UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Metafísica e Experiência: Limites da Razão e Filosofia Prática em Leibniz

Roberto R Evangelista da Silva

Salvador
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Metafísica e Experiência: Limites da Razão e Filosofia Prática em Leibniz

Roberto R Evangelista da Silva

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Filosofia – Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

Salvador

2014

Roberto R Evangelista da Silva

Metafísica e Experiência: Limites da Razão e Filosofia Prática em Leibniz

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Filosofia – Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela comissão julgadora em _____/_____/_____

Banca:

Daniel Tourinho Peres (UFBA, Orientador)

Edgar Marques (UERJ)

Franklin Leopoldo e Silva (USP)

Abel Lassalle Casanave (UFBA)

João Carlos Salles (UFBA)

Salvador

2014

Para Ana e Inácio

Agradecimentos

Agradeço a meu orientador, Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres, que, com paciência, confiança, atenção e rigor, tornou possível a execução do projeto que se converteu nesta tese. Não posso esquecer também a sua valiosa indicação bibliográfica, assim como sua generosidade em tornar acessível sua biblioteca. Espero que o presente trabalho esteja à altura de seus esforços e de sua cuidadosa orientação.

Meus agradecimentos também ao Prof. Edgar Marques que, compondo a banca de qualificação, enriqueceu a tese com suas sugestões e questões.

Pelas conversas, provocações e críticas que me fizeram conhecer um pouco mais as dificuldades e os possíveis desenvolvimentos do meu projeto, agradeço ao Prof. Abel Lassalle Casanave. Aos amigos Clériston Costa e Pedro Almeida, responsável também pelo resumo em inglês, agradeço pela companhia nos momentos difíceis. A Denise Pinheiro, meu obrigado pela criteriosa revisão do resumo em língua inglesa.

Contei também com uma bolsa da CAPES.

Índice

Metafísica e Experiência: Limites da Razão e Filosofia Prática em Leibniz

Introdução..... 10

I. O discurso filosófico..……..... 21

Verdade e demonstração – 25; Ideias inatas como disposição – 29; O limite da análise e o pensamento cego – 38; O infinito e as verdades contingentes – 43; Metafísica e experiência – 51; Demonstração moral e probabilidade – 59; A função reguladora da metafísica: Leibniz e Kant – 64.

II. O caso da Teodiceia..... 81

A teodiceia de Leibniz – 83; O estilo e o valor dos *Ensaios de teodiceia* no corpo da obra de Leibniz – 86; Regras para controvérsia – 89; Defesa positiva – 95; Doutrina: certeza infalível e probabilidade infinita – 99; Deus nos limites da simples razão e da moral – 103; Leibniz, Kant e a liberdade – 112.

III. Conclusão…… 127

IV. Bibliografia..... 132

Abreviações das obras de Leibniz

Die philosophischen Schriften. Gerhardt. **GP, vol., livro, cap., §, p**.

Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes. Michel Fichant. **DeM**.

Discours de métaphysique. **DM**.

La Monadologie. **Mo**.

Essais de Théodicée. **T**.

Le droit de la raison. René Seve. **DR**.

Leibniz: oeuvres. Lucy Prenant. **Prenant.**

Lettres de Leibniz à Des Bosses. Christiane Frémont. **LB**.

The art of controversies. Marcelo Dascal. **Arte**.

The Leibniz-De Volder correspondence. Paul Lodge. **LV**.

L'estime des apparences: 21 manuscrits de Leibniz sur les probabilités, la theorie des jeux, l'espérance de vie. Marc Parmentier. **Estime**.

Philosophical papers and letters. Loemker. **Loemker**.

Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques. Jean-Baptiste Rauzy. **RG**.

Introduction a l'encyclopédie secrète. **IES**.

Correspondência Leibniz-Clarke. **LC**.

Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées. **Meditações**.

Vérités nécessaires et vérités contingentes. **VNC**.

Project of a New Encyclopedia. **Projeto**.

Projets de préface à la science générale. **Préface.**

Philosophical Writings. G. H. R. Parkinson e Mary Morris. **Parkinson**.

Of an Organum or Ars Magna of Thinking. **Organum.**

Preface to an edition of Nizolius. **Nizolius.**

Code diplomatique du droit des gens. **Codex.**

Avertissements sur les principes de Samuel Pufendorf. **Avertissements.**

Méditation sur la notion commune de justice. **MNC.**

Confessio philosophi: la profession de foi du philosophe. **PF.**

Resumo

Em virtude dos limites da razão, o filósofo não é capaz de deduzir conceitos a partir de seu puro e solitário pensamento. Através de que, então, ele determina o conteúdo de suas demonstrações? A matéria da filosofia, isto é, os conceitos, é dada em toda e qualquer razão humana tanto no passado quanto no presente. No decurso da história, que se ramifica numa multiplicidade de formas de pensamento e expressão, as ideias atualizam-se gradualmente. Assim, a filosofia de Leibniz, além de cobiçar o rigor e a forma de exposição da matemática, não pode dispensar a análise de conceitos dados tanto na razão ordinária quanto na razão erudita que se desenvolveram ao longo do tempo. Podemos concluir então que a filosofia leibniziana não procede por construção de conceitos, mas por análise de conceitos dados. Isso significa que Leibniz não teria estipulado, arbitrariamente, hipóteses sobre a natureza da razão e sua relação com o mundo sem considerar o que é efetivamente dado na experiência do pensamento humano sobre o nosso mundo real. A elaboração da enciclopédia do conhecimento humano teria como um de seus objetivos fornecer a matéria sobre a qual a filosofia deveria trabalhar. Por outro lado, quando ela não é capaz de realizar demonstrações absolutas de suas hipóteses, que é o caso das verdades contingentes que dependem da livre deliberação de Deus, é ainda possível empreender demonstrações morais e argumentos prováveis, que fazem a razão inclinar-se para a melhor interpretação sobre o mundo. Esse é o caminho da Teodiceia, que, reconhecendo os limites da razão, se satisfaz com certezas infalíveis mediante demonstrações morais ancoradas num conceito de Deus que melhor convém a nossa razão, um conceito de Deus para o qual o sentido de justiça é o mesmo que o nosso. Mas, se as provas oferecidas na defesa de Deus não são suficientes para a teoria, para a prática, são mais que satisfatórias. Tanto os *Ensaios de teodiceia* quanto os textos jurídicos oferecerão modelos e fundamentos para a ação moral do homem na política e na vida social.

Palavras-chave: filosofia, metafísica, conhecimento, experiência, ética.

Abstract

Due to the limits of reason, the philosopher is not capable of deducing concepts from his own and solitary thought. Then, by which means does he determine the content of his demonstrations? The subject matter of philosophy - that is, its concepts – has been present in all and any human reason (both in the past and in the present). Throughout history, which splits in a multiplicity of forms of thought and expression, ideas are gradually updated. Thus, Leibniz' s philosophy, besides wishing to have mathematical strictness and form of exposure, cannot put aside the analysis of given concepts, both in the ordinary and elaborated reason, which developed as time went by. We can, therefore, come to the conclusion that Leibniz' s philosophy does not stem from the construction of concepts, but, instead, from the analysis of given concepts. This means that Leibniz would not arbitrarily have put forth hypotheses about the nature of reason and its relation with the world without taking into consideration what actually occurs in the experience of the human thought about our real world. One of the goals of the development of the encyclopedia of human knowledge would be to provide the content on which philosophy would work. On the other hand, when it is not capable of giving absolute demonstrations concerning its own hypotheses, which is the case of contingent truths that depend on the free deliberation of God, philosophy can still provide moral demonstrations and probable arguments, which make the reason move towards the best interpretation of the world. This is the way of Theodicy, which, recognizing the limits of reason, is satisfied with unshakeable certainties by means of moral proofs based on a concept of God with best fits to our reason, a concept of God for which the sense of justice is the same as ours. However, if the proofs offered in God's defense are not enough for the theory, they are more than satisfactory for the practice. Both the *Essays on Theodicy* and the legal texts will offer models and grounds for man's moral action in politics and in his social life.

Key words: philosophy, metaphysics; knowledge; experience; ethics.

Introdução

> "Os teoremas da justiça, da sabedoria e da beleza soberana são geometricamente demonstráveis e redutíveis ao princípio de não-contradição (...)" (Leibniz, Arte, p.186).

Leibniz, como todo grande racionalista do século XVII, pretendia erigir a metafísica a partir de proposições sólidas, isto é, sobre proposições necessárias. A filosofia deveria se constituir por fundamentos certos, como todo e qualquer conhecimento que se considere como ciência verdadeira. Toda a metafísica sobre Deus, a justiça e os espíritos com suas ações livres fundaria "provas apodíticas contínuas, como fazem os matemáticos, que dispõem as proposições de tal modo que uma é derivada da outra através de uma sequência contínua" RG, *Elements de la raison*, p. 152). Além disso, a matemática é capaz de expressar seus conceitos através de uma linguagem simbólica rigorosa apta a traduzir, no domínio da física, os fenômenos e suas leis gerais num conjunto de equações. Adotando o mesmo procedimento, a metafísica, cujo objeto de estudo são, principalmente, as substâncias qualitativamente distintas umas das outras, se ocuparia com aquilo que elas têm de comum. Ao desconsiderar as infinitas diferenças entre as coisas individuais, a metafísica demonstraria, de modo absoluto, a conexão necessária entre suas noções como numa equação[1]. É certo que as proposições metafísicas são encadeadas independentemente da experiência e que o ponto de origem da ordem das razões são princípios apodíticos derivados da pura razão. As noções metafísicas fundamentais são noções primitivas, isto é, razões últimas sem as quais uma coisa deixa de ser o que ela é. Mas, em virtude da finitude do entendimento humano, o discurso

[1] Segundo Paul Rateau: "Em matemática, lidamos com o homogêneo, com o uniforme (com pontos de um plano, com quantidades numéricas), isto é, com o abstrato e o fictício, de modo que o que vale para a parte vale igualmente para o todo, porque o todo deriva das partes e herda, por consequência, suas características e propriedades. Ora, o universo é feito de coisas heterogêneas e concretas, e nele nenhum ser pode ser idêntico a um outro (....)". *Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz: en quel sens le monde est-il le meilleur?* Revue de métaphysique et de morale, 2011/2 nº 70, p181-201.

metafísico não pode alcançar as coisas em si como elas são exatamente em Deus: "(...) não compreendemos distintamente o bastante como decorrem de Deus a natureza das coisas e, da ideia de Deus, as ideias das coisas. (...). Não parece que o homem seja capaz de uma análise dos conceitos pela qual poderíamos alcançar noções primitivas, isto é, o que é conhecido por si" (IES, RG, p. 132 e 134). Assim, se as ideias metafísicas são primitivas, como veremos, são primitivas somente para nós. No entanto, isso não quer dizer que nossas ideias sejam inventadas, arbitrárias ou verdadeiras por tolerância. A concepção que fazemos da natureza das essências encontra sua origem em ideias virtualmente intrínsecas a todo e qualquer intelecto das substâncias racionais finitas. Tais ideias são inseparáveis da apercepção que as substâncias racionais realizam de sua própria atividade. Antes de tudo, se podemos afirmar que os fenômenos sensíveis expressam as essências é porque eles nada mais são que a multiplicidade de nossas percepções na unidade da nossa atividade interna e substancial. Se dizemos que o ser é uno é porque nos apercebemos como unidade. Essa tese é de extrema importância porque, em virtude dela, a metafísica leibniziana vai se voltar tanto para a razão erudita quanto para a razão ordinária para explicitar o que nelas está oculto. Isso significa que Leibniz não procura estabelecer os princípios da sua metafísica através de um procedimento dedutivo no interior de uma razão pura. Na verdade, ao contrário do que afirmamos anteriormente, ele não só não deduz, continuamente, proposições a partir de princípios absolutamente certos, como também não estabelece seus princípios e conceitos metafísicos sem recorrer à experiência. Desse modo, poderíamos dizer que a metafísica leibniziana permanece eminentemente hipotética? De fato, o próprio Leibniz considera, em muitas ocasiões, as suas teses metafísicas como hipóteses. Por outro lado, isso não nos permite afirmar que ele não aplicou à filosofia o método matemático. A dedução contínua de proposições a partir de princípios apodíticos não é o único o procedimento possível em matemática. À matemática também é permitido iniciar um encadeamento de proposições a partir de meras suposições: "Tomar as matemáticas por modelo significa estabelecer muitas coisas sobre poucas suposições e ordenar as proposições na ordem em que elas se deduzem uma da outra"[2]. Na verdade, segundo Hebert Breger, os matemáticos do século XVII tinham "um ardente desejo (...), não de escrever um texto didático dedutivo, mas de encontrar novas soluções, novos teoremas e, em particular, novos métodos"[3]. Entretanto, Leibniz, em se tratanto de metafísica, está inclinado a tomar suas proposições mais como presunções do que

---

[2] Yvon Belaval. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 135.
[3] *The art of mathematical rationality*. In: DASCAL, Marcelo. Leibniz: *What kind of rationalist?* Tel Aviv: Springer, 2008, p. 143.

como hipóteses. Em matemática, não exigimos que as hipóteses sejam assumidas como verdadeiras, basta apenas que elas possuam função e valor pragmáticos. Elas são o ponto de partida para que a matemática e a geometria possam avançar na construção ou invenção de teorias. Já a metafísica, desde seu ponto de partida, apresenta uma pretensão de nos revelar algo sobre a realidade das coisas reais. Ela pretende defender teses que nos digam algo sobre a estrutura profunda do real. Mas, em virtude da grande dificuldade de demonstrar tais teses, devido a certas limitações da razão humana, limitações essas que iremos procurar determinar no presente trabalho, se faz necessário que elas sejam tomadas como verdadeiras até que provemos o contrário. Aqui, instalamos-nos muito mais no domínio do direito do que no domínio da matemática. Evidentemente, do ponto de vista formal, nada impede que a metáfisica exponha a teoria segundo o procedimeto que deduz proposições umas das outras a partir de suposições. No entanto, Leibniz não a expôs nem segundo o método axiomático-dedutivo, tão destacado pelos grandes comentadores, nem tampouco pelo método hipotético-dedutivo ou, para evitarmos anacronismos, pelo método, também matemático, denominado por Leibniz, de *Méthode des Établissements*, pois se nosso filósofo considera, em várias ocasiões, suas proposições metafísicas primitivas como hipóteses, não nos parece que ele, a partir delas, derivou proposições umas das outras como fazem o geômetra e o matemático. O fato é que Leibniz vai procurar provar que suas proposições metafísicas são mais que hipóteses a partir de outros critérios que aqueles da matemática. E uma das condições para que seus princípios e conceitos metafísicos sejam considerados válidos é que estejam de acordo com a estrutura da razão humana em seu pleno desenvolvimento no interior do mundo real.

Por outro lado, é certo que proposições que se referem às livres deliberações de Deus e que são fundamentais para a constituição da metafísica não podem ser demonstradas matematicamente. É assim que as proposições contingentes, como aquelas que afirmam a harmonia preestabelecida, a criação do melhor mundo, a prevalência do bem sobre o mal no mundo, a existência das coisas sensíveis, a realidade dos fenômenos, se não são passíveis de demonstração *stricto sensu*, podem, ao menos, ser objeto de demonstração moral e de argumentos prováveis. Tais demonstrações não ocorrem pela simples dedução lógica entre conceitos gerais ou análise das séries infinitas envolvidas nas coisas contingentes, mas pela argumentação que leva em conta o que é mais inteligível, o que é mais razoável pensar, o que é preferível, o que é, sobretudo, conforme à consciência comum e importante para a vida prática dos homens. Leibniz, recorrentemente, procura validar muitas de suas teses metafísicas, sobretudo aquelas que ultrapassam os limites da razão, pela concordância com a

experiência, com o que é conhecido e com o que é útil. São argumentações que inclinam a razão ao contrário de constrangê-la. Isso significa que a razão humana, embora não possa compreender coisas infinitas, seja capaz de estabelecer um conhecimento aproximado delas. Assim, tentaremos mostrar que Leibniz estabelece sobre o mundo real mais que hipóteses, uma vez que procura, constantemente, mostrar que elas são prováveis, porque concordam com a experiência. Portanto, se o possível é definido como o que não comporta contradição, por outro lado, a ele é adicionada a probabilidade se é compatível com as coisas existentes e com a ordem do mundo real. Do ponto de vista da razão humana, consideramos provável aquilo que pode ser objeto da vontade divina. Deus poderia criar, entre uma infinidade de mundos possíveis, o pior dos mundos, o melhor ou nenhum. Leibniz afirma a criação do melhor, e essa afirmação vai além de uma hipótese, uma vez que é mais provável do que todas as outras afirmações sobre Deus e o mundo criado. Em favor dela, há muitos indícios. Além disso, ela se conecta com a natureza e a vontade presumida de Deus[4]. Mas as presunções sobre a constituição da obra divina devem, sobretudo, ser coerentes com a noção de um Deus que atenda às demandas morais de nossa razão, isto é, um Deus para o qual o sentido de justiça seja o mesmo daquele concebido pelos homens. Assim, Leibniz não erige uma ética teológica, mas uma teologia ética que tem, como princípio, a univocidade da ideia de justiça. Parece-nos então que o dogmatismo leibniziano se apresenta como moderado, uma vez que ele não faz da razão divina a fonte através da qual o filósofo estabelece verdades independetemente da razão humana. Aliás, mesmo um pensamento que pretende proceder por demonstração a partir de princípios absolutamente certos, sob pena de permanecer alheio ao mundo real e, portanto, estéril, não pode prescindir da análise de conceitos dados na razão comum os quais serão a matéria usada pelo pensamento filosófico. O sonho de Leibniz era justamente aquele de erigir uma enciclopédia do conhecimento humano a fim de fornecer à característica filosófica um alfabeto conceitual para a realização do cálculo das verdades fundamentais. Mas, em virtude da riqueza e da complexidade do pensamento humano, a enciclopédia se configurou como uma tarefa irrealizável por um só homem. Contudo, enquanto os conceitos não são completamente analisados, as proposições metafísicas podem

---

[4] Somente por analogia com a nossa razão é que atribuímos a Deus determinadas qualidades: "Assinalemos que não seria apropriado, atribuir qualidades como vontade, poder, entendimento, com realidade a Deus. Antes que isso, é preciso reconhecer que, como quer que seja, Deus não possui, propriamente, tais qualidades, que, como já se sabe, respondem à nossa necessidade de supor um limite às mudanças das substâncias. (...). É levando em consideração o apelo à linguagem do infinito que se deve aqui compreender o uso da expressão "analogia" como pautando o modo como atribuímos ao Criador as qualidades da criatura". Viviane de Castilho Moreira. *Contingência e análise infinita: estudo sobre o lugar do princípio de continuidade na filosofia de Leibniz*. Tese de doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, abril de 2001, p. 376 e 377.

ser consideradas como presunções, isto é, proposições provisórias, proposições tidas como verdadeiras até que provemos o contrário. Uma vez que há extrema dificuldade em demonstrar as proposições metafísicas em virtude mesmo da complexidade dos conceitos dados, a filosofia pode se contentar, ainda que provisoriamente, com demonstrações morais ou de probabilidade. E se isso é insuficiente para a teoria, é mais que suficiente para a a prática[5], o mais importante e o fim último da filosofia.

Embora Leibniz assuma que as demonstrações dos fundamentos essenciais de sua metafísica tenham sido estabelecidas, os comentadores, pelo menos nas últimas décadas, experimentam uma grande dificuldade tanto em determinar quanto em organizar tais fundamentos num sistema. Na verdade, alguns já admitem que isso não seja possível. Nos últimos anos, Michel Fichant defende o abandono da ideia de sistema leibniziano e propõe uma abordagem eminentemente histórica dos textos de Leibniz. Ao invés de sistema, Fichant identifica sistematicidades em cada período da obra do filósofo. O *Discurso de metafísica*, por exemplo, teria como origem um projeto teológico cujo objetivo era a unificação ou a harmonia das religiões. No interior desse projeto, a ideia de substância individual teria sido concebida para determinar o que é próprio das criaturas racionais e o que é próprio de Deus. Desse modo, Fichant termina por contrariar a interpretação que defende a tese de que o conceito de noção completa só tenha se originado da lógica leibniziana, demonstrando que ele, na verdade, encontra também sua origem na teologia, evitando toda e qualquer redução da metafísica de Leibniz à lógica[6]. No entanto, quase três décadas depois, Leibniz abandona o conceito de substância individual e elabora, na *Monadologia*, o conceito de mônada. Segundo Fichant, o seu propósito, nesse texto e nos outros do mesmo período, atende ao projeto de naturalização da metafísica. Para Fichant, esse devir incessante nos leva a recorrer à noção leibniziana de apetição como um excelente parâmetro para o enquadramento dos textos. A filosofia leibniziana se apresentaria no processo incessante de atualização de virtualidades ou de passagens de uma percepção para outra, em cada período de sua construção, acarretando

---

[5] "(...) a filosofia teórica é fundada sobre a verdadeira análise da qual os matemáticos fornecem amostras, mas que devemos aplicar também à metafísica e à teologia natural, fornecendo boas definições e axiomas sólidos. Mas a filosofia prática é fundada sobre a verdadeira tópica ou dialética, isto é, sobre a arte de estimar os graus de probação que não se encontra ainda entre os lógicos, mas da qual os jurisconsultos deram amostras (...)" (*Carta a Burnet*, GP, III, p.193).

[6] "(...) as correlações da lógica e da metafísica recusam toda redução de uma a outra e recomendam uma grande prudência com relação à ilusão recorrente de leituras inspiradas pelas teorias recentes do logicismo e do formalismo". Michel Fichant. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998, p. IX.

tanto modificações de vocabulário quanto de conceitos[7]. Mais ainda, noções como a de mônada adquirem sentidos diferentes conforme são utilizadas em certos contextos e para atender a fins específicos: "No caso da mônada, sua utilidade própria se dá em virtude da variedade de seus empregos, que complicam a noção, compondo nela regras de significações não equivalentes. De resto, será por falta de tê-la compreendido que a recepção ulterior de um leibnizianismo dogmatizado desembocará nas aporias que suscitaram, com a interpretação das mônadas como partes últimas de um todo real, as doutrinas da monadologia física" (Fichant, 2004, p. 139 e 140).

Não nos interessa aqui procurar determinar o sistema leibniziano ou defender a ideia de que ele não existe. E, embora reconheçamos a importância da abordagem dos textos leibnizianos, proposta por Fichant, não iremos aplicar, rigorosamente, o método histórico. Mesmo levando em conta os diferentes períodos da obra do filósofo, acreditamos na existência de temas comuns às várias fases do pensamento de Leibniz. Como mostrou Andreas Blank[8], a importância atribuída à experiência na constituição do discurso filosófico se revelou desde muito cedo. O que nos interessa é o modo pelo qual Leibniz constrói o seu discurso filosófico, ou melhor, como ele faz filosofia. Em nossa leitura, a primeira imagem de Leibniz que se desfaz é a de um filósofo que atribui poderes sobrenaturais à razão humana que, pela simples exposição das proposições na ordem das razões, acredita atingir a natureza das coisas. As demonstrações lógico-formais, embora sejam necessárias, não são condição suficiente para o conhecimento, pois é necessário mostrar que elas concordam com a experiência, pois, "às vezes, pensamos em coisas impossíveis e até mesmo construímos demonstrações a partir delas"[9]. Mas, se as definições reais em filosofia são possíveis, as definições reais e causais só são possíveis na matemática. Assim, embora nada impeça que a filosofia seja exposta *more geometrico*, para garantir a efetividade de suas noções, é necessário recorrer ao conhecimento *a posteriori* a fim de demonstrar também a probabilidade do objeto. Então, em metafísica, as definições sublimes (puras) e as definições populares (empíricas) devem se combinar. O modo de exposição popular não teria apenas uma função retórica e de divulgação, mas também uma função demonstrativa. No sentido inverso, a

---

[7] Michel Fichant. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004, ver toda a introdução. Ver também todo o prefácio de Michel Fichant, 1998.

[8] Andreas Blank. *Leibniz: metaphilosophy and metaphysics 1666-1686*. Munich: Philosophia Verlag GmbH, 2005.

[9] Leibniz apud Paul Lodge, carta a Elisabeth, novembro de 1678. **In**: Paul Lodge. *The empirical grounds for Leibniz's 'Real metaphysics'*. The Leibniz Review 20 (2010), p. 8.

própria metafísica se vale da análise de conceitos dados tanto pela história da filosofia quanto pela opinião da razão popular. A matéria conceitual da metafísica não é dada por simples dedução lógica através da razão pura e isolada da experiência.

No presente trabalho, queremos defender, especificamente, dois pontos que, de alguma forma, estão interligados:

1 – Ao mesmo tempo em que Leibniz afirma, de modo recorrente, que a filosofia deve adotar não só o rigor, mas também a forma de exposição da matemática, ele parece reconhecer que há certas limitações no que concerne às demonstrações metafísicas em relação a algumas verdades importantes. Embora suponhamos que a estrutura da nossa razão seja igual àquela de Deus, em virtude dos limites da razão humana, não é possível analisarmos completamente conceitos que se referem às coisas contingentes em mundos possíveis ou no mundo atual, até atingirmos os termos mais primitivos, tais como existem no intelecto divino. Na verdade, as ideias sempre comportarão um fundo obscuro ou virtualidades que podem ser atualizadas em momentos distintos e de modos diferentes. Segundo Garber, podemos ver Leibniz como um filósofo com um "profundo, sutil e abrangente intelecto, constantemente pensando e repensando sua posição sempre engajada, como alguém que se desenvolve e cresce mesmo se, no final, nunca chega numa posição com a qual está completamente satisfeito"[10]. Assim, não esperemos uma metafísica leibniziana perfeita, sempre estabelecendo demonstrações estritamente *a priori*. As cartas a De Volder são reveladoras quanto a esse problema. Após insistência de De Volder quanto às demonstrações *a priori* da ideia de substância, Leibniz termina por reconhecer que tais demonstrações são extremamente difíceis. No entanto, ele acredita que demonstrações *a posteriori* podem muito bem responder as objeções. Assim, surpreendentemente, nos deparamos com uma metafísica leibniziana que apela para a experiência para confirmar suas proposições. Na verdade, em algumas passagens dos *Novos Ensaios*, Leibniz chega a afirmar que sua metafísica se alimenta da experiência, ou melhor, ele sugere que muitas ideias metafísicas são inspiradas nos fenômenos ou induzidas a partir deles. A filosofia leibniziana se apresenta menos dogmática quando coloca a importante ideia da harmonia preestabelecida como uma tese não demonstrável nos moldes matemáticos, mas como objeto de uma argumentação provável. Nessa perspectiva, podemos afirmar que algumas proposições importantes da metafísica leibniziana são proposições contingentes. Se elas têm uma necessidade, essa necessidade é moral. Elas são moralmente necessárias,

[10] Daniel Garber. *Leibniz: body, substance, monad*. New York: Oxford University Press, 2009, p. xvi.

sobretudo porque são mais razoáveis ou melhores do que as proposições opostas. Por outro lado, guiado pelo princípio de razão suficiente, Leibniz procura mostrar como a sua metafísica é real, isto é, sendo mais que uma possibilidade, ela é perfeitamente adequada a nosso mundo atual. Eis uma metafísica que é capaz de explicar, se não por demonstrações absolutas, ao menos por demonstrações morais e de probabilidade, a razão de as coisas serem de um certo modo e não de outro. Leibniz tem plena consciência de que as ideias metafísicas são noções incompletas e abstratas que, comparadas às coisas reais, são extremamente pobres, mas nem por isso ele desistirá de aproximar, ao máximo, tais ideias das coisas concretas.

2 – Seguimos Fichant quando argumenta:

> "A ideia que faço hoje da figura filosófica de Leibniz, além da atenção dada ao devir incessante do pensamento e de sua prodigiosa capacidade de invenção conceitual, me convence, cada vez mais, da potência de motivação que representou, para ela, uma visada ética e religiosa, cuja metafísica, lógica, dinâmica, jurisprudência, estudo das línguas e mesmo matemática deviam fornecer os instrumentos" (1998, p. VIII e IX).

Leibniz não está tão preocupado em demonstrar imediatamente que sua filosofia é a verdadeira, mas sim em mostrar que ela é a melhor ou a mais adequada para a moralização do mundo. O discurso filosófico será avaliado em virtude de suas consequências morais no mundo. Mundo significa aqui, antes de tudo, a esfera pública, o bem comum da sociedade. É moralmente boa a ação que contribui para o bem de si mesmo ao mesmo tempo em que contribui para o bem dos outros. Como veremos na última seção do segundo capítulo dedicada à liberdade, o homem bom, que é um ideal e também princípio ou modelo a partir do qual a moral leibniziana é estabelecida, é aquele que faz do bem dos outros o seu próprio bem. O melhor dos mundos possíveis é uma ideia que vem inspirar a ação moral. Ele é aquele no qual o homem pode se assemelhar a Deus não no conhecimento, mas na ação moral. Como afirma Leibniz, o mundo tem como fim os espíritos e, entre eles, o homem que, entre todas as criaturas terrenas, tem o privilégio de compreender, ainda que precariamente, a obra divina. A metafísica deve, antes de tudo, fornecer os fundamentos para as disciplinas práticas tais como a religião, a moral, o direito e a política[11]. Para isso, Leibniz elabora tanto uma metafísica da divindade quanto uma metafísica da substância. Com a primeira metafísica, a moral e o direito terão garantidos seus fundamentos; a partir da segunda, a noção de liberdade será

---

[11] Essa também é a interpretação de Heirinch Shepers: "Como ele mesmo disse, Leibniz estudou matemática, visando à teologia. Ele exigia o exercício da razão como um passo em direção à salvação. Ele desenvolveu sua metafísica para justificar a liberdade; discutiu o problema do mal para demonstrar a justiça divina, e, dizendo de maneira geral, sempre desenvolveu uma teoria, tendo sua aplicação prática em mente. *Leibniz's rationalism: a plea against equating soft and strong rationality*. I**n**: DASCAL, Marcelo. Leibniz: *What kind of rationalist?* Tel Aviv: Springer, 2008, p. 18.

elaborada como condição das ações morais dos homens[12]. É verdade que a noção de liberdade suscita sérios problemas para um pensamento da predestinação. Como tornar compatível a afirmação de que todas as ações do indivíduo já se encontram predeterminadas em seu conceito com a afirmação de que ele detém o poder dos contrários, o poder de escolha? No entanto, se do ponto de vista da razão teórica, nos lançamos no labirinto da liberdade, do ponto de vista da razão prática, é possível tratar a predestinação como uma ideia que irá mesmo incentivar a ação moral. Isso porque o destino de um indivíduo pode ser pensado como o resultado de suas livres deliberações. Se um indivíduo só pode realizar uma ação determinada num momento e num lugar determinados, como é possível ler em seu conceito, é porque assim ele o deseja, é porque sua vontade se apresenta como elemento condicionante da sua ação. Por outro lado, como desconhecemos o número infinito de acontecimentos que se estendem no passado e o número infinito de acontecimentos que se estendem no futuro, como não conhecemos o infinito que constitui nossa natureza individual, podemos agir como se nada estivesse decidido. Assim, agimos "como se" fôssemos responsáveis pela constituição de nossa própria essência.

No primeiro capítulo, analisaremos a ideia que Leibniz faz da definição e da demonstração, sobretudo no que concerne às verdades contingentes que envolvem uma série infinita de predicados. Mostraremos que a filosofia leibniziana termina por se satisfazer com meras presunções sobre a realidade metafísica do mundo. A presunção pode ser justificada por demonstração moral e de probabilidade. Nesse caso, a filosofia de Leibniz se aproxima mais da jurisprudência do que da matemática. Mas veremos também que as presunções não são arbitrárias, porque são estabelecidas a partir da análise de conceitos dados em toda e qualquer razão. No segundo capítulo, nos dedicaremos aos *Ensaios de Teodiceia* que têm como principal objetivo inocentar Deus da existência do mal no mundo. O filósofo, então, se engaja no processo de defesa da causa divina apelando, perante o tribunal da razão, para indícios, verossimilhanças, presunções e mesmo ficções para estabelecer os motivos de credibilidade. Segundo Leibniz, a presunção é mais do que uma hipótese; é uma proposição tida como certa até que se prove o contrário (GP, III, p.444). Cabe àquele que acusa o ônus da prova. Deus é inocente até que provemos o contrário. E, para defendermos a inocência de Deus, o uso da ficção se faz necessário, a fim de que examinemos a aplicação da regra a um

[12] "(...) a abordagem das mônadas como seres espontâneos e das mônadas racionais como seres portadores de vontade permite constituir regras de conduta que deverão ser inferidas e reconhecidas por toda substância cuja unidade é supostamente constituída por um espírito, isto é, por todo agente". Moreira, 2001, p. 397.

caso singular tal como fazemos no direito. Para um entendimento finito, a ficção é essencial para preencher as lacunas da compreensão precária das coisas e de suas relações. Através das ficções, o filósofo pode elaborar um resumo da realidade complexa e, assim, testar suas ideias ou refletir sobre os problemas colocados: "(...) ficções servem para conhecer a natureza das ideias, das substâncias e das verdades em geral sobres elas" (NE, GP, V, IV, VI, §4, p. 382). "A Arte de descobrir as causas dos fenômenos, ou as hipóteses mais verdadeiras, é como a Arte de decifrar na qual uma conjectura engenhosa abrevia muito o caminho" (NE, GP, V, IV, XII, §13, p. 436). Leibniz argumenta que um hábil idealizador de romances poderia aventar um caso extraordinário no qual um homem notoriamente bom e acima de qualquer suspeita poderia ser flagrado num ato criminoso e, mesmo assim, ser inocentado. Tal homem extraordinário deve ser inocentado de seu ato criminoso, pois sua bondade é notória. Aqui, a fé substitui a demonstração e promove uma conexão entre o verdadeiro (ato criminoso) e o inverossímil (a inocência); assim, "Nós podemos alcançar o que está acima de nós, não penetrando nele, mas sustentando-o; como podemos alcançar o céu pela vista, e não pelo toque" (T, GP, VI, *Discours preliminaire*, §72, p. 91). Os únicos argumentos que a fé tem a seu favor se referem à notoriedade do homem e à ignorância de todos quanto às razões que o conduziram a cometer o ato. Se, portanto, é possível pensar a absolvição de um homem em tal circunstância comprometedora, a absolvição de Deus é certa não só porque seus desígnios escapam à compreensão da razão humana, mas também porque está engajado numa tarefa infinita: cuidar do universo. Deve, então, haver alguma razão no entendimento infinito a qual justifique a presença do mal no mundo. O que resta para a razão humana é adicionar credibilidade à palavra de fé mostrando, *a posteriori*, através da reflexão sobre os acontecimentos, a necessidade do mal. Assim, veremos que a *Teodiceia*, sem atingir a certeza absoluta da matemática, elabora um discurso cuja necessidade é moral e suficiente para a prática moral.

Resta ainda um ponto importante a ser observado: o título de nosso trabalho indica que não nos restringiremos ao comentário de Leibniz, considerando apenas sua filosofia. A tarefa de determinar os limites da razão, a natureza de suas faculdades e seus usos possíveis, como também a de determinar a importância do sensível e da experiência para a elaboração de uma metafísica é, explicitamente, a proposta da filosofia crítica de Kant. O que propomos aqui é uma comparação, ou um confronto, entre Kant e Leibniz. Tal comparação não visa a demonstrar em que medida Leibniz é precursor de Kant nem também procura analisar como alguns poskantianos retomam a filosofia crítica a partir de Leibniz. Também não é nossa

intenção analisar, de modo sistemático, a filosofia kantiana nem as críticas que Kant fez a Leibniz. Por que então considerar a filosofia leibniziana a partir da filosofia crítica? O que teríamos a ganhar, no que concerne à compreensão do pensamento leibniziano, com tal empreendimento? É que ler Leibniz através de certas ideias da filosofia crítica nos permite observar certos elementos pouco ainda observados ou explorados no pensamento do filósofo de Hanover. Sem assimilarmos Leibniz a Kant, nos esforçaremos em estabelecer a diferença em Leibniz sem que ele recaia num dogmatismo radical identificado por Kant e seus epígonos. A diferença aqui considerada se refere menos àquela existente entre dogmatismo e criticismo do que à existente entre os modos distintos de reconhecer os limites da razão. Sim, Leibniz reconhece tais limites, e a elaboração de seu discurso filosófico está intimamente relacionada a esse reconhecimento. Haveria então uma crítica da razão em Leibniz? Se há, deve ser uma crítica propriamente leibniziana que, por sua vez, não está isenta dos ataques do criticismo kantiano. Por outro lado, não é certo que Kant esteja isento de sofrer críticas a partir da consideração da filosofia de Leibniz, como tentaremos, ainda que brevemente, ensaiar na última seção do primeiro capítulo.

I. O discurso filosófico

> "Eu nunca escrevo nada em filosofia sem que seja tratado por definições e axiomas, mesmo se eu não lhe dou esse ar matemático que chateia as pessoas, pois é preciso falar familiarmente para ser lido por pessoas comuns" (GP, III, *a Burnett*, 1705, p. 302).

Não é difícil encontrar passagens nos textos de Leibniz em que afirma querer aplicar à filosofia o modelo matemático[13]. Tanto em matemática quanto em filosofia, pensava que devíamos proceder por definições, axiomas e demonstrações. E não é só isso, ele se lançou na tarefa de estabelecer a *characteristica universalis*, ou seja, uma linguagem universal formalizada por um simbolismo sem ambiguidades, capaz de expressar o alfabeto do pensamento humano governado por regras que presidiriam a combinação de seus termos, tornando possível um cálculo apto a determinar as verdades em todos os campos do saber. Assim, a filosofia alcançaria a clareza da aritmética e se faria verdadeiramente racional. Tal intento levou Leibniz a resgatar, como uma das fontes de certeza, o formalismo da Escola. Segundo Belaval, esse é um dos muitos pontos que separam Leibniz de Descartes. Contra o intuicionismo cartesiano, que depositava muita confiança na evidência que, para o filósofo de Hanover, era um critério puramente psicológico e, portanto, não seguro para determinar as verdades, Leibniz se volta para o formalismo do silogismo e da combinatória pelo qual podemos estabelecer as séries de termos combinadas segundo regras precisas (Belaval, 1960, p. 23 e 23). Importa, para Leibniz, não a intuição das verdades e seu encadeamento uma por uma, mas a dedução e o ordenamento delas a partir de uma lei ou regra. Em filosofia, essa dedução se daria a partir de definições reais que, combinadas, constituiriam demonstrações

[13] Passagens como essas apoiaram interpretações como as de Couturat e Russell. Segundo Mercer: "Já faz cem anos desde que Russell e Couturat propuseram suas elegantes interpretações da metafísica de Leibniz. Comentadores agora concordam que a filosofia não é um sistema dedutivo que Russell e Couturat assumiram. Como Mates escreveu: 'A filosofia de Leibniz não tem 'começo', isto é, nenhum único conjunto primitivo de axiomas". Christia Mercer. *Leibniz's metaphysics: its origins and development*. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 468.

absolutamente certas. Evidentemente, o projeto de uma *characteristica universalis* pressuporia a análise exaustiva de todos os conceitos do pensamento humano até os elementos mais simples que, segundo Leibniz, se apresentariam em pequeno número como as letras do alfabeto. Uma vez estabelecidos os elementos simples do pensamento humano, se iniciaria, através da síntese ou da combinatória, a construção ou a invenção dos conceitos complexos. Por outro lado, a tarefa de uma análise e de uma síntese completas dos conceitos e de sua expressão numa linguagem perfeita depende do conhecimento do que é essencial em todas as produções do saber humano. Exige-se, portanto, a cooperação tanto de homens isolados quanto de grupos que se empenhem na concepção de uma enciclopédia do saber humano. Assim: "(…) as controvérsias não farão os filósofos recorrerem mais à disputa que a duas calculadoras. Com efeito, bastará tomar as penas na mão, debruçar-se sobre os ábacos e se dizer reciprocamente (se agradar aos convocados): CALCULEMOS!" (*Sur la caractéristique et la science*, RG, p. 163).

Um tal projeto em filosofia certamente seria absurdo para o pensamento crítico de Kant. Em sua *Doutrina transcendental do método*, ele afirma que não podemos tratar as questões em filosofia como o fazemos na matemática. Os conceitos filosóficos não são como aqueles da matemática. Em matemática, as definições são válidas em virtude de sua imediata aplicação à intuição sensível pura. A matemática, porque trabalha diretamente sobre a intuição, constrói seu conceito e é capaz de engendrar seu objeto na intuição pura sensível. Ora, os conceitos filosóficos são conceitos dados e não construídos[14]. Eles, de modo algum, encontrariam seu objeto numa intuição intelectual ou numa intuição sensível. A definição, em filosofia, não garante nem a realidade nem a existência do definido. Nem mesmo os conceitos empíricos podem achar-se em "limites seguros". É possível, sempre, encontrar novos caracteres que se pode adicionar ao conceito ou mesmo suprimir outros antes estabelecidos. E os conceitos *a priori*? A análise deles nunca será completa, pois ela só termina quando

[14] (...) não restam outros conceitos capazes de definição do que aqueles que contêm uma síntese arbritária, que pode ser construída *a priori*; assim, apenas a matemática é que possui definições. Com efeito, o objeto que a matemática pensa, representa-o *a priori* na intuição (...)" (CRP, A729/A730, p. 590). "Numa palavra, em filosofia, a definição, com clareza apropriada, deve antes terminar que iniciar a obra. Em contrapartida, na matemática, não é dado conceito algum antes da definição, pois é por esta que ele, antes de mais, é dado; deve e pode, portanto, começar sempre por aí" (CRP, A731, p. 591). "O método filosófico não procede regimentando a linguagem natural *more geometrico*, definindo o conceito de causa, substância, diferença etc, como o geômetra define ângulo, os limites para figuras etc. A complexidade dos conceitos filosóficos, a obscuridade em relação a suas notas constituintes faz com que a tarefa filosófica não parta de definições". Abel Lassalle Casanave. *Sobre la noción kantiana de análisis*. **In**: Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas. Nº2/2011, p. 103. Sobre a distinção entre conceitos dados e construídos, ver as análises de Béatrice Longuenesse em *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l´Analitique transcendantale de la Critique de la raison pure*. Paris: PUF, 1993, p. 20 a 22.

sabemos da adequação do conceito ao objeto; mas o conceito do objeto "pode conter muitas representações obscuras no pormenor, que omitimos na análise, embora sempre as utilizemos na aplicação [do] conceito; a minuciosidade da análise do meu conceito é sempre duvidosa e pode apenas, mediante exemplos múltiplos concordantes, tornar-se **provável**, mas nunca **apoditicamente** certa"[15]. Assim, Kant argumenta que, em filosofia, nunca devemos começar pelas definições. Na verdade, elas devem ser formuladas apenas no fim da investigação filosófica e sempre à guisa de ensaio[16]. Os axiomas também não são possíveis em filosofia, uma vez que a síntese absolutamente certa de dois conceitos só é viável pelo recurso da intuição sensível pura. Por outro lado, podemos conceber demonstrações em filosofia, mas elas são apenas discursivas, pois não alcançam a intuição do objeto. Kant prefere o termo exposição ao termo demonstração, privilégio apenas da matemática. Por demonstração ou exposição, os conceitos do entendimento podem fundar princípios passíveis de uma prova apodítica se, apenas, se referirem à experiência possível, isto é, ao completamente contingente. E isso ocorre porque o princípio do entendimento possui "a propriedade especial de tornar possível o fundamento de sua própria prova, a saber, a experiência e nesta deve estar sempre pressuposta" (CRP, A737/B765, p. 595).

