí cabe espaço para questionamentos dos mais pertinentes. Mas quando se compreende que *existir* equivale, na filosofia de Leibniz, a *ter existência composta por Deus* fica impossível permanecer a incompatibilidade. Ora, que seja absolutamente discutível a admissão do conceito cristão de existência, fielmente seguido por Leibniz em sua filosofia, não é o mesmo que encontrar incoerência em seu pensamento. Assim, a liberdade não só é compatível como fundamental para a presente filosofia. Porém, os homens não seriam vítimas da matemática divina, que entre prós e contras determina o melhor dos mundos possíveis e a melhor composição de cada substância, individualmente considerada?³¹ Mas se poderia

³¹ Chego, então, ao último grande questionamento apresentado na introdução deste capítulo. Dada a economia divina, que sempre busca o melhor possível, Judas não seria, em última análise, vítima da matemática de Deus, do

também questionar: o homem *seria* sem a matemática divina? Seria possível a noção de existência em separado da ação de Deus no pensamento de Leibniz? Se não o é possível, seria cabível, portanto, falar em vitimização das ações humanas? Isso porque não há nada *existente* para além da determinação de Deus. Não há possibilidades para além dele, ou melhor, para além de seu entendimento. Não há composição sem compositor, não há existência sem a composição de Deus. Ele é o grande compositor, o ser humano é a composição. Ele é o criador, o homem é a sua criação ou criatura. Assim, não faria sentido, por exemplo, discutir se Édipo seria uma vítima de Sófocles. Mas, dada a diferença fundamental entre um personagem fictício e um personagem da vida real, faria sentido discutir se Judas (e a humanidade em geral) foi vítima de Deus, ou minimamente de sua matemática?

3. *Liberdade como determinação: o caso das mônadas*

O problema da relação entre *livre-arbítrio humano* e *determinismo divino* seria o limite da razoabilidade do cristianismo? Uma obra-chave para responder a essa questão talvez seja mesmo os célebres *Ensaio de Teodiceia* (1710) de Leibniz. É exatamente nessa obra de maturidade onde encontram-se compiladas, elaboradas e sistematizadas algumas das mais importantes teses de Leibniz provenientes de toda a sua vida intelectual. Justamente por isso, pode-se dizer que é lá onde está o que se poderia chamar de panorama geral da sua obra, pensamentos outrora disseminados em diversos textos, mas que lá devieram sistema leibniziano. No entanto³², apesar de extremamente importante para o presente assunto, a

cálculo deífico elaborado entre prós e contras? Mas, como já informei naquele momento, evitarei tratar desse problema na presente pesquisa, por uma questão de método.

³² E aqui relembro a aula inicial de Deleuze (2013) sobre Leibniz, onde fala “os grandes textos de Leibniz são muito frequentemente textos de quatro ou cinco páginas, dez páginas, ou mesmo as cartas”.

Teodiceia está longe de ser a última palavra de Leibniz em suas incontáveis tentativas de conciliar a razão com a fé. Em um texto posterior, Leibniz retoma o problema tentando resolvê-lo pelo conceito de *mônada*, abordando-o por meio do sistema então intitulado *Monadologia* (1714). Contudo, tal sistema é, sem sobra de dúvidas, um resultado das influências de uma gama considerável de pensadores – especialmente Henry More³³ e os demais Platonistas de Cambridge – de quem a *Monadologia* é, incontestavelmente, devedora.

Para ser justo, o uso de “mônada” remonta à filosofia dos pitagóricos, mas acabou sendo resgatado no início da modernidade por Giordano Bruno. Ambos conhecidos de Leibniz, mas que Leibniz não poderia se referir como fontes de sua filosofia, por motivos óbvios, tais como as polêmicas em que ambos se envolveram com a suposição de uma substância única. Essa última que acabaria por desembocar em enormes heresias, as quais são, de longe, incompatíveis e inconciliáveis com um filósofo como Leibniz. Além disso, do meu ponto de vista, o resultado das filosofias de Bruno e de Espinosa acabou por estar tão longe das cristãs intenções e objetivos que aproximações mais diretas com filosofias como a de Leibniz estão condenadas ao fracasso, por diferenças que advêm do ponto de vista e das intenções que todo o pensador sustenta quando estabelece as suas próprias teorias. Assim, aquelas que poderiam ser “ligeiras diferenças” eventualmente se transformam em grandes e tornam inverossímil uma aproximação bem intencionada. Daí, na minha perspectiva, os Platonistas de Cambridge, e também a cabala, são peças-chave na modernidade que podem ser consideradas a fonte do conceito de *mônada* para uma conciliação entre razão e fé cristã. Como Coudert (1995, p. 23) bem destaca em *Leibniz and the Kabbalah*: “As relações de Leibniz com os Platonistas de Cambridge, More e

³³ A teoria da emanção de Henry More - por meio do conceito de mônada - mantém a visão afirmativa inovadora sobre a possibilidade de encontrar uma resposta satisfatória à questão da conciliação entre fé e razão. Contudo, deve-se falar, diferente do conceito tal como trabalhado por Leibniz, a noção de “mônada” em More está mais ligada à uma perspectiva física de átomo do que a uma metafísica, apesar de que o próprio Leibniz relaciona as mônadas aos átomos no §3 de *Monadologia*.

Cudworth, e aqueles relacionados com eles como Anne Conway, a talentosa aluna de More, e F. M. van Helmont, filho do famoso químico, precisam de atenção”. Contudo, apesar desse reconhecimento histórico daqueles que tiveram papel fundamental para construção histórica do conceito de mônada, não é caso, por agora, avançar nessa questão. O que buscarei, nesta seção, é tratar de esclarecer alguns pontos da *Monadologia* que terminam por se afigurar bastante sincrônicos com as noções de *necessidade* e de *contingência* que será tratada na seção posterior.

Além do mais, a *Monadologia* (1973) pode ser percebida como uma tentativa de explicação do funcionamento do mundo sob uma perspectiva *metafísica*. As *mônadas* servem, além do mais, como uma espécie de modelo metafísico para expressar a dimensão de uma liberdade como determinação: elas são entes que “não possuem janelas”, i.e., são fechadas na sua inescapável determinação sem, contudo, perder a força interna a qual garante que suas ações lhes sejam próprias. As *mônadas* são, pois, uma espécie de motor do universo, invisível para nós, uma percepção mais antiga de Leibniz, que ele já usara para pensar no que então ficaria conhecido como suas formulações para desenvolvimento da física mecânica. As *mônadas* são máquinas, máquinas de desejo, apetites e paixão³⁴, mas não no sentido metafórico, literalmente! São máquinas, máquinas sincronizadas a outras máquinas, máquinas que produzem conexões, por perpassarem fluxos, fluido de vida... *mônadas* são máquinas divinas, de vida... vivas. São a natureza em nós, autômatos naturais, tudo em nós que faz criar, cortar, torcer, retorcer, pintar, processar, avançar. Mas elas não estão abertas, elas não podem estar abertas, não podem ter janelas, são autônomas em sentido maior do termo, e isso será, no fim, extremamente importante. Pois se, por um lado, isso afirma a sua diferença e espontaneidade, por outro, irrefutavelmente as culpa³⁵. As *mônadas* são noções fechadas, que se relacionam, mas que não interferem umas sobre as outras. É nesse sentido, pois, que poderíamos avançar até Deleuze,

³⁴ E isso também pode ser encontrado em Leibniz, vide §19 e §49 (sugiro que cite os textos).

³⁵ Culpa-as na medida mesma em que são mônadas racionais, i.e., espíritos.

em quem, sem surpresa, encontraríamos a grande influência das *mônadas*, certamente não pelos Platonistas de Cambridge ou pela Cabala, mas através de Leibniz. Quem, no final das contas, terminou por transformar em célebre esse antigo termo da Filosofia. Em Deleuze também, por seu conceito de máquina, se poderia expressar bem a tendência das *mônadas*, especialmente quando, em *O Anti-Édipo*, ele afirma que o que define precisamente as máquinas “é o seu poder de conexão ao infinito, em todos os sentidos e em todas as direções”. Assim, eu poderia dizer, isso que funciona com as máquinas, também serviria³⁶, em algum sentido, para pensar o funcionamento organizado das *mônadas*. Essas que, nas palavras de Leibniz (op. cit., p. 143), são as “Máquinas da Natureza”, “Máquinas inclusive em suas menores partes até o infinito”.

Isto é, apesar de cada mônada ser fechada em si, elas se relacionam com as demais, agindo espontânea e livremente, sem que haja interferência e, com exceção da mônada dominante, nem mesmo risco de domínio de umas sobre as outras. As mônadas são parte de um todo, são aquilo que compõe todo o universo. No *Discurso de Metafísica*, § 13, então usando o termo *substância*³⁷ e não *mônada* – mas que podem ser entendidas analogamente³⁸ como figuras que expressam a *dimensão metafísica* do mundo – Leibniz volta a insistir na *independência e não interferência* delas entre si. Para o objetivo aqui proposto, existem algumas formulações gerais do conceito de mônada, apontadas na *Monadologia*, às quais se

³⁶ Escrevo “poderia” e “serviria” quando menciono Deleuze porque não avançarei nessas relações em sentido estrito. Primeiro, porque tal aproximação entre *máquina deleuziana* e *conceito filosófico de mônada* demandaria mais tempo do que disponho. Segundo, porque ainda que dispusesse do tempo necessário, acredito que não seria o caso, para o meu objetivo nesta sessão, me envolver em um tipo pormenorizado de discussão como essa. Seria, pois, bem inútil tanto para quem ler esta seção quanto para mim que a escrevo. De toda forma, é uma discussão que valeria ser pormenorizada em momento mais oportuno. Voltemos a Leibniz, quem, verdade seja dita, sustentou com todas as forças, até o fim, a noção de liberdade como determinação, da qual me aproveitarei largamente aqui.

³⁷ A analogia entre *mônada* e *substância* o próprio Leibniz (2004, p. 131) trata de fazer logo no início da *Monadologia*, onde escreve: “A Mônada de que aqui falaremos não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos simples”, remetendo então ao parágrafo décimo da *Teodiceia*. [muito bom lembrar essa relação entre a *Monadologia* e a *Teodiceia*!]