Perante as exigências da filosofia crítica, devemos classificar Leibniz como um filósofo dogmático à altura de um Spinoza? Teria ele se tornado vítima das ilusões da razão ao pretender tratar conceitos metafísicos como conceitos matemáticos? E, se almejava a realização desse projeto, ele realmente obteve sucesso? O fato é que, dificilmente, encontraremos um texto de Leibniz que exponha, em linguagem matemática, as suas teses metafísicas. Um ponto a ser considerado é o fato de que Leibniz reservou somente à matemática a demonstração ectética. Tal demonstração utiliza "uma forma de representação que por seu caráter de escritura analítica é adequada para o cálculo"[17]. A forma de

---

[15] Immanuel Kant. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, A728/A729, p. 589 e 590.

[16] Segundo Kant: "A definição permanece sendo sempre apenas a Idéia de uma perfeição lógica que devemos atingir". *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003, p. 283

[17] Abel Lassalle Casanave. *Conhecimento simbólico na Investigação de 1764*. **In**: Analytica, volume 11, número 1, 2007, p. 62. Nesse ponto, há aqui uma aproximação possível entre Kant e Leibniz, pois Kant considera que a álgebra, sem construir seus objetos na intuição pura, ainda é capaz de apresentar seus conceitos na intuição mediante o uso de sinais: "Mesmo o método da álgebra, com suas equações, das quais extrai, por redução, a verdade, juntamente com a prova, não é, sem dúvida nenhuma, uma construção geométrica, mas contudo uma construção característica, na qual, com a ajuda de sinais, se representam os conceitos na intuição, especialmente os de relação entre grandezas e onde (...) todas as conclusões estão garantidas contra o erro pelo fato de cada uma delas ser posta à nossa vista" (CRP, A734, p. 593). Evidentemente, é preciso lembrar que a noção de sensível é bastante diferente em ambos os filósofos. O ponto de convergência se dá no momento em que

representação ectética é capaz de viabilizar uma certeza *ad oculos*, uma vez que revela, explicitamente, aos olhos, as notas e suas conexões que constituem um conceito dado. Mas, no que concerne à linguagem natural, utilizada pela filosofia, uma demonstração ectética não parece ser possível. Assim, diferentemente do que fez com a matemática, Leibniz reservou à filosofia a demonstração conceitual, demonstração que procede através de definições de conceitos (Casanave, 2007, p. 65). No entanto, mesmo aquelas demonstrações conceituais, cujas proposições são encadeadas, de modo necessário e absoluto, são raras nos textos de Leibniz. Como lembra Rutherford, alguns comentadores sugeriram que, nos textos mais conhecidos de Leibniz, tais como o *Novo sistema da natureza* e a *Monadologia*, o filósofo não está "preocupado com a certeza demonstrativa de suas doutrinas e expõe suas ideias como hipóteses"[18]. Isso significa que, no que concerne à unidade da filosofia leibniziana, teríamos dificuldades em encontrar um sistema completo, fechado e atemporal cujas teses são conectadas com o rigor da geometria. Recentemente, Michel Fichant identificou uma radical ruptura metafísica entre o *Discurso de metafísica* e a *Monadologia* (2004, p. 78). Catherine Wilson, por sua vez, constata três metafísicas apenas no *Discurso de metafísica*[19]. Já outros comentadores não hesitam em aproximar Kant e Leibniz. André Robinet, no posfácio de seu *Architectonique Disjonctive*, vê delinear-se, no pensamento leibniziano, um esboço do

---

afirmam que a filosofia não é capaz de apresentar seus conceitos mediante um característica do tipo da geometria e da álgebra: "Porém, dessa classe de certeza, que deriva da manipulaçãoo simbólica, a filosofia carece, pois os signos do filósofo são precisamente as palavras da linguagem natural, razão pela qual ele deve considerar *in abstracto* os conceitos, *através* de signos, e não *sob* signos *in concreto*, como pode fazê-lo o matemático" (Casanave, 2007).

[18] Donald Rutherford. *Leibniz and the rational order of nature*. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 78. Aqui, alguém poderia dizer que Leibniz aplica à filosofia o método matemático não no sentido em que ele pretende partir de proposições absolutamente certas, universais e necessárias, e deduzir, do modo contínuo, todas as outras proposições, mas quando, de um ponto de vista mais pragmático, ele parte de proposições consideradas como meras suposições para poder avançar na construção de uma teoria: "Eu observei várias vezes, tanto em filosofia quanto em teologia, e mesmo em matéria de Medicina, de Jurisprudência e de História, que temos uma infinidade de bons livros e de bons pensamentos dispersos aqui e lá, mas que quase não chegamos a Estabelecimentos; eu chamo de Estabelecimento quando determinamos e terminamos ao menos certos pontos, e colocamos certas teses fora de disputa para ganhar terreno e para termos fundamentos, sobre os quais podemos construir. É propriamente o que chamamos de método da Matemática (...)" (Leibniz a Burnett, GP, III, p. 191 e 192). Podemos falar aqui de método hipotético-dedutivo em Leibniz. Segundo Andreas Blank: "(...) conceitos metafísicos tal como o conceito de substância funciona como a base para argumentos hipotético-dedutivos (...)" (Blank, 2005). No entanto, se é certo que Leibniz expõe suas teses como hipóteses, não é certo que ele deduz proposições umas das outras a partir tais hipóteses, constituindo, assim, um sistema filosófico hipotético-dedutivo. Eis como Leibniz entende hipóteses, princípios e axiomas: " Princípios podem ser definições, ou axiomas, ou hipóteses, ou ainda fenômenos. (...). Axiomas são aquelas proposições que todos consideram evidentes (...). Hipóteses são proposições altamente úteis. Elas são confirmadas pelo seu sucesso e sua conformidade com conclusões derivadas delas em vários domínios. Elas não podem ser demonstradas com rigor suficiente. Por isso, devem ser, por enquanto, assumidas" (Dascal, *Arte*, p.132).

[19] Catherine Wilson. *Leibniz's metaphysics: a historical and comparative study*. Princeton: Princenton University Press, 1989, p. 88 a 104.

criticismo de Kant[20]. Em seu livro *Singularités*, Christiane Frémont vai mais longe ao defender a tese de que Leibniz teria realizado plenamente a filosofia crítica[21]. Ora, não pretendemos defender a ideia de que Leibniz teria, plenamente, antecipado a crítica. Achamos que, considerando os próprios textos de Kant, não podemos deixar de perceber, em Leibniz, um espírito com inclinações dogmáticas. O fato de procurar, de pretender demonstrar, teoricamente, a existência de Deus já é prova suficiente de dogmatismo em Leibniz. Mas, por outro lado, em virtude do reconhecimento das verdades contingentes e dos limites da razão humana, o racionalismo leibniziano parece formular um discurso filosófico mais modesto, sem pretensões de nos fornecer, plenamente, o conhecimento das coisas em si. Nesse sentido, Leibniz parece não ter empreendido a realização de sua metafísica sem antes investigar a natureza, os limites e os usos possíveis da razão humana e, assim, determinar diferentes modos de aproximação do conhecimento da verdade[22]. Devemos, portanto, perguntar sobre o estatuto e a validade das definições e das demonstrações reivindicadas pelo discurso filosófico leibniziano.

Pouco notamos o quanto a distinção entre verdade de essência e verdade de fato, entre necessidade e contingência, afeta o modo como Leibniz constrói sua filosofia. Assim como devemos pensar a distinção entre entendimento e sensibilidade, essencial para a filosofia crítica, devemos conceber a distinção entre verdades necessárias e contingentes como a pedra de toque da filosofia de Leibniz[23].

Verdade e demonstração

> "Eu percebi que as proposições verdadeiras afirmativas, universais ou singulares, necessárias ou contingentes, têm em comum o fato de seu predicado estar no sujeito, isto é, de que a noção do predicado é envolvida naquela do sujeito sob

[20]André Robinet. *Architectonique disjonctive, automates sythemiques et idealité transcendantale dans l'oeuvre de G. W. Leibniz*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 443 a 445.
[21] Christiane Frémont. *Singularités: individus et relations dans le système de Leibniz*. Paris: Vrin, 2001, p. 125.
[22] Parece que, nesse ponto, o pensamento de Leibniz não se enquadra numa das definições kantianas de dogmatismo: "O seu proceder metódico é, de início, *dogmático*, isto é, aborda confiadamente a realização de tão magna empresa, sem previamente examinar a sua capacidade ou incapacidade" (CRP, B7, p.40).
[23] "(...) a dualidade das verdades de razão e das verdades de fato tem algo de comparável à dualidade kantiana do a priori lógico (*intellectualis*) e do a priori sensível (*sensibilis*)". Yvon Belaval. *Études Leibniziennes: De Leibniz à Hegel*. Paris: Gallimard, 1976, p. 49.

> uma certa relação, e de que nisso consiste o princípio de infalibilidade, qualquer que seja o gênero da verdade, naquele que conhece tudo a priori" (Leibniz, *Sur la liberté*, RG, p. 330 e 333).

Na passagem que citamos, Leibniz elabora uma concepção intensional da verdade. Tal concepção leva em conta, apenas, a compreensão dos conceitos. Ela considera somente as notas ou predicados das noções sem levar em consideração sua extensão, isto é, sem considerar a classe dos indivíduos que podem ser subsumidos no conceito. Extensionalmente, se dizemos que o ouro está incluído na classe dos metais, afirmamos que a extensão do conceito ouro se insere na extensão do conceito metal: entre as coisas metálicas, há também o ouro. Intensionalmente, quando proferimos a proposição "Todo ouro é metal", queremos dizer que o conceito de metal está contido no conceito de ouro. Em outras palavras, segundo Adams: extensionalmente, o sujeito está contido no predicado; intensionalmente, o predicado está contido no sujeito[24]. No entanto, parece que Leibniz não entendeu a extensão como pensa Adams. Segundo Rauzy, diferentemente da concepção de Port-Royal, Leibniz considerou a extensão "(...) como uma classe de indivíduos subsumidos e não como um conjunto de conceitos hierarquizados"[25]. Nesse sentido, as palavras de Leibniz são esclarecedoras: "Pois, dizendo **todo homem é animal**, eu quero dizer que todos os homens são compreendidos em todos os animais, mas eu entendo, ao mesmo tempo, que a ideia de animal é compreendida na ideia de homem. O animal compreende mais indivíduos que o homem, mas o homem compreende mais ideias e mais formalidades, um tem mais exemplos, o outro, mais graus de realidade; um tem mais extensão, o outro mais intensão" (NE, GP, V, IV, VII, §8, p. 469). De qualquer modo, Leibniz vai conceber a definição como a análise dos predicados contidos no conceito do sujeito. Tal análise tornará possível mostrar que a relação entre as notas do conceito é consistente, isto é, não contraditória. Isso é particularmente viável no caso das verdades de essência. As verdades de essência são passíveis de uma análise finita através da qual reduzimos uma proposição a uma que lhe seja idêntica ou recíproca, tornando possível a determinação da identidade entre o definido e a definição. Demonstrar absolutamente uma proposição é provar que o predicado pertence ao sujeito, de modo necessário, ou que o sujeito e o predicado são idênticos totalmente ou parcialmente. Leibniz define a demonstração como a substituição dos equivalentes, isto é, a substituição de um termo complexo (o definido)

---

[24] Robert Merrihew Adams. *Determinist, theist, idealist*. New York: Oxford Press, 1994, p. 59.
[25] Jean-Baptiste Rauzy. *La doctrine leibnizienne de la vérité: aspects logiques et ontologiques*. Paris: Vrin, 2001, p. 155.

pelos termos simples (a definição). No fundo, a demonstração é uma equação entre o definido e a definição, "Pois DEMONSTRAR consiste, somente, em, resolvendo os termos da proposição, substituindo a definição ou uma parte da definição pelo definido, fazer aparecer uma certa equação, isto é, uma coincidência do predicado com o sujeito numa proposição recíproca" (*Sur la liberté*, RG, p. 332).

Mas a demonstração não só é possível com definições, pois exige, também, a aplicação de axiomas, sobretudo a aplicação do princípio de identidade que, segundo Leibniz, governa todas as operações da matemática. Na verdade, Leibniz concebe o princípio de identidade como um princípio matemático por excelência. Na segunda carta a Clarke, ele argumenta:

> "O grande fundamento das matemáticas é o princípio de contradição ou de identidade; isso significa que uma enunciação não seria verdadeira e falsa ao mesmo tempo e que, assim, A é A e não não-A. E esse único princípio basta para demonstrar toda a aritmética e toda a geometria, isto é, todos os princípios matemáticos" (Prenant, p. 411).

Assim, podemos formular a demonstração da proposição "2 mais 2 é igual a 4" pela definição dos números 2 (def: 1 e 1), 3 (def: dois e um) e 4 (def: três e um). Recorrendo ao axioma que diz que, na substituição de uma coisa por uma outra que lhe seja igual, a igualdade permanece, obtemos a seguinte demonstração: 2 mais 2 são 2 mais 1 mais 1; 2 mais 1 mais 1 são 3 mais 1; 3 mais um 1 são 4; logo, 2 mais 2 são 4 (NE, GP, V, IV, VII, §10, p. 394). Um outro exemplo: pela substituição dos equivalentes, somos capazes de demonstrar o axioma "o todo é maior do que a parte". Pelo princípio de identidade, determinamos que toda quantidade é igual a si mesma. Através do silogismo da primeira figura, demonstramos o axioma da seguinte maneira: "O que é igual a uma parte do todo é menor do que o todo; uma parte do todo é igual a uma parte do todo, isto é, a ela mesma; logo, uma parte do todo é menor que o todo"[26]. A definição de demonstração, em Leibniz, está vinculada a sua concepção da verdade. Como vimos, a verdade é uma proposição na qual o predicado está incluído no sujeito. É por isso que, em Leibniz, todo juízo verdadeiro é analítico. No caso das verdades necessárias, a relação entre seus componentes é apenas uma relação entre ideias. Tais ideias são gerais e abstratas, isto é, são ideias de compreensão finita e de grande extensão. A definição matemática do círculo subsome todas as figuras que possuem a circularidade, mas nada nos diz sobre as características que individualizam essas figuras no tempo e no espaço, nada nos diz sobre seu tamanho, cor, espessura etc. Mas por que tais generalidades e idealidades são chamadas de necessárias? Sob o comando do princípio de identidade e em

[26] Louis Couturat. *La logique de Leibniz*. Hildesheim, Zurich, New York: Georg Olms Verlag, 1985, p. 204.

virtude mesmo de uma compreensão finita, a demonstração dessas verdades é conclusiva, ou seja, sua identidade é definitivamente estabelecida. Uma vez que todos os predicados de um conceito são analisados e, portanto, conhecidos, não restará espaço para que pensemos em predicados opostos àqueles que foram identificados como constituindo a própria identidade do conceito analisado. Mas não é só isso: a relação entre os componentes de conceitos gerais, como os da geometria e da matemática, é uma relação de implicação necessária. Atribuir predicados opostos a esses conceitos significaria transgredir o princípio de não-contradição. Assim, as verdades necessárias são definidas como aquelas cujo oposto é impossível logicamente. É natural, então, pensar que as verdades necessárias são necessárias em qualquer tempo, em qualquer lugar, em qualquer mundo possível. Elas o seriam mesmo para um intelecto divino. De fato, o Deus leibniziano não tem qualquer poder de escolha sobre as verdades necessárias, sendo essa uma das muitas semelhanças entre Deus e os homens. E é bem verdade que tanto um quanto o outro devem sempre responder às exigências de uma mesma razão e de sua lógica incriada.

Observamos que, em matemática e geometria, é possível chegar a definições reais. Definições reais são aquelas análises completas dos conceitos, as quais nos permitem provar a não-contradição das notas que os compõem. É através da definição real que provamos a possibilidade ou a existência lógica dos objetos. Aliás, inicialmente, Leibniz define o possível como o que não comporta contradição. Mas a matemática não é só capaz de definições reais; ela possui, também, a faculdade de estabelecer definições reais e causais. Essas definições, além de garantir a existência lógica do definido, também determina como o definido pode ser construído no tempo e no espaço. Se, por um lado, definimos o círculo como o lugar dos pontos equidistantes a um ponto chamado centro, através da definição genética ou causal, sabemos que uma reta com uma extremidade fixa e outra móvel configura um círculo no espaço e no tempo: "(…) a definição genética permite ligar o *a priori* ao a posteriori" (Belaval, 1960, p. 163). Diria Kant que a definição real e causal é a verdadeira definição, uma vez que é capaz de fornecer a regra ou o esquema de construção do definido na intuição pura ou *a priori*[27].

[27] "(...) é útil possuir definições que envolvem a geração da coisa (...), isto é, a maneira pela qual parece que ela pode ser produzida (...)" (Leibniz, *Sur la synthèse et l'analyse universelles ou sur l'art d'inventer et de juger*, RG, p. 138). Sobre a introdução do movimento na construção das grandezas geométricas no século XVII, nos remetemos ao livro de Paolo Mancosu. *Philosophy of mathematics and mathematical practice in seventeenth century*. New York: Oxford University Press, 1996, p. 92.

Ideias inatas como disposições

> Há "ideias que são oriundas somente da nossa faculdade de pensar e que, consequentemente, existem nela naturalmente, isto é, estão sempre em nós em potência, pois estar naturalmente numa faculdade não quer dizer estar em ato, mas somente em potência"[28].

Toda e qualquer definição é a análise de ideias ou conceitos. Resta agora determinarmos o que realmente Leibniz define como sendo a própria natureza da ideia. A discussão sobre a natureza da ideia no século XVII é bastante complexa e envolve opiniões divergentes de vários grandes filósofos da época. Não pretendemos aqui fazer uma história desse debate nem tampouco analisar, detalhadamente, a concepção de algum interlocutor de Leibniz que o tenha, em certa medida, influenciado ou ao qual ele tenha reagido negativamente. Faremos então um brevíssimo esboço do contexto do debate no qual Leibniz estava inserido e como ele desenvolve sua concepção da ideia. Segundo Nicholas Jolley[29], Descartes teria antecipado três concepções da ideia em torno das quais se desenvolveu a controvérsia sobre a natureza das ideias no século XVII. Na perspectiva do pensamento cartesiano, a ideia pode ser considerada como objeto, como modificação e como disposição. A concepção da ideia como objeto é, na verdade, apenas insinuada por Descartes devido ao modo como se pronuncia sobre as naturezas verdadeiras e imutáveis, deixando entender que elas são ideias ou entidades abstratas (idem, Jolley, p.19). Mas o que é constante no pensamento cartesiano é a definição da ideia como modo do pensamento. Através da definição da natureza da ideia como uma propriedade meramente mental, Descartes inaugura a teoria psicológica das ideias. Na *Terceira Meditação*, ele argumenta que, "(...) se eu considero somente as ideias como certos modos ou maneiras do meu pensamento, sem querer relacioná-las à alguma outra coisa externa, dificilmente, elas poderiam me dar a ocasião para falhar"[30]. Na esteira de Descartes, em *De vraies et des fausses idées,* Arnauld defende a tese de que a ideia é uma modificação quando argumenta que ela "não é realmente distinta de nosso pensamento ou percepção

---

[28] René Descartes. *Examen du susdit placard*. **In**: Oeuvres philosophiques de Descartes publiées d'après les textes originaux par L. Aimée-Martin. Paris: Au Bureau du Panthéon Littéraire, 1852, p. 716.
[29] Nicholas Jolley. *The light of the soul: theories of ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. New York: Oxford University Press, 1990.
[30] René Descartes. *Méditations métaphysiques*. *Objections et réponses suivies de quatre lettres*. Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris, GF Flamarion, 1979, 29, p. 99.

(...)"[31]. Já Malebranche considera que, se a ideia não se define como um objeto cuja existência independe do pensamento, ela é incapaz de viabilizar um conhecimento certo das coisas. Em *Conversações Cristãs*, Theodore, porta-voz do pensamento de Malebranche, argumenta contra Aristarque que, se partimos da afirmação de que as ideias não são distintas de nossas percepções, é legítimo afirmar que percebemos que percebemos, mas isso, de modo algum, nos autoriza a dizer que o que percebemos é, nele mesmo, tal como percebemos[32]. Ora, se entendermos a ideia como modificação, a afirmação de que dois intelectos distintos pensam o mesmo objeto nada mais é que um modo de falar. Por outro lado, como objeto do pensamento, a ideia se define como uma entidade abstrata preexistente ao ato de pensar. Assim, se ela é objeto, a ideia de triângulo pode ser pensada por dois intelectos distintos sem sofrer nenhuma modificação. Nesse caso, dois intelectos podem afirmar que pensam o mesmo objeto. Segundo Malebranche, Descartes, ao misturar a teoria psicológica e a teoria da ideia como objeto (teoria lógica da ideia), tornou impossível provar, contra o ceticismo, que as ideias são a representação adequada de nosso mundo físico, visto que não podemos saber se as modificações em nosso pensamento correspondem àquelas ideias que existem no intelecto divino. A combinação entre as duas teorias torna-se evidente quando Descartes vê as ideias da lógica, da matemática e da física como produtos da vontade criadora de Deus. Nessa perspectiva, o que para nós se apresenta como verdade necessária não o seria para Deus, pois ele poderia ter criado vales sem montanhas ou ter tornado verdadeira a equação 2+2=5. Essa posição acarretaria, inevitavelmente, um grande ceticismo em relação às ideias da matemática e da lógica, uma vez que elas seriam contingentes, isto é, frutos da benevolência divina: "Certamente, se as verdades e as leis eternas dependessem de Deus, se elas tivessem sido estabelecidas por uma vontade livre do criador, em uma palavra, se a razão que consultamos não fosse necessária e independente, então (...) não haveria mais ciência verdadeira (...)"[33]. Assim, faz-se urgente mostrar a impossibilidade da teoria das ideias inatas, uma vez que ela se fundamenta numa confusão, isto é, numa suposta identidade entre ideias, pensamentos e percepções. Ora, se é fato de que pensamentos e percepções são estados mentais transitórios, como as ideias garantiriam a sua permanência e identidade? É preciso dizer então que percepções inatas de ideias, tal como a de triângulo, simplesmente não existem. No entanto, Descartes argumentaria que podemos falar de disposições ou tendências inatas para

---

[31]Antoine Arnauld. *Des vraies et des fausses idées*. **In**: Oeuvres philosophiques d'Arnauld. Avec des notes et une introduction par C. Jourdan. Paris: Hachette, 1843, chapitre VI, p. 373.
[32] Nicolas Malebranche. *Conversations chretiennes*. Paris: Chez Anisson, 1702, p. 116.
[33] Nicolas Malebranche. *A busca da verdade*. Textos escolhidos. Seleção, introdução, tradução e notas de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 287. Abreviado como BV.

representar certas ideias sob certas condições (Jolley, 1990, p. 71). Por outro lado, ele teria que garantir o fundamento de tais disposições no interior mesmo do pensamento. Ora, enquanto é possível explicar as disposições ou tendências dos objetos físicos tal como explicamos a fragilidade de uma mesa ou a solubilidade do açúcar quando determinamos os arranjos característicos e persistentes entre os elementos que os compõem, seríamos incapazes de fazer o mesmo com mentes puramente imateriais. Teríamos, assim, que enfrentar o fato de que a faculdade para pensar ideias inatas permaneceria sem um fundamento não-disposicional. Para Malebranche, visto que não é possível encontrar um fundamento para as disposições, é de se esperar que as ideias se encontrem em Deus e que só possam ser vistas em Deus. Nessa perspectiva, faz-se necessária a distinção ontológica entre percepções e ideias. Mas se as ideias estão em Deus, elas não são modificações de seu entendimento, uma vez que "(...) o ser infinito é incapaz de modificações" (Malebranche, BV, *Esclarecimento X*, p. 303)? Mas se as ideias não são modos, seriam elas substâncias? Se fosse o caso, a simplicidade divina estaria comprometida. Segundo Malebranche, as "ideias que Deus tem das criaturas são, como diz São Tomás, somente sua essência, enquanto esta é participável ou imperfeitamente imitável" (BV, p. 303). Assim, ao invés de encontrarmos uma combinação entre lógica e psicologia, observamos uma combinação entre lógica e teologia. Podemos afirmar, então, que vemos os corpos em Deus, uma vez que vemos as qualidades primárias, movimento, figura e extensão, que constituem sua essência. Na verdade, quando Malebranche nos diz que vemos as ideias em Deus, é o mesmo que dizer que o intelecto humano é destituído de ideias próprias. Ora, como seria possível que tivéssemos um número infinito de ideias em nós, como se nossa alma fosse um mundo inteligível, e pudéssemos encontrar aquela ideia específica que representa o objeto que nos aparece, sendo que não há nenhuma semelhança entre o objeto e a ideia que o representa? Desse modo, "é necessário que todas as nossas ideias se encontrem na substância eficaz da divindade, que somente é inteligível e capaz de nos iluminar, porque é a única que pode nos afetar"[34]. Sendo assim, "não podemos dizer que as ideias das coisas são criadas conosco (...)" (*De la recherche*, De l'esprit pur, 2eme partie, chapitre IV, p. 322). A consequência de um tal raciocínio é tornar o filósofo completamente dependente de Deus: "Os filósofos não podem, portanto, assegurar-se de nenhuma coisa, se eles não consultam Deus e se ele não lhes responde. É inútil protestar a esse respeito; é preciso que eles se rendam ou que se calem" (BV, *Esclarecimento X*, p. 288).

[34] Nicolas Malebranche. *De la recherche de la verité*. Nouvelle édition avec des notes et une introduction par M. Francisque Bouiller. Tome premier. De l'esprit pur, 2eme partie, chapitre VI. Paris: Grarnier Frères, 1879, p. 330.

Qual a posição de Leibniz nesse debate? Estaria ele do lado de Malebranche ao afirmar que o intelecto divino é a região das ideias, ou do lado de Arnauld, que adota a teoria psicológica, concebendo-a como modificações do pensamento? Ou haveria uma tensão não resolvida entres as duas teorias em seu sistema? Em nossa leitura, não há tensão, mas, em certa medida, uma síntese entre a concepção da ideia como objeto do pensamento e a concepção da ideia como uma propriedade mental. Essa síntese entre teorias diferentes deve ser procurada, levando em conta que a síntese entre opiniões contrárias tanto é uma exigência quanto um procedimento constante da filosofia leibniziana. Segundo Jolley (1990, p. 132), em virtude de seu nominalismo, Leibniz estaria mais inclinado a conceber as ideias como modificações. No entanto, se concebe as ideias como modificações do pensamento, não significa que não haja nenhuma relação entre os intelectos divino e humano. Ora, a hipótese leibniziana é a de que o entendimento humano expressa o entendimento divino. Mas isso não quer dizer que o entendimento humano não possua suas próprias ideias; são as ideias próprias do entendimento humano que expressam as ideias de Deus. É claro que não podemos concluir que a mente humana, por expressar a mente divina, seja perfeita e incapaz de erro. A expressão das ideias em nós raramente é perfeita, uma vez que, frequentemente, ela comporta confusão e obscuridade em virtude de nossa limitação ou imperfeição.

Por outro lado, em *Novos Ensaios* (GP, V, II, I, §1, p. 99), aparentemente, avançando em outra direção, Leibniz procura mostrar que a ideia não poderia ser forma ou modificação do pensamento. Semelhante ao que pensa Malebranche, ele acredita que, se a ideia é mera modificação do pensamento, ela se extingue ou se produz na medida em que o pensamento a pensa ou não. Assim, para que isso seja evitado, a ideia deve ser pensada como objeto do pensamento e não como mera modificação. Como objeto, podemos entender a ideia como algo inalterável e, portanto, independente das variações do ato de pensar. No entanto, mais de uma década depois de *Novos Ensaios*, Leibniz escreverá a Rémond que as ideias não são uma realidade lógica em si: "(…) não há nenhuma necessidade (parece) de tomá-las como alguma coisa fora de nós. Basta considerar as ideias como Noções, isto é, como modificações de nossa alma" (*Leibniz a Rémond*, 1715, GP, III, p. 659). Em 1684, bem antes de *Novos Ensaios*, ele argumenta, em *Meditações*, que o entendimento humano possui suas próprias ideias, e que essas são modificações do pensamento (*Meditações*, Prenant, p. 156). Mas isso não significa que elas deixam de existir porque não as pensamos atualmente. Ora, segundo Jolley, Leibniz utiliza o termo modificação apenas para ressaltar a natureza psicológica das ideias (1990, p. 138). Ainda em *Meditações*, a ideia é também definida como afecção, palavra mais adequada do que o termo modificação, uma vez que não denota mudança ou transição

(idem). Mas a palavra empregada em *Novos Ensaios* para designar a ideia é disposição. Ora, se o pensamento é transitório, as ideias, enquanto disposições, são, se não permanentes, ao menos persistentes. Elas, de algum modo, estão inscritas no espírito: "(…) as ideias de coisas das quais não temos pensamentos atuais estão no nosso espírito. Elas estão nele como Hércules está no mármore bruto" (*Meditações*, Prenant, p. 156). Mas se as ideias das quais não temos consciência ou pensamentos atuais se encontram em nosso espírito, devemos concluir qua estejam em nosso inconsciente e que, de algum modo, as pensamos inconscientemente? Tal como a percepção, o ato de conceber pode ser inconsciente?[35] Com efeito, Leibniz afirma que a alma nunca cessa a atividade de pensar (NE, GP, V, II, I, §12, p. 103). No segundo livro de *Novos Ensaios*, com o objetivo de mostrar que a alma pensa incessantemente, ele argumenta que a alma percebe tudo que ocorre no corpo, uma vez que há "uma exata correspondência entre o corpo e a alma". Ele chega mesmo a dizer "(...) que se passa alguma coisa na alma que responde à circulação do sangue e a todos os movimentos internos das vísceras (...)" (idem, 15, p. 106). Assim, em virtude da correspondência entre alma e corpo e, uma vez "que há uma quantidade de movimentos confusos e pouco distinguidos no cérebro, (...), os pensamentos da alma (seguindo a ordem das coisas) não seriam também distintos" (idem, 17, p. 107). Tal como o movimento, que não se inicia abruptamente e que é composto de infinitésimos movimentos não observáveis, o pensamento notável ou consciente é composto de pensamentos não notáveis ou inconscientes. Isso significa que o pensamento não se inicia na apercepção ou no pensamento consciente. A partir disso, é inevitável concluir que "(...) não é possível que reflitamos sempre, expressamente, sobre todos nossos pensamentos. Se fosse de outro modo, o espírito faria reflexão sobre cada reflexão ao infinito sem poder jamais passar para um novo pensamento" (idem, 19, p. 108). Recorrendo à analogia entre alma e corpo, é possível fazer a distinção entre pensamentos em geral e pensamentos notáveis: "(...) há sempre irritações no estômago, mas é preciso que elas se tornem fortes o bastante para causar a fome. A mesma distinção deve-se se fazer sempre entre pensamentos em geral e pensamentos notáveis" (idem, p. 108). Seriam as ideias inatas, inicialmente, pensamentos inconscientes, não notáveis? Por outro lado, é preciso cautela quando vemos Leibniz se referir a pensamentos inconscientes. Há ambiguidade no uso que faz do termo pensamento, visto que, ao mesmo tempo, ele reduz o pensamento à apercepção, à reflexão ou ao pensamento consciente. Ainda em *Novos Ensaios*, ele argumenta que "os

---

[35] Paul Lodge. *Unconscious Conceivining and Leibniz's argument for Primitive Concepts*. **In**: Studia Leibnitiana, Band XXXVIII/XXXIX, Heft 2. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, (2006/2007), p 191.

animais têm percepção e não é necessário que tenham pensamento, isto é, que tenham reflexão (...)" (NE, GP, V, II, IX, §1, p. 121). Diferentemente da filosofia cartesiana, para a qual o pensamento caracteriza a essência da atividade mental, a filosofia leibniziana determina a percepção como a atividade essencial da alma. Assim, o que é exatamente inconsciente são as percepções e as ideias, não os pensamentos. Nesse sentido, quando Leibniz se refere a pensamentos inconscientes, eles está referindo a percepções inconscientes. Em 1678, Leibniz, em *O que é uma ideia?*, argumenta que, embora as ideias se encontrem em nossa mente, elas não devem ser confundidas com os atos do pensamento. E, se os atos do pensamento não se dão sem as ideias, as ideias são menos os atos e mais a faculdade de exercê-los. Na verdade, "há muitas coisas em nossa mente, no entanto, sabemos que não são ideias, ainda que não ocorram sem ideias, a exemplo dos pensamentos, das percepções e das afeções" (idem, p. 2007). Torna-se claro, portanto, que, quando Leibniz afirma, em *Novos Ensaios*, que a ideia é objeto do pensamento e não forma ou modificação, não quer dizer que a ideia é uma entidade abstrata, existindo fora da mente, mas que o pensamento tem como objeto essa propriedade mental, subsistindo no inconsciente como disposição: "Se as ideias fossem nada mais que formas ou maneiras do pensamento, elas cessariam com eles, mas você mesmo reconheceu, Senhor, que elas são o objeto interno do pensamento e, dessa maneira, elas podem subsistir" (NE, GP, V, II, X, §2, p. 127). Mas então que relação há entre percepções inconscientes e as ideias inatas? Ora, análogas aos corpúsculos insensíveis que fundamentam as disposições dos objetos físicos, são justamente as percepções insensíveis que se impõem como o fundamento das disposições (Jolley, 1998, p. 173)[36]: "É assim que as ideias e as verdades nos são inatas, como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais, e não como ações, ainda que essas virtualidades sejam acompanhadas de algumas ações insensíveis que lhes correspondem"[37] (NE, GP, V, *Préface*, p. 46). Como modificações constantes e persistentes, as pequenas percepções insensíveis tornam possível a apreensão inconsciente não só dos movimentos do corpo próprio do espírito percipiente, mas também de todos os outros corpos que o afetam, das essências que nele se expressam e, por fim, da totalidade do mundo que ele expressa obscuramente. É dessa maneira que o espírito apreende o próprio interior, desenvolvendo disposições para pensar o ser, a unidade, a substância, a identidade, a duração, o mesmo etc. No entanto, por si mesmas, as ideias não se atualizam ao

[36] "(...) as percepções insensíveis são de grande uso tanto na pneumática quanto os corpúsculos invisíveis são na física (...)" (NE, GP, V, Préface, p. 49).

[37] Não sendo uma entidade abstrata, a ideia, como argumenta Belaval (1960, p. 144), não é absolutamente passiva tal como vemos em Descartes, no fundo, ela é um movimento embrionário, sua natureza é dinâmica. Isso porque ela é, enquanto virtualidade ou disposição, um *conatus*, um esforço, um começo de ação.

menos que uma ocasião seja dada: "Em minha opinião, uma ideia consiste, não em algum ato, mas na faculdade de pensar. Dizemos que temos a ideia de uma coisa, mesmo quando tal ideia não é pensada. ***Somente quando uma ocasião é dada, somos capazes de pensar nela***" (*What is an idea?*, Loemker, p. 207, grifo nosso). O que é necessário, então, para que as ideias inatas ou disposição sejam atualizadas, tornando-se objeto tanto da apercepção quanto do entendimento? Pensamos que a sensação exerce um papel importante no processo de apercepção das ideias. Vejamos como Leibniz define a sensação e como ela contribui para o desenvolvimento das disposições.

Se as ideias inatas encontram seu fundamento nas percepções insensíveis, se elas, enquanto inclinação, existem independentemente da experiência externa, o pensamento – ato pelo qual a ideia é atualizada –, sempre responde às solicitações de alguma sensação. Leibniz nos diz que a sensação é uma percepção distinta: "se a percepção é mais distinta, ela se faz sensação"[38]. Quando Leibniz nos diz que a sensação é uma percepção distinta, ele também quer dizer que ela é distinguível, que ela, uma vez alcançando um máximo de distinção, torna-se perceptível para a consciência. Uma sensação é notável quando, pela variação, torna-se extraordinária, ou quando deixa de ser demasiadamente numerosa e diminuta (NE, GP, V, *Préface*, p. 46 e 47). Por outro lado, as sensações, se são apercebidas, seu conteúdo é infinitamente complexo e, portanto, sempre confuso para o entendimento humano, uma vez que suas partes são as infinitas e ínfimas percepções insensíveis (NE, GP, V, *Préface*, p. 48). Somos capazes de uma percepção distinta de uma onda, mas nos é impossível perceber, distintamente, cada ínfima gota que a compõe. A sensação é a representação de infinitas modificações ou percepções numa única percepção, que, tal como a substância de que ela é modificação, pode também ser dita simples. No entanto, a simplicidade da sensação é apenas aparente, pois seu conteúdo é infinitamente complexo e, portanto, inanalisável. Mas o que exatamente as sensações representam? Elas representam, através de suas pequenas percepções, os ínfimos movimentos do corpo: "são as partes insensíveis de nossas percepções sensíveis que fazem com que haja uma relação entre essas percepções de cores, calores e outras qualidades sensíveis e os movimentos dos corpos que lhes correspondem (...)" (idem, p. 49). Ora, o que a sensação apresenta à consciência é outra coisa que esses pequenos movimentos responsáveis pela constituição das qualidades sensíveis. Dessa maneira, dificilmente a sensação nos informaria o que está sendo exatamente percebido. Mas ainda é

[38] Leibniz apud Alison Simmons em *Changing the Cartesian mind: Leibniz on sensation, representation and consciousness*. **In**: Philosophical Review. Duke University Press, vol. 110, No. 1 (jan., 2001), pp. 31-75.

verdade que ela, através da representação dos movimentos do corpo, conecta o pensamento com o mundo (Simmons, 2001, p. 70). Por outro lado, ela é essencial para acessarmos o fundo da alma, pois, "para sondar o fundo e a complexidade da mente, uma ciência genuinamente leibniziana da mente não seria conduzida pela introspecção, mas, indiretamente, pela ciência da mente associada ao corpo" (2001, p. 66). Assim, não é de causar surpresa quando Leibniz atribui à sensação o importante papel de nos fornecer condições para descobrir ou desenvolver aquilo que nos é inato. Como bem argumenta Bolton[39], por si mesmas, nem a verdade nem as ideias inatas são capazes de desenvolver algum pensamento consciente. Sem a sensação, não seríamos capazes de direcionar nossa atenção a tal ou qual pensamento. Segundo Leibniz, "as circunstâncias contribuem mais ou menos para nossa atenção e para os movimentos que nascem na alma (...)" (T, GP, VI, *Préface*, p. 46). É a percepção sensorial que desperta na alma o desejo de pensar em *a* ou em *b*. Desse modo, "sob as solicitações da matéria", as ideias inatas, dobradas no fundo da alma, são desdobradas em conceitos ou noções pelo exercício do pensamento consciente[40]. Na *Teodiceia*, Leibniz pergunta o que seria de uma criatura inteligente se não existissem coisas não inteligentes. Sua conclusão é a de que tal criatura inteligente seria nada mais que um Deus:

> "A natureza teve necessidade de animais, plantas e corpos inanimados; há nessas Criaturas não racionais maravilhas que servem para exercer a razão. Que faria uma Criatura inteligente se não houvesse coisas não inteligentes? Em que ela pensaria se não houvesse nem movimento, **nem matéria nem sentido**? Se ela tivesse apenas pensamentos distintos, ela seria um Deus, sua sabedoria seria sem limites; (…)" (T, GP, VI, I, §124, p. 179. Grifo nosso).

Logo no prefácio de *Novos Ensaios*, ele escreve em relação aos princípios inatos e às noções inatas: são "... fogos vivos, traços luminosos, escondidos em nós, mas que o encontro com os sentidos faz aparecer como as faíscas que o choque faz sair do fuzil" (NE, GP, V, *Prefácio*, p. 42). Na página seguinte, ele escreve: "Os sentidos (...)" são "necessários para todos os conhecimentos atuais" (idem, p. 43). É claro que não devemos pensar que as verdades inatas sejam derivadas dos sentidos; um tal pensamento seria contrário à própria ideia de inatismo. Mas como descobrimos as ideias em nós? O fato de utilizarmos os princípios inatos em nossos raciocínios a todo momento não torna nada fácil identificá-los distintamente: "É

---

[39] Martha Brandt Bolton. *Leibniz's theory of cognition*. **In**: The Continuum companion to Leibniz. Edited by Brandon Look. London: Continuum International Publishing Group, p. 156, 2011.

[40] "Assim, é a alma que tem dobras, que está cheia de dobras. As dobras estão na alma e só existem atualmente na alma. Isto já é verdadeiro no caso das "ideias inatas": são puras virtualidades, puras potências, cujo ato consiste em hábitos ou em disposições (dobras) na alma, e cujo ato acabado consiste em uma ação da alma (despregamento interno)". Gilles Deleuze. *A dobra: Leibniz e o Barroco*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 1991, p. 41.

verdade que não é preciso imaginar que podemos ler na alma essas leis eternas da razão a livro aberto como o edito do pretor se lê sobre seu álbum sem trabalho e sem pesquisa. Mas é o bastante que possamos descobri-las em nós pela força da atenção a que as ocasiões são fornecidas pelos sentidos..."[41] (Idem). Segundo Leibniz, acessamos as ideias por meio da reflexão ou dos sentidos. Mas a reflexão não se dá sem o auxílio dos sentidos: "Podemos fabricar essas ciências (geometria e aritmética) em nosso gabinete e mesmo de olhos fechados sem aprender pela vista nem pelo toque as verdades das quais temos necessidade, ainda que seja verdade que não vislumbraríamos as ideias em questão sem termos jamais visto nada nem nada tocado" (NE, GP, V, I, I, §5, p.7)[42]. Assim, "(...) os sentidos são necessários para dar-lhe (ao espírito) a ocasião e a atenção para isso (tirar a verdades do próprio fundo do espírito) e para direcioná-lo mais a umas do que a outras (verdades necessárias)" (NE, GP, V, I, I, § 5, p. 76)[43]. Notemos também que não acessamos as ideias inatas somente pela razão, pois podemos encontrá-las através dos instintos: "Há em nós verdades de instinto, que são princípios inatos, que sentimos e aprovamos, apesar de não termos prova (...)" (NE, GP, V, I, II, §3, p. 83). E o fato de termos ideias inatas não significa que podemos conhecê-las ou demonstrá-las com facilidade: "O que é inato não é, inicialmente, conhecido claramente e distintamente por isso, é preciso sempre de muita atenção e de ordem para nos apercebermos do que é inato. As pessoas de estudo nem sempre conseguem, e toda criatura humana ainda menos" (NE, GP, V, I, II, §12, p. 88). Nem mesmo o que é inato e que depende, necessariamente, de princípios inatos, é passível de evidência absoluta num primeiro momento" (idem, p. 88). Na verdade, são necessários tempo e esforço para que as ideias inatas sejam conhecidas: "A ideia do ser, do possível, do Mesmo são tão inatas que elas entram em todos nossos pensamentos e raciocínios. Eu as considero como coisas essenciais ao nosso espírito, mas eu já disse que não lhes dispensamos sempre atenção particular e que só as descobrimos com o tempo" (NE, GP, V, I, III, §3, p. 93). Por outro lado, não basta apenas que um objeto ou ocasião sejam dados pela sensação para que a disposição ou ideia se atualize num verdadeiro conceito ou noção. É necessário que se encontre ao nosso alcance um meio pelo qual a ideia do objeto se expresse

---

[41] Segundo Dascal: "Ao contrário de Platão e Descartes, cujos métodos nos ensinam a empregar todos nossos esforços para nos liberarmos do sensível a fim de chegarmos à intuição pura dessas ideias (*ideias matemáticas e metafísicas*), Leibniz parece aceitar a inacessibilidade das ideias como um dado. A partir dessa acepção, ele pode conceber o sensível – aqui compreendidos os signos – como o meio natural onde nosso pensamento deve, necessariamente, operar, e não como uma etapa preliminar, o tipo inferior de conhecimento que é necessário abandonar o mais rápido possível" (A observação entre parênteses é nossa). Marcelo Dascal. *La sémiologie de Leibniz*. Paris: Édition Aubier Montaigne, 1978, p. 183. Segundo Rutherford, "Leibniz insiste que a intelecção, divorciada completamente da sensação, é impossível para os seres humanos" (1998, p. 85).

[42] A observação entre parênteses é nossa

[43] As observações entre parênteses são nossas.

em nossa consciência. Se há um meio, esse meio é a linguagem. Evidentemente, não há necessidade de que a linguagem, como meio de expressão, seja idêntica ao que é expresso, basta apenas que haja uma relação de analogia entre o expresso e os modos da expressão, tal como "(…) uma equação algébrica expressa o círculo ou algumas outras figuras" (Leibniz, *What is a idea?,* Loemker, p. 207), isto é, como uma equação expressa a relação entre notas do conceito de círculo. Sem a expressão, isto é, sem a linguagem e seus caracteres sensíveis, não poderíamos ter acesso pleno à ideia e, nesse caso, seríamos incapazes de pensar de modo consistente. Essa exigência de uma característica para a constituição de pensamentos conscientes mostra o papel fundamental que as sensações exercem na teoria do conhecimento de Leibniz. Assim, "(...) devemos tomar cuidado para não confundir o papel que os sentidos exercem ao ocasionar nossos pensamentos com o papel que eles exercem quando fornecem matéria para o pensamento"[44].

O limite da análise e o pensamento cego

> "Conhecemos muitas coisas, não como elas são em si mesmas, mas de acordo com o modo em que são concebidas por nós e nos afetam" Leibniz apud Rutherford, p.126).

Até que ponto o entendimento humano é capaz de analisar uma ideia? No importante opúsculo de 1684, *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias* (Prenant, p. 151), Leibniz determina os critérios que nos permitem distinguir os graus das ideias e dos conhecimentos. Uma ideia obscura não nos ajudaria a reconhecer seu próprio objeto, uma vez que sua definição não é precisa. As ideias obscuras são noções daquilo que não observamos o suficiente para determinar os traços que as distinguem de todas as outras ou daqueles termos que não explicamos acuradamente. Por outro lado, um conhecimento é claro se a ideia nos permite reconhecer o objeto que ela representa. Mas todas as ideias oriundas das sensações e dos sentidos são ideias claras e confusas. Tais ideias, embora possibilitem o reconhecimento dos objetos, são de difícil análise para o entendimento humano. Leibniz argumenta que isso explica o fato de sermos incapazes de comunicar nossas sensações e nossos juízos estéticos

[44] Stephen Puryear. *Leibniz on concepts and their relation to the senses,* p. 27. Disponível em: http://www4.ncsu.edu/~smpuryea/papers/LeibnizConceptsSenses.pdf. Acesso em: 13 de abril de 2014.

aos outros. Já pela enumeração *suficiente* dos caracteres que distinguem um determinado tipo de objeto de todos os outros tipos semelhantes, obtemos a ideia clara e distinta. Os exemplos que Leibniz nos fornece de tal ideia são: a figura, o número, a grandeza, a esperança, o receio ou "um grande número de afecções da alma". Há também noções que são indefiníveis e, no entanto, evidentes por si mesmas. Elas são o que Leibniz chama, em *Novos Ensaios,* de verdades primitivas de razão: "As verdades primitivas de razão são aquelas às quais atribuo o nome geral de idênticas, porque parece que elas nada fazem que repetir a mesma coisa sem nada nos ensinar" (GP, V, IV, II, §1, p. 343).

Mas é em *Meditações* que somos apresentados a um tipo de conhecimento que parece ultrapassar os limites de nosso entendimento: o conhecimento claro, distinto e adequado de uma noção composta no qual todas as marcas são conhecidas, distintamente, até o último elemento. Leibniz afirma que, se esse conhecimento é possível para o homem, talvez só o encontremos na matemática:

> "Mas quando tudo o que entra numa noção distinta é, por sua vez, conhecido distintamente, ou melhor, quando a análise é levada a seu termo, o conhecimento é adequado. E eu não sei se os homens podem dar um exemplo perfeito desse conhecimento. No entanto, o conhecimento dos números se aproxima muito dele" (*Meditações*, Prenant, p.152).

No mesmo opúsculo, Leibniz argumenta que, frequentemente, nós não conhecemos os objetos do pensamento "num só golpe" e "em toda a sua natureza". Na verdade, como bem afirma Belaval, o entendimento humano conhece por metáforas[45]. Nós, raramente, temos a ideia clara e distinta, em nossa consciência, do que significa uma coisa e, quando utilizamos os signos que lhe correspondem, acreditamos que temos o conceito sob nosso controle. Quanto a esse tipo de pensamento, Leibniz afirma: "(…) eu tenho o costume de chamá-lo de cego, ou ainda, simbólico. É o pensamento que usamos em álgebra e em aritmética e mesmo em quase todas as coisas" (idem, Prenant, p. 153). Assim, não é necessário ao entendimento humano conhecer a razão última das coisas através de análises perfeitas para que haja algum conhecimento pelo pensamento cego. Mas, se o pensamento cego ou simbólico é essencial para a viabilização do conhecimento humano, ele fica muito aquém do conhecimento capaz de apreender, distintamente e simultaneamente, todas as notas de um conceito[46]. É que o pensamento

---

[45] "Todos os nossos conceitos, analógicos, são metáforas regradas". Yvon Belaval. *Leibniz: initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 1993, p. 135. Para Leibniz, o pensamento não existiria se não fosse a linguagem. A linguagem é um elemento material ou sensível sem o qual o pensamento humano não pensa. Sobre esse tema, ver Viviane de Castilho Moreira. *Leibniz & a linguagem*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2005.

[46] "A relevância do conhecimento simbólico não modifica a sua condição epistemológica, inferior à dos conhecimentos claros e distintos. Por isso, dissemos antes que se trata de superar *operatoriamente* a dificuldade de conhecer claramente os compostos. O ideal seria a visão clara, distinta e simultânea de todos os elementos do

simbólico procede por abreviação da complexidade contida num conceito. Ele não considera e analisa cada marca inclusa numa noção. Em seu livro, *La sémiologie de Leibniz* (p. 183), Dascal defende a tese de que Leibniz, se, numa fase inicial, concebia a linguagem como mero instrumento inspecionador do conteúdo das ideias, teria, posteriormente, concebido a linguagem como constitutiva do próprio pensamento. E, mesmo na fase de juventude, seus escritos já apresentavam alguma tendência para concepção de uma linguagem dotada de função constitutiva. Dascal argumenta que "Leibniz afirma, categoricamente, que não podemos ter a ideia de círculo. Podemos ter imagens do círculo, a definição do círculo, as ideias de cada uma das propriedades que todo círculo deve ter necessariamente, mas, como não podemos concebê-las simultaneamente, não temos a ideia do círculo" (idem)[47]. A partir dessa perspectiva, podemos afirmar que a definição, que só é possível através do uso da linguagem, é constitutiva da "ideia" que temos do círculo. Mas, se é verdade que os conceitos são construídos pela linguagem, por outro lado, tal construção é fundada em ideias inatas, que expressam as ideias que se encontram no entendimento de Deus. Assim, mesmos os conceitos da matemática e os da geometria são fundados em ideias dadas que se encontram latentes no insconsciente. A linguagem é a condição sob a qual podemos atualizar a ideia, antes mera disposição da alma, num conceito ou numa noção. Assim, Leibniz jamais aceitaria o intuicionismo de Descartes, pois acreditava que o conhecimento direto da ideia, sem mediação de uma característica, seria impossível. Assim, o "pensamento cego comporta, essencialmente, uma certa <<confusão>> ou obscurecimento das partes de uma ideia" (Dascal, 1978, 206). Na verdade, sendo simbólico, o pensamento lida apenas com signos que se referem à totalidade de uma ideia. Se a mente humana espelha a mente de Deus, ela o faz a sua maneira, isto é, ela apreende as ideias pela linguagem que, em última instância, é necessária em virtude dos limites da razão: "Por causa da matéria, esse espelhar é simbólico e imperfeito; vemos as ideias de modo confuso, indistinto e incompleto tal como vemos uma cidade de uma perspectiva particular"[48]. No entanto, uma dúvida ainda nos resta: é possível que o entendimento humano, em algum momento, possa dispensar o pensamento simbólico e analisar a ideia em seus mínimos detalhes? Mas não é toda análise um procedimento que se

---

composto, o que seria o conhecimento intuitivo (…)". Franklin Leopoldo e Silva. *Universalidade e Simbolização em Leibniz*. Cadernos Espinosanos XV – 2006, p. 55.

[47] "Em nós, há a imagem do círculo, uma definição do círculo, as ideias de tudo o que é necessário para pensar o círculo. Formamos pensamentos sobre o círculo, fazemos demonstrações que concernem ao círculo, conhecemos o círculo: temos conhecimento de sua essência, mas por partes. Se pensássemos toda inteira, ao mesmo tempo, a essência do círculo, teríamos a ideia do círculo. Só pertence a Deus ter ideias das coisas compostas" (Leibniz apud Belaval, 1960, p. 141).

[48] Leroy Loemker. *Leibniz's doctrine of ideas*. **In**: The Philosophical Review. Vol. 55, nº 3, (May, 1946), p. 234.

faz através de signos que abreviam ideias? Mesmo que possamos dispensar os signos e os caracteres quando somos capazes de intuir algumas ideias compostas sem grande complexidade e intuir noções primitivas, sem os caracteres de uma linguagem, não podemos reter o que pensamos nem conferir às ideias consistência e sistematicidade: "(...) os raciocínios que interessam à ciência, à filosofia, em suma, a todo pensamento sistemático e desenvolvido não podem existir sem caracteres" (Dascal, 1978, p. 189)[49]. Quanto a saber se o homem é capaz de empreender análises perfeitas, Leibniz parece responder com uma dúvida:

> "Mas se os homens poderão algum dia fazer análises perfeitas, se eles podem reduzir seus pensamentos, seja aos primeiros possíveis, às noções irredutíveis, seja (o que é equivalente) até os atributos de Deus sob sua forma absoluta – causas primeiras e razão última das coisas –, eu, certamente, não ousaria responder agora. Frequentemente, nós nos contentamos de termos aprendido da experiência a realidade de certas noções…" (idem, Prenant, 155).

A razão última seria um conceito primitivo, um conceito inanalisável por outros conceitos. Leibniz duvida que o homem tenha acesso a tal conceito: "Um conceito é primitivo quando não pode ser analisado em outros, isto é, quando a coisa não tem marcas, sendo ela o seu próprio signo. É duvidoso se algum conceito dessa espécie pode ser notado distintamente pelo homem, (...)" (IES, Arte, p. 221). Na verdade, tal conceito pode ser somente da coisa que é concebida por si mesma, isto é, a suprema substância que é Deus. Em *Um projeto e tentativas de procurar alguma certeza a fim de acabar com um grande número de disputas e avançar a arte da invenção* (1688-1690), Leibniz argumenta que os conceitos primitivos que conhecemos são primitivos somente para nós: "Eu então achei que há certos termos primitivos, se não absolutamente, pelo menos, tão longe quanto o nosso conhecimento avança" (Arte, p. 276). Importa observar, como fez Michel Fichant, que, se a noção de demonstração pressupõe que toda proposição demonstrável seja composta, a lógica leibniziana torna-se incapaz de demonstrar seus próprios fundamentos, uma vez que tais fundamentos devem ser elementos primitivos que escapam a toda e qualquer análise (Fichant, 1998, p.107 e 106). Assim, segundo Juan Antonio Nicolas[50], não podemos dar razão a pelo menos três categorias de verdade: as primitivas de razão e as primitivas de fato, os primeiros princípios da lógica e, por último, as proposições que se referem à existência externa das coisas. Diferentemente das verdades primitivas de razão, as verdades primitivas de fato são contingentes e não idênticas. Elas são conhecidas *a posteriori* através de uma percepção

---

[49] Segundo Dascal, Leibniz nos diz que "(...) o ideal platônico de alcançar uma experiência direta das verdades e dos objetos metafísicos é utópico e deve ser abandonado desde o início" (Dascal, 1978, p. 185).

[50] *Le mal comme limite du principe de raison*. Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G.W. Leibniz. Edité par Paul Rateau. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011, p. 212 e 213.

imediata. A proposição "eu penso, logo existo", da qual elaboramos as ideias metafísicas, nada mais é que a expressão de uma intuição imediata de nossa própria atividade de pensar e de nossa existência: "(...) a apercepção imediata de nossa Existência e de nossos pensamentos nos fornece as primeiras verdades **a posteriori** ou de fato, isto é, as **primeiras Experiências**, como as proposições idênticas contêm as primeiras verdades **a priori** ou de Razão, isto é, as primeiras luzes. Umas e outras são incapazes de ser provadas (...)" (NE, GP, IV, IV, IX, §2, p. 415). Já nos enunciados, tais como "Tudo tem uma razão" ou "em toda proposição verdadeira, o predicado está incluído no sujeito", "há distinção entre o necessário e o contingente", embora não sejam passíveis de prova, não seria razoável ou de bom senso duvidar deles. Segundo Moreira: "Recusar a noção intensional da verdade, diria Leibniz, não envolve assumir uma contradição, mas envolve assumir o que se pretendia recusar: que a verdade não é arbitrária" (2001, p. 457). Segundo Margaret Wilson, as verdades necessárias passíveis de demonstração só são necessárias em virtude das marcas que foram inseridas em sua definição[51]. O conhecimento que temos das coisas é sempre parcial ou uma aproximação limitada dos possíveis que, supostamente, existem no entendimento de Deus. Podemos mesmo afirmar que as definições estão sempre sujeitas a correções ou a aprimoramentos: "(...) às vezes, Leibniz diz que definições são, como uma regra, meramente provisórias: nosso conhecimento do conceito ou espécie que estamos tentando definir torna-se mais adequado ou, como nos aproximamos do entendimento do 'interior de sua natureza', a definição é também aperfeiçoada ou atualizada" (Wilson, 1990, p. 122). Ademais, ainda segundo Wilson, uma proposição é considerada como necessária na medida em que é admissível num terreno puramente intuitivo: é preciso que, através do processo de redução à identidade, o mesmo resultado seja alcançado por todos de modo contínuo (idem, p. 125). Quanto à existência das coisas contingentes, devemos nos contentar apenas com presunções e probabilidades baseadas nas percepções distintas que temos da regularidade dos fenômenos no caso das coisas sensíveis. Na verdade, a existência das coisas externas são nada mais que objeto de fé.

O infinito e as verdades contingentes

Mas, sobre a existência das coisas, a razão humana não pode se impedir de colocar a seguinte questão: por que algo ao invés de nada? Ou então: por que isto e não outra coisa?

[51] Margaret Dauler Wilson. *Leibniz's doctrine of necessary truth*. New York & London: Garland Publishing, 1990, p. 120.

Tais questões expressam um princípio ou axioma considerado, ao lado do princípio de identidade, como o mais importante. O princípio de razão suficiente, que é o princípio por excelência da filosofia, diz que deve haver uma razão para a existência de toda coisa e de todo acontecimento[52]. Desse modo, ele é um princípio das proposições contingentes referentes às coisas que podem existir ou realmente existentes no tempo e no espaço. Segundo Russell[53], no que concerne às verdades de fato, a existência não é um predicado incluído na noção do sujeito: "A existência é, portanto, um caso único entre os predicados. Todos os demais predicados estão na noção do sujeito e podem ser atribuídos a ela mediante um juízo puramente analítico. A afirmação da existência é o único predicado que é sintético (...)" (Russell, 1968, p. 29). No entanto, Russell abandona essa tese após a publicação do livro *La logique de Leibniz* de Louis Couturat (Russell, 1968, p. XVIII). Em *Sobre a metafísica de Leibniz*, Couturat considera inaceitável a leitura de Russell que, segundo ele, seria incompatível com o sistema de Leibniz: "M. Russell sustenta que os juízos de existência são todos sintéticos para Leibniz, com a exceção da afirmação da existência de Deus (...). Essa exceção não é indicada em nenhum lugar e é injustificável no sistema de Leibniz"[54]. Segundo Couturat, a existência está inscrita no conceito de essência e "podemos deduzi-la a partir de uma mera análise". Assim, a existência é interpretada como uma propriedade da essência, como uma perfeição inerente ao conceito da essência. Perfeição porque, se uma essência faz parte de um mundo que contém o máximo de essências (perfeições) compossíveis, ela deve conter uma exigência de existência. Por outro lado, se a existência fosse uma denominação extrínseca da essência, teríamos que admitir uma exceção à teoria leibniziana da verdade: ora, se todo juízo verdadeiro é analítico, como poderíamos determinar a verdade de um juízo sintético no sistema de Leibniz? Além disso, Couturat ainda argumenta que, se admitirmos que todos juízos de existência são sintéticos, o problema de mostrar como verdades contingentes são analíticas, problema que Leibniz enfrentou durante muito tempo, não teria nenhum sentido: "Tão logo consideramos as verdades contingentes como sintéticas, a questão desaparece, e a solução não tem mais sentido" (1902, p. 11). Entretanto, como bem lembra Edgar Marques, apesar das argumentações de Couturat, a interpretação de Russell foi

---

[52] Na quinta carta a Clarke, Leibniz anuncia o princípio em questão do seguinte modo: "*...princípio de exigência* (besoin) *da razão suficiente*" (Prenant, p. 441).

[53] Bertrand Russell. *A filosofia de Leibniz*. São Paulo: EDUSP, 1968, p. 28 e 29. Segundo Ohad Nachtomy (2012), Leibniz influenciou Kant quando afirmou que a existência em nada acrescenta ao conceito da essência das coisas, isto é, ao possível. Assim, para que uma coisa seja completa, não é necessário que exista.

[54] Louis Couturat. *Sur la métaphysique de Leibniz*. **In**: Revue de métaphysique et de morale. Dixième année. Paris: Librairie Armand Colin, janvier, 1902, p. 13.

retomada por comentadores mais recentes tais como Parkinson, Rescher, Curley e Ulysses Pinheiro[55]. Em *As definições de existência em Leibniz*[56], Pinheiro argumenta que, depois de 1678, Leibniz passa a criticar a tese de que a existência é uma perfeição, isto é, uma propriedade da essência da coisa. Se a existência fosse uma perfeição, toda criatura existente seria necessária: "(...) se um leão existisse, então ele existiria necessariamente, uma vez que leões existentes seriam um tipo de leão" (idem, p. 32). Ademais, se a existência fosse uma propriedade da coisa, ao acrescentar-lhe a existência, modificaríamos sua essência. Desse modo, devemos abandonar a ideia de que a existência é uma propriedade da essência, sobretudo quando lembramos a diferença radical entre essência e existência, uma vez que a essência se define como pura possibilidade, e a existência é considerada como algo a mais acrescentado ao simplesmente possível: a existência é atualidade. Assim, torna-se absurda a expressão "existência possível". Ora, " (...) uma existência possível por vir seria uma atualidade separada da atualidade, o que é absurdo (...)" (Leibniz, RG, p. 249): "A predicação de existência exprime (...) uma propriedade acidental (...) porque não faz parte (...)" da essência das criaturas, "constituindo-se assim na única exceção à definição analítica da verdade (...)" (Pinheiro, 2008, p. 37). Mas se a existência não é um predicado essencial, o que ela é? A resposta de Ulysses Pinheiro consiste em fazer da existência uma "propriedade relacional" analisada pela perspectiva do juízo, e não do conceito. Devemos "entender o significado da existência como sendo essencialmente o de desempenhar uma função no interior de juízos" (idem, p. 40).[57] Assim, ao invés de perguntarmos o que é a existência, perguntamos como sabemos que algo existe e por que algo existe. Sabemos que o objeto existe quando o percebemos, distintamente, pelos sentidos (relação do objeto com a faculdade de sentir); sabemos por que o objeto existe quando podemos pensá-lo como compossível ou compatível com todos os outros possíveis no mundo existente (relação do objeto com a faculdade de pensar). Nessa perspectiva, "podemos conceber a existência do objeto de uma ideia como o concurso desse objeto comigo" (NE, GP, V, IV, I, §3, p. 340). Evidentemente, não basta percebermos o objeto isoladamente para garantir sua existência; é necessário ainda que ele esteja inserido num conjunto de fenômenos coerente e sistematicamente relacionados,

---

[55] Edgar Marques. *Considerações sobre verdade e existência em Leibniz*. **In**: Leibniz: 300 anos dos Ensaios de Teodiceia. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Série 3, V. 21, jan.-jun. 2011, p. 77.

[56] Ulysses Pinheiro. *As definições de existência em Leibniz*. **In**: Cadernos de História e de Filosofia da Ciência, série 3, v. 18, n. 1. Campinas: jan.-jun., 2008, p. 7-46.

[57] "Contra um certo essencialismo característico da filosofia moderna, Leibniz aponta para a irredutibilidade da existência à mera essência das coisas e para o papel dos juízos, ao invés dos conceitos, na compreensão dessa noção" (Pinheiro, 2008, p. 40).

percebidos e verificados por outros indivíduos. Desse modo, não basta que demonstremos a inerência do conceito do predicado no conceito do sujeito para que a proposição corresponda a algo efetivamente real. Se provamos que uma proposição é verdadeira, demonstrando a inerência do predicado no sujeito, demonstramos que ela é possível, mas, com isso, não provamos que ela corresponde a algo dado no mundo atual. Por outro lado, no que concerne à compreensão do pensamento leibniziano, Adams considera a retomada da tese de Russell um retrocesso e mesmo perversa, uma vez que Leibniz não procurou estabelecer a possibilidade da contingência, fazendo da existência uma exceção à teoria da verdade (Adams, 1994, p. 43). Embora a existência não esteja inserida no conceito das coisas diretamente, ela, ao menos, se encontra incluída no conceito indiretamente. Isso porque o fato de a coisa se apresentar como compatível com a "mais perfeita série das coisas" e com o melhor dos mundos pode fazer com que Deus opte pela sua criação. Assim, não basta apenas a possibilidade lógica de um conceito para que ele passe à existência, antes é necessário que os decretos livres de Deus, em virtude das razões e condições envolvidas na realização do melhor mundo incluído, em sua totalidade, em cada substância que o compõe, decidam pela criação de certas substâncias e não de outras. Deus, então, é a razão última da existência de todas as coisas: "E é assim que a última razão das coisas deve ser uma substância necessária (…), é o que nós chamamos de Deus" (DeM, p. 229). No entanto, a inclusão indireta da existência no conceito não faz dela uma propriedade da essência: "Que o mundo possível ao qual a substância pertence é o melhor dos mundos não constitui propriedade dessa substância que possa ser encontrada ao fazermos o recenseamento de suas propriedades monádicas" (Marques, 2011, p. 87). A existência de uma essência não depende somente de sua perfeição, mas, também, da perfeição de todas as outras infinitas essências com as quais está relacionada e do livre arbítrio de Deus. Uma mente finita não seria capaz de encontrar a existência no conceito de uma essência, porque não poderia analisar a série infinita de seus predicados e de todas as infinitas essências que condicionam sua existência. Assim, todos os conceitos de coisas contingentes envolvem o infinito, sejam elas existentes ou simplesmente possíveis no entendimento de Deus. Isso significa que as proposições existenciais não são as únicas proposições contingentes. Não devemos pensar que a existência é o único predicado contingente e que os outros, como são analíticos, são necessários. É que, enquanto possíveis, os conceitos referentes às verdades de fato, além de incluírem predicados essenciais, devem incluir todos os infinitos predicados temporalmente condicionados para que uma coisa seja completamente individuada. Em carta a Arnauld, Leibniz faz uma distinção importante entre as noções matemáticas ou específicas e as noções referentes às verdades de fato:

> "É que a noção de uma espécie só encerra verdades eternas e necessárias, mas a noção de indivíduo encerra *sub ratione possibilitatis* o que é de fato ou o que se relaciona à existência das coisas e ao tempo, (...) a noção da esfera em geral é incompleta ou abstrata, isto é, consideramos nela somente a essência da esfera em geral ou em teoria, sem considerar as circunstâncias singulares. Consequentemente, ela não encerra o que é requerido para a existência de uma certa esfera. Mas a noção da esfera, que Arquimedes fez com que colocassem em seu túmulo, é plena e deve encerrar tudo o que pertence ao sujeito dessa forma" (GP, II, p. 39).

Uma noção incompleta não designa nenhum indivíduo específico, uma vez que compreende apenas traços comuns a todos os indivíduos. Ora, sabemos que quanto menor for a compreensão do conceito, maior é sua extensão. Assim, para que uma noção designe um indivíduo e nenhum outro, é necessário que sua compreensão vá ao infinito para que sua extensão seja igual a um. A noção de Ser, por exemplo, seria o contrário daquela do indivíduo, uma vez que sua noção, para que se aplique a tudo que é, deve ser a mais pobre de todas as noções. Ora, um indivíduo, pela série causal no tempo, inclui, em sua noção, uma infinidade de acontecimentos que o fazem ser de um certo modo e não de outro. E o número infinito das ocorrências no tempo não só individua uma coisa como também torna contingentes uma infinidade de seus predicados: "(…) tais são as proposições que só são verdadeiras por um certo tempo e que não exprimem apenas a possibilidade das coisas, mas o que existe também atualmente (…)" (VNC, RG, p. 341)[58]. Dessa forma, a noção plena ou completa é aquela que contém todas as razões que individuam uma coisa, seja no entendimento do Deus como simplesmente possível ou como realmente existente num mundo atual.

Para Leibniz, cada *entidade real* do mundo é o que podemos chamar de indivíduo. Segundo um outro princípio, o princípio dos indiscerníveis, para cada indivíduo deve haver um conceito que lhe seja exclusivo. E não só: cada indivíduo é um ponto de vista sobre o mundo infinito. Na verdade, o mundo não existe fora dos pontos de vista. Mas, se o mundo é infinito, é razoável afirmar que os indivíduos representam a totalidade infinita do mundo. Isso significa que os indivíduos existentes incluem, em seus conceitos exclusivos, um número infinito de predicados que são, na verdade, aqueles predicados que expressam sua natureza (que é inseparável da infinidade das circunstâncias pelas quais ela se determina), combinados

---

[58] Estamos aqui de pleno acordo com Edgar Marques quando, em oposição a Couturat, que funda a contingência na singularidade da substância, afirma que são somente contingentes aquelas propriedades passageiras conectadas com um número infinito de ocorrências ou de modificações passadas da substância. Assim, nem toda predicação singular é contingente: "César é ser humano" não é uma proposição contingente, uma vez que "ser humano" não é uma estado passageiro de César. Tal predicado não exige a análise da série temporal infinita para que demonstremos sua inclusão na noção de César: "A raiz da contingência se encontra, assim, mais propriamente na temporalidade, não na singularidade". Edgar Marques. *A singularidade como raiz da contingência em Leibniz: considerações críticas acerca da solução de Couturat ao problema da contingência em Leibniz*. **In**: Analytica, volume 6, números 1 e 2, 2012, p. 125 e 128.

com os outros predicados dos outros indivíduos ou pontos de vista sobre o mundo. Se o mundo é considerado o mesmo para todos os pontos de vista, é porque cada ponto de vista expressa todos os outros. Os fenômenos do mundo nada mais são que o resultado da combinação (segundo leis específicas) de representações de todos os pontos de vista. É claro que só um ser onisciente poderia conhecer a totalidade do universo contido numa noção plena. Os homens, que são dotados de memória e reflexão, embora sejam capazes de conhecimento claro e distinto das coisas incompletas, nada mais possuem que um conhecimento parcial das coisas completas e infinitas. O entendimento humano é incapaz de conhecer, clara e distintamente, as séries infinitas das razões pelas quais Deus decidiu pela criação do melhor mundo: "Nenhuma criatura, seja ela a mais elevada, pode perceber conjunta e distintamente, isto é, compreender, coisas infinitas" (LB, p. 185).[59] Por outro lado, ao incluir o infinito no conceito, em virtude mesmo da natureza do conceito de indivíduo, uma vez que sua compreensão deve ser infinita para que sua extensão seja igual a um, Leibniz inclui também a contingência. A noção completa, como uma noção com infinitos predicados, temporalmente condicionados, não pode ser reduzida à identidade pela demonstração, uma vez que exige uma análise sem fim. Assim, somente o princípio de identidade não seria capaz de garantir a demonstração de tal noção. Não podemos concordar com Couturat quando afirma que a evidência das verdades necessárias e a das verdades contingentes é a mesma (1985, p. 217). Não é porque Deus as conhece *a priori* ou porque elas são tão analíticas quanto as necessárias que as verdades contingentes, em última instância, são idênticas às verdades necessárias. Se fosse assim, teríamos que concordar com Couturat quando argumenta: "(...) elas são também necessárias como as verdades eternas, e a distinção entre verdades necessárias e contingentes desaparece" (idem, p. 217). Leibniz não poderia concordar com tal conclusão num ponto tão crucial para toda a sua filosofia: se a contingência nada mais é que ilusão do entendimento humano, então, por consequência, a liberdade não passa de uma quimera. Mas, contrariamente ao que pensou Couturat, Leibniz defendia a ideia de que as verdades contingentes são contingentes, mesmo para Deus (T, GP, VI, §231, p. 255). De fato, embora Deus possa ver todas as coisas infinitas em seus detalhes, se fosse possível atribuir-lhe a atividade de demonstrar proposições (operação lógica própria do homem), nem ele seria capaz de provar que os predicados pertencentes ao conceito lhe

[59] "(...), segundo Leibniz, nosso conhecimento <<não pode jamais alcançar as leis mais universais nem as razões perfeitas das coisas singulares por uma análise qualquer>> [OFI, 19-20]. Ele produz apenas verdades intermediárias entre a universalidade última e a singularidade completa (...)". Jacques Bouveresse. *Essais V: Descartes, Leibniz, Kant*. Textes rassemblés, organisés et préfacés par Jean-Jacques Rosat. Marseille: Agone, 2006, p. 238.

estejam vinculados necessariamente. A análise, operação que consiste em enumerar as notas de um conceito complexo, ou melhor, em resolver os conceitos complexos em conceitos mais simples, sendo infinita, nunca é levada a cabo, uma vez que não tem fim[60]. No entendimento de Deus, não haveria inferência lógica das verdades contingentes, mas apenas visão: "(...) as verdades contingentes, isto é, as infinitas, se encontram sob a ciência de Deus. Para ele, elas são conhecidas, não certamente por demonstração, mas por uma visão infalível" (*De La liberté*, Prenant, p. 382). Isso significa que as verdades contingentes não são contingentes em razão da finitude do entendimento humano, mas, sim, que a contingência faz parte da natureza das coisas. É preciso então afastar a ideia de que o Deus leibniziano poderia reduzir as proposições contingentes a idênticos. Ele não pode provar a identidade entre predicado e sujeito numa proposição contingente, mas, simplesmente, ver o que está incluído na noção do sujeito: "Só Deus vê, não (...) o fim da resolução, que não existe, mas (...) o envolvimento do predicado no sujeito, pois ele vê tudo o que está na série" (RG, p. 333). Desse modo, o contingente é definido como aquilo cujo oposto é possível em virtude de não poder ser equacionado com seus próprios predicados numa demonstração. Nem criador nem criatura podem demonstrar que o sujeito é a soma de seus predicados. Deus vê todas as ações de

---

[60] "(...) em um objeto composto por infinitas propriedades, não é possível demonstrar que há uma identidade entre o lado esquerdo com o lado direito da equivalência proposta (já que uma demonstração requereria que a identidade fosse estabelecida em um número infinito de passos). Tomemos qualquer x=y onde x é uma cadeia infinita de elementos: ½ +1/4 +1/8 +... = 1. Por mais que haja uma aproximação infinita para o número 1, que exprime a tendência ou o limite da série, nunca encontraremos um objeto do lado esquerdo da identidade que contenha as propriedades do número 1". Ulysses Pinheiro. *Contingência e análise infinita em Leibniz*. **IN**: Kriterion, Belo Horizonte, nº 104, Dez/2001, p. 72-96, p. 9 e 10. O infinito incluído nos conceitos das coisas contingentes não é o infinito potencial. Tal infinto é, em si, indeterminado. Na verdade, ele só faz sentido mediante a adição ou subtração interminável das quantidades: "Ele não é nem realidade que existiria nela mesma, nem mesmo uma dimensão da realidade, mas passagem <<interminável>> de uma quantidade a outra. Jamais a ausência de limite existe nela mesma (há sempre números, grandezas delimitadas). Os limites são ultrapassáveis, ou deslocáveis em direção a outros limites" (Frank Burbage et Nathalie Chouchan. *Leibniz et l'infini*.. Paris: PUF, 1993, p. 35). Ora, para Leibniz o infinito é, antes de tudo, atual. Ele não se dá por composição de partes: nem o infinito no interior das mônadas nem o infinito de Deus tem partes. Eis como Leibniz procura explicar o infinito atual: "(...) cada pequena porção contém, numa infinidade de maneiras, um espelho vivo, exprimindo todo o universo infinito que existe com ela; de sorte que um grande espírito, dotado de uma visão bastante penetrante, poderia ver aqui tudo o que está em toda parte. Mas há bem mais: ele poderia ainda ler aí todo o passado, e mesmo todo o presente, e mesmo todo o futuro infinitamente pequeno, pois que cada momento contém uma infinidade de coisas, <sendo que cada uma delas envolve uma infinidade> de momentos, e que há uma infinidade de momentos em cada <hora ou outra> parte do tempo, e uma infinidade de horas, de anos, de séculos, de éons em toda a eternidade futura. Qual infinidade de infinitos infinitamente replicada, qual mundo, qual universo <aperceptível> em algum corpúsculo poderíamos assinalar. Mas todas essas maravilhas são apagadas pelo envolvimento do que está <infinitamente> acima de todas as grandezas, no que está <infinitamente> abaixo de todas as coisas infimamente pequenas; isto é, nossa harmonia preestabelecida, que, recentemente, foi apresentada aos homens, e que possibilita isso mesmo que é mais que a infinidade e que é <completamente universal>, concentrada no mais que infinitamente pequeno completamente singular, inserindo, virtualmente, toda a sequência do universo em cada ponto real que define uma Mônada <ou uma unidade substancial> (sendo eu mesmo uma); (...)" (Frank Burbage & Nathalie Chouchan. *Leibniz et l'infini*. Paris: PUF, 1993, p. 118).

Adão, mas não pode demonstrar que Adão é idêntico a elas. No entanto, embora não haja necessidade lógica na conexão entre os predicados da noção de Adão, a própria identidade de Adão se confunde com sua própria história. Assim, Deus não poderia pensar Adão agindo de outra maneira, uma vez que, ao agir de outra maneira, Adão seria outro Adão. Deparamo-nos aqui com um suposto super-essencialismo de Leibniz o qual nos leva ao labirinto da liberdade. Segundo Fabrizio Mondadori[61], a natureza do indivíduo se confunde com seu próprio conceito completo. O conceito de um indivíduo x contém todos os predicados que o individuam. Isso significa que tal indivíduo possui exclusividade do conceito que exprime sua natureza. Desse modo, todas as propriedades de uma essência individual, sejam temporais ou não, são essenciais ou absolutamente necessárias. É absolutamente necessário que um indivíduo realize tal ou qual ação num certo momento e num certo lugar, caso contrário, ele não seria o mesmo indivíduo, uma vez que o conceito, modificado no mínimo detalhe, não seria o mesmo:

> "(1) O conceito completo de Leibniz (ou de Pedro) é uma e a mesma coisa que a natureza ou essência de Leibniz (ou de Pedro). (2) Do conceito em questão, tudo o que é verdadeiro de Leibniz (ou de Pedro) é, de alguma maneira, dedutível. Numa palavra, mude uma das 'consequências' do conceito e você terá que mudar o próprio conceito, mas, se você muda o conceito (dado (1)), você terminará com um indivíduo diferente daquele indivíduo exemplificado pelo conceito original" (Mondadori, 1975, p. 24).

Assim, não há uma outra história possível que aquela inscrita, desde a eternidade, nos conceitos de indivíduos simplesmente possíveis ou existentes. Não temos aqui nenhuma pretensão de oferecer uma solução para tal problema. O fato é que, como argumentou Marta de Mendonça[62], não há contingência absoluta em Leibniz. Se fosse o caso, o pensamento leibniziano teria que admitir a indeterminação das coisas, e isso nos levaria à negação do princípio de razão suficiente. Mas, se há um Deus, nada deve existir que não seja determinado, uma vez que Deus, capaz de tudo conhecer, isto é, dotado de onisciência, que é um predicado essencial do conceito de um Deus absoluto, teria que conhecer as razões da determinação de todo e qualquer ser. Assim, se admitimos a existência de uma Deus absoluto, temos que, necessariamente, admitir a determinação completa de todas as coisas. Mas, se Leibniz pretende mostrar que não há relação necessária entre determinação e necessitarismo, por outro lado, não há determinação sem algum grau de necessidade. Entretanto, mesmo assim, nos parece que a necessidade envolvida na determinação da ação livre, determinação que é garantida pela noção completa do indivíduo, parece ser incompatível com a liberdade

---

[61] *Leibniz and the doctrine of inter-world identity*. In: Studia Leibnitiana, Band VII/1. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1975.

[62] Marta de Mendonça. *Determinismo e necessitarismo nos Essais de Théodicée*. **In**: Leibniz: 300 anos dos Ensaios de Teodicéia. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Série 3, V. 21, jan.-jun. 2011, p. 40 a 48.

como poder dos contrários[63]. Por outro lado, não acreditamos que tal impasse comprometa nossa leitura da filosofia leibniziana. Não pretendemos aqui demonstrar que Leibniz obtém sucesso quando procura demonstrar a efetividade da contingência sem abandonar a ideia de necessidade. Nosso principal interesse é o de analisar os efeitos da distinção entre o necessário e o contingente no discurso filosófico, mesmo que tal distinção possa ter sido um fracasso. A nossa questão é: qual a importância e o papel da distinção entre o necessário e o contingente na elaboração da metafísica, da teoria do conhecimento e da filosofia prática de Leibniz? No caso do entendimento humano, é verdade que, em matemática, em se tratando do infinito, é possível "(...) efetuar demonstrações, em relação às razões surdas, mostrando que o erro é menor que todo erro assinalável (...)", mas "(...) isso não é possível a um espírito criado em relação às verdades contingentes" (VNC, RG, p. 341). Assim, "não podemos encontrar a demonstração de nenhuma proposição contingente, de qualquer maneira que persigamos a resolução das noções" (idem, p.342). Isso porque não nos é acessível a lei última da séries infinitas do mundo envolvidas nas essências das coisas. Nesse sentido, Leibniz afirma que "...não está em nosso poder demonstrar a possibilidade das coisas num modo perfeitamente *a priori*, i.e, analisá-las em Deus e nada. Seria a nós suficiente reduzir sua imensa multiplicidade a um pequeno número, cuja possibilidade pode também ser suposta e postulada ou provada pela experiência" (*Organum*, Parkinson, p. 3). Assim, o racionalismo de Leibniz que, inicialmente, parece ser levado ao extremo pelo princípio máximo de inteligibilidade de todas as coisas, se apresenta bastante modesto. Segundo Martial Gueroult:

> "Enfim, em Leibniz, se, pelo princípio da universal inteligibilidade, o racionalismo parece ser levado a seu extremo, e se a toda-potência de Deus, como também seu *modus operandi*, nos é acessível, ela permanece incompreensível nela mesma e não temos de quase nada um conhecimento adequado, pois o infinito está em todo lugar e nossa capacidade de análise é finita. É verdade que a análise não precisa ser completa, pois basta um algoritmo bem regrado para se atingir as fórmulas geradoras: o conhecimento simbólico, sempre possível, nos dispensa do conhecimento intuitivo (nosso conhecimento jamais é intuitivo). Mas, como sublinham bastante esses epítetos: pensamento cego, pensamento surdo etc, as coisas apenas se exprimem em nós sem serem vistas. Em nós, elas nunca investem plenamente; sendo obliquamente refratadas, elas nos escapam quanto ao seu ser mesmo. Em suma, se nosso espírito pode muito bem alcançar uma estrita tradução do real, ele não poderá jamais conseguir contemplar o texto original"[64].

---

[63] Deixaremos para a última seção do capítulo II, **Leibniz, Kant e a liberdade**, a apresentação de nossas reflexões sobre a relação entre contingência e liberdade em Leibniz.
[64] Martial Gueroult. Spinoza: I-Dieu. Paris: Aubier, 1968, p. 10 e 11.

Metafísica e experiência

> "O real não se deixa governar perfeitamente pelo ideal e pelo abstrato (...)"[65]
>
> "A ideia da substância não é tão obscura quanto pensamos. Podemos conhecer dela o que devemos, o que conhecemos em outras coisas. E mesmo o conhecimento dos concretos é sempre anterior àqueles dos abstratos: conhecemos mais o quente do que o calor" (NE, GP, V, II, XII, §7, p. 133).