³⁸ Contudo, é importante que também se mantenha uma perspectiva crítica da equivalência entre essas noções, pois como bem pontua Tessa M. Lacerda em sua introdução à tradução brasileira do *Discurso de Metafísica*: “é preciso tomar o cuidado de ler as diferenças que elas guardam entre si como diferenças, para não enrijecer um pensamento vivo”.

deve dar especial atenção a fim se capturar o sentido mais singular desse sistema. Por meio destes pontos, tais como os apontados abaixo, parecem estar sustentados não apenas o conceito de *mônada* em si, mas também parte importante da própria lógica do funcionamento do sistema leibnizano apontado para o tratamento mesmo das *mônadas* (LEIBNIZ, 2004, pp. 132-143):

- I) *Mônadas* são diferentes noções singulares, i.e., individuais, as quais compõem todo o composto. §1;
- II) Cada singular *mônada* comporta a infinidade em si, o que impõe mesmo a sua não-fixidez, a qual leva cada singular *mônada* a devir. §11;
- III) As *mônadas* são singularidades plurais em “afecções e relações”. §13;
- IV) A intrínseca mudança das *mônadas* depende de cada uma individualmente, uma não está sujeita à outra, elas são “sem janelas”, uma não tem poder de intervir sobre o comportamento da outra. §7;
- V) Contudo, ainda que o comportamento de cada uma seja individual – havendo relações, mas não intervenções entre elas – as *mônadas* não escapam da ordem pré-estabelecida para seu comportamento. As *mônadas* não estão sujeitas umas às outras, mas são, contudo, irremediavelmente reguladas por leis, as quais visam não só cada uma, mas, acima de tudo, a harmonia entre todas. §31, §63.

*Necesse est id quod est, quando est, esse;
et id quod non est, quando non est, non esse*³⁹...

É citando esse famoso pensamento aristotélico⁴⁰ que Leibniz, na *Teodiceia*, tenta persuadir a respeito da possibilidade de uma liberdade concebida como *determinação*. Isto porque, cabe mencionar, assim como nas *substâncias*, em cada *mônada* estão embutidas leis irrefreáveis, reguladores, das quais nada se pode escapar. As *mônadas*, enquanto modelos metafísicos da realidade, que expressam o infinito, também expressam tal determinação. Elas, contudo, são entidades individuais, que mudam mediante leis que as regulam tanto individualmente quanto em grupo, e elas são na medida mesma em que estão em um “corpo organizado”, o qual, regulado por leis, garante a harmonia geral entre todas. Em Leibniz, isso fica claro logo no começo do *Discurso Preliminar*, onde ele afirma que o sistema de harmonia preestabelecida “mostra que há necessidade de substâncias simples e sem extensão espalhadas por toda a natureza” (*Disc.*, § 10). E essas substâncias simples, apesar de serem independentes, jamais podem se dar de modo “separado de algum corpo organizado”, o qual sempre está ordenado (ou harmonizado) por leis (*Id. Ibid.*, § 10). Ora, sob tamanha determinação de leis, onde estaria, então, a liberdade nesse modelo metafísico da realidade? O que cabe, por agora, deixar claro é que o fundamento de um tal modelo como esse, por meio do qual Leibniz pensou, do qual aqui me aproveito largamente, está longe de ser meramente um jogo filosófico de palavras, um formalismo vazio. Mais do que se poderia supor, o conceito de *liberdade como determinação*, que é tão importante para esta dissertação, é assumido enquanto modelo real de liberdade por Leibniz. Isso porque sem determinação não haveria liberdade, já que a liberdade

³⁹ “O que é, quando é, é necessário que seja; e o que não é, quando não é, é necessário que não seja” (Aristóteles, em *Da Interpretação*).

⁴⁰ A respeito disso Leibniz afirma: “Essa máxima também pode passar, eu apenas gostaria de mudar algo na fraseologia: eu não tomaria “livre” e “indiferente” como a mesma coisa e não colocaria “livre” e “determinado” em antítese” (LEIBNIZ, *Teodiceia*, §132).

é o exercício autônomo dos seres determinados a existir, ou melhor, é o que resulta da força interna de cada mônada ou substância no processo individual de deliberação. Sendo, pois, a determinação, por meio da qual decorre a existência, aquilo mesmo que garante a abertura do campo necessário para o exercício da liberdade, e tal campo não é senão o mundo.

Em resumo, tanto na *Monadologia* como em outros textos, anteriormente aqui apresentados por mim, pode-se perceber como a liberdade humana para Leibniz só pode ser compreendida quando na presença de contingência (não necessidade, i.e., a possibilidade de escolha sem a tirânica necessidade) e da *espontaneidade* dessa escolha. Todavia, tais escolhas, apesar de *espontâneas* e, portanto, sem ingerência de outros agentes sobre si, são inescapáveis da determinação de *leis* sobre a ordem geral delas, sejam subalternas (como as leis da física) ou universalíssimas (as leis da lógica, por exemplo, como o *princípio da contradição* e da *identidade dos indiscerníveis*). Assim sendo, se como o já exposto, tal modelo de liberdade é, também, um modelo inescapável da *determinação*; por outro lado, cabe estudar, ainda, como se dá a passagem de um tal *modelo de determinação* para um paradigma de *liberdade efetiva* mediante tal modelo. Em outras palavras, de que forma se pode operar a passagem do modelo *metafísico* para o modelo *físico* de liberdade. Essa passagem só é possível tomando em consideração aquela forma de comportamento das *substâncias individuais* ou *mônadas*, qual fora trabalhada por Leibniz na *Monadologia*. Ela, de fato, representa um real avanço para pensar na proposta de Leibniz de uma liberdade como determinação. Entretanto, é fundamental que se aprofunde uma ideia indispensável⁴¹ para que o modelo de liberdade proposto por Leibniz funcione coerentemente: o papel da contingência em oposição à necessidade. Isso é justamente ao que me empregarei a fazer na seção seguinte.

⁴¹ Qual é essencial para a formulação do conceito de liberdade como determinação apresentado por Leibniz, que – como já dito anteriormente – é fundamental para a afirmação da hipótese central desta dissertação. [retome a explicação!]

4. *Necessidade ou contingência: a responsabilidade moral humana*

Ainda é importante esclarecer a diferença fundamental entre o conceito de *criação* e o de *atualização*. Um erro primário que se pode cometer, ao tentar compreender a noção dos “mundos possíveis” de Leibniz, é entender que dentre todos eles, dentre todos os possíveis, Deus *criou* este, o *atual*, necessariamente o melhor de todos. Primeiro, Deus não *cria* nenhum mundo possível, eles, desde sempre, existem no entendimento divino. Sua ação, na verdade, consiste em *atualizar* aquele que é o melhor dentre todos os possíveis, poderia dizer-se: dentre todos os infinitos mundos possíveis, dos quais Ele tem entendimento. Pode-se dizer apenas de modo alegórico, como na Bíblia, que Deus *criou* este que é o melhor dos mundos possíveis, mas nunca esquecendo de que *criação*, nesse sentido, seria sinônimo de *atualização* de potências. Segundo, assim como no caso anterior, o erro de acreditar que a filosofia de Leibniz tira a imputabilidade moral humana encontra-se na má compreensão da distinção entre “criar” e “atualizar”. Deus não *cria* os acontecimentos presentes no melhor dos mundos, apenas os *põe em existência*. Afinal, os outros mundos possíveis, que não se atualizaram, existem como mera potencialidade na mente divina, e não são atualizados por estarem aquém do melhor. Assim, Deus também não *cria* as ações humanas, se assim o fosse, tal crítica à Leibniz procederia.

O homem age *espontaneamente* e vê, apenas no tempo, paulatinamente, a atualização das possibilidades as quais lhe são próprias. Deus é transcende ao tempo e ao espaço, por esse motivo ele pode ser considerado eterno e infinito. As possibilidades que vemos se atualizarem paulatinamente, já foram, entretanto, atualizadas por Deus, i.e., postas na existência dos seres por ele. Por isso mesmo, como lembra o filósofo no último parágrafo do *Discurso de Metafísica*, nada escapa ao seu conhecimento. O homem tem um entendimento finito e uma limitação fundamental: estar detido ao tempo e ao espaço. E justamente por transcender a essas categorias que Deus pode saber da atualização das possibilidades humanas muito antes do próprio homem,

nem poderia ser diferente. Afinal, se algo existe, existe por desígnio de Deus ou, em outras palavras, pela atualização feita por Deus da sua possibilidade de existência.

Embora não haja prazer em Deus, há nele algo análogo ao prazer, de forma que ele se regozija no contínuo avanço de seus planos. Mas não haveria prazer, apenas torpor, se eu permanecer sempre no mesmo estado, não importa o quão excelente fosse tal estado. Felicidade requer um progresso contínuo a novos prazeres e perfeições. De fato, todas as coisas estão, por assim dizer, presentificadas em Deus, e ele abarca todas as coisas em si mesmo. Apesar disso, a execução dessas coisas requer tempo, e nem por isso ele tem de realizar as melhores coisas imediatamente, caso contrário não haveria mudança. E as coisas também não poderiam preservar sempre a mesma perfeição, caso contrário não haveria nada mais adiante a ser realizado. O universo é similar a uma planta ou um animal, que tendem à maturidade. Mas aqui está a diferença: ele nunca vai chegar ao maior grau de maturidade e também nunca vai retroceder ou cair em declínio. (LEIBNIZ, 2006, p. 196).