Se não podemos deduzir *a priori* os predicados dos conceitos das coisas contingentes, uma vez que a relação que mantêm com o conceito não é logicamente necessária, então é inevitável pensar que um conhecimento humano de qualquer verdade contingente só é possível através da experiência, seja pela simples observação dos fenômenos, seja pela história, seja pela física ou por qualquer outra disciplina que não se constrói sem recorrer à experiência. Mas o que dizer da metafísica? Ela seria garantida pela razão pura? Nesse caso, a filosofia procederia como a matemática, pois, lidando apenas com noções incompletas, seria capaz de empreender análises finitas e, assim, se tornaria apta a equacionar a definição com o definido. O conceito de substância conteria um número finito de predicados que uma coisa deve ter para que seja concebida como substância. Tal conceito não seria nada mais que um ser de razão, isto é, um esquema geral e abstrato das verdadeiras substâncias dadas no mundo real. Assim, há que se distinguir substância pensada pelo entendimento finito e substância criada efetivamente por Deus. Na verdade, a primeira nos remete a uma noção incompleta e a segunda a uma noção completa à qual não temos acesso. Sobre as noções incompletas dos filósofos, Leibniz nos diz que elas são meras abstrações:

> "As coisas uniformes e que não encerram nenhuma variedade nada são que abstrações, como o tempo, o espaço e os outros Seres Matemáticos puros. Não há substância que não tenha o que se distinguir de toda outra" (NE, GP, V, p. 100).
>
> "Poderíamos aplicar a mesma pretensa dificuldade à noção do Ser e a tudo o que há de mais claro e mais primitivo, pois poderíamos perguntar aos Filósofos o que eles concebem ao conceber o puro Ser em geral, pois, quando todo detalhe for excluído, teremos pouco a dizer da mesma maneira que quando perguntamos o que é a substância em geral" (NE, GP, V, II, XXIII, §2, p. 202 e 203).

---

[65] Leibniz, *Carta a Varignon de fevereiro de 1702*. **In**: Frank Burbage e Nathalie Chouchan. *Leibniz et l'infini*. Paris: PUF, 1993, p. 123.

É necessário concluir, então, que a metafísica pode, sim, adotar o modelo matemático de demonstração, uma vez que, como a matemática pura, não exige análises infinitas para a demonstração de suas proposições. Mas, por outro lado, há uma vantagem da matemática sobre a metafísica, pois não existe um abismo entre a matemática pura e a experiência. Na verdade, há mesmo paralelismo entre experiência e matemática. Não seria o cálculo diferencial um exemplo de sucesso da aplicação da matemática às coisas contingentes e infinitas do mundo existente? No entanto, diferentemente do que ocorre com a matemática, não há paralelismo entre experiência e metafísica. Leibniz tem plena consciência disso:

> "O que faz com que tenha sido mais fácil de raciocinar demonstrativamente em matemática é, em boa parte, porque a experiência pode aí garantir o raciocínio a todo momento (…). Mas, na metafísica e na moral, esse paralelismo das razões e das experiências não se encontra mais (…)" (NE, GP, V, IV, II, §9, p. 352).

Nessa perspectiva, podemos concluir que a metafísica leibniziana não recorre em nada à experiência, uma vez que, apenas com a lógica aplicada com mais rigor do que na própria matemática, ela pode alcançar as verdades primitivas a partir das quais tudo é deduzido. Assim, é demonstrado, *more geométrico* e somente com o auxílio da razão pura, o que são realmente as coisas. Desse modo, parece-nos que a filosofia leibniziana se apresenta como um dogmatismo extremado cujo sistema se assemelha ao que Russell afirmou sobre a Monadologia: "Pensei – como muitos outros pensaram – que a *Monadologia* era um conto de fadas, coerente talvez, mas totalmente arbitrário" (1968, p. XXIII). Peter Strawson, em seu livro *Individuals: a essay in descriptives metaphysics*[66], classifica a metafísica leibniziana como revisória, isto é, uma metafísica que estipula hipóteses sobre a estrutura de uma razão diferente daquela do pensamento humano: "A metafísica descritiva se satisfaz em descrever a estrutura de nosso pensamento sobre o mundo, a metafísica revisória está interessada em produzir uma melhor estrutura" (Strawson, 2003, pos. 2). Nessa perspectiva, Leibniz não estaria interessado em tornar explícita a estrutura do pensamento humano em sua relação com o mundo e com a experiência. Para Strawson, a noção de mônada é estabelecida através da analogia com a consciência e seus estados, enquanto se encontra isolada das outras consciências e separada do corpo, do tempo e do espaço. Assim, elas são "(...) essas entidades mentais (...)", concebidas "(...) como indivíduos básicos, isto é, como entidades para as quais o princípio de individuação pode ser concebido sem referência a pessoas ou corpos em termos

---

[66] Peter Strawson. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. Versão Kindle. New York: Taylor & Francis e-Library, 2003.

apenas de seus próprios estados" (idem, p.121). Em oposição à metafísica revisória, Strawson nos oferece a metafísica descritiva, que se interessa em descrever e estabelecer as categorias próprias da razão em sua relação com a realidade empírica, partindo, sobretudo, dos particulares, isto é, dos eventos históricos, dos objetos, das pessoas e do corpo com suas relações espaço-temporais próprias (idem, p.15). Por outro lado, não nos parece que Leibniz tenha concebido mônadas isoladas e, sobretudo, separadas de seu corpo próprio. Pelo contrário, a mônada não pode se individuar se a ela não pertence um corpo pelo qual possa se relacionar com todas as outras mônadas e perceber a totalidade do universo. Ela nem mesmo pode representar a si mesma sem que represente, ao mesmo tempo, o seu próprio corpo. Se a alma é a ideia do corpo, ela se percebe como a unidade da multiplicidade das modificações que ocorrem no corpo: "(…), a alma jamais é privada do auxílio da sensação, porque ela exprime sempre seu corpo, e esse corpo é sempre atingido pelo ambiente numa infinidade de maneiras, (…)" (NE, GP, V, II, I, §17, p. 107). O corpo, segundo a leitura de Edgar Marques, é necessário para que a mônada finita constitua um mundo: "Isso significa que não se pode fornecer uma descrição ontológica completa do mundo sem se referir ao plano dos fenômenos corporais, uma vez que simplesmente não poderemos falar de mundos se nos restringirmos ao plano monadológico fundamental" [67]. Na verdade, é pela analogia ao corpo e à experiência que Leibniz procura explicar as modificações internas das mônadas. Nessa perspectiva, Rutherford argumenta:

> "Nesse tópico, eu considero correto o juízo de Kant sobre as aspirações limitadas do idealismo de Leibniz. Leibniz não tenta explicar a espacialidade das aparências em termos da realidade das mônadas. Nesse ponto, na verdade, a relação explanatória parece ir mais em outra direção. A avaliação de como a mudança ocorre na mônada através da modificação da força primitiva torna explícito o apelo para o conteúdo dos estados da mônada, o que é o mesmo que dizer, para as interações dinâmicas dos corpos relacionados espacialmente" [68].

Isso é mais uma prova de que Leibniz sempre procurou aproximar, ao máximo, seus conceitos metafísicos da experiência. A De Volder, ele explica:

> "Com razão, você se desespera para obter de mim algo que eu nem cultivo nem tenho esperanças, nem mesmo desejo. (…). Eu penso que ser um filósofo consiste em dar explicações dos fenômenos. Mas aqueles que procuram algo nas coisas além dos fenômenos ou além daquelas coisas, que se seguem dos fenômenos, não podem nem mesmo explicar o que procuram. Assim,

---

[67] Edgar Marques. *Corpos e mônadas na metafísica madura de Leibniz*. **In**: O que nos faz pensar, nº 18, setembro de 2004, p. 194.

[68] Donald Rutherford. *Idealism declined: Leibniz and Wolff*. **In**: Leibniz and his correspondents. Edited by Paul Lodge. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 226. Isso parece justificar as indagações de François Duschesneau: "(...) seria a ocasião de se perguntar se os esquemas metafísicos não seriam projeções <<indutivas>> ou analógicas, no limite da teorização científica, encarnando a idéia reguladora de um sistema da natureza. De qualquer maneira, o ideal cartesiano de uma física deduzida da metafísica deve ser abandonado". *Leibniz et la méthode de la science*. Paris: PUF 1993, p. 261.

não é surpresa se eles não se satisfazem com as explicações" (Hanover, 19 de janeiro de 1706, LV, p. 484).

O filósofo deve estar atento aos fenômenos, sobretudo, porque são nossas considerações sobre eles que fazem o conhecimento avançar: "De resto, as proposições de fato, ou as experiências, nos conduzem mais longe que as verdades puras da razão, que não podem jamais nos fazer ir além do que está dentro de nossas ideias distintas" (NE, GP, V, IV, VIII, §4, p. 411). Como argumenta Couturat, a experiência se encontra sempre à frente da limitada razão humana, uma vez que ela é a expressão da infinita síntese que Deus operou na criação da natureza. Ora, se pressupomos que a experiência está banhada de lógica e razão, é natural pensar que ela confirma, controla e guia a razão. Assim, entre a razão e a experiência, existe um acordo que é uma perfeita harmonia, "(...) pois a experiência é ainda a razão, uma razão latente e confusa, mas infinita. É uma lógica imanente aos fatos que os torna inteligíveis, antecipadamente, à razão humana (...)" (1985, p. 256). Não nos surpreende então que uma noção metafísica tão importante como a noção de substância tenha se desenvolvido, em parte, em torno do problema do estatuto ontológico do corpo. André Robinet mostrou como Leibniz, ao tentar conferir o estatuto de substância ao corpo, foi, gradualmente, enriquecendo seu conceito de substância até elaborar os conceitos de mônada e de vínculo substancial (Robinet, 1986, ver o capítulo 2). Esse apelo constante à experiência, na metafísica de Leibniz, nos faz pensar que as proposições metafísicas se assemelham muito ao que o filósofo chamou, nos *Novos ensaios*, de proposições necessárias mistas[69]. Se a mônada é a união do incorporal com o corporal[70], isto é, da alma com o corpo, ela não pode ser analisada sem que também recorramos à observação dos fenômenos internos e externos no tempo e no espaço. Assim, a dificuldade de associar metafísica e experiência não impediu Leibniz de vincular uma a outra: a analogia nos fenômenos apresenta-se como um recurso que a própria filosofia utiliza para aduzir as hipóteses metafísicas das observações da experiência:

"E, nas matérias mais gerais, meus sentimentos sobre as mônadas presentes em tudo, sobre sua duração interminável, sobre a conservação do animal com a alma, sobre as percepções pouco distintas num certo estado, tal como a morte dos simples animais, (…), sobre a harmonia das almas e dos corpos, que faz com que cada um siga suas próprias leis (…), veremos, digo eu, que todos esses sentimentos são completamente conforme à analogia nas coisas que observamos e que eu estendo além das observações, (…)" (NE, GP, V, IV, XVI, §12, p. 455).

---

[69] "Há, enfim, proposições mistas que são tiradas de premissas das quais algumas vêm dos fatos e das observações, e outras, das proposições necessárias; e tais são uma quantidade de conclusões geográficas e astronômicas sobre o globo da terra e sobre o curso dos astros, que nascem pela combinação das observações dos viajantes e dos astrônomos com os teoremas da Geometria e da Aritmética" (NE, GP, V, IV, XI, §14, p.428).

[70] Leibniz, na discussão com Fardella em 1690, chega a conceber os seres vivos como as únicas substâncias que constituem a realidade. Ver Edgar Marques. *Leibniz acerca das almas, corpos, agregados e substâncias na discussão com Fardella (1690).* Belo Horizonte: Kriterion, nº 121, jun./2010, p. 7-9.

Embora, de direito, a metafísica deva ser elaborada inteiramente *a priori*, Leibniz não a constrói sem recorrer à experiência. Isso porque o entendimento humano, em virtude de sua finitude, não pode especular sobre infinito, mundos possíveis, substâncias e acidentes, existência, causalidade, sem recorrer àquilo que é efetivamente dado no nosso mundo. Na verdade, os conceitos metafísicos elementares não são conhecidos sem o auxílio da experiência que temos das verdades primitivas de fato as quais percebemos no interior de nossa vida psíquica: as ideias "(…) que tenho de mim e dos meus pensamentos e, por conseguinte, do ser, da substância, da ação, da identidade e de outras vêm de uma experiência interna" (MO, Prenant, p. 187) [71]. Não queremos dizer que tais ideias sejam derivadas da experiência, mas, sim, que a experiência é um elemento indispensável para que tais ideias inatas, antes puras virtualidades ou disposições no espírito, se tornem verdadeiras noções: "A experiência é necessária a fim de que a alma seja determinada a tais ou quais pensamentos e a fim de que ela leve em consideração as ideias que estão em nós; (…)" (NE, GP, V, II, I, §2, p. 100)[72]. Se a metafísica deve fundar a experiência, parece que é a experiência que vai nos levar a definir uma metafísica que, por sua vez, lhe seja adequada e lhe dê sentido. Recentemente, Paul Lodge (2010), em seu artigo *Os fundamentos empíricos para a 'Metafísica real' de Leibniz*, defende a tese de que a metafísica de Leibniz, na fase de maturidade, não é mais uma ciência de puros inteligíveis possíveis válidos para qualquer mundo. Leibniz antes procura erigir uma metafísica para os seres que foram realmente atualizados em nosso mundo. Em sua maturidade, a metafísica leibniziana visa à explicação da estrutura singular do mundo real e não da estrutura de todo e qualquer mundo, tarefa que seria ainda mais difícil do que a primeira[73]. Ora, ao invés de elaborar, artificialmente, um discurso metafísico engessado num

---

[71]Em *Novos Ensaios*, Leibniz restringe verdades necessárias inatas à aritmética e à geometria: "Eu nomearei as proposições da Aritmética e da Geometria, que são todas dessa natureza e, em matéria das verdades necessárias, não saberíamos encontrar outras" (GP, V, I, I, §23, p. 71).

[72]A Sophie Charlotte, Leibniz argumenta: "Assim, podemos dizer que não há nada no entendimento que não tenha vindo dos sentidos, exceto o próprio entendimento ou aquele que entende. (...) os sentidos externos nos são necessários para pensar e, se não tivéssemos nenhum, não pensaríamos. (...). Os sentidos nos fornecem a matéria para os nossos raciocínios e não temos pensamentos tão abstratos a ponto em que nenhuma coisa sensível esteja misturada com eles; (...)" (*Lettre touchant ce qui est independant des Sens et de la Matière*, GP, VI, p 502 e 506).

[73] Este é realmente um ponto polêmico não desenvolvido por Lodge. O fato é que é possível pensar num mundo em que o ocasionalismo reina e não a harmonia preestabelecida. O próprio Leibniz entende que o ocasionalismo é possível, mas pouco provável, pois não seria digno da sabedoria divina e do melhor mundo. Haveria, por exemplo, um mundo possível em que houvesse vácuo e átomos: "Eu não digo que o vácuo, o átomo e outras coisas dessa sorte são impossíveis, mas digo somente que eles não estão de acordo com a sabedoria divina... De uma infinidade de mundos possíveis, Deus escolheu, de acordo com sua sabedoria, o que é mais apropriado" (*Leibniz a Bernoulli*, *1699*, Leibniz apud Lodge, 2010, p. 12). Em outro momento, Leibniz argumenta: "Poderia existir uma infinidade de outros espaços e mundos inteiramnete diferentes [do nosso]. Eles poderiam não ter nenhuma distância em relação a nós [nem outra relação especial conosco] se os espíritos, habitantes de tais

formalismo lógico vazio e descolado de toda dimensão empírica, Leibniz procura se apoiar, sobretudo, em provas *a posteriori* para validar sua metafísica. Assim, ele é levado a incorporar, no discurso filosófico, hipóteses, argumentos prováveis e todas as disciplinas e modos de conhecimentos diferentes que possam, se não demonstrá-lo, pelo menos esclarecê-lo e confirmá-lo[74]. A demonstração como redução à identidade é muito difícil em filosofia, uma vez que a questão essencial é compreender o mundo infinito atual a que temos acesso pela experiência[75]. Assim, a filosofia não pode contar apenas com a razão pura para elaborar hipóteses sobre a estrutura do mundo, ela necessita do auxílio da observação empírica para fazer avançar suas pesquisas: "A adesão de Leibniz à contingência do mundo atual parece, para mim, exigir a existência de importantes verdades que Leibniz concebeu como parte de sua metafísica e que só podem ser estabelecidas através da observação" (Paul Lodge, 2010, p.16). É verdade que nada impediria Leibniz de apresentar suas hipóteses *more geometrico* como pode fazer a física com seus conceitos empíricos: *more geometrico* não significa que o conhecimento seja inteiramente *a priori*. Mas é necessário também que a metafísica mostre sua adequação ao mundo atual, que é o nosso. O filósofo deve sempre procurar elaborar um vocabulário filosófico que traduza, ao máximo possível, a realidade dos seres concretos: "… uma língua filosófica bem feita deve (…) visar, ao menos idealmente, à utilização somente de termos (nomes ou adjetivos) concretos" (Fichant, DeM, *Introdução*, p. 41).

Andreas Blank demonstrou (2005, p. 61 a 84) como Leibniz procura articular o tipo de argumento hipotético-dedutivo com a análise do que há de mais familiar tanto para a razão comum quanto para a razão filosófica. É assim que a arte de inventar e de julgar nos foram dadas por Deus a fim de "(...) nos chamar a atenção para o fato de que há um mistério muito mais amplo oculto em nosso entendimento do qual essas duas ciências seriam a mera sombra" (1679, Arte, p. 120). As ideias que, supostamente, expressam as essências, não são somente o objeto de um conhecimento filosófico privilegiado, mas são também conhecidas

---

mundos, tivessem sensações sem relação com as nossas. Exatamente como o mundo e o espaço dos sonhos diferem do nosso mundo real, poderia haver mesmo em tal mundo leis do movimento completamente diferentes" (Leibniz apud Nicholas Rescher. *Leibniz and the plurality of space-time frameworks*. **In**: *On Leibniz*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2003, p. 95).

[74] "Eu mostrei **a posteriori**, pela harmonia preestabelecida, que todas as Mônadas tiveram sua origem de Deus e dele dependem" (NE, GP, V, IV, X, §19, p. 424).

[75] "(...) não será o caso que as verdades de alguma metafísica real são necessariamente demonstráveis através da resolução dos termos (...)" (Paul Lodge, 2010, p.16). Segundo Margaret Wilson: "A primeira seção da segunda carta a Clark (loc.cit.) pode ser lida como implicando que *somente* a lógica e a matemática consistem em verdades necessárias. Num artigo não datado (G., VII, p. 301), Leibniz parece indicar que o princípio de identidade não é, sozinho, suficiente para estabelecer pelo menos 'uma grande parte' da metafísica, da teologia, da ética e da física. Como essas passagens mostram, 'demonstrável' e 'necessário' não são termos equivalentes na filosofia tardia de Leibniz, (...)" (Margaret Dauler Wilson, 1990, p. 41).

pela razão comum que, a todo momento, as utiliza no raciocínio: "(...) as noções comuns como o *ser* e a *substânci*a, como *único* e outras do mesmo gênero, como o *possível*, o *necessário*, a *causa*, a *ordem*, a *duração*, todas podem ser compreendidas pelo espírito, (...). (...) todo nosso raciocínio é, ordinariamente, constituído a partir dessas noções, (...)" (*Préface*, RG, p. 153). Andreas Blank mostrou como, segundo o próprio Leibniz, as noções de impenetrabilidade e antitipia, explicitadas na física, são extraídas do pensamento comum, para o qual a redução da matéria à pura extensão se apresenta como algo estranho: "(...) de acordo com Leibniz, os conceitos fundamentais da física, tais como matéria, espaço, movimento e impenetrabilidade, são baseados numa análise das estruturas de nossa concepção cotidiana dos objetos materiais" (Blank, 2005, p. 63). Os melhores axiomas podem ser encontrados em vários tipos de discursos:

> "O melhor método para obter análise de noções, *a posteriori*, é tentar demonstrar proposições, incluindo axiomas – i.e, aquelas proposições consideradas por todos como evidentes (*per se nota*). A esse respeito, os melhores [axiomas] podem ser extraídos das regras filosóficas de Sthal e Thomasius, da *Alma de todas as ciências* de Novarini, dos brocardos dos juristas [regras] (...), das opiniões ético-políticas contidas nos provérbios, nos ditos dos poetas, dos historiadores e de outras coisas semelhantes. Deveríamos examinar também os escritos de Platão, Aristóteles, Cardano, Galileu, Jungius, Descartes, Fabri, Hobbes, Felden, Spinoza" (1688, Arte, p. 272).

A própria filosofia procura provar a adequação de suas definições a partir da tradição filosófica: "Deve ser demonstrado, a partir da concordância entre os filósofos, que a substância de uma coisa não aparece para os sentidos" (*On transubstantiation*, Loemker, p. 118). Diferentemente da filosofia cartesiana, a filosofia leibniziana exige o estudo da história da filosofia, da cultura e da tradição, uma vez que elas, através do tempo, desenvolveram, num ou noutro aspecto, as ideias da razão. Este é um ponto importante, analisado por Belaval (1960, capítulo II), entre as críticas lançadas contra Descartes por Leibniz: a lógica filosófica deve ser também constituída através da análise dos sistemas filosóficos. Na verdade, toda a história é importante, pois ela nos faz compreender a moral, o direito, a teologia, a matemática e a física. Se nenhum homem isolado é capaz de fornecer a certeza definitiva, o trabalho em direção à verdade deve ser em conjunto. Foi assim que Leibniz tentou extrair o melhor de cada filosofia e aproveitá-lo em seu sistema filosófico. Ele mesmo argumenta, referindo-se a *Teodiceia*: "(…) eu tive o cuidado de dirigir tudo para a edificação. Eu cuidei de desenterrar e reunir a verdade enterrada e dissipada sob as opiniões de diferentes Seitas dos Filósofos e acredito ter-lhes adicionado alguma coisa minha para dar alguns passos adiante" (GP, III, *a Rémond*, 1714, p. 606).

Desse modo, a filosofia leibniziana parece aproximar-se mais daquilo que Strawson chamou de metafísica descritiva, uma vez que ela procura trazer à tona, pela análise de conceitos dados, a estrutura do pensamento humano sobre as coisas do mundo. No que concerne ao conteúdo do pensamento, não há diferença entre homens comuns e filósofos: "(...) os filósofos não são sempre superiores aos homens comuns no sentido de que pensam coisas diferentes, mas porque pensam de outro modo, isto é, com o olho da mente, com reflexão e atenção, comparando as coisas entre si" (*Nizolius*, Loemker, p. 124). Não somente as noções filosóficas se encontram no pensamento cotidiano, mas o vocabulário da linguagem comum, quando é claro, não deve ser substituído por um vocabulário técnico. Umas das regras filosóficas é evitar a invenção de novas palavras enquanto se encontra disponível um vocabulário mais natural e específico concebido pelas pessoas: "A maior clareza é encontrada em termos comuns com seu uso popular fixado. Sempre há uma certa obscuridade nos termos técnicos" (*Nizolius*, Loemker, p.123). Isso não significa que não devamos formular um vocabulário técnico próprio da filosofia, mas os termos técnicos filosóficos devem estar em conformidade com o uso comum dos termos na língua natural. A própria língua filosófica, ao se harmonizar com a língua natural, se esforça em eliminar as ambiguidades dos termos de uso comum mediante a formulação de um vocabulário técnico claro: "(...) Leibniz está longe de preconizar uma língua puramente artificial: a construção dessa <<língua erudita>> passa pelo fato de purificar essas mesmas línguas naturais de suas ambiguidades e equívocos" (Laerk, 2008, p. 621). Isso nos leva a um outro ponto muito importante relacionado ao âmbito da comunicação. É que o discurso comporta, em sua própria natureza, a dimensão do outro. O uso dos signos não se restringe a construir definições, mas também visa a comunicar o que definimos. Mas, para que possa haver comunicação, é preciso que os sentidos das palavras estejam de acordo com um uso constante e aceito por todos. Ao nos recusarmos a agir assim, terminamos por nos encerrar numa língua privada e incomunicável. Desse modo, o uso dos signos exige uma ética que determina obrigações para com o outro (Rauzy, 2001, p. 229). Colocando-nos no lugar do outro, nossa obrigação, ao formular uma nova linguagem, é tornar o discurso compreensível para a maioria.

Demonstração moral e probabilidade

> "Há outras verdades que podemos chamar de positivas (...). Nós as conhecemos pela experiência, isto é, *a posteriori*, ou pela razão e *a priori*, isto é, por considerações da conveniência

> através da qual foram escolhidas" (T, GP, VI, *Discours*, §2, p. 50).

Mas quando a filosofia não é capaz de construir seu discurso a partir de demonstrações absolutas, Leibniz nos fala sobre um outro tipo de demonstração. Ele se contentará em reservar a certas verdades, seja no nível teórico seja no nível prático, um tipo de demonstração que chamará de demonstração moral. Numa carta a Burnett, de fevereiro de 1697, Leibniz escreve:

> "Eu distingo as proposições, que eu gostaria que estabelecêssemos, em duas espécies. Umas, podemos demonstrar absolutamente por uma necessidade geométrica e de uma maneira incontestável; as outras, podemos demonstrar moralmente, isto é, de uma maneira que resulta no que chamamos de certeza moral, como nós sabemos que há uma China e um Peru, ainda que jamais os tenhamos visto e dos quais não temos demonstração absoluta" (GP, III, *a Burnett*, 1697, p.193).

A De Bosses, ele escreve: "Não podemos demonstrar que o animal é dotado de alma, nem mesmo prová-lo, dado que não podemos mesmo afirmar que os outros homens não são puras máquinas, pois é impossível olhar o interior de seus espíritos. Mas essas coisas possuem uma certeza moral, como a de que há criaturas fora de mim" (LB, p. 161). Quando Leibniz argumenta que não podemos demonstrar, é preciso entender, por isso, que não podemos demonstrar *more geometrico*. Mas uma demonstração moral é ainda possível. No entanto, ela só pode estabelecer uma necessidade moral cujo oposto não é impossível, mas imperfeito. Imperfeito pode significar não razoável, o que foge ao bom senso, contra o que é conhecido, inútil, contra a experiência, contra as opiniões daqueles notoriamente dotados de credibilidade ou contra aquilo que se entende por moral. A demonstração moral se contenta, frequentemente, com provas *a posteriori.* O que é surpreendente, se lembrarmos que Leibniz desejava conferir à filosofia o mesmo rigor da matemática, é o fato de ele admitir que suas teses metafísicas fossem passíveis de provas *a posteriori*, tal como ele reconhece numa correspondência com De Volder:

> "Além disso, se você concorda comigo que o sistema das causas ocasionais não é digno de um filósofo e se você pensa que a influência de substância sobre substância (…) é inexplicável, eu não vejo como você poderia ter dúvidas sobre a tendência interna nas coisas para a mudança desde que aprendemos que há mudanças nas coisas através de nossa experiência dos fenômenos, (…). Portanto, considero que o fato é demonstrado a posteriori (…)" (LV, p. 447).

Em IES, Leibniz reconhece que "(…) como não nos é possível descobrir sempre as razões *a priori*, somos obrigados a confiar nos sentidos e nas autoridades e, mais ainda, nas nossas percepções internas e nas diferentes percepções que conspiram entre si" (RG, p. 133). De Volder, cuja formação o capacitava a compreender o discurso matemático e demonstrativo,

exige, a todo momento, demonstrações *a priori* e absolutas das teses de Leibniz. O filósofo, perante as insistências e o desespero de seu interlocutor, não hesita em argumentar numa carta a Bernoulli:

> "Não é importante se ele diz que perdeu ou não as esperanças numa demonstração sobre a minha concepção da substância. Para mim, não é correto precipitarmo-nos sobre as coisas distantes dos interesses práticos enquanto omitimos outras coisas que são, de fato, necessárias e despejarmos pensamentos imaturos que não foram ainda suficientemente elaborados. Assim, encontro-me muito distante da ridícula vaidade que consistiria em me apresentar como um tal demonstrador" (*Leibniz to Bernouille, 11 september 1699*, LV, p. 351 e 352).

A De Volder, ele escreve:

> "Finalmente, suponha que a demonstração a priori de tudo que você deseja não possa ser obtida. A hipótese estará menos de acordo com as coisas por causa disso? Mesmo se ela possa somente ser provada a posteriori, ela valerá mais que uma hipótese. (…) deveria ser suficiente que as noções fossem entendidas de tal maneira que elas concordassem com o que é conhecido e com o que é útil, (…)" (LV, *April 1702*, p. 423).

Mas qual é necessidade alcançada por uma demonstração moral? Sem demonstrar absolutamente a verdade, a demonstração moral estabelece a necessidade de uma escolha, seja teórica ou prática: "Confundimos a necessidade moral, que vem da escolha do melhor, com a necessidade absoluta (…)" (*Quinta carta*, Prenant, LC, p. 447). Em relação a proposições contingentes, só podemos demonstrar sua razoabilidade e, assim, sua superioridade em relação a proposições opostas. O ocasionalismo é uma teoria possível, mas imperfeita, uma vez que exigiria a intervenção constante de Deus no mundo. A cada vontade da alma, Deus deveria fazer com que o corpo lhe correspondesse, operando, a cada instante, um milagre. Ora, tal teoria não parece fornecer as razões que favorecem o que de fato acontece em nosso mundo, ou melhor, não é um argumento que mostre que a ordem do mundo vigente seja preferível em relação a uma outra ordem possível: "(…) provamos uma verdade necessária, mostrando que o contrário implica contradição, provamos uma verdade contingente, mostrando que há mais razão em favor do que acontece do que em favor de seu oposto" (*Sur la liberté*, RG, p. 358). A questão em torno de um discurso sobre as coisas contingentes não é saber se ele é verdadeiro ou falso, mas saber se ele nos oferece razões suficientes para o preferirmos em detrimento de todos outros discursos possíveis. O homem, em sua finitude, age semelhante a Deus quando escolhe, entre os mundos possíveis, aquele que se configura como o melhor. Há muitas filosofias que explicam os fundamentos do mundo, mas, se não podemos provar qual dentre elas é a verdadeira, podemos ao menos procurar determinar as razões pelas quais devemos escolher uma e não outras. Em relação à teoria das mônadas, Leibniz escreve a Des Bosses: "...é que melhor me parece convir à razão e à ordem do universo" (LB, Frémont, p. 218).

Por outro lado, uma certeza moral pode ser obtida através de uma demonstração de probabilidade, "pois vários argumentos prováveis juntos produzem, algumas vezes, uma certeza moral, (...)" (GP, III, *a Burnett*, 1697, p.194). Em *Sobre a interpretação...das leis*, tratando das provas das leis, Leibniz escreve:

> "Mesmo que a maior parte sejam enunciados sem necessidade, embora, na maior parte do tempo, verdadeiros, as leis não são menos objeto de provas exatas, infalíveis, isto é, de demonstrações, com a condição de que se procure não a verdade absoluta de tal enunciado, mas precisamente sua probabilidade" (*Estime*, p. 63)[76].

E, em *Novos Ensaios*, ele reivindica uma lógica do provável:

> "Mas, sem disputar sobre as palavras, eu asseguro que a procura dos graus de probabilidade seria muito importante e ainda nos falta, e isso é um grande defeito de nossos lógicos, pois, quando não pudéssemos decidir absolutamente sobre a questão, poderíamos sempre determinar o grau de verossimilhança *ex datis*, e, por conseguinte, julgar razoavelmente qual partido é o mais aparente" (NE, GP, V, IV, II, § 14, p. 353).

De onde procede, porém, a argumentação provável? "A argumentação provável procede da natureza e das opiniões humanas" (*Estime*, p. 68). Ela, como nos ensina o pensamento jurídico, pode comportar vários graus de probabilidade: "Os jurisconsultos, tratando das provas, presunções, conjecturas e indícios, disseram uma quantidade de boas coisas sobre esse tema..." (NE, GP, V, IV, XVI, §5, p. 446). Segundo Leibniz, o princípio da certeza moral nos diz o seguinte: "Tudo o que os numerosos indícios confirmam é moralmente certo, isto é, incomparavelmente mais provável que o oposto. Os indícios dificilmente concorreriam caso aquilo que confirmam não fosse verdadeiro" (IES, RG, p. 133). Sobre os vários tipos de prova que podemos estabelecer para determinar a probabilidade de um argumento, Leibniz argumenta:

> "Pois há presunções que passam por provas provisoriamente, isto é, enquanto o contrário não é provado. Há provas mais que semiplenas (....) nas quais permitimos àquele que nelas se funda jurar para supri-las (é um *juramentum suppletorium*); há outras menos que semiplenas nas quais deferimos o juramento para aquele que nega o fato a fim de que ele se purgue (é um *juramentum purgationis*). Fora disso, há uma quantidade de graus de conjecturas e de indícios" (NE, GP, V, p. 446).

Em *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, Leibniz argumenta que as verdades contingentes exigem uma lógica da probabilidade mediante a qual a razão se aproxima da verdade. As razões envolvidas na argumentação provável são meramente inclinantes[77] e não

---

[76] Leibniz. *Sobre a interpretação, as razões, a aplicação e o sistema das leis*. **In**: *L'estime des apparences: 21 manuscrits de Leibniz sur les probabilités, la theorie des jeux, l'espérance de vie*. Texte établi, traduit, introduit et annoté par Marc Parmentier. Paris: Vrin, 1995, p. 63.

[77] "Minha tese afirma que é comum a toda verdade a possibilidade de darmos razão a uma proposição não idêntica, que essa razão seja necessitante para as proposições necessárias e inclinante para as proposições contingentes" (Leibniz, *Sur La contingence*, RG, p. 326).

necessitantes: "Um enunciado é sustentado como verdadeiro por nós quando nossa mente é inclinada a segui-lo e nenhuma razão para duvidar pode ser encontrada" (IES*, Arte,* p. 222). Para o intelecto humano, quanto mais uma coisa comporta um pequeno número de requisitos, mais ela é provável. Sendo mais inteligível, o intelecto, frequentemente, se inclina para o que é fácil, para aquilo exige um número pequeno de razões para ocorrer: à facilidade nas coisas deve corresponder uma maior inteligibilidade no entendimento (Blank, 2005, 145). A relação entre inclinação e razão fica mais clara se levarmos em conta a natureza e a função própria da razão em Leibniz. Do ponto de vista da hipótese filosófica, a razão humana é derivada de uma atividade fundamental própria de toda e qualquer substância. A percepção, definida como a expressão da multiplicidade infinita do mundo, na unidade ativa das substâncias, é a atividade primeira de todo indivíduo. Sonhar, lembrar, desejar, querer e pensar são derivações ou expressões da atividade perceptiva[78]. Na verdade, a alma, como expressão do mundo, encontra, em sua atividade interior, o reflexo da totalidade infinita das atividades individuais que compõem o mundo. De seu ponto de vista determinado, a alma pende ou se inclina para a totalidade do universo. Por outro lado, ela se esforça em conferir às suas múltiplas atividades internas o máximo de unidade e harmonia. Todo ser, na perspectiva leibniziana, tende para o preferível, o melhor ou o bem aparente que lhe seja próprio. A razão é uma atividade derivada, uma inclinação própria dos espíritos. Ela é o modo pelo qual agem as substâncias livres. É através dela que os espíritos devem conquistar sua unidade interna. Ela é uma tendência ou disposição humana que se dirige aos princípios, mas sua lei suprema é a lei do melhor. Da infinidade de virtualidades que residem no interior da alma, a razão estabelece a cultura, a técnica, o provável, o verossímil e, por que não, as verdades. Podemos definir, então, a razão segundo o modelo político da república: ela é aquela inclinação que possui a propriedade de pesar as inclinações da alma e de estabelecer, pelas estratégias das alianças, o preferível:

> "Como o resultado da balança estabelece a determinação final, eu acredito que pode ocorrer que aquela que exerce mais pressão entre as inquietudes não prevaleça, pois, ainda que ela prevalecesse sobre cada uma das tendências opostas, tomadas à parte, seria possível que as outras reunidas a suplantassem. O espírito pode mesmo usar o recurso das dicotomias para fazer prevalecer ora umas ora outras como numa assembléia na qual podemos fazer prevalecer algum partido, pela pluralidade das vozes (...)" (NE, GP, V, I, XXI, §40, p. 178).

A razão não comanda, despoticamente, as inclinações. Ela as agencia, sintetiza-as, representando, numa unidade, sua atividade coletiva; ela organiza as tendências que se

---

[78] Devemos a Martine de Gaudemar nossa reflexão sobre a razão, em Leibniz, como inclinação ou atividade derivada. Remetemo-nos aqui a *Section 1: La spontanéité, ressources et stratégie*. **In**: De la puissance au sujet. Paris: Vrin, 1994, p. 103 a 157.

combatem naquilo que deve satisfazer, ao máximo, a harmonia da alma. Podemos mesmo usar a terminologia utilizada por Leibniz em suas reflexões sobre a vontade: como há vontades antecedentes ordenadas segundo uma vontade consequente, orientada pelo princípio da harmonia, há razões antecedentes ordenadas por uma razão consequente. Evidentemente, tal processo de agenciamento se encontra sempre em progresso, uma vez que o número de virtualidades no interior da alma é infinito. A maior parte de nosso conhecimento do mundo e de Deus permanecerá na alma como veias no mármore.

A filosofia leibniziana estaria para a filosofia em geral assim como a razão está para a alma. Ela não nos oferece a verdade absoluta sobre todas as coisas, mas pretende inclinar a balança da razão ao máximo para o lado do verossímil, do razoável, do preferível, do provável, do melhor. Como a razão, que harmoniza as tendências da alma numa unidade sistemática, a filosofia leibniziana organiza as tendências filosóficas num único sistema, isto é, no melhor sistema. E o melhor não significa necessariamente o mais verdadeiro. Não é gratuitamente que Leibniz, com frequência significativa, se expressa do seguinte modo: *minha tese*; *porque esta tese é razoável*; *no meu sistema*; *minha hipótese, meu sentimento* etc. É que Leibniz considera seu sistema sempre em comparação àqueles que ele refuta ou assimila parcialmente. Quando se refere a suas ideias, considera-as como hipóteses e presunções. A Des Bosses ele escreve: "**Da hipótese** de que nada existe senão as mônadas, e que elas são modificadas de modo variado e concordante, segue-se que todos os outros seres nada são senão fenômenos bem fundados" (LB, p. 225, grifo nosso). A Lady Masham, que argumenta que a harmonia preestabelecida não passa de uma hipótese, ele argumenta: "Eu diria que parece alguma coisa de considerável que uma hipótese pareça **possível**, quando todas as outras não parecem de modo algum, e que é extremamente **provável** que uma tal hipótese seja a verdadeira" (GP, III, p. 353, grifos de Leibniz). E mesmo sobre a existência de Deus, Leibniz argumenta em *Novos Ensaios*: "(...) **suposto que Deus seja possível, ele existe**, o que é privilégio somente da Divindade. Temos o direito de presumir a possibilidade de todo Ser e, sobretudo, aquela de Deus, até que alguém prove o contrário. De sorte que esse argumento metafísico fornece já uma conclusão moral demonstrativa, (...)" (GP, V, IV, X, §7, p. 419).

Ora, a necessidade de uma lógica do provável exige a aplicação do princípio que Kant denominou de princípio da mentalidade alargada[79]. Para Leibniz, tal princípio é a regra de

[79] *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, § 40, p. 139 a 142. Numa carta a Burnett, Leibniz escreve: "(...) eu só tomei partido sobre

ouro que exige que nos coloquemos no lugar dos outros para melhor analisar seus juízos. Com efeito, o estabelecimento da melhor hipótese exige o procedimento da comparação entre as diferentes hipóteses propostas. E, para que a comparação se realize, é necessário nos colocarmos no ponto de vista dos outros ou considerarmos seus juízos possíveis. Em sua filosofia, Leibniz procede, a exemplo da *Teodiceia*, como os jurisconsultos procedem na abordagem dos casos que lhes são apresentados: dado um caso, é necessário determinar suas razões possíveis, compará-las, pesá-las e estabelecer, dentre elas, a mais plausível. Segundo Belaval: "Para Leibniz, o provável é a *probabilidade*, isto é, a convergência serial de um múltiplo – *consensus cum tota serie vitae* – (...) o *consensus* leibniziano conduz à intersubjetividade" (1960, p. 78). A grande massa de observações empíricas, a leitura de uma imensa bibliografia, a incursão em disciplinas heterogêneas, as discussões intermináveis com interlocutores de diferentes formações, a mudança conceitual em virtude de tais discussões, a inclusão, na argumentação filosófica, de modos de conhecimento e de opiniões diversas vindas de correntes de pensamento diferentes (tanto dos antigos quanto dos modernos), a importância dada à história, expressam, em Leibniz, uma procura incessante para estabelecer o sistema filosófico sustentado pelas proposições mais plausíveis em virtude de estarem de acordo com o que é comumente pensado.

A função reguladora da metafísica: Leibniz e Kant

> "Porque muito da história da filosofia foi colorida pelas reflexões de Kant, Leibniz, durante muito tempo, teve a reputação de ser um metafísico "dogmático" no sentido descrito por Kant. Os trabalhos de Adams, Busche, Duchesneau e Rutherford mostram que essa visão é exagerada, errada ou irrelevante. Podemos entender a monadologia como um sistema hipoteticamente necessário para se ajustar num mundo da maior harmonia, ordem e perfeição, no qual esses últimos aspectos são as ideias reguladoras de Leibniz. Podemos também entender a metafísica de Leibniz como um sistema que explica as condições ontológicas sob as quais nossa experiência do mundo é possível. Como Busche observa: "O que Kant não poderia saber com seu limitado conhecimento de Leibniz se tornará claro neste estudo do trabalho de juventude, isto é, que a metafísica de Leibniz tem um considerável caráter hipotético e que não faz reivindicações dogmáticas de um conhecimento a partir da pura razão ou somente por conceitos". Brandon *Look, Marks and traces: leibnizian scholarship past, present, and future*. In: Perspectives on Science 2002. Vol. 10, no.1. The Massachusetts Institute of Technology, 2003, p. 141.

---

matérias importantes depois de ter pensado e repensado mais de dez vezes e depois de ter ainda examinado a razão dos outros" (GP, III, p. 205).