Deus nunca age no lugar do homem, o poder de agir é pertencente ao homem (ibidem, pp. 38-39). Certa pessoa, por exemplo, não estava, desde sempre, condenada a agir daquela maneira, havia infinitas outras possibilidades de agir. Mas dentro do melhor dos mundos, i.e., considerado o que é, concomitantemente, melhor para cada substância e para todas as substâncias consideradas em conjunto, Deus pôs na existência aquele predicado que levou a substância a cometer tal ação. A título de exemplo, se tem a ação de Judas em trair Cristo por trinta moedas de prata; essa era a sua melhor ação possível dele dentro do melhor dos mundos. Se tal ação já foi terrível em si considerada, mediante o mal que causou a Jesus, tanto pior o seria não fosse ela a melhor: é no macro-conjunto do melhor, i.e., no mundo, em que se pode contrastar a perversidade de Judas. Pois para que a sua ação fosse melhor, considerada individualmente, o todo deveria ser *menos bom*. Colocando isso de outra forma, mesmo Deus escolhendo o melhor – e ele sempre o escolhe – se uma ação, ainda assim, é considerável sórdida, ruim, o responsável por ela deve ser imputado severamente por isso. Afinal, dentro do melhor (mundo) a sua ação (individual) é pior, de modo que apenas fora do melhor (para o todo) é que ela seria melhor (em si). Um homem que peca, então, se torna duplamente culpado

pelo seu próprio agir: culpado individualmente, por que dentro do melhor a sua ação é má; e ainda mais culpado porque, para que ela não fosse má, o universo inteiro teria de ser menos que o melhor possível. Afinal, a ação foi ruim dentro do melhor mundo possível, “ação” do homem, não de Deus. Daí, como já antecipei na introdução desta pesquisa, que Deus prevê os acontecimentos, mas disso não se segue que a necessidade deles, Leibniz mostra que o primeiro não implica o segundo. Isto é, a presciência divina não implica que não haveria outras possibilidades: “toda gente concordará estarem assegurados os futuros contingentes, visto Deus os prever, mas daqui não se segue a sua necessidade” (LEIBNIZ, 2004). Então retomo, aqui, Tessa Lacerda (1997, p. 6): “a previsão dos futuros contingentes não os torna necessários, a causa da presciência (entendida com base na definição lógica de substância individual) parece deixar espaço apenas para um fatalismo absoluto”. E, como já apontado na *Introdução*, mas que apenas aqui se apresenta aprofundadamente, a suposição de um tal fatalismo não seria senão resultado da incompreensão a respeito das diferenças entre o que é *determinado* e o que é *necessário*. Assim sendo, a contingência, pode-se dizer, opõe-se à noção de necessidade, não à de determinação. Uma ação é contingente porque seu oposto não implica contradição, i.e., é sempre possível; e, em assim o sendo, ela não é, portanto, necessária.

E, aqui, é necessário que fique suficientemente claro é que a substância é um ser capaz de ação, a ação lhe é própria. “Ser e agir são sinônimos; não agir equivale a não existir. A substância individual é dotada de uma total espontaneidade ou força ativa”. Desta forma, “Deus não concedeu somente a existência, mas uma certa atividade que garante a causalidade eficiente do mundo”, a qual é interna a esse mundo, diferentemente da concepção malebranchiana. Além disso, a razão “possibilita o conhecimento das verdades necessárias e eternas; pelas suas abstrações o homem se eleva aos atos de reflexão que lhe permitem tomar consciência de si” (Ibidem, p. 6-7). Assim, enquanto o homem tem certo *conhecimento de si*, i.e., sabe da sua existência, os animais teriam algo que poderia se chamar de *sentimento de si*. Isto é, percebem,

sentem a sua existência, mas não têm consciência dela. Logo, os homens são as únicas substâncias que conhecem suas ações. Ou seja, “a alma racional é capaz de deliberação (ou juízo), de encontrar a razão de sua ação mediante o entendimento, e de ser levada a atuar por essa razão de acordo com sua vontade” (Ibidem, p. 8).

O fato é que, apesar de Deus tudo poder, nem tudo é compossível, já que ao próprio entendimento de Deus são intrínsecas as leis lógicas. Desta forma, observando as possibilidades compossíveis para cada substância e observando a composição de cada uma na relação com as demais, Deus determina a melhor alternativa. Uma vez composta a noção de cada substância, até seu último instante, a imputabilidade moral é, ainda assim, de cada uma individualmente. Isso porque não se pode pensar – dentro do sistema leibniziano – a existência de qualquer substância (enquanto presente na ordem física) para além daquilo que ela é: uma composição divina, isto é, um *sujeito* de Deus, nos dois sentidos da palavra. É *sujeito* porque todas as suas escolhas para o seu agir já estão compostas, e o autor da composição foi Deus⁴². Mas, ao mesmo tempo, é imputável por elas pelo fato mesmo de que não há *sujeito* não *sujeitado*, ou seja, não haveria outro Judas para além daquele que foi composto. Esse mesmo Judas, dentro de todas as possibilidades compossíveis neste mundo em que ele veio a existir, é também o Judas que tem em si composto os melhores predicados possíveis, tanto do ponto de vista individual (o sujeito Judas) quanto do ponto de vista geral (essa substância na relação com as demais). É o melhor Judas possível⁴³ dentro do melhor mundo possível: o melhor do melhor.

E, tal Judas é o melhor possível, se poderia dizer, ainda, o melhor compossível, i.e., o melhor que poderia ser composto, dentro da maneira que o entendimento de Deus se articula.

⁴² Ele é quem as determinou em razão de seu próprio entendimento, não por mera vontade, pois os possíveis são parte do entendimento divino.

⁴³ De fato, se poderia ainda argumentar que um outro melhor Judas seria possível. Inegavelmente, isso poderia ser verdade. Contudo, ainda que fosse possível um melhor Judas do que aquele o qual de fato existiu, isso não implica que tal Judas fosse possível de composição no melhor dos mundos. No melhor dos mundos apenas algumas composições são possíveis, mas não todas. E é inegável que se existisse um outro melhor Judas possível de composição, neste que é o melhor dos mundos, seria ele quem Deus teria posto em existência, afinal a ação de Deus faz sempre as melhores escolhas, as mais perfeitas.

Maneira essa pela qual se apresenta para o homem como Leis Lógicas ou da Lógica, mas que só é lei para os seres finitos, pois que estão sujeitos a elas, isto é, estão limitados ao entendimento de Deus. Porém, o que para os seres finitos se apresenta como Leis, mediante a impotência diante delas, para Deus nada mais é que a maneira como seu entendimento se articula. Poderia ainda dizer-se: “então Deus está limitado, nem que seja a seu entendimento”. Mas tal expressão, “limitado”, jamais poderia ter o mesmo significado que tem para o homem, uma vez que do entendimento de Deus ele está sujeito para existir, enquanto para Deus o seu entendimento é, em verdade, a maneira pela qual Ele é. E, se Deus é perfeito, é também perfeita a maneira pela qual é. Se é perfeita a *maneira pela qual é*, também é perfeito seu entendimento e a maneira como ele se estrutura. Então, “limitado”, nesse caso, seria equivalente apenas à “única maneira pela qual é”, e não à “maneira pela qual está sujeito” (o sentido que “limitado” tem para o homem). E, de fato, não poderia haver duas maneiras pela qual Deus poderia ser, pois, se assim o fosse, Deus teria de escolher uma para existir logo, ao ser uma, não seria a outra. Mas se Deus é a pura perfeição, não há nada que se imponha a ele, i.e., nada para qual Deus esteja sujeito. Bem diferente do que ocorre com o ser humano, que é sujeito, sujeito de Deus. A maneira como Deus é, nisso está incluso a maneira como se estrutura o raciocínio dele, não é, pois, a melhor maneira de ser, pelo simples fato de que não há outra maneira para comparar, afinal nada há além dele, nada é além dele, tudo é sujeito a Ele. Entretanto, o fato de ser ÚNICA a maneira pela qual Deus é em nada o diminui, já que tal maneira pela qual é equivale a maneira PERFEITA de ser, e para o que é perfeito nada se impõe como melhor. A perfeição, entendida, aqui, como o conjunto de todas perfeições, que encerra uma unidade, unidade que jamais estará presente nos sujeitos, que nada mais recebem do que certas perfeições de Deus, quem reúne em si o conjunto de todas, encerando-se assim em sua unidade, i.e., conjunto de todas perfeições, *A Perfeição*.

Portanto, apenas através de três características fundamentais⁴⁴, notáveis ao longo deste capítulo, é que se pode compreender a liberdade humana frente a irrefreável e determinante ação de Deus. São elas: a *contingência*, exatamente como expus nesta seção, ao contrastá-la com noção de necessidade; a *espontaneidade*, como visto no final da seção IV e início desta seção; e, por fim, a *inteligência*, especialmente quando, durante o início desta última seção, chamo a atenção para o fato de ser por causa dela que os homens podem conhecer as verdades necessárias e eternas. E, então, por haver condição de possibilidade de conhecer tais verdades – ainda que limitadamente em relação ao infinito conhecimento de Deus sobre elas – é que o ser humano poderia, ao fim, ser moralmente imputável por seus próprios atos.

5. *A dissimetria entre ação e mudança: as críticas de Reid*

A influência do pensamento de Leibniz sobre toda filosofia moderna, no século dezoito, e mesmo sobre pensadores contemporâneos, como Deleuze e Nietzsche, é inegável. Tal como Deleuze (1980, p. 77) aponta em seu seminário sobre Leibniz de 1980: “Ele constitui a chegada na Europa da filosofia alemã. A sua influência foi imediata sobre os filósofos românticos alemães no século XIX e continua particularmente com Nietzsche”. Entretanto, o seu impacto sobre a filosofia da ação de Thomas Reid não tem sido devidamente explorado. Tal falta é bastante surpreendente haja vista que Reid apontou extensivamente a filosofia e os conceitos de Leibniz como um adequado alicerce onde construiu noções de grande importância para a sua própria filosofia da ação. Como um exemplo disso, pode-se observar Reid, em seu

⁴⁴ Aqui, concordo volto a concordar com Tessa Lacerda (2002, p. 171), segundo quem é “através de três características fundamentais: a contingência, a espontaneidade e a inteligência” que se pode entender a importante noção de liberdade em Leibniz.

Essays on the Intellectual Powers of Man (1787), fazendo a seguinte analogia entre seu conceito de *pessoa* ou *eu* (*self*) e a ideia leibniziana de *mônada*:

Quando um homem perde seus bens, sua saúde, sua força, ele é ainda a mesma pessoa, não tendo perdido nada da sua pessoalidade (*personhood*) – i.e., ele é uma pessoa tanto quanto o foi antes. Se ele tem uma perna ou um braço amputado, ele ainda é a mesma pessoa que antes era. O membro amputado não é parte da sua pessoa; (...). Uma pessoa é algo indivisível, é o que Leibniz chama de *mônada*. Minha identidade pessoal, assim, implica a existência contínua daquela coisa indivisível que denomino *eu* (*myself*) (Reid, 1790, p. 378).

Não obstante, embora elogie⁴⁵ o pensamento leibniziano e tire vantagem da sua noção de *mônada*, Reid tem uma particular discordância com a maneira pela qual Leibniz trata a questão das mudanças no mundo. Isto é, Reid discorda frontalmente da noção leibniziana de substância enquanto uma *noção completa*, segundo a qual “a natureza de uma substância individual ou de um ser completo é ter uma noção tão completa que ela seja suficiente para conter e permitir-nos deduzir dela todos os predicados do sujeito ao qual tal noção é atribuída”, ou seja, em nossa “alma há vestígios de tudo que aconteceu” além de “marcas de tudo que ainda vai ocorrer”⁴⁶ (*Discurso*, § 8). Daí, numa tentativa de *reductio ad absurdum*, Reid compara a tese de Leibniz a respeito do conceito de *noção completa* das substâncias ou *mônadas* com o funcionamento de algo como o mecanismo do relógio de ponteiro:

Deveríamos acreditar, juntamente com Leibniz, que a mente foi originalmente formada como um mecanismo de relógio, e que todos os pensamentos, paixões e ações são afetados pela gradual evolução do original balanço da mola espiral que permite o contínuo funcionamento da máquina, e que cada movimento sucede um ao outro em ordem de forma tão necessária quanto os movimentos

⁴⁵ Tal como em: “The famous German Philosopher LEIBNIZ boasted much of having first applied this principle [of sufficient reason] to philosophy, and of having, by that means, changed metaphysics from being a play of unmeaning words, to be a rational and demonstrative science. On this account it deserves to be considered” (REID, 2010, p.244).

⁴⁶ Atenção à expressão “marcas”, aqui usada por Leibniz, pois Reid aproveita-se dela em uma importante sutil referência a Leibniz que exporei mais à frente.

e pulsações de um relógio? Se uma criança de três ou quatro anos tivessem de explicar o fenômeno do funcionamento do relógio, ela imaginaria que há um homenzinho dentro do relógio ou algum animalzinho que bate continuamente e produz o movimento. Se é mais racional a hipótese desse jovem filósofo em tornar a mola do relógio em um homem, ou se o é aquela do filósofo alemão em transformar o homem em uma mola de relógio, parece difícil de determinar (REID, 1827, p. 215/413).

Leibniz argumenta que cada ação das mônadas é um exercício do próprio poder delas de causar as mudanças no nosso mundo. Por um lado, de acordo com ele, tal ação espontânea da *substância* ou *mônada* resulta em eventos que já estão determinados a acontecer: “o quer que aconteça em conformidade com essas determinações é certo, mas não necessário, e, se alguém fizesse o contrário, não estaria a fazer algo impossível em si mesmo, ainda que isso seja impossível de acontecer” (*Discurso*, § 13). Conseqüentemente, “as mônadas não têm janelas por onde algo possa entrar ou sair” (*Monadologia*, § 13), i.e., cada uma delas é uma noção completa. Entretanto, em vista de tal determinação completa dos eventos do mundo, algumas questões sobre a liberdade das substâncias ou mônadas interpõem-se.

O problema que Reid tenta apontar a respeito do conceito leibniziano de *livre-agência*, indubitavelmente, considera a conexão entre as noções de *liberdade* e de *ação livre*. Assim sendo, a defesa de Leibniz de que as *ações predeterminadas* estão em conformidade com uma *ação-livre* é identificada por Reid como uma ideia problemática para a explicação da liberdade humana. A demonstração de que os homens agem livremente é essencial para confirmar a culpa humana pela existência do mal no nosso universo; mantendo-se, assim, Deus fora de tal responsabilidade. Porém, falta à filosofia de Leibniz um melhor tratamento à noção de ação, dado de forma mais detida e pormenorizada, e isso é o que, para Reid, teria sido de grande valia para Leibniz em uma demonstração mais efetiva da liberdade humana. Como consequência, a noção leibniziana de liberdade precisaria, ainda de acordo com Reid, doutra abordagem por meio da qual seria possível provar a razoabilidade de agir livremente mesmo

quando se é nada mais que uma unidade completamente determinada, tal como uma mônada, uma substância ou, na terminologia de Reid, uma pessoa.

Em vista disso, é importante que se avalie o criticismo de Reid a respeito da tese leibniziana para perceber em qual medida a sua crítica tem uma justa razão-de-ser. Porém, é importante ficar claro que ela não será introduzida como uma forma de dissolver ou de rejeitar os argumentos de Leibniz, nem esse foi o intuito de Reid ao escrevê-la. Na verdade, a apresentação da crítica de Reid sobre a noção de *ação livre* em Leibniz visa torná-la mais efetiva mediante a revisão de alguns pontos fracos deixados pela abordagem dada por Leibniz. É válido lembrar, para Reid, Leibniz “salvou a metafísica de ser um mero jogo ininteligível de palavras e a transformou em uma ciência racional e demonstrativa” (REID, 2010, p. 244).

Dados os seus princípios de *harmonia pré-estabelecida* e de *razão suficiente*, que governam toda a humanidade e o universo, Leibniz tinha de encontrar um caminho para salvar o ser humano e o universo de qualquer tipo de fatalidade ou necessidade. Portanto, como é possível que sejamos seres determinados e, ao mesmo tempo, livres para agir? A solução foi encontrada por Leibniz por meio da noção de contingência: “é seguro que os futuros contingentes estejam certos, uma vez que Deus os prevê, mas não é o caso que eles sejam necessários por essa razão” (*Discurso*, § 13). Assim sendo, a determinação da totalidade dos fatos implica *contingência*, mas não *necessidade*. O fato de que nós podemos prever os *futuros contingentes* não os faz necessários, a causa da previsão do futuro (entendido com base na definição lógica de substância individual) pode parecer implicar um fatalismo absoluto, mas isso não é verdade (Lacerda, 1997, p. 6). A certeza de que tudo vai acontecer como está predeterminado não é oposta a liberdade por não impedir a possibilidade de eventos contrários,

os quais continuam a existir enquanto possibilidades, logicamente, i.e., virtualmente em todos os outros infinitos mundos possíveis.

Além disso, uma vez que toda mudança é pré-estabelecida na noção de cada substância individual, todos os eventos – individualmente designados para cada substância – estão harmonicamente pré-estabelecidos de tal maneira que todos eles convergem com cada uma e expressam uma singular universo harmônico⁴⁷. Ou melhor, nas palavras de Leibniz, “eles concordam uns com os outros em virtude da harmonia pré-estabelecida entre todas as substâncias” (*Monadologia*, § 78). Como um harmônico resultado disso, segundo Leibniz, “cada mônada é, da sua própria maneira, um espelho do universo” e “o universo é governado de acordo com uma ordem perfeita” (*Monadologia*, § 63).

Reid, porém, não estava totalmente convencido. Para ele, a ideia leibniziana de que “toda mônada é uma espécie de espelho”, que reflete todo o universo de acordo com seu próprio ponto de vista – baseada no conceito de harmonia pré-estabelecida⁴⁸ – continua sendo inconsistente com a *livre-agência* de cada mônada (ou pessoa, na terminologia de Reid). Mais exatamente, para Reid, não é possível “reconciliar” aquela parte do sistema de Leibniz, a qual defende um harmônico mundo pré-estabelecido “integralmente rematado por mônadas”, com a outra parte, segundo a qual cada mônada tem um poder que lhe é intrínseco de causar as mudanças no mundo por meio de “seu próprio poder original”.

Na medida em que o universo é inteiramente completo com mônadas, sem qualquer lacuna ou vazio, e daí cada corpo age (...) segundo a sua proximidade e distância, a qual reflete todo o universo (...) segue-se que, diz Leibniz, cada mônada é uma espécie de espelho, o qual reflete todo o universo de acordo com seu próprio ponto de vista, e representa o todo mais ou menos distintamente. Eu não consigo reconciliar essa parte do sistema com o que foi

⁴⁷ E essa *harmonia pré-estabelecida* combina-se com a *noção completa* da substância exatamente porque “each individual substance contains all of its properties, past, present, and future” (Garber, 2009, p. 200).

⁴⁸ Tal caracterização das mônadas como espelhos que refletem o universo inteiro foi claramente tomada por Reid a partir da *Monadologia* §59, onde Leibniz afirma que “a harmonia universal faz com que cada substância expresse exatamente todas as outras por meio da relação que estabelece com elas”.

antes mencionado, a saber, que cada mudança na mônada é a evolução de seu próprio poder original (REID, op. cit., p. 220).

A razão mesma para a insatisfação de Reid com a teoria leibniziana fica mais clara quando ele explica: “a consequência vai ser muito melancólica” se “nós não formos capazes de distinguir as mais fortes marcas de pensamento de desígnio” – as quais, para Leibniz, estão contidas em cada uma das ações das mônadas – dos “efeitos do mecanismo ou contingência”, i.e., leibnizianamente falando, os efeitos do que é contingente, isto é, as mudanças⁴⁹ (Reid, op. cit., p. 414). De fato, na filosofia leibniziana, não há nenhuma diferença claramente exposta entre *ação* e *mudança*. Daí, de acordo com Reid, a mistura desses dois diferentes conceitos é uma grande dificuldade na filosofia de Leibniz, isso fica bastante claro quando ele ironicamente comenta: “de maneira similar, um filósofo indiano supôs que a terra é carregada por um enorme elefante, e esse elefante se equilibra nas costas de uma gigantesca tartaruga” (Reid, op. cit., p. 22). Não obstante, é importante considerar as razões para aquela falta de escrutínio, no pensamento de Leibniz, daqueles dois conceitos de forma separada. Fato esse que, de acordo com ironia de Reid, acabou por se afigurar nenhum pouco convincente.

Para Leibniz, como visto antes, a ação das substâncias e as mudanças no mundo estão sincronizadas de tal maneira que cada uma das mônadas acaba sendo uma espécie de espelho que reflete, ao mesmo tempo, as mudanças de cada mônada individualmente considerada e de todo o mundo. Tendo isso em vista, é importante notar que, por agora, aquele conceito de harmonia pré-estabelecida objetiva, na filosofia de Leibniz, alinhar dois polos de difícil

⁴⁹ Eventos ou Mudanças; é importante ficar claro que Reid não faz diferença entre *mudanças* e eventos, mas isso não será objeto de estudo aqui. Por agora, o mais importante é ter em mente uma diferenciação mais fundamental reclamada por Reid, a saber, a disparidade entre *mudança* e *ação*.

conciliação, a saber, 1) as ações de cada uma das mônadas, e as mudanças provocadas por tais ações; com 2) as ações e mudanças provocadas por cada uma das outras mônadas. Conseqüentemente, a *harmonia pré-estabelecida* parece impedir qualquer dificuldade que possa surgir da afirmação de que um uniforme universo é expressado por substâncias separadamente determinadas. Os eventos separadamente presentes em cada uma das substâncias conseguem coexistir com os eventos separadamente presentes nas outras substâncias graças a uma espécie de concórdia universal denominada por Leibniz como *harmonia pré-estabelecida*. Porém, é tal *harmonia* que também parece ser o que impede Leibniz de oferecer qualquer diferenciação mais profunda entre *ações* e *eventos* (ou mudanças).