Qual a razão de justificarmos as teses leibnizianas do ponto de vista da filosofia crítica de Kant? Primeiramente, como argumenta Brandon Look, foi justamente a partir das críticas de Kant que se erigiu a imagem da filosofia leibniziana como um modelo exemplar da filosofia dogmática que, além de pretender o conhecimento das coisas em si, desconsiderando os limites da razão teórica, também procura aplicar ao discurso filosófico o modelo matemático, mas com a diferença de nunca poder recorrer à intuição sensível, mesmo *a priori*. Além disso, ainda do ponto de vista do pensamento kantiano, Leibniz, ao intelectualizar, ao máximo, o sensível incorrendo numa grave anfibolia, teria negligenciado a especificidade da sensibilidade e da experiência e sua importância para a constituição do conhecimento humano. Assim, se aceitarmos a leitura que Kant faz de Leibniz, devemos recusar a ideia de que a metafísica leibniziana pode ser tudo menos uma metafísica da experiência. Em *Prolegômenos*, Kant argumenta que "as altas torres, e os grandes homens da metafísica que se lhes assemelham, uns e outros ordinariamente envoltos por muito vento, não são para" ele. O seu lugar "é o fértil *bathos* da experiência (...)" (*Prolegômenos a toda metafísica futura*, 1783, OP II, IV, 373, nota, p. 161). Ora, o idealismo transcendental, ao conferir dignidade à experiência, torna-se o inverso do idealismo dogmático: enquanto o criticismo entende a experiência como o domínio da verdade e o entendimento como o domínio das aparências, o idealismo dogmático concebe a experiência como aparência e o entendimento como domínio da verdade (1783, IV, 375, p. 162). Não obstante, não esqueçamos que a apologia da sensibilidade e a valorização da experiência na filosofia transcendental não significa o abandono de uma razão pura, de uma razão sem qualquer vestígio de sensação. Não esqueçamos que a metafísica deverá ser recuperada pela crítica, mas, do ponto da filosofia crítica, a metafísica só poderá ser um sistema *a priori* da razão. Ora, para que tal sistema possa pretender a um conhecimento efetivo, ou melhor, para construir proposições que constituam um verdadeiro conhecimento *a priori*, é necessário que a sensibilidade seja elevada ao nível da metafísica. O conhecimento por juízos sintéticos *a priori* depende de uma nova concepção da sensibilidade não só diferente, por natureza, do conhecimento conceitual, mas também concebida como anterior à experiência; é uma sensibilidade destituída de sensação. Ao mesmo tempo em que Kant reivindica a experiência como a pedra de toque de todo conhecimento humano, ele insiste em que as condições da experiência são puras, absolutamente necessárias e universais. Há, portanto, uma clara distinção, no nível mesmo do sensível, entre o *a priori* e o *a posteriori* em Kant. Por outro

lado, o argumento platônico[80], utilizado por Kant para demonstrar o caráter *a priori* do tempo e do espaço, deixou lacunas que não foram resolvidas: se é verdade, como argumenta Maas (Allison, 1973, p. 35 e 36), que podemos pressupor uma representação A subjacente a uma representação B, como pressupomos a intuição do espaço sob a percepção de um objeto empírico fora de nós, sendo assim correto afirmar que a intuição do espaço não é derivada do objeto percebido, isso não significa que o espaço seja *a priori* ou que seja anterior ao objeto. Na verdade, é também razoável pensar que as duas representações são correlativas, isto é, que não podem ser dadas separadamente. Assim, o espaço transcendental de Kant seria uma representação abstrata derivada empiricamente do complexo espaço empírico/objeto percebido. E do fato de podermos representar o espaço sem os objetos e nunca podermos representar os objetos sem o espaço, não se conclui, necessariamente, que o espaço é condição do objeto: é possível que os dois encontrem seu fundamento num terceiro elemento. Segundo Allison, "(...) é lamentável que Kant, que devotou toda sua atenção a Eberhard, não se preocupou em responder a essa análise de seu argumento" (Allison, 1973, p. 36). Por outro lado, Kant, ao determinar a diferença de natureza entre o inteligível e o sensível, é levado a recorrer a um mistério que subjaz no fundo da alma humana, a imaginação, que é a faculdade cega pela qual a síntese entre o entendimento e a sensibilidade se torna possível. Ora, se com isso Kant garante as condições da experiência possível ou do objeto geral da experiência, não demonstra, no entanto, como condições meramente lógicas e formais explicam ou fornecem a razão da existência dos objetos empíricos. A questão é mostrar como as categorias, além de serem condição da experiência possível, também são condições da experiência real. Esse problema foi posto por Salomon Maimon, para quem a própria determinação do entendimento sobre a intuição pura constitui ainda um problema a ser resolvido. Como o entendimento poderia sintetizar uma multiplicidade no espaço e no tempo puros se são intuições puras sem nenhum conteúdo? O fato é que não é difícil encontrar em Kant, que pretendeu erigir uma metafísica da experiência, uma grande dificuldade de vincular o inteligível ao sensível, o formal ao material[81].

---

[80] Argumento "chamado apropriadamente de 'Argumento platônico' em virtude de sua semelhança com o argumento de *Fédon* no qual se diz que é somente por causa de nossa consciência prévia da ideia de igualdade que nos aproximamos da igualdade encontrada na experiência" (Allison, 1973, p. 35).

[81] "Conceitos a priori não se aplicam diretamente à intuição empírica, mas somente através da mediação da intuição pura. Mas, para Maimon, pelo contrário, a questão 'quid juris' reaparece: 'Como um conceito a priori pode ser aplicado a uma intuição, mesmo que seja a uma intuição a priori?' O centro do problema é a noção de intuição pura e, em particular, a noção de síntese da intuição pura, a qual é requerida para os juízos sintéticos a priori a fim de relacionar conceitos à intuição pura. Maimon interroga que tal síntese da intuição pura é

As reflexões de Leibniz sobre a natureza do tempo e do espaço não são simples, mas nos parece que o filósofo de Hanover distingue, pelo menos, duas diferentes concepções do tempo e do espaço. Na matemática, o espaço e o tempo absolutos, embora não sejam ilusões, são concebidos como seres imaginários ou idealidades. No plano do puramente ideal, o tempo e o espaço matemáticos são completamente homogêneos em suas partes. Ao afirmarmos que o tempo e o espaço ideais são entidades reais, incorremos num grave erro. Newton e Clarke, ao conceberem o tempo e o espaço como reais, nada mais fazem que estabelecer uma ficção impossível, pois não passam de "imaginações dos *filósofos de noções incompletas*, que fazem do espaço uma realidade absoluta. Os simples matemáticos, que só se ocupam dos jogos da imaginação, são capazes de forjar tais noções, mas elas são destruídas por razões superiores" (LC, Prenant, p. 436). Já o espaço e o tempo reais são aqueles determinados pelas relações efetivas entre os fenômenos. Considerados sob o ponto de vista da existência física, o tempo e o espaço são diferenciados pela ordem e pela coexistência dos fenômenos: "...o espaço torna-se a ordem dos fenômenos coexistentes, como o tempo aquela dos sucessivos..." (LB, p. 211). Sem os fenômenos, o tempo "(...) não é outra coisa que uma simples possibilidade ideal (...)" (LC, Prenant, p. 443). E quanto à relação entre inteligível e sensível, Leibniz não precisa recorrer a um mistério para vincular conceito e sensibilidade. Na verdade, a sensibilidade tem sua gênese na atividade das substâncias; ela é a percepção confusa composta de infinitas percepções obscuras. A sensibilidade não é o limite externo do entendimento, ela é fruto de uma limitação interna da substância, a qual se define como sua matéria primeira, sua passividade originária que exige a existência de um corpo pelo qual a mônada pode ser afetada por todas as outras substâncias do universo. Diríamos, então, que o sensível é simplesmente aparência em Leibniz? Como seria, se ele é a tradução do inteligível? O fato é que não notamos que a mesma anfibolia tão criticada por Kant, aquela que consiste em intelectualizar a sensação, leva Leibniz a reconhecer o valor tanto do sensível quanto da experiência para o conhecimento e para própria constituição da metafísica. Por que o metafísico leibniziano deveria se preocupar com a experiência? Porque os fenômenos sensíveis são a expressão das atividades das substâncias, porque, com bem argumentou Couturat, a natureza, que se revela pela experiência, é o resultado da combinatória infinita realizada pelo entendimento divino. Segundo Martial Gueroult: "(...) o mundo sensível e o mundo inteligível não são separados em Leibniz de tal maneira que as noções que pertencem

---

impossível ou não pode exercer a função que se supõe que exerça". Daniela Voss. *Maimon e Deleuze: o ponto de vista da gênese interna e o conceito de diferenciais*. PARRHESIA, nº 11, 2011, p. 65.

a um não podem servir para esclarecer as noções que pertencem ao outro. Uma tal oposição radical só vale na crítica kantiana (...)" (1967, p. 188). Se as verdades de fato fazem avançar a razão humana, é porque nos revelam, sempre, algo da criação divina que seria inatingível somente com os recursos da razão pura. Aliás, não nos parece que a razão pura seja uma obsessão da filosofia leibniziana. Como vimos, Leibniz não apresenta nenhuma reserva ao reivindicar demonstrações *a posteriori*, em apelar para observações empíricas, em recorrer à história para a elaboração de sua própria metafísica. Como não reconhecer na metafísica de Leibniz uma metafísica da experiência? Aliás, a experiência, como tentamos demonstrar, não é um mero objeto de análise da metafísica, não é apenas o que vem confirmar a metafísica, mas também é um elemento que vai suscitar na razão o pensamento das ideias e dos princípios ocultos no fundo da alma humana. Devemos, sim, pensar e conhecer a experiência através dos princípios *a priori*; mas, por outro lado, tais princípios são suscitados no espírito pela experiência. A metafísica leibniziana da experiência é também constituída com o auxílio da experiência. O senso profundo da experiência histórica em Leibniz o leva a procurar, em múltiplas fontes do passado, elementos para a elaboração de sua metafísica. Isso porque a razão é passível de história, porque ela não se afirma senão através de esforços sempre renovados em revelar tanto uma porção do infinito no interior da alma quanto a razão infinita oculta na natureza. A filosofia leibniziana, ao contrário de um sistema acabado, é um ensaio interminável de múltiplas direções e que se desenvolve na medida em que se depara com o contingente, com os casos singulares que se manifestam em domínios variados.

E quanto a pretensão de Leibniz de erigir um discurso filosófico segundo o modelo matemático? Na *Crítica da razão pura*, Kant confere ao termo dedução um sentido jurídico e não lógico-matemático. Se a dedução lógico-matemática possibilita uma relação de implicação entre proposições absolutamente certas, a racionalidade jurídica deve estabelecer a relação entre a "convicção da verdade" e "a visão das fontes da verdade" (CRP, A789, p. 628). Aqui, Kant aponta para uma distinção que, tradicionalmente, é feita desde Aristóteles, a distinção entre prova ostensiva e apagógica (ver Paolo Mancosu, *Philosophy of Mathematics*, p. 105). O que é novo, em Kant, é a definição da prova ostensiva como a prova por excelência da filosofia, e a apagógica como sendo própria da matemática. A ostensiva consiste numa prova direta, isto é, aquela que relaciona a consequência ao fundamento. Ela viabiliza a prova da verdade de um enunciado a partir de seus princípios. Por outro lado, a prova apagógica deve mostrar que a negação da tese desemboca numa contradição. Segundo Kant, a prova apagógica só é possível em matemática, que lida diretamente com intuições sensíveis e, assim, pode mostrar facilmente a contradição da negação da tese. Em matemática, não são

possíveis antinomias, porque ela é sempre capaz de recorrer ao objeto da intuição; não há como confundir o subjetivo com o objetivo em matemática. A filosofia, porque não pode contar com o auxílio da intuição na qual o objeto é dado, precisa de uma prova superior, isto é, uma prova que demonstre a verdade, pondo-a em relação com suas condições (CRP, *ver Doutrina transcendental do método*, sobre a terceira regra particular da razão pura, A789/A794, p. 628 a 631). Tal relação é elemento essencial para a demonstração em filosofia. Justificar ou legitimar uma pretensão da razão à verdade significa responder à questão de direito que é resolvida pela determinação das condições de possibilidade mediante as quais a pretensão se torna válida[82]: "Quando os jurisconsultos falam de direitos e usurpações, distinguem, num litígio, a questão de direito (quid juris) da questão de fato (quid facti) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de dedução à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão" (CRP, A84, p. 119). Desse modo, Kant pretende estabelecer proposições que sejam mais do que presunções em filosofia. As pretensões em filosofia não devem se contentar com proposições meramente hipotéticas; na verdade, elas devem ser absolutamente legitimadas. Isso é possível porque a filosofia transcendental ocupa-se, apenas, com a estrutura da razão humana, que é concebida como a condição de possibilidade de toda experiência possível. Uma vez que a razão crítica não lida com objetos metafísicos supostamente transcendentes, mas apenas com aquilo que está a nosso alcance, isto é, a própria razão e seu conjunto de atividades, uma ciência filosófica absolutamente certa torna-se possível. É por isso que uma outra regra para a demonstração em filosofia se faz necessária: é imprescindível investigar a fonte a partir da qual o princípio que funda a demonstração é estabelecido. E mais, é preciso também determinar se temos o direito de esperar que, pela demonstração, possamos obter "um bom resultado dedutivo" (CRP, A786, p. 626). A filosofia transcendental demonstra que os princípios ou as ideias suprassensíveis da razão não são capazes de operar, demonstrativamente, no terreno da razão teórica ou cognoscente. Assim, as mônadas não seriam passíveis de uma demonstração em Kant. E já que a demonstração moral não elimina completamente a tese oposta, ela transgride uma outra regra da demonstração: é necessário que uma proposição transcendental seja objeto de uma única demonstração (CRP, A787, p. 626). Por essa razão, não é difícil chegar à conclusão de que, para Kant, uma lógica do provável é impossível e não desejável em filosofia. É o que Kant afirma no *Manual dos cursos de lógica geral*: "(…) nos conhecimentos filosóficos, em

[82] Sobre esse tema, ver Ian Proops. *Kant's Legal Metaphor and the Nature of a Deduction*. University of Michigan, 2003.

virtude da heterogeneidade dos fundamentos, a probabilidade não pode ser julgada (…) (AK82, p. 167).

Já sobre o uso da hipótese em filosofia, Kant pergunta:

> "Porque sabemos que, finalmente, pela crítica da nossa razão, no uso puro e especulativo desta, nada podemos realmente saber, não deveria ela então abrir um campo mais vasto às hipóteses, nas quais fosse ao menos permitido conjecturar e opinar, já que não temos o direito de afirmar?" (CRP, A769, p. 615).

Kant responde negativamente à questão quando argumenta que toda hipótese deve ser fundada em algo absolutamente certo. Esse algo, nos limites da filosofia crítica, é a possibilidade do objeto. Mas a possibilidade aqui não é meramente lógica; ela é, antes de tudo, transcendental, isto é, só são possíveis objetos que estejam de acordo com as condições de possibilidade da experiência. Desse modo, hipóteses não fundadas em princípios dados que se relacionam com as coisas possíveis no tempo e no espaço não são admissíveis, mesmo que contentem a razão. Tais hipóteses não propiciariam o desenvolvimento de um conhecimento efetivo. As hipóteses hiperfísicas, aquelas que transcendem os princípios da experiência, estão fora de questão. Não podemos, de modo algum, supor que haja, por trás ou nos fenômenos, substâncias simples. Só é possível explicar a natureza pelos princípios naturais. Assim, diz Kant que uma hipótese física é mais tolerável do que uma hiperfísica (CRP, A773, p. 617). Um outro requisito para a admissibilidade de uma hipótese é a sua suficiência para explicar não só os fatos observados, mas também a totalidade dos fatos na experiência possível. Isso porque apenas um fato novo pode invalidar a hipótese. Ora, nunca conhecemos a totalidade da experiência, e recorrer a hipóteses auxiliares só prova que a hipótese fundamental é insuficiente. Um outro ponto grave de divergência entre Kant e Leibniz, sobretudo entre o Leibniz que se configura em nossa interpretação, é o fato de pensar, como prováveis, ideias que, por natureza, deveriam ser necessárias, "(…) pois querer tornar apenas provável a realidade de tais ideias é uma empresa tão absurda como pensar em demonstrar, de modo simplesmente provável, uma proposição da geometria" (CRP, A775, p. 619).

A racionalidade jurídica em Leibniz não tornará possível a legitimação absoluta das pretensões e reivindicações da razão, mas se apresentará como um recurso quando a razão não for capaz de garantir demonstrações matemáticas. Nessa perspectiva, Leibniz faz um uso mais modesto do que Kant da racionalidade jurídica. Por outro lado, é raro encontrar demonstrações matemáticas das teses metafísicas nos textos de Leibniz. E, afinal de contas, Leibniz não toma por provável aquilo que deveria ser absolutamente necessário: a harmonia preestabelecida, a ordem do mundo, a criação do melhor mundo, a existência das substâncias,

a realidade objetiva dos fenômenos e as leis das natureza são verdades contingentes. Por outro lado, não é evidente que Leibniz tenha pensado que o conceito de mônada fosse condição *sine qua non* para a explicação científica dos fenômenos naturais. A esse respeito, as palavras de Gueroult são esclarecedoras:

> "Sem dúvida, a substância, enteléquia, forma substancial, não pertence ao fenômeno, e nós a postulamos necessariamente no fundamento da força derivativa, pois toda modificação requer um substratum, e tudo que é fugitivo requer um suporte persistente. Mas isso é a consequência lógica de uma noção que basta à ciência: não há aí nenhum apelo de uma ciência, impotente para se realizar, a um socorro metafísico. O elemento metafísico, invocado somente a título de suporte, (...) não acarreta nenhuma invasão dos conceitos metafísicos no campo da ciência" (1967, p. 161).

Em *Tentamen anagogicum: um ensaio analógico na investigação das causas*, Leibniz argumenta:

> "(…) eu costumo dizer que há, por assim dizer, dois reinos na mesma natureza corporal, que se interpenetram sem se confundir ou interferir um no outro: o reino da potência, de acordo com o qual tudo pode ser explicado *mecanicamente* por causas eficientes, quando nós penetramos suficientemente no seu interior, e o reino da sabedoria, de acordo com o qual, por assim dizer, tudo pode ser explicado *arquitetonicamente* ou por causas finais, quando nós compreendemos seus usos suficientemente" (GP, VII, p. 273).

Se a metafísica não possui o mesmo poder das ciências naturais, isto é, se ela não é capaz de explicar efetivamente os fenômenos naturais, ao menos ela pode fornecer às ciências princípios arquitetônicos. Tais princípios são proposições metafísicas que podem ser entendidas como presunções[83] e exercem função reguladora e heurística na sistematização dos conceitos e na concepção de hipóteses científicas.

> "A realidade é que nós não podemos empreender o projeto cognitivo – a procura de informações sobre o mundo – sem estabelecer certas presunções iniciais. Elas são reminescentes da expressão kantiana "condições sob as quais somente", requisitos em cuja ausência a tentativa de assegurar respostas para questões sobre o mundo não poderia se iniciar com sucesso." (Rescher, 2006, p. 25)[84]

---

[83] Segundo Heinrich Schepers, que muito defende o racionalismo estrito de Leibniz: "Mesmo a analiticidade dos conceitos e, por implicação, a natureza analítica do pensamento, no que concerne à razão calculadora, tanto humana quanto divina, é um dos princípios ou presunções, (...), o qual é válido até quando for substituído por uma alternativa melhor. (...). Mesmo sua metafísica não está excluída disso" Leibniz's rationalism: a plea against equating soft and strog rationality. DASCAL, 2008, p. 22 e 28. Nicholas Rescher desenvolve uma teoria bastante interessante sobre a presunção: a presunção é um enunciando que, em última instância, é validado pela prática. É o que nos permite resolver problemas, práticos ou teóricos, sem termos que demonstrar tudo ou estabelecer evidências. Sem tal iniciativa, o entendimento humano jamais poderia avançar no conhecimento. A presunção não está vinculada, necessariamente, nem à probabilidade nem às justificações lógicas, embora possa tomá-las como guias. Elas também podem ser válidas para um caso e não para outro. Nesse sentido, elas não teriam um valor universal. A presunção é aquilo que tomamos como verdadeiro (mas não alegamos como tal) na falta de uma opção melhor e quando não há contraindicações. Rescher elabora uma definição de presunção próxima daquela de Leibniz: "(…) a presunção não é um fato, mas uma estima provisória dos fatos. Ela é falível, mas, não obstante, segura até realmente refutada: (…)". *Presumption and the practices of tentative cognition*. New York: Cambrige University Press, 2006, p. 2.

[84] Uma presunção é sobretudo aceita não porque é verdadeira, mas porque é a mais simples: "(...) o preceito (...) recomenda preferir a hipótese mais simples, não porque ela é mais verdadeira, mas porque ela é a mais cômoda e a mais inteligível. Assim compreendido, o princípio da simplicidade das leis da natureza tem um verdadeiro

François Duschesneau, em sua obra *Leibniz et la méthode de la science,* analisou a relação entre metafísica e experiência em Leibniz. Com profundidade, ele discorreu sobre o papel regulador do princípio metafísico de razão suficiente, a partir de seus desdobramentos e aplicação às ciências. Que a natureza é econômica em seus meios (princípio de economia), que ela comporta o máximo de variedade na unidade (princípio do *optimum*), que ela não dá saltos (princípio de continuidade), que não há indivíduos idênticos no mundo (princípio dos indiscerníveis) e que a natureza se constitui segundo fins (finalidade) são afirmações derivadas do princípio de razão suficiente e auxiliam o cientista na elaboração de teorias. Aliás, Duschesneau ressalta que tais princípios não são derivados por dedução sistemática, mas justificados *a posteriori,* na medida em que fornecem inteligibilidade à experiência (1993, p. 261). O próprio princípio de razão suficiente é uma presunção e não é deduzido de nenhum outro princípio, nem mesmo do princípio de identidade[85] (tal dedução teria sido idealizada por Christian Wollf[86]). Porém Duschesneau argumenta que, diferentemente dos princípios reguladores de Kant, Leibniz presume que tais princípios estejam no fundamento da natureza. Assim, a harmonia preestabelecida poderá ser entendida como uma presunção que nos permite pensar um acordo entre as faculdades do sujeito e a natureza e conferir ao conjunto dos fenômenos uma unidade arquitetônica concebida por um intelecto divino[87].

No *Apêndice à dialética transcendental* da *Crítica da razão pura*, Kant se refere a um necessário uso hipotético da razão. Tal uso tem a função não de explicar a experiência ou fornecer ao entendimento novos conhecimentos sobre o sensível ou sobre o suprassensível, mas apenas uma função heurística. Ele atende à necessidade da razão em conferir aos conceitos do entendimento, transcendentais e empíricos, uma unidade sistemática. É necessário à razão, para orientar-se no horizonte indeterminado e extremamente variado dos fenômenos, um princípio regulador que lhe permita pensar seus conceitos e a natureza como um sistema. O princípio regulador é o único meio pelo qual a razão pode fazer um uso positivo da ideia de totalidade. O princípio da razão, que diz, "se o condicionado é dado, o

---

valor científico, mas subjetivo e não objetivo; ele não é constitutivo, mas regulador (na linguagem de Kant)" (Couturat, 1985, p. 268).

[85] Segundo Couturat, o princípio de identidade é "(…) o único princípio *a priori* que Leibniz reconhece" (1985, p. 185).

[86] Henry E Allison. *The Kant-Eberhard controversy. An english translation together with supplementary materials and a historical-analytic introduction of Kant's On a discovery according to which any new critique or pure reason has been made superfluous by earlier one*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1973, p. 19 e 20.

[87] Para os homens, a ação divina, "ao mesmo tempo criadora e arquitetônica, permanece um mistério, que vai parar Kant perante a finalidade da natureza. Leibniz só fala dela de maneira hipotética, contentando-se em mostrar como ela é possível, não-contraditória" (Belaval, 1960, p. 443).

absolutamente incondicionado também é dado", seria a fonte de ficções necessárias que forneceriam ao entendimento esquemas que lhe permitissem atribuir unidade sistemática a seus conceitos. Tal unidade seria apenas discursiva, uma vez que não é verificada na experiência. Ela se apresenta como *focus imaginarius,* ponto para o qual convergem as linhas diretivas de todas as regras do entendimento.

> "(...) a unidade sistemática (como simples idéia) é apenas uma unidade projetada, que não pode ser considerada como dada em si, tão-só como problema, mas que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e, desse modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados" (CRP, A647, p. 536).

O uso hipotético da razão permite o alargamento do entendimento como método de abordagem para aquilo que escapa ao conhecimento do que é dado, contingentemente, na experiência. Kant argumenta que, na natureza, não existem água pura, terra pura, ar puro, mas essas ideias, expressas em hipóteses, servem ao entendimento para determinar "devidamente a parte que cada uma destas causas naturais tem no fenômeno" (CRP, A646, p. 535). Não se verifica, por exemplo, a existência de uma força fundamental na natureza, mas sua ideia permite conferir, ao menos, uma unidade puramente discursiva (apenas na razão) das forças diversas:

> "O princípio lógico da razão exige que se realize, tanto quanto possível, esta unidade e, quanto mais idênticos se encontrem os fenômenos de uma e de outra força, tanto mais verossímil é que sejam apenas diferentes manifestações de uma e mesma força que se pode denominar (comparativamente) a sua força fundamental (CRP, A649, p. 537)[88].

Em *The Critique of Judgment as a "true apology" for Leibniz*[89], Henry Allison interpreta a harmonia leibniziana como a antecipação do princípio de finalidade da natureza de Kant. O princípio da harmonia preestabelecida exerce a mesma função que o princípio da finalidade formal de Kant. Tal função consiste em garantir a concordância entre os princípios formais da razão com a matéria da experiência: "Kant denomina tal conformidade como 'lógica' ou 'finalidade formal' da natureza, a qual pode ser expressa, em linguagem leibniziana, como a ideia da harmonia preestabelecida entre a ordem da natureza e nossas capacidades cognitivas" (Allison, 2012, p. 194). De fato, se compararmos os argumentos da *Primeira Introdução à Crítica do Juízo,* a favor do uso da teleologia nas ciências da natureza, com os argumentos de Teófilo no terceiro livro dos *Novos Ensaios,* a favor do uso dos conceitos de gênero e espécie

---

[88] Segundo Loemker, em Leibniz, o "(…) o novo conceito de substância não somente fornece uma apreensão imediata do fundamento metafísico dos eventos existentes e a garantia da unidade do temporal e do imutável, mas serve também, regulativamente, a exemplo de uma coisa em si, que é também uma força da qual derivam os eventos temporais e pela qual eles são limitados, para estabelecer um ideal para novas categorias científicas e novas metas" (Loemker, 1972).

[89] Henry Allison. *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

no domínio das ciências naturais, constataremos grandes semelhanças entre Leibniz e Kant[90]. Primeiramente, Leibniz reconhece a utilidade e a necessidade da classificação por gêneros e espécies: "A arte de ordenar as coisas em gênero e espécies não é de pouca importância e serve muito, tanto para o juízo quanto para a memória. Você sabe que consequência isso tem para a botânica, sem falar dos animais e outras Substâncias (...). Uma boa parte da ordem depende disso" (NE, GP, V, III, III, § 9, p. 269). Certamente, Leibniz aprovaria o exemplo que Kant nos fornece para ilustrar a extrema importância da classificação das coisas pelos conceitos gerais:

> "Lineu poderia ter esperado fazer um esboço de um sistema da natureza se tivesse que se inquietar do fato de que, quando achava uma pedra, que nomeava granito, que podia ser distinguida de cada outra pedra segundo sua constituição interna, a qual teria tido exatamente a mesma aparência, e se, por consequência, ele só pudesse esperar encontrar sempre coisas singulares e, de alguma maneira, isolados para o entendimento, mas nunca uma classe de coisas que pudessem ser reconduzidas sob conceitos de gêneros e espécies?" (Kant, *Primeira introdução*, OP2, XX, 216, p.869).

Nas considerações de Allison, tanto a harmonia leibniziana como a finalidade kantiana são apresentados como princípios metodológicos que permitem à razão sistematizar seus próprios conceitos de acordo com uma presumida organização intrínseca da natureza. Assim, Kant argumenta: "(...) por *finalidade absoluta* das formas da natureza, eu entendo a figura exterior, ou ainda, a estrutura interna delas, figura e estrutura que são constituídas de tal maneira que uma ideia dessas formas deve ser, em nossa faculdade de jugar, posta como fundamento de sua possibilidade" (Kant, *Primeira introdução*, OP2, XX, 217, p. 871). No entanto, dizemos estrutura presumida das formas, porque os juízos sobre os dados concretos da experiência nunca são definitivos, uma vez que nunca teremos certeza se aquilo que se apresenta nas aparências corresponde de fato à estrutura interna das coisas. Leibniz diz que "(...) falamos conjecturalmente quando se trata da verdade interior das coisas, presumindo aí alguma natureza essencial e imutável, como a razão é no homem" (NE, GP, V, III, VI, §36, p.305). Isso ocorre sobretudo porque a essência, para Leibniz, embora não seja uma arbitrariedade, é meramente uma possibilidade lógica. Leibniz tem plena consciência de que o fato de estabelecermos possibilidades ou essências pelo entendimento não significa que, necessariamente, encontraremos tais possibilidades efetivadas na experiência. Ora, se ser

---

[90] "Com efeito, o gênero (considerado logicamente) é, por assim dizer, a matéria ou o substrato bruto que a natureza, por acréscimo de determinação, modela em espécies e subespécies. Poderíamos dizer também, por analogia ao uso desse termo entre os juristas quando falam da especificação de certas matérias brutas, que a natureza se especifica, seguindo um certo princípio (ou a ideia de um sistema) (Kant, *Primeira Introdução à Crítica da Facudade de Julgar* [abreviado como *Primeira introdução*], OP2, XX, 215, p. 868)". (...). "Por conseguinte, a faculdade de julgar forma, graças ao seu princípio, o pensamento de uma finalidade da natureza na especificação de suas formas (...)" (idem, XX, 216, p. 869).

dotado de razão é a essência do homem, exercer a razão nada mais é do que um fato contingente. É plenamente possível demonstrar que a razão é atributo essencial do homem, isto é, que sem ela não é possível estabelecer a ideia de espécie humana e, ao mesmo tempo, não encontrar um só homem que exerça a razão na experiência. Evidentemente, em virtude do que é dado na experiência, não encontrar um só homem que não exerça a razão permanece apenas uma possibilidade lógica. Mas é a experiência que vai nos mostrar que nossas classificações, embora imperfeitas em relação ao que a natureza faz, se encontram bem próximas da realidade. Leibniz nos diz que é necessário muita experiência e cuidado para que os gêneros e espécies que formulamos estejam cada vez mais próximos da natureza:

> "(...) tudo que distinguimos e comparamos com verdade, a natureza o faz convir também, ainda que haja distinções e comparações que desconhecemos e que podem ser melhores que as nossas. Seriam necessários ainda muito cuidado e experiência para estabelecer os gêneros e as espécies de uma maneira bastante próxima da natureza" (NE, GP, V, III, VI, §14, p. 259).

Para Filaleto, representante do pensamento lockeano, tanto o geral quanto o universal, embora possuam uma utilidade pragmática para as ciências, nada mais são do que essências nominais, isto é, ideias abstratas e arbitrárias inventadas pelo entendimento humano a partir da observação de semelhanças e regularidades entre meras aparências. Segundo Brandon Look, para Locke, a tradição aristotélica sustenta que a classificação por gêneros e espécies das coisas naturais não pode ser embasada no conhecimento de essências reais que se encontrariam subjacentes aos fenômenos: "... nomes de espécies, tipos naturais ou categorias são o resultado de nosso processo de abstração. E como ideias abstratas, elas são nossas criações: indivíduos não podem ter nada de essencial exceto se são referidos à alguma espécie".[91] No entanto, argumenta Allison, "... a questão para Leibniz e, mais tarde, para Kant, vai concernir largamente a conexão entre esses aspectos observáveis e a natureza interna das coisas, (...)" (Allison, 2012, p.191). Para Leibniz, os conceitos de gênero e espécie não são coisas imaginárias que manipulamos ao nosso bel prazer. Não podemos subtrair de um indivíduo a propriedade essencial que lhe torna humano sem que ele mude de natureza. Se alguém pode perder a saúde, que é uma propriedade acidental, não pode perder a humanidade, que é uma propriedade essencial. Afinal, se as ideias de espécie fossem fundadas em meras propriedades sensíveis, cada grupo étnico constituiria uma espécie diferente (Brandon Look, 1914, p. 20). Assim, a existência de atributos fixos, como a racionalidade, prova que a

---

[91] Brandon Look. *Leibniz and Locke on natural kinds*. University de Kentucky. Acessível em: http://www.uky.edu/~look/Leibniz&Locke.pdf, p. 6. Acessado em 20 de abril de 2014.

inclusão de todos homens numa única espécie encontra um fundamento na natureza interna das coisas. Segundo Leibniz,

> "como conhecemos o interior essencial do homem, isto é, a razão, que permanece no mesmo homem, e que não observamos nada de fixo e de interno entre nós que forme uma subdivisão, não temos nenhuma matéria para julgar se há entre os homens, conforme a verdade do interior, uma diferença específica essencial como há entre o homem e a besta" (NE, GP, V, III, VI, §36, p. 306) [92].

No entanto, o fato de que alguns atributos da espécie possam ser demonstrados como efetivamente essenciais não significa que conceitos, definições e classificações não precisarão de reformulações e correções contínuas à medida que a razão avança à cata da estrutura interna do real, à medida que a razão acumula novas informações sobre o dado. O conhecimento progressivo das coisas pode tornar um conhecimento menos provisório: "Quanto mais juntamos circunstâncias, menos a definição é provisória" (NE, GP, V, II, VI, §34, p. 304).

Por outro lado, no que concerne aos princípios universais da filosofia, a aplicação, tanto no interior do próprio "sistema" filosófico quanto na complexidade do mundo real, não se faz sem que os princípios revelem, a cada caso singular apresentado, novos aspectos ou novas facetas. É como se os princípios filosóficos atualizassem suas virtualidades na medida em que se confrontam com novos problemas. Nesse ponto, o estudo de Christiane Frémont (2001) nos oferece uma hipótese bastante esclarecedora sobre a natureza da filosofia leibniziana. A grande hipótese da harmonia preestabelecida, ideia de totalidade cuja função é a de garantir a unidade do sistema, sofre, a todo momento, modificações ou variações em virtude de uma série de casos singulares que se apresentam[93]. A primeira delas é a união da alma e do corpo: a harmonia pressuposta, que permite a comunicação apenas ideal entre as mônadas, não é capaz de explicar a união entre o corpo e a alma. Segundo Frémont, a lei global da harmonia deve se aplicar a um caso singular ou extraordinário que parece ultrapassar os limites da regra geral, mas que, ao mesmo tempo, deve ser incluído no horizonte de sua aplicação (2001, p. 15)[94]. Tal inclusão produz uma espécie de inversão da lei geral: no caso da união alma-corpo,

---

[92] Segundo Brandon Look, em *Novos Ensaios*, o estabelecimento da possibilidade do conhecimento interno das coisas tem uma visada moral, pois viabiliza a distinção essencial entre a natureza humana e os outros seres vivos. Dotado de racionalidade, o homem é capaz de ajuizar eticamente (Brandon Look, 1914, p. 19).

[93] Segundo Deleuze, em Leibniz, "os princípios serão multiplicados; um princípio será sempre tirado da manga e, assim, o seu uso será mudado. Já não se perguntará pelo objeto que possa vir a ser dado e que venha a corresponder a tal princípio luminoso, mas pelo princípio oculto que responda a tal objeto dado, isto é, a tal ou qual 'caso perplexo'. Far-se-á um uso reflexivo dos princípios como tais; dado um caso, inventar-se-á o princípio: é a transformação do Direito em Jurisprudência universal" (Deleuze, 1991, p. 105).

[94] A *Teodiceia* nos mostra que a noção geral da verdade sofre variações no que concerne ao grau de conexão entre certeza, prova e verdade que certos casos apresentam. Leibniz argumenta que não devemos exigir sempre a

a relação, antes ideal, se converte numa relação real ou ontológica. E isso ocorre a partir de uma discussão teológica que termina por provocar uma reflexão metafísica, uma vez que o problema da união real pelo vínculo substancial passa a ser abordado no interior do problema da transubstanciação que ocorre na eucaristia. Mas o vínculo substancial, como variação máxima da harmonia, permanece uma mera hipótese razoável; não esperemos que ela revele o mistério da união entre alma e corpo.

Essa passagem da teologia para metafísica, de um domínio para outro, caracteriza a argumentação da filosofia leibniziana. Frequentemente, ela passa da metafísica para uma série de outros domínios: história, literatura, matemática, física, direito etc. Na verdade, essa comunicação, ou analogia, entre domínios e elementos singulares expressa a ideia de harmonia. Isso permite que abordemos a obra de Leibniz a partir de modelos diferentes de racionalidade. Mas acreditamos que é o modelo jurídico que permite a Leibniz considerar tanto a relação problemática entre a lei geral e o caso singular quanto a promoção de passagens entre um domínio e outro. A razão jurídica estima a força de uma hipótese pesando-a por meio de diferentes argumentações que perpassam domínios variados. No interior de seu tribunal, a razão procura determinar, em cada caso, a melhor interpretação que satisfaça, ao máximo, o princípio subjetivo de razão suficiente e a hipótese geral da harmonia preestabelecida[95]. Mas a defesa da lei geral não demonstra sua legitimidade senão por uma demonstração moral que abre espaço para incessantes objeções. Portanto, a defesa da hipótese, se pretende, como fim último, encerrar o debate, jamais consegue se emancipar da variação contínua de interpretações através da quais a ideia problemática adquire sentido.

A transição entre disciplinas diferentes nos leva também àquela ciência que Leibniz chamou de geral. Trata-se menos de um método universal aplicável a todas as ciências do que um conjunto organizado, arquitetonicamente, de todos os métodos de todas as ciências. Ela acolhe toda a variedade da técnica argumentativa, de estratégias e de recursos de vários

---

formulação de demonstrações absolutas de todas as verdades. As verdades de fé, por exemplo, podem ser consideradas um caso extraordinário das verdades de fato que, indemonstráveis matematicamente, não são menos objeto de uma certeza moral. O *Discurso preliminar da conformidade da fé com a razão* parece antecipar a crítica kantiana quando procura estabelecer limites e usos diferentes da razão. As verdades de fé se inserem no conjunto das verdades contingentes porque não são passíveis de demonstrações absolutas, mas, em virtude da revelação, são objeto de uma certeza infalível semelhante àquela das verdades de razão. Por outro lado, elas diferem das verdades de fato, uma vez que são contrárias ao que é provável e verossímil. No caso das verdades teológicas, o princípio de razão suficiente não permite estabelecer nenhuma espécie de prova, uma vez que nada do que ocorre, ordinariamente, no curso natural das coisas, parece justificar a fé.

[95] O ideal, para Leibniz, é que a lei não precise de interpretações. Ver *Sobre a interpretação... das leis*. Mas é preciso nunca esquecer que há uma distância entre o que é ideal, e se coloca como objetivo, e o que é fato, o que realmente ocorre no interior do pensamento leibniziano.

domínios para provar ou construir as hipóteses. Em sua estrutura, encontramos o *a priori* e o *a posteriori*, as verdades de essência e as de fato; nela, estão incluídos tanto o certo quanto o provável. Não há metafísica leibniziana forjada num puro formalismo sem nenhum elemento *a posteriori* oriundo da experiência. Se a física encontra sua última razão numa metafísica, a própria metafísica não faz sentido se não se expressa na física, na teologia, na história, na política etc. A metafísica leibniziana permaneceria vazia se não lhe adicionássemos os casos concretos e singulares aos quais ela se aplica. E, na verdade, é isso que Leibniz faz em sua obra. Assim, a metafísica, parte integrante da *Sciencia generalis*, se utilizaria tanto do método *a priori e certo* quanto do *a priori e conjectural*, do *analógico e certo e* do *a posteriori e certo* (Fichant, 1998, p. 196)[96]:

> "A ciência geral (…) não compreende somente a lógica tal como foi recebida até o presente, mas compreende igualmente a arte de inventar, o método, isto é, a maneira de dispor as verdades, a síntese e a análise, a didática, isto é, o ensino; compreende o que chamamos de gnostologia[97], a noologia, a arte da memória, isto é, a mnemotécnica, a arte característica, isto é, simbólica, a arte combinatória, a arte das argúcias, a gramática filosófica, a arte lulliana, a cabala dos sábios e a magia natural (…)" (IES, RG, p. 130 e 131).

A arte de inventar, a que Leibniz se refere, pode ser chamada de arte de procurar que se desdobra numa arte de interrogar tanto testemunhas, como vemos na história e no direito, quanto interrogar, com sabedoria, a própria natureza, a fim de fazer vir à tona suas leis e articulações. Ela inclui também a arte de decifrar línguas desconhecidas e, sobretudo, uma arte crítica dos dados recolhidos de fontes diversas. A arte da memória é indispensável, uma vez que é necessário que o espírito retenha as verdades já descobertas a partir das quais é possível inferir novas verdades. É assim que a arte de inventar, assim como a arte de julgar ou de demonstrar, comporta tanto a síntese quanto a análise. Analiticamente, ela parte dos efeitos e alcança causas antes desconhecidas; sinteticamente, ela parte de verdades conhecidas para estabelecer novos conhecimentos[98]. Assim, podemos concluir que, para o pensamento leibniziano, as hipóteses filosóficas, amparadas pela ciência geral, pela enciclopédia e pela característica, podem ser verificadas e consolidadas. Através dessas disciplinas, a filosofia se torna permeável à realidade dada: "(…) Leibniz jamais dissociou as formas de exposição ideais do saber procurado do aprofundamento dos conceitos e da referência ao real que esses

---

[96] Segundo Fichant, a metafísica leibniziana, para condicionar a determinação completa de seu objeto, passa para o domínio da física (1998, p. 200).

[97] Segundo Dascal: "Gnostologia, no século XVII, se refere ao estudo da natureza das disciplinas, nas quais o conhecimento é distribuído, e de sua ordem" (Arte, p. 220).

[98] "Leibniz observou que a arte de julgar emprega a análise e a síntese: a análise, quando se trata de verificar uma proposição problemática, reduzindo-a a verdades conhecidas; a síntese, quando deduzimos, progressivamente, de princípios dados, uma consequência procurada e prevista" (Couturat, 1985, p. 178 e 179).

mesmos conceitos devem tornar inteligível" (Fichant, *Science et métaphysique*, p. 202). Aliás, segundo Leibniz, uma hipótese torna-se cada vez mais provável na medida em que obtém sucesso em vários campos do saber:

> "Hipóteses são proposições altamente úteis; elas são confirmadas pelo seu sucesso e pela sua conformidade com conclusões derivadas delas em vários domínios. Até agora, elas não podem ser demonstradas com suficiente rigor, o que faz com que devam ser assumidas por enquanto" (*Projeto de uma Nova Enciclopédia para ser escrita segundo o método de descoberta*, Arte, p. 132).

Em virtude da preocupação em estender os conceitos ao campo da experiência possível, a *scientia generalis* não se enrijece num sistema dedutivo fechado, mas se reestrutura, incessantemente, em razão de novas experiências e novas disciplinas que lhe são adicionadas. O aperfeiçoamento infinito das ciências se faz pela aplicação da arte da invenção, que permanece conectada com a arte da dedução direta ou síntese. Aliás, se a ciência geral é auxiliada por uma característica artificial sem ambiguidades, ela não se articula menos com as diversas linguagens de cada disciplina e com a linguagem natural. Tais como as substâncias de todo o universo estão relacionadas pela harmonia preestabelecida, os vários tipos de lógica, conhecimento e linguagem se encontram interligados como vagas de um mesmo oceano. Leibniz chega a afirmar que o modo como dividimos as ciências não é necessário: "Não faz muita diferença como vocês dividem as ciências, pois elas são um corpo contínuo, como o oceano" *(*IES*, Arte*, p. 220). É claro então que Leibniz, na elaboração e exposição de sua filosofia, não procura usar somente a matemática e a física: "(…) matemáticos e físicos puros que ignoram e desprezam todas os outros conhecimentos estão errados. (…). Cada conhecimento tem seu preço, é preciso não desprezar nada" (*Beilage*, GP, VI, p. 19). Além do mais, se as outras ciências devem primar pelo modo dedutivo da matemática, a matemática deve aprender algo das outras ciências:

> "Todavia, justamente como as outras ciências têm acesso à certeza, seguindo o exemplo da matemática, também a aspereza da matemática precisa ser mitigada por um modo mais suave de proceder (*bladio tractandi ratio*) que segue o exemplo de outras ciências. Assim, podemos obter (*extorqueamus*), simultaneamente, a confiança da vontade e satisfazer a mente ávida de conhecer claramente as causas" (*Projeto*, Arte, p. 133).