Dessa forma, a dependência da pressuposição de uma noção de *harmonia pré-estabelecida*, que os conceitos de *ação* e de *mudança* parecem ter, pode ser identificada como a razão por ambos não serem propriamente distinguidos e, conseqüentemente, não escrutinados no pensamento Leibniz. Esse fato é muito importante pois pode ser o calcanhar de Aquiles da filosofia de Leibniz percebido por Thomas Reid. Não por acaso, a *harmonia pré-estabelecida* é o conceito leibniziano mais atacado por Reid, juntamente com o *princípio de razão suficiente*. Além disso, nem “a teoria das mônadas de Leibniz, nem a da harmonia pré-estabelecida, oferecem alguma explicação satisfatória” do poder individual, nem “o faz mais inteligível do que era antes da sua pretensa ajuda. São apenas conjecturas, e ainda que fossem verdadeiros, não dissolveriam dificuldade nenhuma, apenas fariam aparecer outras” (Reid, op. cit., 117).

De mais a mais, é possível que se diga que o principal problema de Reid com o pensamento leibniziano é a falta de foco nos agentes, ou melhor, no poder mesmo do homem. De fato, Leibniz apela constantemente a diversos *princípios* a fim de garantir estabilidade e coerência dentre seus diversos conceitos, e a constante regulação desses princípios sobre os agentes (ou mônadas/substâncias/pessoas) parece ser incompatível com a defesa de Leibniz do livre poder de ação das substâncias. Em vista disso, Reid (op. cit., p. 117) admite que ele se

esforçou para “mostrar que as teorias sobre esse assunto” são “mal alicerçadas e insuficientes”. Consequentemente, nos trabalhos de Leibniz, de acordo com Reid, há uma falta de evidencia ou razões fortes que possam justificar a pressuposição daquele fundamental “desígnio na estrutura e governo do universo”, que seriam as raízes das mudanças no mundo (Id. Ibid., p. 117). Assim sendo, seguindo-se da comparação acima mencionada entre a teoria de Leibniz e o relógio de ponteiro, Thomas Reid vem a afirmar o seguinte:

Se nós não formos capazes de distinguir as marcas mais fortes de pensamento e desígnio dos efeitos do mecanismo ou contingência, a consequência vai ser bastante melancólica: pois necessariamente segue-se que nós não temos evidência alguma de qualquer pensamento em qualquer um de nossos parceiros humanos (*fellow-men*), ou melhor, que nós não temos evidência nenhuma de pensamento ou desígnio na estrutura e no governo do universo (IPM, IV, IV, 215-216).

Assim sendo, Reid esforça-se para demonstrar que os poderes⁵⁰ *ativo e inteligente* do homem (IPM, VIII, II, 373) são o que de fato se pode apontar enquanto estando no fundamento das ações humanas, portanto não seria nenhum tipo de princípio regulador como o de *razão suficiente* e nem alguma *harmonia pré-estabelecida*. Entretanto, Reid não é contra esses princípios defendidos por Leibniz, mas sim contrário à maneira como Leibniz os utiliza; nomeadamente, como se eles fossem os fundamentos últimos das ações humanas. Portanto, uma vez que essas considerações a respeito da crítica de Reid foram marcadas, é compreensível o porquê de para ele as *mudanças* não estarem fundadas nas *ações*, mas, ao invés, no poder interno do homem; a propósito, esse argumento será trabalhado mais detalhadamente na próxima seção. De toda forma, dito laconicamente, para Reid, uma melhor explicação a respeito

⁵⁰ Há dois tipos fundamentais de poder na filosofia de Reid: 1) Poder ativo e 2) Poder Intelectual. Apesar de não serem completamente esquecidos na filosofia de Leibniz, ambos acabam como que negligenciados ou desprestigiados pelos pretensos princípios leibniziano de razão suficiente e harmonia pré-estabelecida na explicação do melhor dos mundos possíveis.

da noção de *ação* é necessária e, para além disso, deve sempre considerar a centralidade dos agentes sobre aqueles princípios universais apresentados por Leibniz.

6. *Leibniz e o excessivo foco em princípios a despeito dos agentes*

Para Reid, a redundância entre *ação* e *mudança*, mencionada na seção anterior, é especialmente problemática porque, de acordo com ele, a mudança “não está na ação, mas no agente” (IPM, VIII, II, p. 377/442). Porém, o que Reid quer dizer com isso? Para ele, a raiz do problema parece ser linguística, pois “algumas figuras do discurso são tão naturais e comuns em cada língua de tal forma que somos levados a encará-las literalmente”. Daí ele explica: “uma ação é chamada corajosa, virtuosa e generosa; mas é evidente que valor, virtude e generosidade são atributos exclusivamente de pessoas, e não de ações. Na ação, considerada abstratamente, não há valor, nem virtude e nem generosidade” (Id. Ibid., p. 377/442). Essa discussão é bastante importante, especialmente considerando o problema da responsabilidade moral humana que apenas poderia advir de ações livres, que não por acaso é uma preocupação central na *Teodiceia* de Leibniz. E a conexão, entre o resultado de uma ação (i.e., a mudança no mundo) e a responsabilidade moral por ela, é feita por um sutil detalhe que não é considerado em diversas abordagens reducionistas quanto aos conceitos de *ação* e *mudança*, a saber, o “motivo”. Consequentemente, “a mesma ação realizada por um diferente motivo pode não merecer nenhum desses epítetos [corajosa, virtuosa, generosa]” (Id. Ibid., p. 442).

Consequentemente, a razão daquela mudança de uma aparente *boa* ação em má não se encontra na ação em si mesma, mas sim nos agentes; é a intenção do agente que é responsável pela mudança não apenas no curso das ações, mas também no valor mesmo da ação: “em todas as línguas, generosidade e outras qualidades morais são atribuídas às ações. Figurativamente,

nós atribuímos ao efeito a qualidade que é inerente apenas à causa” (Id. Ibid., p. 377/442). Daí, levando isso em conta, será possível dizer que Reid oferece uma perspicaz distinção⁵¹ entre *ação* e *mudança* como uma alternativa ao reducionismo desses dois conceitos. Além disso, tal diferenciação implica que muito embora a *mudança* possa ser um resultado da *ação* da substância, essa última não pode ser reduzida à primeira e nem negligenciada⁵². A liberdade de agir, assim, não deve ser entendida apenas em termos de falta de coação, mas sim deve considerar uma ulterior relação com a intencionalidade dos agentes. Em comparação com a filosofia de Leibniz, isso recoloca o agente num papel central por fazê-lo prevalecer sobre os princípios, ainda que Reid mesmo não rejeite por completo tais cânones.

Tal disparidade entre aqueles conceitos, a qual se poderia dizer análoga àquela entre uma substância e a sua série de mudanças, tem papel chave na versão de Reid da livre-agência. Portanto é possível inferir-se que para Reid o problema principal com a filosofia de Leibniz reside em uma certa dependência ou submissão dos agentes e dos conceitos da sua filosofia a princípios como o de *harmonia pré-estabelecida* e *razão suficiente*. De acordo ele, nem esse primeiro nem o último podem contribuir para uma real solução de questões cruciais apresentadas pela filosofia de Leibniz, tais como a problemática relacionada à *ação livre* e a consequente responsabilidade moral humana. Avançando na sua análise, Reid afirma que o princípio leibniziano de razão suficiente “é como uma mera asserção de necessidade sem prova” e “a questão concernente à liberdade não é nem ao menos afetada” por tais asserções:

Leibnitz, e seus seguidores, ter-nos-ia feito tomar esse princípio da necessidade de uma razão suficiente para cada existência, para cada evento, para cada verdade, como um princípio primeiro, sem prova, sem explicação; embora seja

⁵¹ “The exertion of active power we call action; and as every action produces some change, so every change must be caused by some exertion, or by the cessation of some exertion of power. That which produces a change by the exertion of its power, we call the cause of that change; and the change produced, the effect of that cause” (REID, 2010, p. 13).

⁵² Para criar uma conexão entre esses conceitos, Leibniz teve de incluir a noção de harmonia pré-estabelecida, a qual primeiramente propôs na *Dinâmica*.

evidentemente uma proposição vaga, capaz de vários significados, tal como o é a palavra razão. Tal princípio tem diferentes significados quando aplicado a coisas de natureza tão diferente como um evento e uma verdade; ele pode ter diferentes significados quando aplicado à mesma coisa. (...) Ele pode ter nenhuma conexão com disputas a respeito da liberdade, exceto quando é aplicado às determinações da vontade. Vamos, dessa forma, supor a ação voluntária de um homem, e a questão posta é se havia uma razão suficiente para essa ação ou não? (...) Se o significado da questão é, havia uma causa da ação? Indubitavelmente havia: para cada evento deve haver uma causa, aquela que tivesse poder suficiente para produzi-lo e aquela que exercesse esse poder com um propósito. No presente caso, ou o homem foi a causa da ação, sendo assim uma ação livre, e justamente imputada a ele; ou, do contrário, deve ter havido uma outra causa, não sendo possível ser imputada, com justiça, ao homem. Nesse sentido, ainda assim, é garantido que havia uma razão suficiente para a ação; mas a questão sobre a liberdade não é nem ao menos afetada por essa admissão (Id. Ibid., 245-246)

Seja como for, antes de concluir a presente seção, é importante deixar claro que – conforme anteriormente apontado – Reid não é completamente contrário à ideia leibniziana de que cada mudança na sucessiva série de mudanças depende de uma causa constante e reguladora. Ou melhor, Reid simpatiza com a ideia de que é logicamente possível supor que uma fonte regulativa tem uma precedência conceitual sobre os elementos fugazes do mundo. Com base nisso, ele afirma: “é, dessa maneira, altamente provável, para não dizer ainda mais, que o quer que seja de regular e racional em uma linha de raciocínio (*train of thought*), que se apresenta espontaneamente à imaginação humana, sem nenhum estudo, é uma cópia do que o fora antes composto pelo seu próprio poder racional”. Porém, ao invés de supervalorizar os princípios universais, é possível ver Reid a procurar novamente atribuir centralidade aos agentes.

Além disso, Reid também afirma “quer essa linha de raciocínio (*train of thought*) esteja (...) na mente dele, e provém espontaneamente a partir da sua imaginação, ela deve ter sido composta com o seu próprio julgamento, ou por outro ser racional” (Id. Ibid., p. 216). Destarte, se por um lado Reid é claramente avesso à maneira pela qual Leibniz lida com os seus propostos princípios, por outro lado, o filósofo escocês não é contrário à tentativa leibniziana

de encontrar uma razão última para a nossa “linha de raciocínio” (*train of thought*). Entretanto, isso deve ser feito “traçando o progresso da imaginação (*fancy*) humana tão longe quanto formos capazes”, uma crítica velada à explicação de Leibniz, o que nos faz retomar aquela falta de evidências, apontadas por Reid, para a atribuição daqueles princípios de Leibniz. Contudo, em qual medida as críticas de Reid com respeito à abordagem dada por Leibniz ao conceito de *ação livre* tratam-se de críticas bem-sucedidas?

O princípio de *razão suficiente* e a hipótese da *harmonia pré-estabelecida* levaram Leibniz a definir a humanidade como uma espécie de resultado de uma composição prévia – uma criação divina – a qual possui um tipo de poder interno para agir de acordo com uma dada *harmonia pré-estabelecida*. Atribuir poder às substâncias, que têm seus destinos pré-estabelecidos pela criação de Deus, foi uma forma encontrada por Leibniz de escapar das dificuldades que se apresentam em teoria *ocasionalistas* no que tange a garantia da liberdade; o ocasionalismo era, inclusive, uma das teorias mais difundidas no século dezessete. Porém, os problemas envolvendo a *ação-livre* das substâncias em um mundo pré-determinado por Deus não se acabam por causa da mera conclusão de que as substâncias ou mônadas devem agir de acordo com o próprio poder delas. Isso porque, como aponta Reid, a liberdade humana inevitavelmente parece está de alguma forma deslocada em uma filosofia que, como a de Leibniz, prioriza certos princípios reguladores que condicionam a vontade do homem.

Assim sendo, é notável mais uma dificuldade percebida por Reid na explicação dada Leibniz, utilizando os seus princípios reguladores, para a afirmação da *ação livre*, especialmente porque o nosso mundo seria, para Leibniz, uma escolha divina⁵³. E isso é o que nos conduz a outra importante noção no criticismo oferecido por Reid, a saber, a autodeterminação da vontade. A respeito desse ponto, Reid escreve o seguinte:

⁵³ Por outro lado, o texto *Leibniz's Theory of the Striving Possibles* de Blumenfeld e outros estudos subsequentes parecem oferecer outra perspectiva a respeito daquela leitura convencional de que na filosofia de Leibniz a criação do mundo deve-se à vontade e à escolha de Deus.

Por que uma causa eficiente não poderia ser definida como sendo um ser que tivesse poder e vontade de produzir um efeito? A produção de um efeito requer um poder ativo, e o poder ativo, sendo uma qualidade, deve estar num ser dotado (*endowed*) com aquele poder. Poder sem vontade não produz efeito; mas, onde esses dois estão conjugados, o efeito tem de ser produzido. Isso, acredito, é o sentido próprio da palavra causa, quando ela é usada na metafísica; e particularmente quando nós afirmamos que tudo aquilo que começa a existir deve ser a causa; e quando, pela razão, nós provamos, que deve haver uma Causa Primeira eterna Causa Primeira de todas as coisas. (Reid, op. cit., p. 259).

Isso porque, para Reid, a noção de autodeterminação da vontade é um fator chave em direção a uma explicação satisfatória da liberdade e imputabilidade moral humana. Consequentemente, ao deslocar o real peso da *ação* e dos *motivos de agir* para recolocá-lo nos seus princípios regulativos, Leibniz falha em sanar algumas dificuldades que se interpõe a explicação da liberdade humana e a sua conseqüente responsabilidade moral nesse dado mundo pré-determinado. Como um resultado disso, de acordo com Reid, no pensamento de Leibniz há, além do mais, uma falta de evidência ou fortes razões para justificar a pressuposição daquela mencionada fundamental *unidade* que transcende as *mudanças*, i.e., cada *mônada*, ou cada pessoa (na terminologia de Reid). Não faz sentido, na visão de Reid, as inúmeras suposições de Leibniz se elas não poderem ser verificadas com algum grau de exatidão.

Claro, nesse ponto, Reid segue o princípio de Hume segundo qual, num rigoroso método filosófico, não é possível assegurar, através da observação de um repetido efeito, a sua exata explicação ou causa necessária. Em outras palavras, Reid está a chamar a atenção para o fato de que escrutinar os efeitos das ações humanas (particularmente, o mal no mundo) não é suficiente para a demonstração da culpabilidade humana por tais atos. Destarte, segundo Reid, a explicação da existência do mal no melhor dos mundos possíveis como sendo uma conseqüência das ações humanas *não implica* que o homem é *livre ao agir* e, mesmo se considerarmos que o foi, há ainda a questão sobre a intencionalidade da sua ação. Isto é, uma

ação com resultados maus não implica má intenção, e isso recoloca o problema da imputabilidade. Para essa afirmação seria necessário examinar, na verdade, a *ação* mesma.

Consequentemente, para o filósofo escocês, Leibniz frustra a possibilidade de verificação da sua própria tese quando ele supervaloriza o papel dos seus princípios e esquece de analisar mais profundamente os agentes e os seus aspectos fundamentais, tal como a *intencionalidade*. Com alguma razão, Reid propõe ajustes e correções na abordagem da noção de *ação livre* da filosofia de Leibniz, isso seria necessário para uma demonstração satisfatória da *liberdade humana* tal como lá proposta. É necessário, porém, avaliar quão justa são as objeções de Reid. Além disso, é importante compreender-se o que ele entende por *ação*; a esse respeito, podemos encontrar a seguinte definição de Reid (op. cit., p. 79):

Em estrito senso filosófico, coisa alguma pode ser chamada de ação humana senão aquilo que ele previamente concebeu e desejou ou determinou-se a fazer. Na moralidade, nós comumente empregamos a palavra nesse sentido, e nunca imputamos coisa nenhuma como sua obrigação, no que sua vontade não foi interposta. Mas quando a responsabilidade moral não é levada em conta, nós chamamos *ações* do homem muitas coisas, as quais ele nem mesmo planejou previamente e nem as desejou. Daí as ações humanas serem distinguidas em três classes, a voluntária, a involuntária, e a mista. Por essa última quer-se dizer ações que estão sob o comando da vontade, mas são comumente realizadas sem nenhuma interposição da vontade. Não podemos evitar de usar a palavra ação no senso popular, sem que se desvie demais do uso comum da língua; e é nesse sentido que a usamos quando nos questionamos sobre os princípios da ação.

De fato, pelo que foi dito até agora, a questão apontada por Reid para a filosofia de Leibniz é que ela não deixa suficientemente clara a fronteira entre a noção de *ação* e a de *mudança* (ou eventos), e a razão para isso pode ser justamente a atribuição de seu princípio de *razão suficiente* e da hipótese da *harmonia pré-estabelecida*. Assim sendo, Leibniz teria negligenciado pontos que tal diferenciação implicaria, os quais são cruciais para uma justa abordagem à noção de *livre-agência*. Ou seja, é necessário que se observe a importância de

conceitos envolvidos na diferenciação entre os *eventos* do mundo (ou *mudanças*) e as suas *ações*; por exemplo, a *intencionalidade* do *agente*. Para Reid, não é suficiente dizer que os homens são responsáveis moralmente sempre que as suas ações são realizadas sem constrangimento. O mais importante, para Reid, é perceber que embora não sejamos constrangidos a agir, isso não é suficiente para afirmar que somos imputáveis; tal assertiva só é possível quando levadas em conta tanto as nossas *intenções* como a nossa própria *vontade*. Portanto, mesmo que alguém aja sem ser coagido, o valor da sua ação, por meio da *mudança* que ela provoca, provém das suas *intenções* ao exercer o seu *poder ativo*. É como se Reid estivesse a dizer para Leibniz que é mediante as nossas *intenções* que o valor mesmo das nossas ações pode ser considerado bom ou mau, a culpabilidade sobre a mudança resultante de uma ação não está no evento em si que ela causa, i.e., considerado o evento indissociavelmente da ação, mas sim na intenção que se tem ao exercer o *poder ativo*. Nesse ponto, é inevitável um maior foco sobre a vontade do agente.

Assim sendo, podemos ir mais longe e ver que no pensamento de Reid a humanidade é condenável não exatamente por suas ações, mas por causa de como os homens exercem o seu *poder ativo e intelectual*, isto é, de como provocam os *eventos* (ou *mudanças*). O que faz com que uma ação seja considerável boa ou má é a intencionalidade do agente, a maldade nos eventos do mundo não advém da ação em si mesma, mas a partir da *intencionalidade* de quem age, e essa última é que nos leva a perguntar pela determinação da intenção, o que, conseqüentemente, nos faz deparar com o problema da determinação da nossa vontade. Assim, caso perguntássemos a Reid – se não os princípios apontados por Leibniz – qual seria, então, a razão mesma que repousa no fundamento dos *eventos* ou *mudanças* do mundo? A sua resposta ineditamente viria como: o *agente* e seu *poder ativo e intelectual*! Assim, não se pode clarificar qual é o real peso das ações pela qual somos moralmente imputáveis sem observar a diferença

entre as nossas ações, o *exercício do poder*⁵⁴ que lhes é inerente, e as *mudanças* provocadas por tais *ações*. É importante notar, contudo, que Reid e o seu foco na intencionalidade e autodeterminação da vontade servem não para eliminar os princípios de Leibniz, mas para os recolocar em papel coadjuvante em uma explicação mais sólida da imputabilidade humana e, portanto, da sua liberdade do homem num mundo pré-determinado. Porém, a problematização de Reid sobre o papel da autodeterminação da vontade sofreu importantes críticas.