Desse modo, "(...) não seria necessário começar por definições, axiomas, fenômenos ou experimentos, mas introduzir esses progressivamente tão logo seu uso seja requerido pela ordem natural de pensar" (idem, Arte, p.133). Por fim, é preciso não esquecer que todos os esforços das ciências visam a servir a mais importante finalidade da filosofia, a vida prática dos homens. Segundo Leibniz, as conclusões, sejam elas inferidas a partir de axiomas, definições ou hipóteses, devem sempre desembocar em problemas: "Problemas, entretanto,

referem-se à praxis, e este é o lugar para notarmos que todo o resto deve, em última instância, ser direcionado aos problemas, i.e, às práticas úteis para a vida"[99] (idem, Arte, p. 132).

[99] Daniel J. Cook observa que, quando Leibniz percebe que a demonstração no nível teórico não é viável, ele apela para o domínio prático: "Leibniz adota essa aproximação pragmática em muitas instâncias quando uma clara resolução teórica não é alcançável ou exequível" (*Leibniz on Enthusiasm*. **In**: COUDERT, Allison P., POPKIN, Richard H. & M. WEINER, Gordon. *Leibniz, mysticism and religion*. Boston: Kluwer Academic Publischers, 2010, p. 122).

II. O caso da Teodiceia

> "Kant não renuncia, de modo algum, ao desafio enorme deixado por Leibniz a seus predecessores: conciliar Deus e o mal, dar sentido à criação, apesar dos males que se abatem sobre a terra, como o terremoto de Lisboa o qual não deixou Kant indiferente"[100].

Em seu artigo de 1791, intitulado *Sobre o fracasso de todas as tentativas filosóficas em matéria de teodiceia*, Kant nos fornece a seguinte definição de teodiceia: "(...) defesa da sabedoria suprema do autor do mundo contra as acusações que a razão lhe dirige, apoiando-se sobre o que há de anti-final no mundo[101]. Para tanto, o advogado de Deus deverá aceitar o desafio de provar que aquilo que consideramos como anti-final no mundo, isto é, o mal físico e o mal moral, que parecem contrariar o plano do melhor mundo criado por Deus, não é, na verdade, anti-final. Mas se, de fato, os males contrariam a ideia de um plano perfeito, deverá ser provado que o criador, pretendendo criar o melhor dos mundos, não pôde evitar o que é próprio "da ordem natural das coisas". E, se não for possível demonstrar que o mal é um elemento natural da ordem do mundo, é necessário provar que ele é fruto da vontade dos homens ou daqueles espíritos que lhes são superiores, mas não da vontade do autor do universo. E há ainda uma exigência importante da qual o advogado não pode escapar: ele deverá enfrentar e responder aos ataques de seu adversário, perante o tribunal da razão. No entanto, do ponto de vista da filosofia crítica, tal projeto revela a pretensão ilegítima da razão de ultrapassar seus próprios limites. Para levar a cabo esse empreendimento, seria necessário à razão humana o poder de conhecer os infinitos detalhes que compõem a experiência no mundo. Ora, uma vez que dela só possuímos uma visão parcial, a experiência não poderia se

---

[100] Tal Steinbrecher. *La theodicée rehabilitée ou Kant versus Elihu*. Centre Sèvres, Archives de Philosophie, 2007/2 Tome 70, p. 202.

[101] Immanuel Kant. *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*. VIII, 255, p. 1393. Ver também a *Crítica da razão prática*. **In**: Sobre os postulados da razão prática pura em geral, VII, p. 222.

apresentar como um elemento legítimo na argumentação do defensor de Deus. Assim, Kant argumenta:

> "Há, entretanto, uma empresa na qual não é necessário que ele se arrisque: aquela de se engajar a ponto de provar a suprema sabedoria de Deus a partir do que nos ensina a experiência neste mundo. Pois, nisso, ele não terá absolutamente sucesso, porque a onisciência é requerida para reconhecer num mundo dado (como ele se dá a conhecer na experiência) essa perfeição sobre a qual possamos dizer, com certeza, que não há, absolutamente, maior possível na criação e no governo deste mundo (*Sur l'insuccès*, VIII, 256, p. 1395)".

Por outro lado, segundo Kant, nem toda teodiceia está fadada ao fracasso. Evidentemente, aquela que pretende defender uma sabedoria artística, isto é, uma sabedoria que teria criado o mundo como um artesão que produz sua obra segundo determinados fins conformes aos fins morais[102], não teria chances de sucesso, uma vez que o conhecimento completo da obra, o mundo infinito, não se encontra ao alcance da razão. Em contrapartida, Kant nos apresenta um tipo de teodiceia que denomina como autêntica.

> "Toda teodiceia deve ser, propriamente falando, uma interpretação da natureza, enquanto Deus faz conhecer, graças a ela, a intenção de sua vontade. Ora, toda exegese da vontade declarada de um legislador é doutrinal ou autêntica. A primeira é aquela que, à força de raciocínios, tira essa vontade das expressões das quais se serviu e isso em ligação com as intenções bem conhecidas do legislador. A segunda é obra do próprio legislador" (*L'insuccès*, VII, 264, p. 1404).

A teodiceia doutrinal é produto das ilusões ou devaneios da razão do ponto vista especulativo, cujas pretensões de conhecimento vão além de seus poderes. Já a teodiceia autêntica é derivada de um outro uso da razão, o uso prático. Nessa teodiceia, não há necessidade de fingirmos um conhecimento que nunca teremos dos verdadeiros desígnios de Deus; basta, apenas, que observemos a lei moral estabelecida pela nossa própria razão. No domínio da razão prática, nem a prova científica da existência de Deus nem o conhecimento do mundo em seus detalhes são requeridos. Na verdade, nesse domínio prático, a sabedoria é negativa; ela restringe nossas pretensões especulativas para dar lugar à fé prática. A fé prática consiste em acreditar que o mundo moral, do qual somos legisladores, deverá unir-se à natureza pelo auxílio de uma inteligência suprema. E o que tal inteligência deve garantir é o sumo bem da moralidade, isto é, a união entre virtude e felicidade, liberdade moral e natureza. Mas Deus aqui nada mais é do que um postulado derivado da razão prática (CRPr, p. 200 a 212). Ele é

---

[102] É assim que os dogmáticos pretendem deduzir uma teologia prática de uma teleologia física. Mas, segundo Kant, a conformidade a fins da natureza é incapaz de nos conduzir a um conceito determinado de Deus, sobretudo de um Deus moral (CJ, §91, p. 317). É que o fim absoluto da moral se distingue dos fins relativos da natureza. Portanto, é necessário partirmos dos princípios e dos fins determinados pela ética para erigirmos, *a priori*, uma teologia ética ou prática e considerarmos, por analogia às idéias práticas, os fins naturais: "Mas o fato de haver, no mundo efetivo, para os seres racionais uma rica matéria para a teleologia física (o que não seria até necessário), serve ao argumento moral para a confirmação desejada, na medida em que a natureza pode apresentar algo de análogo às idéias morais da razão" (CJ, §91, p. 318).

apenas uma ideia forjada para atender ao fim moral estabelecido pela lei da própria razão prática humana. A teodiceia autêntica depende apenas de nossa consciência, pois é por ela que temos acesso à lei através da qual podemos traçar nosso próprio destino e da qual se deriva a ideia de um Deus moral: "Daí decorre que o conceito de Deus recebe o privilégio de valer na nossa adesão como coisa de fé, mediante a relação com o objeto do nosso dever, como condição da possibilidade de alcançar o fim terminal deste" (CJ, §91, p. 310).

A teodiceia de Leibniz

> "O próprio Leibniz jamais pretendeu que os argumentos do defensor zeloso de Deus fossem fundados sobre tal ou qual detalhe <<no mundo>>. Quando afirma que, mesmo se mundos sem pecado fossem possíveis, esses mundos seriam entretanto inferiores ao nosso, Leibniz confessa francamente sua impotência de esboçar uma prova sobre tal afirmação" Tal Steinbrecher, *La théodicée réhabilitée*, p. 204 e 205.

A teodiceia de Leibniz poderia ser incluída na categoria de teodiceia doutrinal? O que Kant identifica como teodiceia doutrinal pode ser aplicado a toda e qualquer teodiceia antes da filosofia crítica? Sobre essa questão, Paul Rateau, em seu livro *La question du mal chez Leibniz: fondements et élaboration de La Théodicée*[103], nos fornece esclarecimentos essenciais. Primeiramente, precisamos agir cautelosamente ao atribuirmos o sentido kantiano de teodiceia a toda e qualquer teodiceia, uma vez que é possível que haja diferenças importantes entre as estratégias, as pretensões e a natureza dos discursos que visam à defesa de Deus[104]. Para responder à questão inicial, faz-se necessário determinar o sentido que Leibniz confere ao termo teodiceia que, aliás, é ele mesmo que inventa. Na verdade, segundo Paul Rateau, o termo teodiceia parece designar algo bastante peculiar às reflexões de Leibniz.

---

[103] Paul Rateau. *La question du mal chez Leibniz: fondements et élaboration de La Théodicée*. Honoré Champion Éditeur. Paris, 2008. O presente capítulo tem como base esse rico e preciso livro sobre a teodiceia de Leibniz.

[104] Ver o artigo esclarecedor de Faustino Fabianelli. *Leibniz, Budde et Wolf: trois modèles de théodicée*. P.U.F: Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2003/3-tome 128. O autor analisa as diferenças importantes entre as teodiceias que comportam diferentes teologias e antropologias. A teodiceia de Budde, por exemplo, não afirma que vivemos no melhor dos mundos possíveis. Na teodiceia de Wolff, não há nada comparável às mônadas.

Uma característica distintiva importante é o fato de que Leibniz, diferentemente de muitos filósofos, recusa a tese da dupla verdade e considera a conformidade da fé com a razão condição necessária da teodiceia. No contexto propriamente leibniziano, o termo teodiceia comporta uma variedade de sentidos: ele pode designar uma matéria (a causa divina) a ser tratada ou uma doutrina. Além disso, o termo designa também o título de uma obra que trata de muitas outras matérias que não estão vinculadas diretamente à teodiceia: narrativas, hipóteses, considerações históricas, o tema da harmonia preestabelecida etc. Além disso, a obra marca um estágio importante no desenvolvimento do pensamento e da metafísica de Leibniz, sobretudo no que concerne à noção de possível, a qual será considerada a partir da perspectiva jurídica. Sobre o lugar da teodiceia no pensamento de Leibniz, Paul Rateau escreve:

> "A Teodiceia não é uma parte da filosofia, mas uma filosofia; trata-se, pois, de um nome <<próprio>>, que não tem sentido senão compreendido na economia do pensamento de Leibniz, em um momento de sua evolução, <<própria>> de uma metafísica e de uma forma de exposição que não são certamente aquelas de *Confessio Philosophi*" (Paul Rateau, *La question du mal*, p. 184).

Portanto a *Teodiceia* é inseparável de uma certa concepção de Deus e de sua bondade, de uma determinada concepção da liberdade humana e da natureza do mal. Ela comporta uma metafísica que fundamenta a doutrina do direito de Leibniz em que se elabora a definição da justiça divina; expõe os princípios da justiça e procura demonstrar tanto a santidade de Deus quanto a imputabilidade do mal; e, acima de tudo, por sua visada prática, pretende, pela apologia da justiça divina, combater o ceticismo e fazer emergir nos homens o amor desinteressado.

Mas os *Ensaios de teodiceia* também se inscrevem num contexto polêmico. Dois grandes opositores de Leibniz recusam a conformidade da fé com a razão. De um lado, John Toland[105] defende uma religião cristã sem mistérios, isto é, um cristianismo cujos mistérios sejam completamente esclarecidos pela razão. Já Pierre Bayle acredita que a fé e a razão estão em conformidade na razão divina, mas não na razão humana. Para Bayle, a fé não pode e não deve responder às objeções da razão; aliás, a razão deve se calar perante a verdade revelada. Assim, a distinção entre acima da razão e contra a razão não faz nenhum sentido, pois o que consideramos acima da razão está em completo desacordo com os princípios da razão humana. Citado por Leibniz, Bayle argumenta:

---

[105] John Toland (1670-1722) era "... **livre pensador** Irlandês, **deísta**, **panteísta**, **materialista** e **empirista**. Toland adquiriu alguma notoriedade como autor de *Chistianity not Mysterious* (1696)...". Stuart Brown e N. J. Fox. *Historical dictionary of Leibniz's philosophy.* Oxford: The Scarecrow Press, 2006, p. 230.

> "(...) eu não vejo muito a solidez da distinção, pois os mais ortodoxos confessam que não conhecemos a conformidade de nossos mistérios com as máximas da filosofia. Parece-nos, pois, que eles não são conformes a nossa razão. Ora, o que nos parece não ser conforme a nossa razão, parece-nos contrário a nossa razão. (....) e, assim, por que não diríamos igualmente que os mistérios são contra nossa fraca razão e que estão acima de nossa fraca razão?" (T, GP, VI, DP, §63, p. 85 e 86).

Não é de surpreender que Leibniz comece sua teodiceia pela abordagem do problema da conformidade entre a fé e a razão. Como já dissemos, tal conformidade é condição de possibilidade da teodiceia. Se não fosse garantida a unidade das verdades de fé com as verdades conhecidas pela luz natural da razão, a defesa da causa divina não seria possível, uma que teríamos que justificar Deus a partir de pressupostos completamente contrários aos princípios do pensamento racional. Isso significa que o discurso preliminar da conformidade entre fé e razão deve preceder à doutrina do direito, da liberdade e da predestinação exposta na *Teodiceia*.

Segundo Paul Rateau, essa atenção à opinião dos opositores aponta para a concepção que Leibniz faz da filosofia (2008, p. 409 a 411): ela se revela inseparável do diálogo e do pensar com os outros. Pôr à prova suas idéias, confrontá-las com as dos outros, pedir que os outros façam críticas e observações sobre suas próprias ideias, analisar, detalhadamente, as objeções ou réplicas são iniciativas que enriquecem e fazem progredir o pensamento. É inevitável, então, que Leibniz se lance numa disputa com as ideias engenhosas de Bayle, as quais se mostram perigosas quando exigem o silêncio da razão, em matéria de religião, tornando impossível todo e qualquer discurso racional sobre os mistérios da fé. Nessa perspectiva, a razão humana não só revela uma contradição com a razão divina, como também se mostra contraditória consigo mesma, porque termina por sustentar duas verdades que se contradizem, as de fé e as de razão. Como, então, seria possível levar o debate ao tribunal da razão se há equivocidade absoluta entre razão e fé? Essa indagação é crucial porque aponta para a própria competência da razão no seu uso geral. Se a razão se mostra contraditória consigo mesma, que competência ela poderia ter para deliberar sobre quaisquer questões, sobretudo sobre o problema da unidade das verdades? Assim, vemos como são importantes as seguintes afirmações de Leibniz, logo no início do Discurso preliminar:

> "Eu suponho que duas verdades não poderiam se contradizer; que o objeto da Fé é a verdade que Deus revelou de uma maneira extraordinária e que a Razão é o encadeamento das Verdades, mas particularmente daquelas (quando ela é comparada com a Fé) que o espírito humano pode alcançar naturalmente sem ajuda das luzes da Fé" (T, GP, VI, DP, §1, p.49).

Notemos, nessa passagem, que Leibniz concebe as verdades de fé e as verdades de razão como integrantes de um mesmo encadeamento determinado pela razão universal. A diferença não se dá entre as verdades, mas no modo de conhecê-las. A teodiceia tem, portanto, a tarefa

de não só garantir a concordância da razão humana com a razão universal, mas também assegurar a conformidade da razão consigo mesma.

O estilo e o valor dos Ensaios de teodiceia no corpo da obra Leibniz

No entanto, sobre a *Teodiceia*, ainda resta uma dúvida quanto a seu verdadeiro valor no conjunto da obra de Leibniz. Os *Ensaios* são uma obra de cunho científico e traduzem, sinceramente e com rigor, o pensamento de Leibniz? Afinal, não encontramos declarações do próprio autor quanto ao caráter popular da obra? Sobre a exposição de seus pensamentos na *Teodiceia*, Leibniz escreve a Hugony, em 30 de novembro de 1710: "Eu procuro me explicar familiarmente sobre uma parte de meus pensamentos. Ocorre que não podemos comunicá-los cruamente, como você sabe, porque as pessoas estão sujeitas a tomá-los obliquamente (…)" (GP, III, p. 680). A Burnett, ele escreve: "A maior parte dessa obra foi feita por fragmentos (…) e, depois, eu reuni essas peças (…) e fiz uma obra (…)" (GP, vol. III, p. 321). Talvez tais declarações tenham levado comentadores como Georges Friedmann a argumentar que a "Teodiceia, por seus defeitos de composição e pelas muitas páginas marcadas por uma certa vulgaridade mundana, traz a marca das conversas de salão as quais foram a origem e o meio para o qual ela foi escrita" [106].

Mas qual a diferença entre o estilo da escrita da *Teodiceia* e aqueles dos outros textos de Leibniz? A classificação dos tipos de escrita que caracterizam os textos do filósofo, proposta por Christiane Frémont, nos parece bastante esclarecedora[107]. Textos como a *Monadologia*, *Princípios da natureza e da graça* e o *Discurso de metafísica* seriam considerados como escritos dirigidos ao público que não estaria habituado à linguagem da Escola. São textos que tratam de princípios globais do sistema. Na verdade, eles são um resumo da totalidade do sistema, ou melhor, a apresentação dele pela exposição de suas leis gerais. Já os opúsculos são textos voltados para um público especializado, ou melhor, um público erudito. Os opúsculos encontram sua origem nas controvérsias que giram em torno de um tema específico. Textos como *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias* e *Elaboração da filosofia*

---

[106] Georges Friedmann. *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard, 1962, p.192.

[107] Faremos, nesse parágrafo, um breve resumo do capítulo *La relation épistolaire* do texto *L'être et la relation* de Christiane Frémont (LB, p. 15 a 23).

primeira analisam noções específicas, tais como o critério de verdade em *Meditações* (polêmica com os cartesianos) e a noção de substância na *Elaboração*. Mas, se os opúsculos esclarecem um aspecto do sistema, em contrapartida deixam a totalidade do sistema indeterminada. Por sua vez, as cartas se distanciam dos resumos e se aproximam mais dos opúsculos. Elas não visam à comunicação da totalidade resumida do sistema, ao contrário: como os opúsculos, exploram elementos específicos em virtude das demandas de um interlocutor, mas, de modo algum, enfatizam elementos do sistema, pois sua grande questão são as relações invisíveis do conjunto. Sem visar o grande público, as correspondências permitem o intercâmbio entre ideias e, nesse intercâmbio, se abre o horizonte da harmonia tão sonhada por Leibniz. Não devemos, portanto, nos surpreender quando Leibniz procura se adaptar à cultura e ao vocabulário de seus interlocutores. É que, da opinião de cada um, ele procura desenvolver aquilo que considera melhor para o sistema. Ainda sobre as cartas, elas comportam um outro aspecto importante: elas permitem experimentações com o pensamento, experimentações que desembocam em hesitações, recuos e avanços no nível dos problemas e dos conceitos; são essenciais, portanto, para o progresso do pensamento. É como escreve Michel Fichant: "Certas correspondências são antes o lugar privilegiado de uma estratégia de pesquisa e devem ser visitadas como um laboratório de uma invenção filosófica" (2004, DeM, p. 81). Segundo Frémont, as cartas são o lugar da abertura, dos encontros e das tentativas de reconciliação entre as ideias. Elas seriam o substituto provisório da grande enciclopédia, aquela que comportaria o melhor e o essencial da totalidade do conhecimento humano.

Mas o que dizer da escrita da *Teodiceia*? Ela seria um tratado dogmático que isolaria "o autor em suas certezas" (LB, p.18)? Ora, para determinar a natureza do texto da *Teodiceia*, é necessário, como bem o faz Paul Rateau (2008, p. 422), refletir sobre o termo "Ensaios". O termo ensaio pode significar um texto ainda não definitivo, que expressa uma pensamento em devir. Por isso, podemos dizer que o ensaio é uma tentativa do pensamento num movimento em direção ao que é verdadeiro, mas que, no fundo, aponta para um esforço da razão que não alcança senão o provisório. Assim, os resultados do ensaio são passíveis de correções posteriores. Podemos dizer, também, que o ensaio se aproxima dos resumos, uma vez que desenvolve os princípios gerais sem analisar os detalhes do sistema. No que se refere aos detalhes da realidade do nosso mundo infinito, a razão não deve exigir mais do que conhecimentos de hipóteses gerais. Por outro lado, os ensaios se assemelham às cartas, pelo menos por duas razões: por abrirem espaço para tentativas de um pensamento que tateia a verdade; e por procurarem dialogar com doutrinas ou teses diferentes as quais se opõem e, em

outros momentos, as assimilam, a exemplo da disputa com Pierre Bayle. Segundo Grua: "A obra desenvolve abundantemente, ora com Bayle, ora contra ele, (…) a crítica habitual da indiferença de equilíbrio, (…)"[108]. Na verdade, os *Ensaios* colocam em diálogo, a todo momento, diversos pensadores e suas teses sobre a justiça de Deus, sobre a natureza do mal e sobre a liberdade. Observamos também uma tentativa enciclopédica de conciliar, num sistema coerente, várias opiniões oriundas de doutrinas diferentes. Ninguém mais que Gaston Grua soube ressaltar esse espírito conciliador de Leibniz. Sobre as noções de vontade e de liberdade, segundo Grua, Leibniz

> "(…) dilata a espontaneidade de Aristóteles e sua orientação da vontade ao bem. Sem falar de Plotino, e severo em relação à necessidade estóica, ele reconduz o otimismo de Aberlado e de Wyclif ao cristianismo, fazendo Deus escolher entre os possíveis, e utiliza todas as distinções da Escola para conciliar contingência, determinação e mesmo as reações tomistas da vontade sobre a inteligência humana" (1953, p. 131).

Em virtude mesmo da inserção de temas polêmicos, os *Ensaios de Teodiceia* não deixam de apresentar afinidades com os opúsculos. Na verdade, como veremos, a controvérsia em torno da conformidade entre fé e razão fará com que Leibniz conceba algumas regras para regular os embates filosóficos. Os *Ensaios,* portanto, não estão tão distantes dos outros escritos de Leibniz. Seria pernicioso subestimar o valor da *Teodiceia*, apresentando como argumento os comentários de Leibniz quanto ao caráter popular da obra. É bem verdade que alguns temas importantes do sistema não se encontram presentes no livro, a exemplo das mônadas[109], mas qual texto leibniziano apresenta o sistema em sua integralidade? O fato é que o autor, tão prudente em relação às suas ideias e escritos, resolveu publicar o seu texto mais extenso. E é importante lembrar que a obra não é um texto fácil de ler. Na verdade, Leibniz não abdica dos problemas filosóficos profundos, não abre mão da elaboração de definições e de distinções finas. O objetivo prático da obra, a felicidade e a salvação do homem, não é signo de fraqueza. Afinal, não é fim de toda ciência o bem prático e moral dos homens? O fato é que o livro não foi concebido para qualquer público. Ao menos, exige-se que seja letrado. Numa carta a Coste, referindo-se à capacidade de Rémond para a compreensão de temas profundos, ele escreve, remetendo-se a seus *Ensaios*:

---

[108] Gaston Grua. *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*. Paris: PUF, 1953, p. 151.

[109] Segundo Garber: "(...) a monadologia aparece somente marginalmente nos *Ensaios de teodiceia* de 1710 porque, no momento em que estava escrevendo aquele livro, ela não havia sido ainda completamente formulada na cabeça de Leibniz". *Metaphysics and theology: the role of Monadology in Leibniz's Essais de Théodicée*. In: *Leibniz's Theodicy: Context and Content*. Center for Philosohpy & Religion. Organized by Samuel Newlands and Michael Rea. University of Notre Dame, september 16th to september 18th, 2010, p. 10. Disponível em http://philreligion.nd.edu/conferences/leibniz2010/. Acesso em 6 junho de 2011.

> "É certo que Rémond tem muita penetração e muito talento para matérias profundas, pois pode ler e reler uma obra tão abstrata quanto a minha. É um Ensaio que eu forneci para excitar as pessoas como ele (mas cujo número, infelizmente, é pequeno) a fim de aprofundar essas coisas que me parecem importantes" (GP, vol. III, XIII, p.436).

Ademais, o filósofo faz referência constante à obra, em suas correspondências, e autorizou sua tradução para o latim. Por fim, ele acreditava que, somando a ela alguns outros textos, não faltaria muito à *Teodiceia* quanto aos princípios gerais do sistema. Assim, Leibniz argumenta para Rémond: "É verdade que a *Teodiceia* não basta para dar um corpo inteiro do meu sistema, mas, somando a ela o que escrevi em diversos jornais, (…), não faltará muito, ao menos quanto aos princípios" (1714, GP, III, VI, p. 618).

Regras para controvérsia

Para um autor que pretende estabelecer a harmonia entre as opiniões, num sistema que satisfaça, ao máximo, as exigências da razão, os debates ou as controvérsias são de grande interesse. Antes de tudo, é necessário lembrar que, para Leibniz, cada ponto de vista expressa algo de verdadeiro sobre o real, afinal, todo e qualquer ponto de vista expressa a totalidade do mundo. Porém uma pequena parte dessa expressão circunscreve o domínio das percepções e ideias claras, no caso do seres racionais. Ao invés de enfatizar o que há de negativo ou confuso nas doutrinas, Leibniz procura explorar, nas ideias dos outros, o que há de mais positivo ou razoável. Segundo Christia Mercer, Leibniz teria aberto espaço para a ideia de uma metafísica do método[110], quando defende que, de algum modo, todos teriam a percepção da verdade em maior ou menor grau. Assim, o otimismo de Leibniz alcançaria o nível epistemológico. Mercer argumenta que Leibniz

> "(…) parece otimista, sugerindo que os homens são, naturalmente, predispostos para descobrir (…)" a "(…) luz (*luz divina*) e (…)" a "virtude". Tudo que eles devem fazer, seja judeu, muçulmano, cristão ou outro, é afastar as obscuras 'opiniões dos homens' e discernir as 'belas concepções' relacionadas à 'grandeza e à bondade de Deus"[111].

---

[110] "A metafísica do método assume que a verdadeira metafísica será construída a partir das verdades subjacentes aos grandes sistemas filosóficos (...)" (Christia Mercer, 2004, p. 53).

[111] Christia Mercer. *Leibniz's Theodicy and Espistemological Problem of Evil*. In: Leibniz's *Theodicy*: *Context and Content*. In: *Leibniz's Theodicy: Context and Content*. Center for Philosohpy & Religion. Organized by Samuel Newlands and Michael Rea. University of Notre Dame, september 16th to september 18th, 2010, p. 4. Disponível em: http://philreligion.nd.edu/conferences/leibniz2010/. Acesso em 6 junho de 2011.

Esse otimismo epistemológico conduz Leibniz a adotar uma regra no nível da retórica, a qual consiste em proibir qualquer argumento que venha a escandalizar o oponente numa disputa. Devemos ser prudentes, ao expor nossas opiniões, para evitar qualquer indignação por parte do adversário. Mas, também, não devemos exagerar nos ornamentos e no charme do discurso a ponto de camuflar ou enfraquecer as razões que defendemos. Por outro lado, a retórica é indispensável para sensibilizar as ideias mais abstratas. E, se for necessário, é útil até mesmo abordar outras coisas que não estão exclusivamente vinculadas às razões em questão. É uma espécie de recurso retórico, baseado na teoria das pequenas percepções, a qual tende a envolver, ao máximo, a atenção do interlocutor. Na verdade, a retórica deve comover para fortalecer as razões defendidas perante o oponente. Até mesmo a metafísica do método leva Leibniz a lançar mão de uma retórica que Christia Mercer denomina retórica da atração (2004, p. 464). De modo algum, a adaptação do discurso leibniziano ao vocabulário de seu interlocutor significa uma espécie de cinismo. Essa adaptação é uma estratégia para garantir o diálogo e possibilitar uma possível compreensão das ideias do filósofo. Para Leibniz, uma retórica que pretende enganar deve ser vetada em qualquer disputa séria. Talvez tal retórica esteja mais vinculada ao procedimento do estúpido, que nunca leva em conta as premissas do oponente. Arrebatado pelo interesse de inovar, pelo espírito de contradição ou dominado pelo sentimento sectário, o indivíduo se torna incapaz de se colocar na posição do outro e se torna surdo às suas opiniões. Segundo Mogens Leark: "O objetivo de Leibniz é construir um methodus disputandi que exclui as estratégias argumentativas do sectário, i.e., atalhos, redundâncias, omissões, a negligência do argumento do outro etc"[112].

Mas, além das regras que limitam e conferem função específica à retórica, as funções daquele que acusa (o oponente) e daquele que defende (o respondente) devem ser regulamentadas. Cada um, em virtude de seu papel na disputa, é provido de direitos e deveres. Nessa teoria da disputa de Leibniz, inspirada no *disputatio* da Escola[113] e apresentada no *Discurso preliminar* da *Teodiceia*, nada tem a ver com um procedimento matemático que garantiria, mediante cálculos, o fim da controvérsia. O que ela pretende é o estabelecimento de um protocolo que determina o que o oponente e o respondente podem e devem fazer na disputa como tal. Por exemplo, não devem ser permitidas a má fé e a insinceridade. A disputa,

---

[112] Mogens Laerke. *The golden rule: aspects of Leibniz's method for religious controversy*. In: *The practice of reason: Leibniz and his controversies*. Edited by Marcelo Dascal. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co., 2010, p. 308

[113] Para maiores detalhes sobre o *disputatio* da Escola. Ver Alain de Libera. *A filosofia medieval*. Tradução Lucy Magalhães. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, p. 43 a 44.

pelo contrário, não pode ocorrer se não há civilidade e boa fé. Também é necessário que os envolvidos, seja o oponente ou o respondente, estejam de acordo quanto a certos princípios essenciais e indemonstráveis para o funcionamento da razão tal como o princípio de identidade. Ademais, é possível, antes da disputa, que haja um acordo sobre uma determinada proposição proposta por algum dos envolvidos. Dos dois modelos que Leibniz utiliza para estabelecer as regras da disputa, se o primeiro é o da *disputatio* medieval, o segundo é o modelo jurídico. Como no direito, o respondente, aquele que é acusado, não possui nenhuma obrigação de provar seus direitos ou de demonstrar sua teses. Sua única obrigação é responder às objeções, não mediante demonstrações, mas apenas pela sustentação de suas convicções. Ele tem a presunção de inocência e, até que provemos o contrário, a verdade está do seu lado. A tarefa do respondente é simples, é aquela de responder sim ou não às objeções do oponente. No *Discurso preliminar* da *Teodiceia*, Leibniz argumenta:

> "(…) basta, para aquele que responde, dizer sim ou não (…) a rigor, basta negar a universalidade de alguma proposição da objeção ou de criticar sua forma. E tanto um quanto o outro se faz sem penetrar além da objeção. Quando alguém me propõe um argumento que pretenda ser invencível, eu posso me calar, obrigando-o a provar, em boa forma, todas as enunciações que faz. (…) eu não preciso penetrar no interior da coisa, ao contrário, quanto mais for ignorante, mais estarei no direito de duvidar" (T, GP, VI, §72, p. 91 e 92)[114].

Em contrapartida, o oponente tem a obrigação de demonstrar suas teses, uma vez que foi ele quem iniciou o debate. Na verdade, a objeção é elemento principal da controvérsia. É o oponente que é obrigado a demonstrar a contradição da tese. Nesse sentido, as regras da disputa favorecem o respondente e exigem o máximo do objetor. Ora, o respondente que, desde o início, pensa que os mistérios que defende jamais poderão ser compreendidos pela razão humana, só precisa mostrar a fragilidade das objeções[115]. E, para isso, basta apenas submetê-las a regras da lógica e ao formalismo dos silogismos. No fundo, o oponente é um dogmático, uma vez que exige do respondente demonstrações de coisas indemonstráveis, tais como os mistérios, mas é ele que se encontra numa situação difícil, já que, para demonstrar o

---

[114] Nesse ponto, Kant estaria de pleno acordo com Leibniz. Ao argumentar que hipóteses no uso especulativo da razão só são possíveis como defesa e nunca para fundar um direito, Kant escreve: "(...) hipóteses (...) são perfeitamente admissíveis quando se trata apenas de defender proposições, isto é, no uso polêmico e não no uso dogmático. O que entendo por defesa não é a multiplicação dos argumentos a favor de nossas afirmações, mas a simples redução a nada das razões aparentes pelas quais o adversário pretende arruinar a proposição afirmada por nós. (...) se aquele que afirma a realidade de certas ideias nunca sabe o suficiente para tornar certa a sua proposição, também o adversário tampouco pode saber mais para sustentar o contrário" (CRP, A776/B804, p. 619).

[115] "(...) a possibilidade dos mistérios é mantida pela passagem do argumento positivo para o argumento negativo, isto é, da demonstração de sua possibilidade para a demonstração de que sua impossibilidade ainda não foi provada". Maria Rosa Antognazza. *Leibniz: an intellectual biography*. New York. Cambridge University Press, 2009, p. xvi e xvii.

absurdo da tese, precisaria conhecer o fundo das coisas. Desconhecendo a diferença entre compreender e sustentar, o oponente, ao ultrapassar os limites da razão, exige que o respondente defenda Deus dogmaticamente, isto é, estabeleça uma teodiceia doutrinal no sentido kantiano. Ora, o que o *Discurso preliminar* procura mostrar é a impossibilidade de uma tal teodiceia. Leibniz aponta para uma confusão que fazemos tanto em teologia quanto em filosofia: não definimos bem a diferença entre explicar, compreender, sustentar e provar. Podemos explicar os mistérios sem compreendê-los, isto é, sem conhecê-los pela sua causa. Compreender uma noção só é possível, se podemos demonstrá-la *a priori,* tal como fazemos com os números. Por outro lado, é possível tanto explicar – conferir sentido às palavras – quanto reunir diferentes tipos de prova para fazermos aumentar nossas crenças, sem jamais demonstrá-las absolutamente. Explicar significa definir, nominalmente ou realmente, uma ideia, isto é, desdobrá-la parcialmente a ponto de não a confundirmos com nenhuma outra ou mesmo a ponto de provarmos a sua possibilidade lógica[116]. No entanto, na explicação, as argumentações não são conclusivas; o máximo que conseguem alcançar é o verossímil. Por outro lado, as objeções também não conseguem derrubar as verdades de fé; caso fossem demonstradas, o homem de fé cederia, imediatamente, a seu adversário. Mas, apenas com as regras da lógica vulgar, provamos que as objeções, quando não são absurdas, somente alcançam o verossímil ou o provável. E Leibniz argumenta que é de bom proveito tanto fazer quanto examinar objeções engenhosas contra nossas próprias convicções, pois, a partir de seu exame, é possível reforçar nossos sentimentos e resolver problemas antes não resolvidos.

A defesa, portanto, permanece inteiramente exterior ao objeto que pretende defender. Ela não desenvolve nem analisa a questão em todos os detalhes. Na verdade, desde o início, ela se declara ignorante quanto aos mistérios. Aliás, se não existissem mistérios, a *Teodiceia* não teria nenhum sentido, uma vez que a razão humana, dotada de poderes sobrenaturais e capaz de compreender todas as coisas, ao contrário de defender Deus, demonstraria, cientificamente, a sua inocência[117]. Ora, é preciso não cometer abusos no uso da razão. Mesmo quando se opõe às objeções no domínio do próprio acusador, o respondente deve manter-se na condição daquele que ignora as razões últimas das coisas. Mas tal atitude não trairia uma má vontade do respondente de aceitar, sinceramente, o debate? Todo o protocolo para o debate não seria forjado, a fim de proteger os mistérios de todo e qualquer ataque? Não. A intenção é, antes, a

---

[116] Sobre esse tema, ver Fichant. *Verité, foi et raison dans la Théodicée*. Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G.W. Leibniz. Edité par Paul Rateau. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011, p. 251.
[117] Sobre esse ponto, ver: Andrea Poma. *The impossibility and necessity of Theodicy: the "Essais" of Leibniz*. New York/London: Springer, 2013, p. 72.

de delimitar o campo no qual a teodiceia deve ser realizada e de estabelecer reservas e condições sob as quais é conveniente entender o discurso a ser elaborado. É preciso que, antecipadamente, tenhamos consciência de nossa ignorância e, quando defendermos Deus, não esqueçamos que jamais poderemos alcançar o conhecimento dos detalhes infinitos que são dados na experiência. Mas, se o respondente elabora seu discurso a partir de um fundo de ignorância, por outro lado, ele tem acesso aos conhecimentos gerais apoiados pelas regras da lógica. Eis então que podemos afirmar, com Paul Rateau, que a ignorância do respondente é uma ignorância douta. Se a harmonia do mal com a presumida bondade de Deus é inacessível à luz natural da razão, isso não quer dizer que as objeções permanecem inatacáveis. Afinal, pode o acusador demonstrar a imperfeição de Deus? Mas não há razões que permanecem desconhecidas? Ora, para o homem da fé, basta apenas a possibilidade de tais razões para presumir a inocência de Deus. A presunção, fundada na possibilidade da inocência divina, é um recurso essencial para a defesa. Sendo mais do que uma conjectura, ela é conclusiva até que provemos o contrário. Evidentemente, ela só nos permite uma certeza moral, não absoluta, mas, para o respondente, é uma prova que nenhum recurso ou presunção contrária, fundada na experiência e na probabilidade, pode refutar. E, embora a presunção negativa da defesa não baste, do ponto de vista da doutrina, ela é muito importante para a prática[118]. Mesmo que a presunção contrária seja incomparavelmente mais forte, do ponto de vista da defesa e no contexto da disputa, a presunção da defesa não será vencida. A defesa, portanto, permanece irrefutável no nível da possibilidade. Segundo Leibniz:

> "(…) quando a objeção só é fundada nas aparências, no que acontece com frequência, e aquele que a faz tira delas uma conclusão universal e certa, aquele que sustenta o mistério pode responder pela instância de uma simples possibilidade, pois que uma tal instância basta para provar que o que se quer inferir das premissas não é de modo algum certo nem geral. Basta para aquele que combate pelo mistério manter que ele é possível, sem que tenha que manter que é verossímil (…)" (T, GP, VI, DP, §78, p. 97).

Por outro lado, não esperemos que a doutrina do direito seja capaz de fazer o que a defesa não faz, isto é, demonstrar absolutamente a harmonia entre a teoria geral e os males particulares. Ela se limita apenas em fornecer, a partir de princípios gerais, uma explicação geral e *a priori* da harmonia e da presença do mal no mundo. Explicação geral significa explicação imperfeita, mas que, no fundo, é mais do que o suficiente do ponto de vista da doutrina e da

---

[118] Segundo Kant, do ponto de vista prático, isto é, da moral, "(...) a razão tem o direito de admitir qualquer coisa que, de forma alguma, seria autorizada a pressupor sem provas suficientes no campo da simples especulação (...): Aí tem a razão uma posse cuja legitimidade não necessita demonstrar e da qual na realidade não podia dar prova. É ao adversário que compete, por consequência, provar. (...) a vantagem encontra-se do lado daquele que afirma algo como pressuposto praticamente necessário (*melior est conditio possidentis*)" (CPR, A777/B805, p. 620).

disputa. Segundo Paul Rateau (2008, p. 456), a originalidade da *Teodiceia* consiste em "assumir e manter" a distância ou, para sermos mais contundentes, o abismo entre o discurso geral sobre a perfeição do universo e também sobre o modo como Deus cria e administra o mundo e a leitura que é mais adequada aos males particulares. É preciso, sobretudo, evitar o uso abusivo e ilegítimo do discurso geral na explicação dos males particulares sofridos pelos homens. Não se pretende, por exemplo, utilizar o discurso geral como um elemento minimizador da dor física, das tragédias e dos crimes sofridos. Do ponto de vista leibniziano, justificar, a qualquer preço, os males humanos em nome da perfeição divina ou de um conhecimento superior sobre a ordem do universo seria terrivelmente indecente. Assim, nada é mais contrário à teodicéia leibniziana do que a filosofia do preceptor Pangloss, concebido por Voltaire. O discurso que pretende viabilizar uma esperança razoável não é passível de uso constitutivo na abordagem dos detalhes da criação. Em VNC, Leibniz argumenta: "É de necessidade física que Deus faça tudo para o melhor (ainda que não esteja no poder de nenhuma criatura de aplicar essa proposição universal aos casos particulares, nem de tirar consequências certas relativamente às ações livres divinas" (RG, p. 345). Com Kant, podemos dizer que os juízos gerais da *Teodiceia* não só têm como fim a devoção e a ação moral no mundo, como também só são passíveis de uso regulador na consideração do que se apresenta na experiência[119]. Com a sua teoria geral, Leibniz não pretende reduzir o mal a nada. Isso não seria contestável do ponto de vista mesmo da teologia? É descartada, então, a negação do mal no contexto da *Teodiceia*. Leibniz está, antes, preocupado em mostrar a incapacidade da razão humana de conhecer os detalhes da criação e em estabelecer os limites da explicação geral. Muito menos ele pretenderia, dogmaticamente, uma demonstração absoluta da unidade entre a sabedoria moral e a artística.