De acordo com Alvarez (2000, p. 77), “O voluntarismo de Reid é, em última instância, inatingível em razão da combinação do que está, na explicação de Reid, envolvido na causação de um evento pelo agente e a sua visão de que as volições são eventos causados por agentes”. Isso gera o que Alvarez aponta como sendo um círculo vicioso (*vicious regress*) do argumento de Reid. Na mesma direção, McDermid (1999, 280) afirma que a “definição de Reid da Liberdade requer que o agente determine, de alguma forma, a sua própria vontade. Daí dizer que S determina a sua própria vontade pode tão somente significar que a sua vontade é o resultado de um episódio anterior da vontade, a imputabilidade moral implica que, dalguma maneira, se deve querer o querer”. Entretanto, e mais curioso, é o fato de que McDermid traz Leibniz para o debate para justificar o que ele denomina como eterno retorno (*infinity regress*) de Reid. McDermid (op. cit., p. 280), retoma da seguinte maneira as palavras de Leibniz “fala-se erroneamente quando se fala como se nós quiséssemos querer... se nós quiséssemos querer, deveríamos querer o querer querer, e isso continuaria ao infinito”.

⁵⁴ Essa é uma noção fulcral na crítica de Reid a Leibniz.

Conclusão:

SOBRE A EFICÁCIA DA TENTATIVA DE SUBVERSÃO DO CÉTICO CAMINHO FILOSÓFICO

Leibniz apresenta, no anexo “Resumo da controvérsia reduzida a argumentos em forma” da sua Teodiceia, formulações lógicas a respeito das principais objeções feitas a dogmas notadamente cristãos. As respostas para esses problemas, resumidamente expostas no mencionado anexo, são resultado do longo percurso que o filósofo percorreu durante todo o seu texto. Tais formulações de Leibniz apresentam-se da seguinte maneira:

Objeção:

Se sempre é impossível não pecar, sempre é injusto punir.

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

Logo, é sempre injusto punir.

Prova-se a premissa menor.

1. Prossilogismo. Todo predeterminado é necessário.

Todo evento é predeterminado.

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

Do seguinte modo prova-se esta segunda menor.

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

Todo evento é assim

Logo, todo evento está predeterminado.

Pensando a partir da filosofia de Leibniz, há um problema fundamental que condenaria toda a cadeia de raciocínios dessa objeção e, conseqüentemente, seus prossilogismos. A falha no argumento se dá a partir da proposição “todo predeterminado é necessário”. Isso porque o fato da predeterminação dos acontecimentos não implica a necessidade deles, i.e., não implica que não haveria outras possibilidades: “toda gente concordará estarem assegurados os futuros contingentes, visto que Deus os prever, mas daqui não se segue a sua necessidade” (LEIBNIZ, 2004). *Contingência* implica, pois, *determinação*, mas não *necessidade*. Como bem lembra Tessa M. Lacerda (1997, p. 6) “a previsão dos futuros contingentes não os torna necessários, a causa da presciência (entendida com base na definição lógica de substância individual) parece deixar espaço apenas para um fatalismo absoluto”. Assim, esse “fatalismo absoluto” é apenas aparente porque o que de fato existe é uma absoluta contingência – segundo a qual tudo irá acontecer como está *determinado* para acontecer, sem que seja *necessário* que aconteça. Pois dizer que a determinação é contingente implica que ela não se opõe à existência virtual de eventos contrários, sendo o homem livre porque tais eventos estão dispostos a si como possíveis. Noção essa que tira os acontecimentos do mundo do cárcere da necessidade, e os recoloca nesta já mencionada *contingência*. Desta forma, uma ação é contingente porque não é necessária, porque o seu oposto não implica contradição, i.e., é sempre possível. E é justamente levando, a fundo, a análise da *contingência* que Paul Lodge e Rodriguez-Pereyra (2011, p. 235) concluem haver “evidências textuais e razões filosóficas que sugerem que Leibniz”, ao acreditar que “todas as verdades sobre indivíduos com noções infinitamente complexas são contingentes”, teria também colocado verdades como ‘César é César’ nesse grupo de verdades contingentes.⁵⁵

⁵⁵ Obviamente, dizer isso implicaria um grande problema para a filosofia de Leibniz e, portanto, também para a tentativa de conciliação que ele apresenta, pois as a identidade faz parte do grupo das *verdades necessárias*.

Ora, como espero ter deixado claro antes, esse texto se propôs a expor os elementos dados pela modernidade para subverter a *razão-cética*, e não a analisar pormenorizadamente o estatuto de eficácia dessa prática. Em assim sendo, coube procurar os argumentos que podem ser oferecidos para driblar a eficiência do raciocínio que conduz ao ceticismo quanto aos mistérios da fé, quais colocariam o cristão no famoso dilema de Bayle: ou abandona-se a razão ou torna-se ateu, cético... herético. Assim sendo, uma inevitável pergunta apresentava-se: como escapar dos encadeamentos lógicos de conclusões, tal como o supracitado, que conduzem ao ceticismo? É, pois, com o ataque de Leibniz na semântica do conceito de *determinação* (que o distorce no par antagônico *necessidade* e *contingência*), que parece, portanto, apontar o caminho indispensável para encontrar uma resposta. Cabe dizer, tal prática de Leibniz, de reelaboração de um dado conceito estável, como o de *determinação*, é fundamental para que se possa escapar da admissão da validade de engenhosas objeções como a supracitada.

Por um lado, é fato que a reelaboração do conceito de determinação em *necessidade* e *contingência* dá a Leibniz o arcabouço necessário para estruturar a sua explicação de como é possível admitir uma determinação total que não suprima a liberdade. Por outro lado, não é de todo absurdo perceber nessa solução, tal como Reid o fez, uma espécie de *formalismo vazio*, isto é, a teoria de Leibniz não daria conta dos problemas que se apresentam na esfera prática. Ora, esse tipo acusação não é algo particularmente raro na filosofia. Por exemplo, anos depois dessa *aparente* acusação de Reid de *formalismo vazio* contra as teses morais de Leibniz, Hegel viria a também encontrar nas teses morais de Kant, particularmente na sua formulação do *Imperativo Categórico*, material para o acusar de “vão formalismo”.⁵⁶ O interessante, agora, é notar como Weber (1999, p. 100) explica a fonte e motivação dessa crítica hegeliana:

⁵⁶ Há uma interessante discussão sobre esse tema que foi publicada pela *Universidade de Cambridge*. Cf.: Freyenhagen, F. Empty, Useless, and Dangerous? Recent Kantian Replies to the Empty Formalism Objection. In: *Hegel Bulletin*, v. 32, Special Issue 1-2: Special Issue on Kant and Hegel, 2011, pp. 163-186.

A preocupação principal de Kant é estabelecer o princípio supremo do agir, a de Hegel, na moralidade, é determinar as condições de responsabilidade subjetiva e, na eticidade, mostrar o desdobramento objetivo das vontades livres. O primeiro está mais preocupado com os princípios do agir; o segundo mais com os desdobramentos, circunstâncias e consequências do mesmo.

Ora, o criticismo de Reid a Leibniz baseia-se em razões muito semelhantes a essas que Weber aponta como motores da crítica de Hegel a Kant. Reid é bastante claro quanto ao seu incomodo pela negligência de Leibniz às condições de responsabilidade subjetiva do indivíduo e a repercussão de tais condições no desdobramento objetivo das vontades livres. Isso parece claro quando ele argumenta, como mostrado no capítulo anterior, que o extremo foco nos em princípios como o de harmonia pré-estabelecida e razão suficiente, acabam deixando de lado uma precisa análise mais profunda dos indivíduos mesmos considerados em si mediante às suas ações. E é justamente aí onde, de acordo com Reid, começam os problemas da filosofia de Leibniz e que reverberam em todas aquelas questões mostradas nesta dissertação.

Não obstante, como disse anteriormente, a crítica de Reid tão somente *parece* observar um certo formalismo vazio na filosofia de Leibniz. E disse “parece” porque não acho que Reid tenha percebido que era isso o que a sua crítica acaba por expor na filosofia de Leibniz. Eu explico, a crítica de Reid parece muito sagaz ao observar problemas graves na explicação da liberdade humana apresentada por Leibniz, sobretudo no que diz respeito às suas reverberações nas questões de imputabilidade moral. Entretanto, Reid falha 1) ao não perceber os diferentes pontos de vistas sobre os quais Leibniz baseia as suas explicações, isto é, quando Leibniz está abordando um mesmo conceito de um ponto de vista metafísico / lógico ou prático / físico, 2) ao não perceber quando precisa deslocar certas explicações metafísicas de Leibniz (do ponto de vista metafísico) para mostrar as suas problemáticas consequências práticas. Assim sendo, essa falta de discernimento dos diferentes pontos de vista, sobre os quais Leibniz filosofa, constitui uma falha considerável de Reid, pois, em alguns momentos, o seu criticismo pode parecer um pouco deslocado.

Seja como for, o mais importante nesta dissertação foi mostrar, a partir de Leibniz, como a fé também pode ser defendida de um ponto de vista filosófico moderno, pós-escolástico, não-escolástico. Essa foi a grande tentativa de toda a vida de Leibniz, ele dedicou-se a mostrar que havia um caminho racional de sustentação da fé, em uma época em que já nem se era mais de bom tom tentativas como essa. Não à toa que o nome mais respeitado da filosofia na época de Leibniz, Pierre Bayle, se rebelou contra aquele ousado filósofo alemão que tentava defender o congraçamento entre fé e razão sem se afirmar escolástico. Como nos lembra Deleuze, Leibniz foi apenas o primeiro de uma poderosa corrente filosófica alemã, que ganharia força e ultrapassaria o poderio intelectual francês no século XIX. Como o primeiro grande filósofo alemão, Leibniz teve de escrever em francês para ser lido e todo seu debate ocorreu com franceses e britânicos. O enfrentamento com os mais poderosos povos intelectuais da época custou-lhe caro, Leibniz fora duramente criticado e rejeitado tanto por pagãos como por cristãos, que não viam com bons olhos as tentativas, por parte de Leibniz, de racionalizar a fé. O embate com Bayle e Newton também lhe custou alguma antipatia no meio intelectual da época.

Mas o mais importante Leibniz conseguiu, mostrou que ainda era possível, em plena modernidade e início do iluminismo, defender o congraçamento entre fé e razão de um ponto de vista puramente filosófico. É possível dizer que Leibniz teve grande efetividade nessa defesa. Os principais problemas que se podem apontar à defesa leibniziana, tais como os mencionados nesta dissertação, são de cunho prático, pois de um ponto de vista metafísico e lógico a filosofia de Leibniz parece completa. Porém, é preciso dizer que, apesar disso, a corrente defendida veementemente por Bayle, quem teve muita influência sobre autores do iluminismo, parece ter saído vitoriosa no debate filosófico dos séculos seguintes. Não por acaso, Kant, no final do século XVIII, decreta “o fracasso em qualquer tentativa de teodiceia”, nenhum outro grande filósofo jamais se atreveu a publicar uma até hoje.

De qualquer forma, cabe notar que Leibniz recoloca a discussão em um outro patamar, muito mais solido e despido de influências da Igreja do que acontecia com as teses escolásticas. Pois, se por um lado, parece-me claro que, do ponto de vista prático, as suas teses ainda escondem sérias dificuldades filosóficas, algumas das quais apontas por Bayle e Reid e aqui evidenciadas; por outro lado, Leibniz conseguiu mostrar, com seus textos, que a corrente de congraçamento entre fé e razão tem uma solidez muito maior do que se costuma pensar e que, justamente por isso, tanto tempo depois, há ainda muito a ser dito sobre ela.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

❖ Bibliografia primária:

BAYLE, Pierre. (1982), *Dictionnaire Historique et Critique*. Charleston: BiblioLife Press (Volume I).

_____. (1982b), *Dictionnaire Historique et Critique*. Charleston: BiblioLife Press (Volume II).

_____. (2012), *Reponse Aux Questions D'Un Provincial, vol. 3*. Charleston, Nabu Press.

_____. (2014), *Pensées sur l'athéisme*. Paris: Desjonquères Editions.

LEIBNIZ, G. W. (2009), *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, de liberté de l'homme, et Vórigine du mal*. Paris: GF.

_____. (2013), *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Trad. W. Piauú e J. Silva. São Paulo: Estação Liberdade.

_____. (1999), *L'être et la Relation: lettres de Leibniz à Des Bosses*. In: Christiane Frémont (org.). Paris: Vrin.

_____. (2004), *Discurso de Metafísica e outros textos*. Trad. M. Chauí e A. Bonilha. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2006a), "On the ultimate origin of things". In: *The Shorter Leibniz Texts*. London: Bloomsbury Academic.

_____. (2006b), "Letter to Johann Christian Schulenburg". In: *The Shorter Leibniz Texts*. London: Bloomsbury Academic.

_____. (2006c), “On the reason why these things exist rather than other things”. In: *The Shorter Leibniz Texts*. London: Bloomsbury Academic.

_____. (2006d), “On the continuous increase in the perfection of the world”. In: *The Shorter Leibniz Texts*. London: Bloomsbury Academic.

_____. (1973a), *A Monadologia*. In: Leibniz. São Paulo, Abril Cultural.

_____. (1973b), *Da origem primeira das coisas*. In: Leibniz. São Paulo, Abril Cultural.

_____. (2003), *Verdades necessárias y contingentes*. In: Escritos filosóficos. E. Olaso (org.). Buenos Aires: Charcas.

_____. (2006a), “On the ultimate origin of things”. In: *The Shorter Leibniz Texts*. London: Bloomsbury Academic.

_____. (2006b), “On the reason why these things exist rather than other things”. In: *The Shorter Leibniz Texts*. London: Bloomsbury Academic.

_____. *Da origem primeira das coisas*. In: Leibniz. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

❖ Bibliografia de Apoio:

AGOSTINHO. (2001), *A cidade de Deus: (contra os pagãos)*. Tomo II. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes.

AQUINO, Tomás de. *O Ente e a Essência*. Trad. de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Apresentação de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2005.

ANTOGNAZZA, Maria Rosa. Primary Matter, Primitive Passive Power, and Creaturely Limitation in Leibniz. *Studia Leibnitiana*, n. 46, v. 2, 2014, pp. 167-186

_____. (2011), The Conformity of Faith with Reason in the “Discours Préliminaire” of the Theodicy. In: RATEAU, Paul. *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G. W. Leibniz*. Stuttgart: Steiner, pp. 231-245.

BROWN, G. (1994a), “Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz”. In: WOOLHOUSE, R. (org.). *Leibniz: Critical Assessments II*. London: Routledge.

BURKE, Peter. *Montaigne*. Oxford/Melbourne/Toronto: Oxford University Press, 1981.

BLUMENFELD, D. Leibniz’s Theory of Striving Possibles. *Studia Leibnitiana*, German, vol. 5, no. 2, pp. 163-177, 1973.

BRUNO, Anthony G. Schelling on the Possibility of Evil: Rendering Pantheism, Freedom, and Time Consistent. *Northern European Journal of Philosophy*, v. 18, n. 1, 2017.

COUDERT, Allison P. *Leibniz and the Kabbalah*. Springer: New York, 1995.

COTTINGHAM, J. A Brute to the Brutes? Descartes’ Treatment of Animals. In: MOYAL, G. (Ed.). *René Descartes Critical Assessments*. London, New York: Routledge, 1991.

DELEUZE, GILLES. *Cours sur Leibniz (Première Classe: 15/04/1980 – Ultime année à Vincennes)*. *Revista Helius*, Ano 1 n. 1 jul-dez, 2013, p. 124-149.

EARMAN, J. (1977), Perceptions and Relations in the Monadology. *Studia Leibnitiana*, German, vol. 9, pp. 220-241.

FICHANT, M. (2006) A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo. *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n. 15, jul-dez, pp. 9-40.

FINE, Kit. Essence and modality. *Phil. Perspectives*, n. 8, 1994.

_____. Unified Foundations for essence and ground. *Journal of the American Philosophical Association*, v. 1, n. 2, 2015.

GRAÇAS, Maria das. (2012), *Voltaire: Razão Militante*. São Paulo: Editora Moderna.

GEBHARDT, 1922. Die Schriften des Uriel da Costa. Toronto: *University of Toronto*, 1922.

HACKING, I. (1982a), “A Leibnizian Theory of Truth”. In: HOOKER, M. (org.). *Critical and Interpretive Essays*. Minneapolis: University Minnesota Press.

HUME, David. (2005), *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução de Álvaro Nunes. Lisboa: Edições 70.

HARRISON, Peter. Descartes on Animals. *The Philosophical Quarterly*, Oxford, vol. 42, no. 167, 1992, pp. 219-227.

HIRATA, Celi. (2012), Sistema em Leibniz e Descartes. *Trans/Forma/Ação*, Marília, v. 35, n. 1, pp. 23-36.

KANT, Immanuel. (2001), On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy. Translation of G. di Giovanni. In: Kant, Religion and Rational Theology. Cambridge, C. University Press.

_____. (2015), *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*. In: KLEIN, Joel. Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia: comentário, tradução e notas. *Stud. Kantiana*, n. 19, v. dez., pp. 153-176.

KING, W. (2010), *An Essay on the Origin of Evil*. Translation from Latin by Edmund, Lord Bishop of Carlisle. London: Gale Ecco, Print Editions.

LACAN, J. (1979), *O Seminário: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. Volume 11.

LACERDA, T. M. (1997), Leibniz: a afirmação da liberdade como determinação contingente. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 2, pp. 5-18.

_____. (2002), A Liberdade de Leibniz. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, pp. 171-186.

_____. Uma leitura política da Teodiceia. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 21, n. 1, p. 289-300, 2011.

LEDUC, C. (org). *Leibniz et Bayle: Confrontation et dialogue*. Stuttgart: Studia Leibnitiana, 2015. (Edição 43 especial).

LESSA, R. O experimento Bayle: forma filosófica, ceticismo, crença e configuração do mundo humano. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 120, v. dez. 461-475, 2009.

LODGE, P. Leibniz, Bayle, and Locke on Faith and Reason. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Charlottesville, n. 76, v. 4, pp. 575-600, 2002.

MATES, B. (1972), "Leibniz on Possible Worlds". In: FRANKFURT, H. (org.). *Leibniz: A Collection of Critical Essays*. New York: Doubleday.

MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe. Tradução de Antônio Caruccio-Caporalle. Porto Alegre, L&PM, 2009.

MORET, José de. *Anales del reino de Navarra (vol. 7)*. (1881), Toloso, Spain: E. Lopez. (Col. Forgotten books).

PECKHAUS, V. (2012), *The Reception of Leibniz's Logic in 19th Century German Philosophy*. In: *New Essays in Leibniz Reception - Science and Philosophy of Science 1800-2000*. London: Birkhäuser.

Popkin, R. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro, editora Francisco Alves, 2000.

RUSSELL, B. (1937), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2ed. London: George Allen & Unwin.

RESCHER, N. (1994b), "Logical Difficulties in Leibniz's Metaphysics". In: WOOLHOUSE, R. (org.). *Leibniz: Critical Assessments II*. London: Routledge.

PATTERSON, Sarah. (2000), *How Cartesian was Descartes?*. In: Crane, T.; Patterson, S. (ed.). *History of the Mind–Body Problem*. London/New York: Routledge.

RODRIGUEZ-PEREYRA, Gonzalo; LODGE, Paul. "Leibniz on Infinite Analysis, Lucky Proof, and Guaranteed Proof". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n. 93, 2011, 222-36.

SALOMON, Herman Prins. A copy of Uriel da Costa's *Exame Das Tradicoes Phariseas* located in The Royal Library of Copenhagen. *Studia Rosenthaliana*, v. 24, n. 2, 1990, pp. 153-168.

SANTIAGO, Homero. O filósofo Uriel da Costa. *Revista Conatus: Filosofia de Spinoza*, v. 8, n. 16, 2014, pp. 43-65.

STRAUSS, Leo. *Spinoza's critique of religion*. Chicago: University of Chicago Press, [1968] 1997.

SHIELDS, C. (1994c), "Leibniz's Doctrine of Striving Possibles". In: _____. (org.). *Leibniz: Critical Assessments II*. London: Routledge.

SILVA, Franklin Leopoldo e. (2006), *Descartes e a Metafísica da modernidade*. 2ed. São Paulo: Editora Moderna.

VOLTAIRE. (2003), *Candide, ou l'Optimisme*. Paris: Gallimard.

_____. (1978), *Cartas Inglesas, Tratado de metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante*. Tradução de Marilena Chauí (at al.). 2.ed. São Paulo: Abril cultural. (Coleção Os Pensadores).

WEBER, T. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

WOOLHOUSE, R. (1982c), "The Nature of an Individual Substance". In: HOOKER, M. (org.). *Critical and Interpretive Essays*. Minneapolis: University Minnesota Press.