Assim, na *Teodiceia*, nos deparamos com o reconhecimento de nossa ignorância dos verdadeiros desígnios de Deus e da relação da harmonia universal com os males particulares. A insuficiência do saber só poderia ser resolvida mediante uma revelação, mas através de uma revelação possível apenas em outra vida. A teodiceia não é uma ciência propriamente dita; ela se encontra muito mais no domínio da fé do que no da razão. A certeza alcançada por ela é moral e se restringe apenas à teoria geral. Mas, apesar de as aparências indicarem que tudo

---

[119] Segundo Paul Rateau, "(...) Leibniz se recusa a mostrar como tal ou qual mal singular entra no melhor plano divino. Ele rejeita como abusiva toda explicação particular, de qualquer sorte <<constitutiva>>, da tese segundo a qual Deus permite o mal com vistas a um bem maior". *L'essai leibnizien de théodicée et la critique de Kant.* **IN***:* L'idée de théodicée de Leibniz à Kant: heritage, transformations, critiques. Édité par Paul Rateau. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009, p. 57.

caminha para o pior, a teoria geral basta para a fé, pois alimenta a esperança num Deus bom e justo. Tal esperança, característica da fé, é o modo de ver aquilo que ultrapassa os limites da razão humana, é um modo de ver as coisas a distância. E a promessa do saber absoluto, anunciado para outra vida, já é motivo de beatitude. É de se esperar então que os limites da teoria geral coloque o respondente em vantagem contra a objeção. Segundo Paul Rateau (2008, p.462 e 463), na *Teodiceia*, vemos o embate entre duas ignorâncias: a douta ignorância contra a ignorância que a si mesma ignora. A ignorância que a si mesma ignora procura, a partir de uma visão parcial do mundo, demonstrar de modo absoluto que a tese do melhor dos mundos é falsa. A ignorância douta, que sabe de seus limites, mas que se apoia numa teoria geral ou numa doutrina, pensa atingir, se não a certeza absoluta, pelo menos a certeza moral. Mas se a defesa é sempre cautelosa na interpretação do mal, ela não hesita em defender, com todas as forças, o bem. A defesa, assim, se divide em duas partes, uma negativa, baseada no conhecimento dos limites do entendimento humano, e outra positiva, apoiada pela doutrina da justiça e sustentada pelos argumentos prováveis[120].

A defesa positiva

Se não há nada que obrigue, também não há nada que impeça o respondente de atacar o oponente ao se lançar na tarefa de refutar todas as suas defesas. Sem mesmo provar suas teses, o respondente é capaz de colocar em dúvida as premissas e as demonstrações do opositor. E, além de mostrar equívocos em seu discurso, ao respondente é conferido o direito de exigir demonstrações daquele que o acusa. Assim, se o inimigo argumenta, a partir do terreno da experiência ou das aparências, o respondente pode denunciar generalizações indevidas e universalizações infundadas. Diremos, então, que, se a defesa, num primeiro momento, é negativa, quando limitada a apenas sustentar a tese, num segundo momento, ela se torna positiva quando passa a objetar a própria objeção. Significa, portanto, que o respondente é capaz de demonstrar a tese contra o opositor? Nesse momento positivo da defesa, há ainda a possibilidade de uma teodiceia doutrinal? Segundo Paul Rateau, para a fé, que defende teses contrárias à experiência e às aparências, nenhuma verdadeira demonstração é possível. Na verdade, nem mesmo aquele que refuta a fé, com base na experiência pode estabelecer demonstrações verdadeiras. Assim, a defesa, tanto negativa quanto positiva, nada prova,

[120] Segundo Paul Rateau, há dois tipos de defesa na Teodiceia: "(...) (uma <<negativa>>), a outra <<positiva>> ou subrogatória)". Nelas são "(...) empregados argumentos fundados sobre a simples presunção, a ignorância do detalhe, o provável ou ainda sobre a experiência, visando a reduzir as objeções contra a bondade divina e a perfeição do mundo tiradas da existência do mal" (2009, p. 53).

mesmo se essa última recorre à lógica da probabilidade como recurso para lançar objeções contra as objeções do adversário. Se uma das funções da teologia é reunir provas para aumentar os motivos de credibilidade, no geral, a teodiceia nada provaria.

No plano dos fenômenos, o respondente opõe argumentos prováveis contra aqueles do acusador. Ele não procura, na experiência, uma prova definitiva. Toda a tática do respondente consiste em subsumir os bens particulares nos fins de Deus. É um instrumento do qual o filósofo dispõe para mostrar a razoabilidade de sua tese e, assim, favorecê-la. Além de tentar vencer o adversário em seu próprio terreno, ele procura indícios da preponderância do bem sobre o mal e de que tudo funciona segundo uma harmonia preestabelecida, mas nada disso significa que o respondente demonstre a unidade entre a moralidade e o mundo criado. Mas o advogado de Deus deve superar o oponente na eloquência, na coerência de sua argumentação, no uso moderado da retórica e no tratamento dos problemas da maneira mais adequada possível. Evidentemente, a defesa positiva, no domínio do provável, já se apóia na noção de Deus e na doutrina do direito. Mas, se a doutrina é superior por sua força demonstrativa, a argumentação, que apela para o provável, comporta maior força persuasiva e, assim, dispõe de mais eficácia e poder de decisão. Podemos dizer que a defesa conquista a vitória tanto no domínio lógico quanto naquele da experiência. No domínio da experiência, como todas as coisas se encontram numa relação constante e regrada com todas as outras e, portanto, com a totalidade do universo, é de se esperar que os fatos, as imagens e as aparências revelem algo da ordem profunda do mundo. As próprias coisas, em sua perfeição, são capazes de nos indicar que o universo foi criado segundo a melhor ordem: "(...) já dispomos de provas e ensaios perante nossos olhos, quando vemos alguma coisa inteira, algum Todo completo em si, (...). Um tal todo (...) é uma planta" (T, GP, VI, II, §134, p. 188). Devemos, então, fazer bom uso daquilo que se apresenta nos fenômenos. Segundo a leitura teológica, as perfeições, os fins e os bens encontrados devem ser atribuídos a Deus. Assim, pelas marcas sensíveis, devemos chegar à conclusão de que o universo criado não é somente bom para Deus, mas também para as próprias criaturas que nele vivem.

A argumentação de contra-ataque apela para a possibilidade, para o fato e para a notoriedade. Seria *possível* que alguém, tendo sob sua responsabilidade um outro indivíduo, permitisse o mal e, ainda assim, fosse inocentado? Embora tal caso seja fictício, parece não oferecer nenhuma contradição, ou melhor, parece ser possível. Talvez tal personagem tenha sido movido por razões superiores às quais só teria acesso pelo conhecimento de todos os detalhes da experiência: "Não é muito fácil, eu confesso, que um pai, um tutor, que um amigo

possa ter tais razões no caso que se trata. Entretanto, a coisa não é absolutamente impossível, e um hábil fazedor de romances poderia talvez achar um caso extraordinário que justificaria um homem nas circunstâncias que acabo de descrever" (T, GP, VI, DP, §34, p. 69 e 70). Ora, no caso de Deus, que cuida de todo o universo, basta o conhecimento das razões gerais, isto é, de que Deus tinha que cuidar de todo o universo no qual um número infinito de criaturas estão conectadas e que, provavelmente, ele deveu permitir o mal, visando à criação do melhor mundo. No entanto, segundo Paul Rateau (2008, p. 471), a fraqueza de tal argumento reside no fato de que se apoia num recurso à ficção e na comparação entre casos completamente diferentes, pois cuidar de todo um universo não se compara a cuidar de um só indivíduo. Já o *fato* de haver mal no mundo nos leva a pensar que houve razões incontornáveis como condições necessárias para a criação do melhor dos mundos. Assim, Deus apenas permitiu o mal sem realmente desejá-lo. Deparamo-nos, mais uma vez aqui, com os juízos mistos: de um lado, há a constatação do mal *a posteriori*, isto é, na experiência; por outro, em virtude do conceito *a priori* da perfeição e da bondade de Deus, ajuizamos que o mal é condição para a criação do melhor dos mundos possíveis. Deus, portanto, é inocente, não pecou. Em tal juízo, metafísica e experiência se misturam. A interpretação da experiência se encontra em conformidade com a metafísica. Mas, segundo Rateau (2008, p. 473), o argumento que recorre à experiência não visa nem à confirmação nem à prova de teses metafísicas. Todos os argumentos *a posteriori* são elaborados para vencer o oponente. É assim que podemos utilizar a experiência que temos da justiça dos homens, na qual as aparências e o verossímil são considerados como critérios suficientes, como meio para julgar que Deus não quer o mal. Na justiça dos homens, encontramos a notoriedade, que é uma presunção positiva. Ela é a reputação que um homem adquire com a experiência; é mais forte do que conjecturas e indícios, é uma prova jurídica de valor absoluto. O seu contrário é a presunção negativa, aquela que é verdadeira até que se prove o contrário. Diferente da presunção negativa, a presunção positiva é uma prova indestrutível (Rateau, 2008, p. 475), no entanto, sua necessidade é ainda moral ou infalível. É o conhecimento dos atributos de Deus – potência, sabedoria e bondade – e a univocidade da justiça que garantem sua notoriedade. Ora, se é possível que um homem seja considerado inocente pela sua notoriedade, Deus é inocentado imediatamente pela sua notoriedade *a priori*. Desse modo, com a notoriedade *a priori* de Deus garantida, não podemos duvidar que ele escolheu o melhor dos mundos. E há indícios que tal escolha tenha ocorrido. No terreno mesmo da experiência, é possível provar que o bem supera o mal. O fato é que a doutrina leva o advogado de Deus a mostrar ao acusador a invalidade de suas generalizações, sobretudo aquelas apoiadas numa subjetividade humana

bastante deformadora de sua experiência do mal. Ora, se o universo é infinito, como podemos afirmar, com certeza absoluta, que o mal prevalece sobre o bem, visto que é possível ocorrer o contrário nos inúmeros planetas existentes? Não é possível, portanto, afirmar a prevalência do mal sobre o bem no universo a partir do nosso ínfimo planeta. Afirmar tal prevalência significaria ir além do que a ciência observa nos fenômenos e, nesse caso, os argumentos não teriam valor de prova. Por outro lado, do ponto de vista da disputa, a presunção do respondente mantém sua força, uma vez que a mera possibilidade é suficiente para sustentar os mistérios. Acima de tudo, é necessário mostrar que, em virtude da hipersensibilidade da natureza humana, o mal é mais notado do que o bem. Mas, se o bem é menos percebido, talvez seja porque ele é mais comum. De fato, o mal é mais notado em virtude da sua raridade. Na maioria dos casos, notamos a ausência do bem quando somos privados dele. Quando o extraordinário ocorre, isto é, o mal, nossa tendência é exagerar nas lamentações. O sentimento é fonte de ilusão, desequilíbrio e inatenção ou distorção do juízo: um mal irrisório é capaz de provocar o esquecimento de todas as alegrias e bens experimentados durante uma vida. Assim, nossa grande delicadeza nos faz pender para o mal. E aqueles que têm o hábito de experimentar mais o bem e a felicidade, quando o mal ocorre, sentem mais o infortúnio. Ora, é justamente nossa sensibilidade que será usada contra as acusações do oponente, pois ela fornece a prova de que o bem prevalece sobre o mal:

> "(...) diremos que os males são grandes e em grande número em comparação com os bens: mas nos enganamos. É por defeito apenas de nossa atenção que nossos bens são minimizados. É preciso que essa atenção nos seja dada por alguma mistura dos males. Se fôssemos ordinariamente doentes e nos encontrássemos raramente em estado de boa saúde, sentiríamos maravilhosamente esse grande bem e sentiríamos menos nossos males. Todavia, não é melhor que a saúde seja ordinária e o mal raro?" (T, GP, VI, I, §13, p. 109)

Notemos que, quando recorre ao possível, ao fato e à notoriedade, Leibniz se vale da analogia. Sobre o conhecimento por analogia, ele escreve na *Teodiceia*: "Mas quando falamos da união do verbo de Deus com a natureza do homem, devemos nos contentar com o conhecimento analógico, tal como a comparação da alma com o corpo é capaz de nos dar. E, de resto, devemos nos contentar em dizer que a encarnação é a união mais estreita que pode existir entre criador e criatura, sem que seja necessário ir mais adiante" (GP, VI, DP, §55, p. 81). Mas a analogia é possível porque supomos univocidade ontológica entre Deus e as criaturas. Entretanto, tal univocidade não se traduz numa identidade; é que há, ainda, diferenças de grau entre os seres. Podemos dizer, com Grua (1953, p. 56), que há uma univocidade suavizada na metafísica leibniziana: todo ser é atividade, mas atividade que difere em perfeição. Deus, por exemplo, é um ser para o qual não há nenhuma passividade;

portanto, é um ser perfeito. À medida que uma criatura ou substância aumenta sua atividade, ela ganha em perfeição e se aproxima mais de Deus. E a própria hipótese que define todas as substâncias como atividade é concebida a partir da analogia com a atividade do nosso próprio espírito: "(...) a mais clara ideia de potência ativa nos vem do espírito, e ela se encontra apenas nas coisas que têm analogia com o espírito, isto é, nas enteléquias, pois a matéria propriamente dita é somente a potência passiva" (NE, GP, V, II, XXI, §4, p. 158). A verdade é que a analogia confere mais força à presunção da univocidade do ser e também reforça a probabilidade dos argumentos sobre a justiça divina perante o oponente. É assim que, em teologia, Leibniz faz a balança da razão inclinar para a possibilidade da santa trindade quando compara as três pessoas em Deus com as três manifestações do espírito pensante: o ser pensante (*intelligens*) é análogo à primeira pessoa (poder); a coisa pensada (*intellectum*) é análoga à segunda pessoa (conhecimento); e o ato de pensar é análogo à terceira pessoa (vontade) (Antognazza, 2007, p. 44)[121]. Ora, se é possível algo como as três diferenciações do pensamento na natureza, por que não seria também para Deus? No entanto, a analogia não garante que as leis se apliquem, da mesma maneira, às criaturas e a Deus. É preciso reconhecer-lhe os limites e não cometer exageros como faz Bayle. As infinitas razões de Deus não se encontram a nosso alcance: que Deus tem a ver com um simples pai, mãe ou tutor? Ora, cuidar de um particular e cuidar do universo são coisas bem diferentes. Assim, a mesma analogia pode ser boa para um caso, e não para um outro. De qualquer maneira, isso não significa que as leis sejam diferentes para Deus; a questão aqui é, antes de tudo, de jurisprudência: "(...) não como se houvesse uma outra jurisprudência para ele, ou como se nós não entendêssemos o que é a justiça em relação a ele, mas porque as regras da justiça universal não encontram aqui a aplicação que elas recebem algures, ou antes porque elas o favorizam ao invés de acusá-lo (...)" (T, GP, VI, DP, §36, p.71).

Doutrina: certeza infalível e probabilidade infinita

Mas é preciso lembrar, mais uma vez, que o recurso à experiência e à probabilidade não permite determinar a verdade da tese. Do ponto de vista teórico ou da razão especulativa, a defesa positiva é ainda insuficiente. Não foi provada a inocência de Deus, apenas foi revelada

[121] Sobre a encarnação, Leibniz argumenta: "Mas quando falamos da união do verbo de Deus com a natureza humana, devemos nos contentar com um conhecimento analógico, tal como a união da alma com o corpo é capaz de nos dar; e devemos nos contentar em dizer que a encarnação é a união mais estreita que pode existir entre criador e criatura, sem que haja necessidade de avançar mais" (T, GP, VI, DP, §55, p. 81).

a fragilidade dos argumentos do acusador. Isso não significa que haja uma oposição entre doutrina e defesa, a primeira encerrando a parte demonstrativa e a segunda se restringindo, apenas, ao domínio da polêmica. Na verdade, elas se complementam, uma vez que a defesa se apóia na doutrina e nos conduz a ela. Mas a última palavra deve vir das demonstrações definitivas da doutrina, e não da defesa, que se limita apenas a opor ao acusador meras aparências. Há, portanto, uma visada teórica e demonstrativa na teodiceia leibniziana; ela pretende alcançar demonstrações de razões *a priori* e, assim, encerrar a polêmica. Evidentemente, é preciso evitar interpretar tal objetivo como signo de um dogmatismo que pretende resolver os problemas filosóficos, ao mesmo tempo em que ultrapassa os limites da razão. Tais demonstrações não devem ser interpretadas como demonstrações absolutas. Leibniz não procede sinteticamente, partindo dos princípios, deduzindo e ordenando as razões. Segundo Rateau, o filósofo procede pela "(...) ordem (diaporemática) dos problemas, a maneira <<analítica>> e <<prática>>, partindo de uma dificuldade particular para alcançar os princípios" (2008, p. 503). Assim, partindo da análise das dificuldades expostas por Bayle, Leibniz trata melhor a moral e a religião. É sempre importante lembrar que o grande objetivo da *Teodiceia* é a prática. Ela pretende acender a luz da razão mas, ao mesmo tempo, aquecer o coração do homem e fazer com que este se lance na tarefa de imitar Deus e cuidar para que a justiça prevaleça. O discurso sobre Deus e seus atributos deve suscitar, nos homens, o amor e a devoção. Assim, podemos dizer que a teodiceia é, também, uma antropodiceia, uma vez que garante a liberdade humana e os meios para que ela se realize segundo os princípios da justiça, no melhor dos mundos possíveis e, assim, se revele como instrumento e fim da glória de Deus; depende dos homens garantir a existência para aquilo que é melhor no melhor dos mundos, o reino da graça ou da moralidade. Mas, em função da contingência do mundo e da livre deliberação de Deus na criação do mundo, a afirmação de que nosso mundo é o melhor não é passível de demonstração *strictu sensu.* Assim, o otimismo leibniziano não pode ser provado nem *a posteriori* nem *a priori* e, por consequência, a *Teodiceia* não se configura como uma ciência. Como, então, determinar o tipo de argumentação que propõe Leibniz? Segundo Rateau, no domínio da doutrina, a argumentação não procederia por simples presunções, não recorreria à demonstração absoluta nem, tampouco, à demonstração de probabilidade. No entanto, a prova seria certa e infalível[122]. Ora, se as proposições em questão são contingentes, mesmo *a priori*, por que não seriam enquadradas na lógica do provável?

[122] Segundo Rateau, a certeza infalível é "(...) superior a simples presunção. Essa certeza <<infalível>>, fundada numa prova inteiramente a priori, se apóia numa necessidade de um gênero particular, a necessidade moral, que é uma forma de obrigação interna" (2009, p. 64).

Tais proposições, no nível da doutrina, não apelam para as aparências. A certeza moral se restringiria a provas fundadas na observação dos fenômenos, enquanto a certeza infalível estaria ancorada a um tipo de necessidade bastante específica, a necessidade moral. Em sua explicação da necessidade moral, Rateau deixa de lado a relação entre discurso e necessidade moral e se engaja numa análise da relação entre Deus e necessidade moral. Deus não se vale da lógica das probabilidades para exercer sua escolha entre os mundos possíveis, e isso é evidente em virtude de sua onisciência. Por outro lado, ele não age determinado por uma necessidade absoluta, mas, sim, pela necessidade de uma obrigação moral, e isso em razão de sua liberdade e de sua vontade boa. Tal necessidade se aproxima da necessidade absoluta sem se confundir com ela, mantendo sua compatibilidade com a ação livre. Segundo Rateau, sua demonstração é um meio termo entre a demonstração de necessidade e a demonstração de probabilidade (2009, p.63). "Ela resulta do grau mais alto do provável: o que Leibniz chama de a << probabilidade infinita ou certeza moral>>" (Rateau, 2009, p. 64). Assim, o discurso geral da doutrina não recorreria a uma probabilidade fundada na experiência, uma vez que ele é elaborado inteiramente *a priori*. A expressão "probabilidade infinita", segundo o comentador, nada teria a ver com a probabilidade estimada pela reunião de provas coletadas na observação dos fenômenos. Nessa perspectiva, a prova da imaterialidade da alma, que só pode ser estabelecida *a priori*, pode resultar do mais alto grau de probabilidade. Ao reconhecer que o pensamento de Locke sobre essa questão se coaduna com o seu, Leibniz escreve: "(...) ele atribui à imaterialidade da alma uma probabilidade no supremo grau, que poderá passar por uma certeza moral, (...)" (N, GP, V, Préface, p. 61)[123]. Evidentemente, a certeza moral aqui deve ser substituída por certeza infalível, não porque esta última seja mais certa do que a primeira, mas por que ela encontra seu fundamento na pura razão. Essa leitura se assemelha à de Andrea Poma quando estabelece uma clara separação entre argumentos puramente *a priori* e puramente *a posteriori*. Segundo Poma, usando uma terminologia não leibniziana, podemos distinguir uma teodiceia *a priori* de uma teodiceia *a posteriori* em Leibniz (2013, p. 82 e 83). Essa leitura tende a valorizar, de modo exagerado, a dimensão *a priori* da doutrina, restringindo os argumentos *a posteriori* a uma função estritamente apologética: "A Teodiceia de Leibniz *compartilha muitos argumentos com a teodiceia* a posteriori, *mas esses não são sustentados, em algum valor, em seus próprios direitos, mas*

[123]Em *Sobre o método para distinguir os fenômenos reais dos imaginários*, Leibniz faz também referência à mais alta probabilidade: "Devemos admitir ser verdade que os critérios para os fenômenos reais foram, até aqui, oferecidos. Mesmo não sendo demonstrativos quando tomados juntos, ainda possuem a mais alta probabilidade. (…) Deus, ao oferecer essa probabilidade, não nos enganou" (Loemker, p. 364).

somente enquanto são legitimados pela teodiceia a priori" (idem, p. 84). Não nos parece que Leibniz separe, radical e sistematicamente, o *a priori* do *a posteriori*. Vimos, no primeiro capítulo, o quanto a experiência e a demonstração *a posteriori* são importantes para Leibniz, sobretudo, quando não são possíveis demonstrações *a priori*. Vimos também que uma razão solitária não é capaz de deduzir verdades sem recorrer aos pensamentos dos outros. Os princípios e os conceitos metafísicos são também determinados *ex datis* pela investigação da história da filosofia e até mesmo do pensamento comum. Segundo Laerke, Rateau teria exagerado na separação entre defesa e doutrina. Se não há nenhuma participação dos argumentos tirados da experiência na parte da doutrina, a expressão "probabilidade infinita" não tem sentido. Para Laerke, a solução é pensar que a defesa interfere, constantemente, na elaboração da doutrina e a doutrina está sempre operando na constituição da defesa. Há, portanto, combinações entre certeza infalível e certeza moral:

> "Estratégias argumentativas e conceitos pertencentes à parte defensiva 'extravasam' para a parte da doutrina e vice-versa"[124]. "(...). Num certo sentido, eu acredito que, como um todo, a Teodiceia nada mais é que a 'junção' sistemática 'de vários argumentos prováveis', alguns deles a priori, alguns deles a posteriori, alguns deles sendo meramente conjecturas (o mais baixo grau de probabilidade), alguns deles infalivelmente certos (o maior grau de probabilidade). Mas todos esses elementos contribuem para determinação da 'probabilidade infinita', que é o status epistêmico do principal argumento na teodiceia" (p. 5).

Segundo Marta de Mendonça, ao procurar demonstrar a compatibilidade entre onisciência divina e liberdade humana, Leibniz se vale de conceitos oriundos tanto da metafísica quanto de outros domínios:

> "Alguns desses conceitos e princípios provêm diretamente da sua metafísica, outros são desenvolvidos *ad hoc* e acabam por informar a metafísica. É difícil determinar quais estão antes e quais são derivados, tanto mais que sua dourina modal não parece conceber-se como um sistema dedutivo, mas resultar antes de uma multiplicidade de perspectivas de abordagem irredutíveis entre si e complementares" (De Mendoça, 2011, p. 41).

No entanto, o problema reside agora em determinar o que vem a ser a probabilidade infinita. Com tantos elementos heterogêneos em natureza combinados, tanto elementos *a priori* quanto *a posteriori*, é difícil pensar como tal probabilidade poderia ser calculada matematicamente. Na verdade, isso não ocorre. A solução é interpretar a probabilidade infinita como uma ficção, um *como se*, uma ideia que deve subsumir todos os argumentos que reforçam a interpretação metafísica e teológica do mundo. Ora, o próprio infinitamente pequeno em matemática é uma

---

[124] Mogens Laerke. *Reply to Paul Rateau*. In: Leibniz's *Theodicy*: Context and Content. Center for Philosohpy & Religion. Organized by Samuel Newlands and Michael Rea. University of Notre Dame, september 16th to september 18th, 2010, p. 4. Disponível em: http://philreligion.nd.edu/conferences/leibniz2010/. Acesso em 6 de junho de 2011.

ficção[125], mas, em metafísica e teologia, ao contrário da matemática, a ficção não garante resultados conclusivos teoricamente. Mas se, do ponto de vista teórico, isso é um problema, do ponto de vista prático, é suficiente. Assim, mesmo apelando para a certeza infalível e para a probabilidade, Leibniz não faz de sua teodiceia uma defesa dogmática da causa divina. Na verdade, a *Teodiceia*, em última instância, deve ser julgada pelas suas consequências práticas.

Deus nos limites da simples razão e da moral

> "Bayle, combatendo a razão, havia combatido a fé. Leibniz, para justificar a fé, deve se fazer advogado da razão" [126].

Segundo Bonifas, em seu *Étude sur la Théodicée de Leibniz*, se Leibniz procura conciliar opiniões divergentes, Pierre Bayle se empenha em criticar e contradizer (op.cit, p.58). Mas, se Bayle combate todas as teses, ao mesmo tempo lhes fornece armas para a defesa. Qualquer opinião é capaz de elaborar argumentos tão verossímeis quanto a opinião contrária. Mas, com isso, ele procura provar que nenhuma seita religiosa possui a verdade; nenhuma seita se encontra fundada em opiniões certas. Portanto, a única saída para a guerra entre as seitas é o reconhecimento de que ninguém é dotado do direito de prescrever regras para os outros, uma vez que, em matéria de religião, a verdade é incerta para a razão humana. O ceticismo de Bayle visa a combater o dogmatismo que gera a intolerância. Ao contradizer as afirmações, Bayle procura disseminar a dúvida para conduzir os homens à tolerância. Mas, ao proceder assim, ele é levado a abrir um abismo entre a fé e a razão. A razão não pode nem fundar nem justificar a fé, uma vez que a fé, estando acima da razão, é contra a razão. A própria razão é incapaz de estabelecer alguma coisa de sólido; ela, antes, se contradiz e destrói qualquer crença: "O senhor Bayle acredita também que a razão humana é um princípio de destruição, e não de edificação, que é uma corredora que não sabe onde parar e que, como Penélope, destrói sua própria obra" (T, GP. VI, *Discours*, §46, p. 76). Bayle mostra como a razão, com suas artimanhas dialéticas e suas sutilezas de raciocínios, é capaz tanto de construir grandes argumentos quanto de destruí-los. Assim, é perda de tempo usar a razão para convencer os

---

[125] "Eu não estou certo se é preciso considerar nossos infinitos ou infinitamente pequenos de outra maneira que coisas ideais ou que ficções bem fundadas" (Carta a Varignon, 20 de junho de 1702. **In**: Burbage et Chouchan, 1993, p. 99).

[126] F. Bonifas. *Étude sur la Théodicée de Leibniz*: thèse pour le doctorat presentée a la Faculté des Lettres de Paris. Paris: Auguste Durand Libraire-Éditeur, 1863, p. 62.

hereges. Perante a razão, devemos apenas recorrer à autoridade da fé. Mas, na verdade, essa tentativa de humilhar a razão em benefício da fé produz o efeito contrário daquele que é desejado. De fato, parece que é a fé que se encontra humilhada perante a razão. A separação absoluta entre fé e razão deixa a fé desamparada perante as mais terríveis objeções que lhe são lançadas. Privar a razão de qualquer luz torna impossível ao homem reconhecer a voz de Deus, que se manifesta na revelação. E quantos absurdos podem ser ditos em nome da fé se ela já não passa mais pelo crivo da razão? O gesto de Bayle não só torna impossível toda e qualquer teodiceia, como também insere, no espírito humano, dúvidas quanto à justiça e à bondade de Deus. Leibniz, então, como vimos, se lançou na tarefa de reconciliar a razão com a fé e, para isso, teve que defender a razão perante seus detratores. Sim, a fé não é contra a razão, embora a razão não possa compreender as verdades da fé. Após estabelecer a conformidade da fé com a razão, Leibniz se lança, na primeira parte de sua *Teodiceia*, na defesa positiva da causa divina, sempre procurando manter a noção de Deus nos limites da razão e da moralidade. É preciso evitar que a concepção de Deus comprometa aquilo que a razão determina como o que deve ser a moral. Para isso, se faz necessário que Deus não se coloque acima da razão. De fato, para Leibniz, um Deus que se voltasse ou agisse contra a razão e sem razão, não seria Deus. Assim, a determinação conceitual de um Deus que se apresenta mais em conformidade com a razão é a mais desejável. Segundo Bonifas: "(…) Leibniz se interessa em demonstrar que os dogmas cristãos, tais como são ensinados pela Igreja universal, concordam muito melhor com os dados da razão do que as doutrinas dos hereges e sectários" (p.49). Quais, então, são as dificuldades que Leibniz deverá enfrentar na primeira parte de *Ensaios de Teodiceia*? A *Teodiceia* se depara com dois tipos de dificuldades que, de alguma maneira, se conectam: há aquelas que são oriundas da aparente incompatibilidade entre a liberdade do homem e a de Deus e há outras que surgem de uma suposta participação quase absoluta de Deus na produção dos males físicos e morais. Segundo o próprio Leibniz: "É bastante difícil distinguir as ações de Deus daquelas das criaturas, pois há aqueles que acreditam que Deus faz tudo e outros que imaginam que ele apenas conserva a força que deu às criaturas" (DM, Prenant, §VIII, p. 167). Ora, a participação absoluta é contrária à suposta bondade, santidade e justiça divinas. Mas, se tudo o que ocorre e ocorrerá no mundo ocorre em virtude da potência e da vontade divinas, como seria possível isentar Deus de toda culpa? Mais ainda, pensar Deus como senhor de todos os males significa tornar impossível qualquer ação moral por parte do homem. Assim, sem liberdade, não poderíamos nem punir nem recompensar os homens. Vemos o quanto essa concepção de Deus se volta contra a moralidade e termina por dissolvê-la. E, mesmo se ainda garantíssemos a liberdade

do homem, Deus não estaria livre de crítica. É possível pensar que Deus, como autor de tudo o que é real, conserva nossa existência e determina nossa vontade, produzindo, indiferentemente, tanto o bem quanto o mal. Essa via de pensamento, segundo Leibniz, pode culminar no argumento de alguns cartesianos o qual diz que "(…) Deus é o único autor cujas criaturas são órgãos puramente passivos (…)" (T, GP, VI, I, § 3, p. 104). Mas, mesmo que Deus não concorresse, diretamente, para a ação dos homens, ele, de modo geral, prevendo toda a sequência das coisas, seria culpado por permitir a existência das ações más, ainda que não as desejasse. Ora, não foi Deus que, criando o mundo, permitiu a existência das circunstâncias que favoreceram a realização das mais terríveis ações que desembocaram nas grandes tragédias que assolam toda a história da humanidade? O primeiro homem, vítima de uma tentação, cometeu o pecado que contaminou a totalidade da espécie humana. Em nosso mundo, no qual até os inocentes foram contaminados pelo pecado original, nada mais restaria ao homem que esperar a graça divina para obter sua salvação. Nem mesmo a fé em Deus, condição de salvação da alma para alguns, dependeria do indivíduo. Se Deus é considerado criador de todas as coisas, ele seria autor até mesmo da fé. Mas que razão teria Deus para eleger este ou aquele para a salvação? Simplesmente nenhuma. Nessa linha de raciocínio, Deus se apresenta como um ser que "(…) dá a fé ou a salvação a quem lhe parece bom, sem que haja nenhuma razão para sua escolha (…)" (T, GP,VI, I, §4, p. 105).

Essa concepção apresenta um Deus despótico, indigno de amor e de devoção. Contra tal visão do ser divino, é possível elaborar um discurso que nos forneça um conceito de Deus mais moralmente coerente com a razão. Em primeiro lugar, Deus deve ser visto como "a primeira razão das coisas". Nenhuma criatura sobre a terra comporta, em seu ser, a razão necessária de sua existência. A existência de todas as coisas é contigente, isto é, ela poderia não ter ocorrido. O espaço e o tempo poderiam apresentar outras configurações e acolher figuras completamente diferentes das que existem. Só Deus, como potência absoluta, comporta, em sua essência, a existência necessária: seria logicamente absurdo negar a existência a um ser absoluto para o qual nada falta. Mas Deus deve ser provido também de inteligência, uma que vez que, para realizar o melhor dos mundos, tem que ser capaz de comparar todos os possíveis contingentes em seu entendimento e, a partir daí, determinar a existência do melhor dos mundos. Ora, é a vontade de Deus que delibera sobre a existência do mundo. Sobre Deus, Leibniz argumenta: "Seu entendimento é a fonte das essências e sua vontade é a origem das existências" (T GP VI, I, §7, p. 107). É inevitável pensar que a sabedoria infinita, combinada com a bondade também infinita, não deixasse de criar o melhor.

Mas alguém argumentaria que o mundo seria melhor se Deus o tivesse criado sem dor nem pecado, isto é, sem nenhum mal. Leibniz reconhece que não é possível demonstrar, definitivamente, que o mundo sem o mal não seria um mundo melhor. Mas dois argumentos favorecem sua tese. Primeiro, o mundo escolhido foi o nosso, portanto, dadas as perfeições divinas, é provável mesmo que ele seja o melhor. Segundo, um mal pequeno pode causar um grande bem, ou mesmo a soma de dois males pode resultar num bem. Talvez não experimentássemos certos bens sem, antes, termos sofrido alguns males: "Saboreamos o suficiente a saúde e damos o suficiente graças a Deus sem jamais termos ficado doentes? E não é preciso, quase sempre, apenas um pouco de mal para tornar o bem mais sensível, isto é, maior?" (T, VI, GP, I, §12, p. 109). Assim como as sombras realçam a luz, o mal vem realçar o bem. Isso significa que é muito pouco provável que um mundo sem males possa existir. Na verdade, como veremos, o argumento mais forte consiste em mostrar que nenhuma criatura pode escapar do mal seja em qual for o mundo.

Uma pergunta se faz urgente: de onde vem o mal? Seriam a matéria e suas imperfeições a fonte de todos os males? Mas, mesmo a matéria não é Deus quem cria? Ora, por mais que o criador divino seja perfeito, jamais poderá criar um outro Deus. O resultado da criação é a criatura, ou melhor, a efetivação de sua existência, uma vez que, para Leibniz, as criaturas, com todas as suas limitações, já se encontram idealmente, isto é, enquanto possíveis, no intelecto divino. Uma vez que Deus não deve agir sem razões, se faz necessário que as essências se encontrem em seu entendimento desde sempre. Assim, a natureza das coisas não é obra de Deus; ele é, apenas, autor de sua existência atual[127]. São essas essências, chamadas de verdades eternas por Leibniz, que serão objeto de composição e de deliberação por parte de Deus. Mas, em virtude de sua limitação natural, as criaturas estão fadadas ao engano e ao erro. O mal metafísico é essa passividade natural das criaturas; ele é uma privação de perfeição, isto é, de atividade e determinação. A causa formal do mal, a limitação natural da criatura, não produz seu efeito por eficiência, mas, sim, por deficiência, por inércia. Mas não devemos pensar que o mal é um nada; ele é algo, e algo inseparável de toda e qualquer criatura[128]. A imperfeição natural significa também uma receptividade, o que estabelece o

[127] "(...) e a Necessidade, isto é, a Natureza essencial das coisas, será objeto do entendimento, enquanto consiste nas verdades eternas. Mas esse objeto é interno e se encontra no entendimento divino. E é nele que se encontra não somente a forma primitiva do bem, mas, ainda, a origem do mal: é a Região das verdades eternas que é preciso colocar no lugar da matéria quando se trata de procurar a fonte das coisas. Essa Região é causa ideal tanto do mal quanto do bem (...)" (T, GP, VI, I, §20, p. 115).

[128] Insistir na equivalência entre o nada absoluto e o mal, em Leibniz, significa reduzir seu pensamento ao absurdo, uma vez que o mal ou a imperfeição original é um elemento que entra na composição do mundo.

quanto uma coisa pode comportar de perfeição. Ela é um elemento constitutivo da natureza de uma coisa e participa da singularização de sua essência: toda criatura é, essencialmente, atividade e passividade. Mas a passividade pode ser também entendida como um anti-conatus, como resistência, uma espécie de força contrária à tendência ativa. Segundo Rateau, *"*A inércia não é a privação da força: ela constitui, ao contrário, uma força antagonista, ainda que negativa" (Rateau 2008, p. 258). São, portanto, a passividade e a resistência das coisas que se apresentam como obstáculo para a perfeição divina, obstáculo que Deus não pode contornar na criação do mundo: "(…) Deus é a causa da perfeição na natureza e nas ações da criatura, mas a limitação da receptividade da criatura é a causa dos defeitos que há em sua ação" (T, GP, VI, I, §30, p. 120). É com a limitação da receptividade e seu desdobramento em resistência ou esforço contra a perfeição que Deus terá que lidar na criação do mundo. É ela também que inclina (sem necessitar) o homem a cometer o pecado, instaurando, assim, o mal moral. O mal moral desdobra ou reforça o mal metafísico através de um esforço constante contra o bem. Pelo ato livre do homem, o mal metafísico torna-se pecado[129]. É ainda razoável dizer que Deus promove a perfeição ou o que há de positivo tanto nos atos bons quanto nos maus, mas, em última instância, tanto as ações boas quanto as más encontram sua origem na deliberação da vontade do indivíduo. Se a vontade boa aceita o ato positivo de Deus, a vontade pecadora, por sua vez, resiste, recusa e despreza Deus. Sim, Deus é causa do mal, mas a causa aqui é material e não formal:

> "Deus é causa material do mal a qual consiste no positivo e não no formal, que consiste na privação. É como no caso em que podemos dizer que a corrente é causa material do retardamento sem ser de seu formal, isto é, ela é causa da velocidade do barco sem ser causa dos limites de sua velocidade" (T, GP VI, I, §30, p. 120).

Mas, se Deus não faz nem deseja o mal moral, por que, então, ele permite sua existência? Não é possível responder a essa questão sem antes definir a vontade. Em *Novos ensaios*, Teófilo concorda com seu oponente quando define a vontade como a potência de produzir ou não tanto ações internas da alma quanto movimentos do corpo. Mas tal potência não se realiza sem a cooperação do pensamento que, na verdade, deve determinar os objetos ou os fins da escolha. A vontade é identificada como o esforço de alcançar o que representamos como bom e de evitar o que representamos como ruim. Embora haja percepções imperceptíveis ou

---

Segundo Rateau, "Leibniz recorre a Santo Agostinho ao mesmo tempo em que não entende aqui o nada como negação pura, mas como uma limitação que determina uma realidade particular, isto é, como um princípio de individuação". A imperfeição original "(...) é o limite do ser no ser" (2008, p. 263).

[129] Leibniz argumenta que a imperfeição da essência é causa distante do mal de culpa: "Estabelecemos que o livre arbítrio é causa próxima do mal de culpa e, em seguida, do mal das penas, ainda que a imperfeição original das criaturas (...) seja a primeira e a mais distante causa" (T, GP, VI, III, §288, p. 288).

apetições que podem produzir um esforço, a vontade não se confunde com elas na medida em que o esforço que produz é conduzido por reflexões sobre o bom e o ruim: "(…) a volição é o esforço ou a tendência (conatus) em direção ao que achamos bom ou contra o que achamos ruim, de sorte que essa tendência resulta imediatamente da apercepção que temos daquelas coisas" (NE, GP, V, I, XXI, §5, p. 158 e 159). Interessante observar, como faz Paul Rateau, que a noção de possível, conteúdo, por excelência, do entendimento, apresentará, a partir de 1677, uma característica essencial da vontade: a inclinação. Já no período de 1683 a 1685, o possível será identificado sob o modelo da dinâmica e, mais uma vez, se assemelhará à vontade como uma espécie de *conatus*. Mas a consideração da noção de possível, pelo modelo da dinâmica, não permite conferir às essências, enquanto possíveis, o estatuto de força. As essências não passariam à existência sem a intervenção de Deus, uma vez que, como possíveis, elas seriam meros conteúdos mentais do entendimento divino. Assim, o *conatus* das ideias deve ser interpretado no sentido jurídico, isto é, como reivindicação de um direito à existência. Nessa perspectiva, preservamos a distinção entre o possível e o real e possibilitamos à vontade maior espaço de liberdade e de ação na deliberação sobre a realização das essências[130]. Por outro lado, é a definição do espírito como *conatus* que legitima a analogia entre entendimento e vontade, uma vez que ambos podem ser pensados como expressão de uma mesma atividade. Se definimos a vontade como o esforço que procede, segundo razões, aos conteúdos do entendimento, atribuímos inclinações e disposições: "É assim que as ideias e as verdades nos são inatas como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais e não como ações, ainda que essas virtualidades sejam sempre acompanhadas de algumas ações insensíveis (…)" (NE, GP,V, Préface, p. 45). Portanto, nem intelectualismo nem voluntarismo seriam defendidos por Leibniz[131]. O que há de fato é reciprocidade entre vontade e entendimento na medida em que o entendimento

---

[130] "À definição lógica do possível, Leibniz adiciona uma característica nova: a pretensão, no sentido de um direito proporcional ao grau de perfeição da essência considerada. O possível não é somente o *cogitable*, não contraditório e real, fundado em Deus, a possibilidade de existir, mas aspiração da essência à existência. O esforço que ele envolve é a expressão de uma razão fundada, legítima, que se propõe ao entendimento divino. (...). Nessa concepção <<forte>> do possível, a assimilação da pretensão ao direito (...) impede as conseqüências de um mecanismo metafísico que tenderia a apagar o papel da vontade na criação do melhor possível" (Paul Rateau, 2008, p. 222).

[131] Segundo Murray: o intelectualismo sustenta "(...) que a vontade poderia apenas formar uma volição quando fosse movida (...) por alguma razão suficiente – nesse caso, por um juízo prático (...)". **In**: *Leibniz: Nature and Freedom*. Edited by Donald Rutherford & J. A. Cover. New York: Oxford University Press, 2005, p. 202. Segundo Greenberg, Leibniz se opôs ao voluntarismo molinista que defendeu a ideia segundo a qual a vontade moveria a si mesma independentemente de qualquer razão. Mas não seguimos Greenberg quando afirma que "(...) a vontade leibniziana não tem papel funcional distinto em sua concepção da liberdade (...)". Sean Greenberg. *Leibniz against molinism: freedom, indifference and the nature of the Will*. **In**: Leiniz: Nature and Freedom, p. 218.

inclina a vontade para tal ou qual fim, e a vontade, por sua vez, inclina o entendimento para a procura de mais conhecimento (Rateau, 2008, p.238). Segundo Grua: "Leibniz, adotando o paralelismo do pensamento e do movimento, faz do juízo e da vontade não causas um do outro, mas companheiros" (1953, p.143). Assim, o entendimento não determina a vontade, subjugando-a absolutamente. O que deve haver entre a vontade e o entendimento é uma mútua cooperação, de modo que intelectualismo e voluntarismo sejam substituídos por um "intelectualismo moderado" no qual a razão determina a vontade moralmente, isto é, inclina-a, sem necessitar, para o melhor, e a vontade, por seu turno, é capaz de inclinar a razão para seu próprio progresso. Essa relação entre vontade e entendimento torna-se mais clara quando Leibniz faz a distinção entre vontade antecedente e vontade consequente. Na *Teodiceia*, Leibniz define a vontade como *"*a inclinação a fazer alguma coisa na proporção do bem que ela encerra" (T, GP, VI, I, §22, p. 115). Temos aqui uma vontade que visa apenas ao que é bom enquanto bom sem relação com a composição na qual entra também o mal. Essa vontade, que Leibniz chama de antecedente, se inclina a criar somente o que é bom. Inicialmente, Deus seria tentado a se inclinar para o lado das criaturas mais perfeitas, tal como um Adão não pecador. Em virtude de um impedimento importante, a vontade não chega a se realizar, porque, na criação do melhor mundo, nem todas as essências são compatíveis (T, GP, VI, I, §80, p. 145 e 146). Se as vontades antecedentes se inclinam para o que é bom, a vontade consequente, a soberana e a decisiva, procura a melhor combinação das essências. A cada essência, reivindicando seu direito no entendimento divino, corresponde uma inclinação da vontade. Mas, em Deus, o resultado final se torna possível pela associação do pensamento da melhor combinatória (sabedoria) com a vontade do melhor (o amor): "Daí, é preciso concluir que Deus quer, antecedentemente, todo o bem em si e, consequentemente, o melhor como fim (…)" (T, GP,VI, I, §25, p. 117). Devemos concluir, então, que à combinação das substâncias no melhor mundo corresponde a melhor combinação das inclinações numa única vontade consequente.

Deus, portanto, não é culpado pela presença do mal no mundo. Ele não pode desconsiderar a legitimidade da pretensão das essências, boas e más, à existência no melhor mundo. Quanto ao mal, ele é, antes de tudo originário, elemento constitutivo das próprias essências individuais. Ora, nem mesmo Deus pode evitar a privação natural das criaturas. E a sua vontade, definida como esforço para o melhor, embora tenda para o que é somente bom, não pode evitar o mal na composição do mundo. No entanto, se por sua potência, Deus não pode evitar o mal, é necessário, ainda, mostrar que ele não é seu cúmplice, isto é, que ele não

o deseja. Assim, o mal, não sendo o objeto do desejo de Deus, deve ser pensado como meio indispensável para Deus realizar o fim de sua vontade. Nessa perspectiva, Deus não seria culpado de querer o mal em si mesmo. Sabemos que dois limites se impõem à vontade divina: as essências e sua combinação. Embora Deus deseje o que é bom nas criaturas, ele não pode deixar de permitir suas imperfeições. Uma vez integradas ao mundo criado, ele só pode esperar que as existências sejam conformes às essências com todos os seus defeitos. A existência e a conservação, conferidas às coisas por Deus, são modificadas pela imperfeição natural das essências, que é a origem tanto do mal físico quanto do mal moral: "(…) a ação da criatura é uma modificação da substância que decorre dela naturalmente e que encerra uma variação não somente nas perfeições que Deus comunicou à criatura, mas ainda nas limitações que lhes impõe e que são tiradas dela mesma, por ser o que ela é" (T, GP,VI, I, §32, p. 121). E há, ainda, mais uma limitação que se impõe à vontade de Deus, agora numa perspectiva geral, a da harmonia preestabelecida. A harmonia significa o máximo de ordem e proporção na multiplicidade. A combinação entre ordem e multiplicidade tem como resultado um sistema no qual cada ser se define, em grande parte, em virtude da relação que estabelece com todos os outros[132]. Isso significa que as relações ordenadas entre as coisas devem ser determinadas por regras ou princípios. Ora, a ordem das coisas em qualquer mundo não é produto da deliberação divina: não está no poder de Deus determinar a ordem do mundo a seu bel prazer. Se Deus é capaz de escolher que ordem realizar, ele não é capaz de ordenar a coisas como quer. Poderíamos dizer que, ao criar o mundo, Deus monta um quebra-cabeças. Assim, se, do ponto de vista do particular, Deus não é criador das essências, do ponto de vista global, também não é autor da composição das coisas no mundo. É viável a uma essência fazer parte do melhor mundo somente se oferecer uma grande quantidade de propriedades que se conformem às leis gerais da harmonia do mundo em questão, isto é, se suas propriedades forem harmoniosas com a variedade infinita e suas regras de ordenamento. Para que uma essência seja compossível com todo o universo, se faz necessário que ela se integre a sua história ou a seu enredo, que esteja conectada com o passado, o presente e o futuro de todas as coisas. Não seria contraditório representarmos Adão não reconhecendo Eva como sua mulher

[132] Quanto a esse ponto, Rutherford comenta: "A previsão de um conjunto de seres possíveis como um mundo não somente requer a concepção de como eles estariam relacionados naquele mundo, sua concepção de cada um desses seres como indivíduo; compreende sua relação com tudo mais com o que existiria naquele mundo. Consequentemente, a relação de qualquer ser com todos os outros membros de seu mundo forma parte da natureza daquele ser como é concebido por Deus". Donald Rutherford. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 38.

ou não pecando no paraíso, mas tais acontecimentos não comporiam com a história que perfaz o melhor dos mundos.

Nessa perspectiva, embora Deus não deseje o mal em si mesmo, ele não pode deixar de permitir sua existência se cria um mundo. A limitação natural das essências e a combinatória global do mundo o impedem de criar um mundo no qual não haja o mal. Segundo Rateau, a permissão do mal "(…) exprime a passagem de uma vontade positiva de impedir para uma vontade negativa de não impedir" (2008, p. 282). Não sendo criador do mal, Deus não o impede em virtude do plano global do mundo, o qual pretende realizar. Mas por que a melhor série das coisas não inclui a salvação de todos os homens? Para essa questão sobre a razão última da permissão do mal por Deus não há resposta possível para a razão humana. O fato é que Deus não pode ser culpado de criar Adão pecador, uma vez que o indivíduo é indissociável do mundo do qual faz parte. A escolha divina de cada ser não é isolada, é condicionada pela totalidade do mundo, ou melhor, pela relação que cada ser tem com todos os outros. Assim, um indivíduo deve conter, em seu conceito, a totalidade do mundo: "Que cada substância singular exprime todo o universo a sua maneira e que, em sua noção, todos os acontecimentos são compreendidos com todas as suas circunstâncias e toda a sequência das coisas exteriores" (DM, Prenant, §IX, p. 168). Ora, se sofrem mudança em qualquer detalhe, indivíduo e mundo tornam-se outros. Nessa perspectiva, Leibniz é levado a declarar sobre o mal moral:

> "Mas o mal moral ou mal de culpa não tem jamais valor de meio, pois, assim como recomenda o apóstolo, é preciso não fazer o mal, mesmo quando o bem é visado. No entanto, o mal pode ter valor de condição sine qua non (….) ou de condição ligada e concomitante, isto é, sem a qual um bem obrigado não pode ser obtido; e sob o termo bem obrigado é compreendida também a privação do mal obrigado. Ora, o mal é admitido, não conforme o princípio de necessidade absoluta, mas conforme o princípio de conveniência"[133].

O mal, como meio, é o objeto direto da vontade e imputável ao sujeito; no entanto, como condição ou meio único para realizar o fim moralmente melhor não pode ser imputável ao agente. Assim, não poderíamos dizer que a permissão do mal seria uma deliberação livre da vontade. Como argumenta René Sève, em virtude da ordem natural das coisas, a permissão do mal é resultado de "uma impotência de agir"[134]. Deus, portanto, se deseja realizar o melhor mundo, é obrigado, moralmente, a permitir o mal. Devemos então inferir que, para Leibniz, não há mal absoluto, que toda a sua moral é consequencialista, isto é, uma moral para a qual

---

[133] *Cause de Dieu*. **In**: Leibniz: Essais de Théodicée. Chronologie et introduction par J. Brunschwig. Paris: Garnier-Flammarion, §36, p. 431.
[134] René Sève. *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*. Paris: PUF, 1989, p. 188.

toda regra se impõe como condição para resultados e fins? É que a ação livre não pode ser pensada independentemente da teleologia. E a realização de fins, seja para Deus ou para os homens, é inseparável de determinadas condições. Faz-se necessário que analisemos o que Leibniz entende por ação livre. Como ela se articula à noção de natureza, seja divina ou humana? Eis o momento de confrontar o problema da liberdade em Leibniz. Nesse confronto, procuraremos determinar em que sentido a noção de liberdade, atrelada à ideia de predestinação, embora apresente problemas praticamente insolúveis do ponto de vista da teoria, é perfeitamente adequada do ponto de vista da filosofia prática. Mais uma vez, confrontaremos Kant e Leibniz, a fim de destacar, nessa comparação, o modo específico como Leibniz articula a liberdade com a ordem da natureza instituída no melhor dos mundos possíveis.

III. Leibniz, Kant e a liberdade

Leibniz e Kant defenderam a ideia de que o homem pode ser autor de seu próprio destino. Opondo-se ao mecanismo da causalidade natural, é possível à liberdade dirigir os desejos, as inclinações sensíveis e as ações segundo suas próprias regras e seus próprios fins. Mas nada disso é possível sem a razão, faculdade pela qual o sujeito representa para si aquilo que lhe parece ser a melhor ação ou aquilo que se lhe apresenta como a condição de sua autonomia, a lei moral. No entanto, se nossos dois filósofos concebem o homem, no exercício da liberdade, como autor do seu destino, não podemos afirmar que definem liberdade e razão da mesma maneira.

De fato, do ponto de vista da filosofia crítica de Kant, Leibniz faz um uso dogmático da razão. A razão, em seu uso dogmático, ultrapassa seu poder de conhecer quando pretende afirmar a existência de *coisas em si*, coisas absolutamente independentes da faculdade de julgar, isto é, da própria razão. Com efeito, se a razão julga, em Leibniz, é a partir de conceitos dados desde toda a eternidade, no entendimento de Deus. O juízo não formaria seus próprios conceitos como nos ensina Kant[135]; ele nada mais pode fazer que analisar o que é preestabelecido no entendimento divino. Ora, se a razão humana é incapaz de julgar com

[135] Gottfried Martin. *Leibniz: logique et métaphysique*. Traduit par M. Régnier. Beauchesne, Paris, 1966, p. 126.

autonomia, como seria possível a própria liberdade? Evidentemente, Kant responderia que não é possível. No entanto, Leibniz responderia a Kant: não é verdade que, em minha filosofia, a razão humana não elabora suas próprias ideias. Mas é certo que, se definirmos a liberdade como autolegislação da razão, então, não há liberdade no meu sistema; por outro lado, nada nos impede de argumentar que a lei que determina a ação do sujeito racional seja a sua própria natureza, a razão sendo apenas a expressão mais adequada da natureza do agente: "(…) a alma encontra nela mesma e em sua natureza ideal, anterior à sua existência, as razões de suas determinações (…)" (T, GP, VI, III, §323, p. 308. Ver também III, §301, p. 296). Ora, essa é uma resposta que Kant não pode aceitar em virtude de sua filosofia crítica. Como seria possível estabelecer uma regra clara para a minha ação moral a partir de uma noção tão obscura quanto a noção de minha natureza? Mas Leibniz insistiria em sua tese ao indagar: como manter a liberdade do agente se o princípio de sua ação não residir em sua própria natureza? A resposta de Kant seria a seguinte: há algo em todos os sujeitos racionais que se encontra, imediatamente, a seu alcance; é a razão como faculdade de julgar que, exatamente igual em todos os homens, é capaz de estabelecer a lei que legisla, objetivamente, sobre a vontade e a natureza de cada um: "Pois o dever deve ser a necessidade prática incondicionada da ação; tem de valer portanto para todos os seres racionais (…), e só por isso pode ser lei também para toda vontade humana"[136]. Essa faculdade da qual somos dotados é desprovida de natureza específica. Na verdade, sua única natureza é a de estabelecer princípios independentemente de qualquer conteúdo metafísico ou empírico. A verdadeira espontaneidade do sujeito é a espontaneidade sem natureza[137]. Mas Leibniz perguntaria: como algo sem conteúdo, sem se adequar ao completamente determinado no sujeito, sem se apresentar como regra que venha atender às demandas singulares da natureza de um sujeito único em seu gênero, poderia possuir eficácia sobre a liberdade ou mesmo apresentar algum interesse para a razão humana? Isso não significa, para Leibniz, que cada indivíduo terá suas próprias regras morais. É necessário e possível elaborar uma regra geral de justiça baseada na noção de natureza, de uma natureza que sirva de modelo para todas a ações morais. Tal natureza é aquela do homem bom para quem a ação moral não se faz por obrigação, mas que se segue naturalmente de sua essência: "(...) o homem bom não se define, como numa perspectiva legalista, por submissão a regras, mas sim pela submissão das regras a ele" (Sève,

---

[136] Immanuel Kant. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. **In**: Os pensadores. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p132.

[137] "Enquanto Kant descobre <<em nossa natureza>> uma potência suprassensível <<que não é natureza>> e cujo exercício depende de uma obrigação, Leibniz afirma uma força espontaneamente orientada em direção à realização de si". Martine Guademar. *De la puissance au sujet*. Paris: Vrin, 1994, p. 254.

1989, p. 108)[138]. A noção geral de justiça é a caridade do sábio (MNC, DR, p.120), isto é, o amor espontâneo pela felicidade dos outros na medida em que convivem em plena harmonia na relação social. O princípio da moral é o amor que vincula o interesse de cada um ao interesse do outro. Na verdade, na concepção leibniziana, o nosso interesse privado torna-se ético quanto se torna público, isto é, quando faz um só com os interesses dos outros. Não há aqui um distanciamento entre interesse e dever, entre natureza e dever moral. Segundo Sève, não há, em Leibniz uma ontologia dualista como aquela de Pufendorf na qual encontramos uma real distinção entre natureza e liberdade: "Para Barbeyrac, conforme o erro naturalista da Antiguidade renovado por Grotius, a posição leibniziana repousa na assimilação abusiva da conveniência à obrigação, do interesse ao dever" (Sève, 1980, p. 71). Contra essa interpretação, Christopher Johns lembra que a filosofia leibniziana do direito define-se como o poder moral das substâncias racionais, e a obrigação é concebida como a capacidade que tais substâncias possuem para agir segundo o que é moralmente necessário[139]. A partir dessas definições, Johns empreende uma interpretação que parece kantianizar em demasia o pensamento jurídico de Leibniz: Leibniz "se aproxima de Kant no momento em que baseia a filosofia prática na pura razão, na liberdade e na autonomia" (2013, pos. 152). Segundo o autor, a justiça, definida como amor pela felicidade do outro, nada mais é que um elemento psicológico que se apresenta como incentivo para a realização do direito (idem, pos. 1118). O direito deve ser então definido como um poder moral de autolimitação do indivíduo, que se obriga a agir, com justiça, em nome da liberdade, garantindo, assim, a liberdade de todos os outros (idem, pos. 834). Segundo o autor, é incontestável que a obrigação se apresente como um elemento central do direito em Leibniz (idem, pos. 217). Assim, Johns inverte a relação entre direito e teleologia: não são os fins que determinam o direito, é o direito que estabelece os fins (idem, pos. 126). No entanto, defendemos a tese de que, em Leibniz, o direito deve ser entendido como meio para a realização da justiça ou o amor do sábio. O direito, em Leibniz, não pode ser fundado independentemente de determinações teleológicas, porque a própria liberdade leibniziana não faz sentido independentemente de tais determinações. É o amor do sábio que se apresenta como fundamento do direito. O direito, em todos seus graus, deve ser a realização da justiça, que se define como promoção, pelo amor, das perfeições dos seres racionais. Defendida por Pufendorf e Hobbes, Leibniz não pode aceitar a tese que funda a

---

[138] "Ora, o direito é alguma potência moral e a obrigação alguma necessidade moral. Ora, eu chamo moral o que no homem bom equivale ao natural (…)" (Codex, DR, p.162).

[139] Christopher Johns. *The science of right in Leibniz's moral and political philosophy*. Kindle version. New York: Bloomsbury, 2013, pos. 225.

justiça no comando de um superior, como resultado de uma simples obrigação, imposta sem nenhum vínculo com a ideia de perfeição dos homens. Tal tese não só inviabilizaria a defesa de Deus como racionalmente justo como também faria do direito algo completamente arbitrário. Se Deus age sem razão, ao homem também é autorizado agir sem razão. É verdade que a obrigação não é excluída da esfera do direito, mas ela deve servir como meio e não como seu fundamento. Leibniz precisou combater um tipo de pensamento que faz de Deus um ser sem razão, cuja vontade temperamental e tirânica reserva ao homem um mundo no qual não há ordem nem constância, no qual o futuro torna-se algo incerto, uma vez que Deus, ao não orientar-se pela ideia do Bem eterno, contido em seu entendimento, não pode orientar-se para o melhor. Um Deus, dotado de uma vontade que se eleva acima da razão moral e teórica, torna o mundo ininteligível para a razão humana. Ora, para que serve à moral humana um Deus de tal natureza? Em que sentido tal concepção do ser divino poderia suscitar nos homens o desejo de agir moralmente? Sob pena de admitir um mundo caótico cujo criador é um tirano desvairado, Leibniz não pode aceitar o puro voluntarismo, doutrina para a qual é a vontade que determina o que é justo. Como as leis da matemática, as leis morais não devem ser produto de um comando arbitrário da vontade divina. Assim, não devemos pensar que a obrigação funda a justiça; antes, é a ideia de justiça que deve determinar as obrigações morais. É verdade que não podemos classificar Kant como um voluntarista (nem Jonhs insinua isso em seu brilhante livro), uma vez que, no homem, a razão moral tem que obrigar a vontade. Mas tal obrigação se dá somente em nome da própria lei moral, representada como fim em si mesmo. Por outro lado, em Leibniz, se "a razão mesma nos ordena muito", é para "seguir a melhor direção da natureza a fim de não atrair o mal e faltar ao bem" (Leibniz, *Avertissements*, DR, p. 31). As obrigações morais devem promover o aumento de perfeição das naturezas num conjunto harmonioso, no interior da sociedade civil, tal como as essências são combinadas no melhor mundo por Deus[140]. Para Kant, a espontaneidade sem obrigação só

[140] A moral e a política de Leibniz dependem dessa suposição sobre a harmonia preestabelecida e sobre a natureza das substâncias para dar lugar à esperança que impulsiona o homem a agir no interior da sociedade: "Sem a harmonia universal e a harmonia preestabelecida que, num certo sentido, faz as vezes da Providência, a moral leibniziana se reduziria a uma sabedoria, uma arte de se conduzir e da avaliação de consequências próximas dos sábios antigos (...)". Martine de Gaudemar. Leibniz (1646-1716): une philosophie chrétienne du bien public. **In**: Alain Caillé. Histoire raisonnée de La philosophie morale e politique. La Découvert <<Hors Collection Sciences Humaines>> 2001, p. 354-368, p. 367. De um lado, pressupomos que o projeto divino, para o nosso mundo, inclui a felicidade do homem, por outro, as substâncias são de natureza dinâmica, isto é, são atividades constantes que podem passar de uma perfeição a outra, desdobrando as virtualidades que estão no seu interior. O amor pode ser entendido como uma relação que nos faz sentir e entender que os outros, que compõem o mundo, estão virtualmente em nós e que, ao amá-los, aumentamos nossa perfeição, desenvolvendo o que virtualmente se encontra em nosso interior. Como argumenta Frémont (2003, p. 223), o amor é um caso singular da lei geral da harmonia: se, do ponto de vista da natureza, a atração gravitacional é rejeitada; do ponto de vista

pode ser aquela de Deus para quem a lei não se apresenta como um imperativo. No homem, a lei deve se sobrepor à natureza do sujeito singular, isto é, deve constranger seu amor-próprio. Na verdade, nem mesmo o amor prático, isto é, não o amor pela felicidade dos outros, mas pela lei moral que confere dignidade aos outros, pode ser uma exigência jurídica. A regra de humanidade não exige nenhum amor pelos outros, mas apenas tratar a humanidade nos outros não somente como meio, mas também como fim. Em Kant, quando a espontaneidade e a lei estão em pleno acordo no homem, nos encontramos no domínio da ética, mas tal harmonia entre lei e vontade só é realizada no homem santo. Mas essa ética, que consiste em agir pelo amor à lei e não pela perfeição e bem dos outros, permanece apenas um ideal. E é claro que, se Leibniz funda sua moral e seu direito na noção de amor, isso não significa que não haja obrigações em sua filosofia prática. O ideal do amor verdadeiro, se não é realizado pelos homens, ao menos exige que não tratemos os outros somente como mero meio, mas que nos empenhemos em promover o desenvolvimento de sua perfeição e felicidade, ou, se não promovemos a felicidade dos outros, não coloquemos obstáculos que os impeçam de alcançar o seu próprio bem e perfeição.

Em Leibniz, não há, como em Kant, a separação radical entre os domínios teórico e prático[141]. O agente livre é dotado de uma natureza única cuja lei determina a série de todas as suas ações. Não existe uma outra dimensão no sujeito a qual venha se impor a sua própria história, que está inscrita em seu conceito, desde toda a eternidade. Segundo a concepção analítica da verdade, são incluídas na noção de César todas as suas ações. Mas ainda é possível a liberdade quando afirmamos que tudo aquilo que dizemos de verdadeiro de um sujeito já se encontra incluído em sua noção? Ora, Leibniz não só argumenta que isso é possível como também exige a inclusão preestabelecida de todos os acontecimentos, na noção do sujeito, como uma das condições da liberdade humana: "A inerência é condição da liberdade e não impedimento" (Deleuze, 1991, p. 110). O ponto principal aqui é que o princípio que determina a liberdade não vem de Deus, do corpo ou do mundo[142], mas já se encontra incluído no sujeito como ponto de vista que define a sua natureza e tudo aquilo que dela deve decorrer. Se, como Leibniz nos diz, no *Discurso de metafísica* (§XVI), o mundo,

---

do sobrenatural, nessa relação dos espíritos, ela é aceita, pois, pelo amor, a harmonia se dá por uma verdadeira atração entre os espíritos.

[141] Ver Yvon Belaval. *De l'âge classique aux lumières: lectures leibniziennes*. Presentées par M. Fichant. Paris: Beauchesne Éditeur, 1995, p. 25.

[142] "Vemos também que toda substância tem uma perfeita espontaneidade (que se torna liberdade nas substâncias inteligentes); que tudo o que lhe acontece é uma conseqüência de sua idéia ou de seu ser e que nada a determina (...)" (DM, DeM, § XXXII, p. 208 e 209).

que cada um de nós incluímos em sua totalidade, se configura como a nossa essência comum, por outro lado, nos distinguimos uns dos outros por nossa natureza singular que determina tanto nossa percepção confusa e obscura quanto nossa percepção clara e distinta do mundo. No entanto, a conexão entre os predicados e a noção de cada um não é necessária. Lembremos o quanto Leibniz se esforçou em fazer a distinção entre a necessidade absoluta e a necessidade hipotética: a necessidade absoluta não depende de nenhuma condição; ela, apenas, expressa uma relação entre idéias ou essências; a necessidade da equação 2+2=4 não depende de nenhuma vontade ou sujeito, nem mesmo da vontade divina, enquanto a proposição "César atravessou o Rubicão" inclui a relação de uma idéia com uma vontade[143], já que realização da idéia de atravessar o Rubicão depende da vontade de César. Mas, segundo Luiz Henrique Lopes dos Santos, devemos pensar que a conexão entre o sujeito e sua ação é logicamente necessária, isto é, Deus não poderia pensar César agindo de outra maneira em virtude do que está contido no seu próprio conceito[144]. Assim, a relação entre o sujeito e sua ação, do ponto de vista lógico, não é contingente. Por outro lado, a necessidade lógica não impõe uma limitação real à vontade: não é porque o predicado "atravessar o Rubicão" está contido no conceito de César que César vai atravessar o Rubicão, pelo contrário, se "atravessar o Rubicão" está incluído no conceito de César, foi porque César, por um ato de liberdade da vontade, quis atravessar o Rubicão. No caso de Deus, seria logicamente impossível ele não criar o melhor dos mundos, uma vez que está incluído em seu conceito que ele irá criar o melhor dos mundos possíveis, mas não é isso que o faz criar o melhor mundo. A causa da ação de Deus não é seu conceito, mas sua vontade perfeita. O que é logicamente contingente não é a relação entre o conceito do sujeito e a ação que ele inclui, mas a possibilidade de um outro sujeito empreender a ação oposta. Assim, somente a ação é logicamente contingente: não atravessar o Rubicão pode ser realizado por um outro sujeito. Nesse caso, do ponto de vista lógico, não haveria distinção entre a relação dos predicados no conceito de triângulo e na noção de César. É preciso dizer, então, que as razões que se desdobram do princípio que define a atividade interna do espírito se desdobram matematicamente numa relação de implicação lógica. Assim, negar um só predicado de César faria dele outro César. No conceito do sujeito, todas as relações entre ele e seus predicados seriam absolutamente necessárias. Então, por simples dedução lógica, se tivéssemos a onisciência divina, não seríamos capazes de pensar, no nível dos conceitos, nada de

---

[143] Ver Yvon Belaval. *Leibniz: initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 1993, p. 140.
[144] Luiz Henrique Lopes dos Santos. *Leibniz e os futuros contingentes*. Analytica, vol. 3, nº 1, 1998, p. 116.

contingente na relação entre o sujeito e suas ações. Nesse caso, Leibniz não deveria negar a Deus a inferência lógica dos predicados contingentes dos conceitos dos sujeitos livres. Por que então Deus não conhece as verdades contingentes por demonstração? Por que ele apenas vê o que está no conceito como nós vemos os fatos perante nossos olhos? Talvez porque, em virtude do infinito incluído da noção de indivíduos, não seja possível demonstrar que tal ou qual predicado é idêntico ao sujeito. Podemos supor que, mesmo que as relações entre os predicados já estejam incluídas no conceito do sujeito, isso não significa que essas relações sejam logicamente necessárias. O que está incluído no sujeito é uma história, não uma concatenação matematicamente absoluta de predicados. Logicamente, a travessia do Rubicão por César não leva, necessariamente, à criação do império romano: "O que se segue logicamente são proposições; coisas e eventos não são conclusões de argumentos, e não são ligados por premissas de argumentos"[145]. O conceito de César representa relações não necessárias entre vontade, ação e seus efeitos. Nessa perspectiva, as razões apenas fazem inclinar ou pender a vontade para um certo lado, para aquilo que Leibniz denomina, no caso específico do homem, o melhor aparente. Adão poderia não ter pecado; no entanto, o princípio que definia sua natureza o fazia inclinar-se para o possível oposto, ou seja, pecar. Entretanto, teria a distinção entre as duas necessidades algum sentido para a existência humana, uma vez que o Adão que existe em nosso mundo, embora possa pensar a possibilidade de não pecar, jamais deixará de pecar em virtude da natureza de sua vontade individual? Expressões como razão inclinante e determinação não necessitante da vontade em nada mudam o fato de que Adão não poderia deixar de pecar. No melhor dos mundos possíveis que é o nosso, o lote de Adão é pecar. No entanto, se Adão peca, diria Leibniz, é por liberdade. Deus contempla, em seu próprio intelecto, Adão produzindo, por liberdade, seus próprios atos. Adão pecador é o que é e se afirma segundo o seu próprio ser. Exigir que Adão pecador não peque, efetivamente, é a mesma coisa que exigir que um ser não seja aquilo que ele é. É como se exigíssemos de Deus não ser Deus ou, por exemplo, que ele não criasse o melhor dos mundos possíveis. Deus pode pensar todos os mundos possíveis, mas, segundo a sua vontade boa, só se inclina efetivamente a criar o melhor. Então, se é assim, a demonstração absoluta de que Deus criou o melhor dos mundos é possível para o homem. A criação do melhor mundo seria deduzida do conceito que temos de Deus. Se a vontade de Deus é perfeita, inevitavelmente, ele vai criar o melhor dos mundos. Evidentemente, a vontade de Deus é perfeita, porque Deus é a perfeição absoluta. Assim, nem logicamente nem

[145] G.H.R Parkinson. *Leibniz on human freedom*. Studia Leibnitiana 2. Wiesbaden: F. Steiner, 1970, p. 10.

ontologicamente, Deus poderia agir de outra maneira. Então, devemos concluir que a contingência da liberdade simplesmente não existe em Leibniz? Só podemos nos considerar livres com a condição de desconhecermos o conteúdo de nossos conceitos. Quando agimos, nos consideramos como um sujeito geral, ou, para retomar a expressão de Leibniz, como um sujeito vago para o qual as alternativas seriam possíveis. Nesse sentido, como bem destacou Edgar Marques[146], a liberdade não passaria de uma ilusão. O pior é que Deus jamais se consideraria livre, uma vez que, possuindo o conceito adequado de si mesmo, saberia efetivamente o que iria fazer. Assim, Deus não teria o consolo que o homem tem de se considerar como um sujeito vago. Ora, não pretendemos aqui fornecer o fio de Ariadne para percorrer o labirinto da liberdade. Como mesmo insinua Edgar Marques (2000, p. 48), talvez não haja tal fio no pensamento leibniziano. Mas é interessante observar que, com toda sua ambiguidade, tal pensamento da liberdade se encontra muito próximo do pensamento comum: ao mesmo tempo em que nos consideramos livres para escolher entre opostos, também julgamos os outros e a nós mesmos segundo as ideias que fazemos de nossa natureza e da natureza dos outros. Constantemente, usamos a expressão: eu sei como x é, eu sabia que ele ia fazer isso. Ou: eu me conheço, eu sei como vou reagir em tal situação. Mesmo assim, sempre pensamos na possibilidade de agir de modo diferente e, frequentemente, nos empenhamos nesse sentido e, efetivamente, mudamos nossas atitudes. Então, sem desembocar na aporias que uma análise profunda do problema da liberdade em Leibniz suscita, podemos pensar as consequências práticas dessa teoria. Devemos pensar como se nossas ações contribuíssem para realização da obra divina: a perfeição do mundo depende também de nossas ações livres e, por elas, Deus espera que constituamos nosso próprio destino e atualizemos uma parte importante do melhor mundo, o reino da graça. Se a nossa natureza já é preestabelecida, ela não é menos constituída por nossas próprias escolhas. Mesmo na eternidade, somos nós que traçamos nosso destino, pois é isso que Deus vê em nossos conceitos. É assim que devemos agir em nossa existência, como se nós fôssemos autores de nossa fortuna: "[...] e como tu ignoras as coisas futuras ou que foram decretadas, resta a ti agir conforme ao que tu sabes: tu deves ser, para ti mesmo, seja o que tu faças ou não, o artesão de sua fortuna e de teu destino" (Leibniz apud Rateau, 2008, p. 682). É verdade que nem Deus nem o homem são autores de sua essência, mas, como argumenta Rateau, deveríamos agir como se nós dispuséssemos do poder de constituir nossa essência no interior de nossa existência efetiva (2008, p. 683). Essa ideia de destino é superior àquela da razão preguiçosa que prega uma vida de prazeres, porque

[146] Edgar Marques. *A noção de "possível em si"*. Analytica, vol. 5, nº 1-2, 2000, p.48.

acredita que o futuro ocorrerá não importa o que façamos. Tal concepção se assemelha ao *fatum mahumetanun* ou à noção turca do destino que, pelo mesmo raciocínio da razão preguiçosa, não evita nem foge dos males (T, GP, VI, Préface, p. 30). Mas o que devemos fazer é agir como se o futuro não fosse necessário, porque é assim que garantimos a contingência de nossos atos. Leibniz não exige que, ao agirmos, pensemos que tudo já está decidido. Ao contrário, é agindo como se tudo não estivesse decidido que atuamos como sujeitos livres: "O *como se* leibniziano tem em comum com o *als ob* kantiano o fato de responder a uma exigência prática (teórico-prática em Kant no caso do uso regulador das ideias transcendentais) (...)" (Rateau, 2008, p. 697). Dispomos, então, de dois pontos de vista: do ponto de vista de Deus, a essência precede a existência e, desse modo, tudo está predeterminado, mas, do ponto de vista de nossa existência, a essência deve ser considerada como se fosse produto de nossa história, de nossos atos. Segundo Rateau: "Agir como se nada estivesse decidido, certo, previsto, como se o melhor mundo e a glória divina não pudessem acontecer sem nós, como se nossa eleição dependesse de nossa vontade, é fazer, de algum modo, com que todas essas coisas aconteçam, é fazer aquilo pelo que Deus escolheu nosso mundo e não outro" (2008, p. 700). É assim que, no fundo, nos tornamos predestinados. E é com vistas ao melhor que cada alma racional deve agir, ou seja, esforçar-se em adquirir sempre mais perfeição tirando de seu próprio fundo tudo aquilo que seu ponto de vista ou sua natureza permite ver, clara e distintamente, do mundo que envolvemos. Do fundo obscuro da alma, uma infinidade de inclinações provoca, no espírito, uma inquietude constante, levando-o a libertar-se da letargia e a se firmar na procura do melhor. É do fundo de si mesmo que a alma traça o seu destino, produzindo os motivos ou as razões dos acontecimentos que ela mesma realiza. O modelo da balança é inadequado para representar as operações da liberdade. Os pesos de ambos os lados não seriam, de modo algum, externos e independentes da balança. Na alma, os motivos são suas próprias disposições, tendências com pesos desiguais que a inclinam, no entanto sem obrigar, para um lado ou para um outro. Em NE (GP, V, I, XXI §39 e §47, p. 177 e p. 181), Leibniz apresenta a alma como uma arena de disposições intelectuais e sensíveis enredadas num combate pela determinação da vontade. Na verdade, segundo Deleuze, a melhor imagem para representar as operações da liberdade é a do balanceiro (1991, p. 109). A alma oscila entre disposições contrárias que não param de mudar. Quando vou de A para B e retorno a A, esse A já não é mais o mesmo. Os motivos mudam incessantemente. Estudar ou ir para a taberna? Ora, mil inclinações me fazem tender para a taberna: o rumor das vozes, a companhia de amigos, o odor do cigarro, o sabor da bebida competem com a luz do meu gabinete, com o silêncio da circunvizinhança e com o prazer da

leitura. Mas, nesse oscilar, as percepções da taberna e as do gabinete não param de variar segundo as disposições da alma. Finalmente, quando a alma se decide? Ela se decide quando não se encontra mais dividida entre os motivos, quando o lado para o qual ela pende com mais força a leva a adquirir o máximo de amplitude, conferindo à multiplicidade de inclinações o máximo de unidade de sua própria atividade. Quando peca, Adão peca com toda a sua alma integrando os movimentos das inclinações através de sua unidade substancial e dinâmica. Em suma, para que haja liberdade, é necessário que tudo aquilo que acontece ao sujeito livre já se encontre incluído em sua noção: se sou a razão daquilo que me acontece, então sou livre e incluo todos os meus atos que se desdobram do *situs* que define a minha natureza.

Evidentemente, a inclusão e a espontaneidade não são as únicas condições para uma ação livre, uma vez que as substâncias não racionais, preenchendo esses requisitos, não se tornam capazes de ação livre. São necessários, então, ainda dois requisitos: a escolha e a inteligência. Ora, para que haja escolha, é necessário que o sujeito se incline por uma das alternativas possíveis, e isso não ocorre sem que haja alguma razão para a inclinação. Uma teoria da liberdade diferente da leibniziana nos levaria a uma liberdade de indiferença. Tanto na *Teodiceia* quanto nos *Novos ensaios*, Leibniz tenta nos provar como é absurda a idéia de uma liberdade de indiferença. Eis que César se encontra perante duas opções de ação, A ou B. Para uma liberdade de indiferença, A e B têm pesos iguais. Para César, tanto faz realizar A como B; ambos estão em equilíbrio na balança. Ora, Leibniz se pergunta, o que faria César pender para A ou para B? Se A e B possuem pesos iguais, não há nenhuma razão para escolher, logo não há escolha possível. Tal idéia da liberdade não só é abstrata e absurda, como também é inútil para a própria vida. Em *Novos ensaios*, ele escreve: "Assim, a determinação nos é útil e necessária muitas vezes; e se fôssemos pouco determinados em toda espécie de ocasiões, e como insensíveis às razões tiradas da percepção do bem e do mal, estaríamos privados de opção efetiva" (NE, GP, V, I, XXI, §48, p. 183 e 184). Assim, a razão última que determina César escolher A e não B é a sua natureza. Mas isso não significa que a natureza de Cesar não possa incliná-lo, em algum momento, para B antes de incliná-lo para A. Embora o indivíduo siga infalivelmente o seu destino, ele não o segue automaticamente[147]. Ele pode antes considerar razões contrárias e experimentar disposições opostas em relação

[147] Uma ação livre não é cega; ela exige deliberação. Uma ação livre não pode ser deduzida do sujeito como deduzimos as propriedades de um triângulo através de sua definição: "(...): a necessidade matemática não deve servir de modelo de toda racionalidade, uma vez que uma ação que se fizesse como se faz a dedução das propriedades do círculo, a partir de sua definição, não seria uma ação racional nem, com mais forte razão, uma ação moral". Elhanan Yakira. *Contrainte, necessité, choix: la métaphysique de la liberté chez Spinoza et Chez Leibniz*. Paris: Éditions du Grand Midi, 1989, p. 173 e 174.

àquelas que vão, efetivamente, determinar sua ação[148]. A liberdade leibniziana é o modo específico de algumas mônadas expressarem e afirmarem sua espontaneidade. É da natureza das mônadas livres oscilarem entre opostos contrários e escolherem o que lhes aparenta ser o melhor. Poderíamos dizer que oscilar entre os opostos faz parte do destino de toda e qualquer substância livre. E nada disso se faz sem a inteligência ou a apercepção. Somos livres quando podemos representar, intelectualmente, a ação como sendo nossa. Quando estamos aptos a isso, somos ativos. Quando a espontaneidade é somente monádica, somos passivos, mas, quando é representada e refletida pela inteligência, somos ativos[149]. Aquilo que opera espontaneamente e inconscientemente em nós é nossa natureza, expressando-se em pequenas percepções, percepções obscuras que não foram integradas à consciência. Quando as pequenas percepções são iluminadas pelas ideias adequadas, a espontaneidade é aquela da liberdade. É verdade que a razão está a serviço da natureza do sujeito, mas a natureza do sujeito livre não se afirma ou não se realiza sem que a razão governe, segundo regras de conduta, as múltiplas inclinações que se desdobram do fundo da alma humana. Tais regras comportariam a seguinte prescrição sob a forma geral: torna-te o que tu és. Isso não significa que a prescrição da liberdade não possa se expressar na forma: torna-te o que tu não és agora segundo a razão[150]. É que Leibniz, além da liberdade de fazer, concebe a liberdade de querer. A liberdade de querer consiste na luta do entendimento contra as paixões que enfraquecem o espírito. Nesse momento, a vontade solicita que o entendimento a determine, embora sem necessidade absoluta. Em Leibniz, a realização de uma *natureza livre* inclina os sujeitos livres a um combate contra as paixões (NE, GP, V, I, XXI, §8, p. 180 e 181). Contrariamente a Kant, a vontade, em Leibniz, não se apresenta como autônoma. A autonomia é sempre monádica, sendo a razão e a vontade meios de governar o que se insere na dimensão da consciência. Razão e vontade não legislam sobre si. Expressões da natureza do sujeito, a razão e a vontade funcionam como instrumentos cuja função é a de conferir o máximo de unidade e harmonia às tendências naturais do sujeito: "(…): ao governar as inclinações, a racionalidade é identificada ao sucesso do conjunto" (Gaudemar, 1994, p. 124). É verdade

---

[148] Discorrendo sobre o paralelo entre entendimento e vontade, Leibniz argumenta: "Mas qualquer percepção que tenhamos do bem, o esforço de agir confome o juízo, que faz, na minha opinião, a essência da vontade, é distinto daquilo (da relação do entendimento com a verdade). Assim, como é preciso tempo para conduzir esse esforço ao seu ponto culminante, ele pode ser suspenso, e mesmo mudado por uma nova percepção ou inclinação que o perpassa obliquamente, que desvia o espírito e que o faz até mesmo produzir, algumas vezes, um juízo contrário" (T, GP, VI, III, §311, p. 300). A observação entre parênteses é nossa.

[149] Essa distinção é feita por Donald Rutherford em seu texto *Leibniz on Spontaneity*. **In**: Donald Rutherford & COVER, J. A. *Leibniz nature and Freedom*. New York: Oxford Universty Press, 2005, 166 a 168.

[150] Em Leibniz, "O dever-ser é desenvolvimento inscrito nos recursos das substâncias (isto é, em suas potências), e não exigência" (Gaudemar, 1994, p. 254).

que, no pensamento leibniziano, a liberdade está vinculada intimamente à consciência, mas a consciência leibniziana sempre surge de um fundo que ela não domina completamente. Em Leibniz, "A atividade da potência, como fonte da unidade objetiva, ocupa o lugar, se podemos empregar aqui uma terminologia kantiana, da apercepção transcendental, enquanto a consciência equivale somente a uma intuição empírica (idem, p. 156 e 157)[151]. Para Kant, a consciência é absolutamente autônoma quando *julga* moralmente. Por isso, interessa a Kant analisar a liberdade no nível do juízo, isto é, no nível das regras ou proposições práticas universalizáveis concebidas por nós somente como seres racionais. Na verdade, em Kant, as idéias de necessidade e de contingência serão consideradas como modos pelos quais a razão ajuíza sobre seus princípios e sobre objetos – a necessidade e a contingência são dos juízos e dos conceitos e não das coisas ou dos objetos (Kant, CRP, A219, p. 238). É um fato que nós *julgamos* moralmente pela consciência da lei moral através da qual distinguimos o bem e o mal. No homem, a lei moral se manifesta pelo que Kant denomina imperativo categórico, uma *proposição necessária* prática que expressa uma obrigação incondicionada.

Mas a questão é: como o mal radical é possível no homem? Se a humanidade comporta uma disposição natural para a personalidade, para determinar a si mesmo pela lei moral[152], como é possível que o homem, abdicando de sua espontaneidade pura, possa permitir que causas auxiliares ou inclinações sejam postas acima da lei moral? Para essa questão Kant diz, na *Religião dentro dos limites da simples razão*, não ter resposta. Para Kant, o mal permanecerá um mistério: "(…) para nós não há, pois, nenhum fundamento compreensível de onde o mal moral pudesse ter vindo até nós" (Religião, §IV, p. 289). No entanto, o mal *será* um elemento importante que conduzirá o homem natural à conciliação, sob o comando da moralidade, entre natureza e liberdade[153]. Evidentemente, tal afirmação não passa de uma mera hipótese cuja função é a de fornecer à razão prática um fio condutor que lhe permita pensar o rumo da história, como se a natureza favorecesse o destino prático do homem, a síntese entre virtude e felicidade. Mas, em Leibniz, uma questão se impõe: se as ações derivam da natureza do sujeito, como uma natureza boa poderia, em condições boas, cometer o pior dos crimes? Em Leibniz, o mal também será parte integrante e necessária no melhor dos mundos possíveis, mas dos três sentidos conferidos à noção de mal, o metafísico, o físico

---

[151] Às vezes, Leibniz identifica a consciência com a memória e com o sentimento de si (NE, GP,V, II, XXVII, §9, p. 218 e 219).

[152] Immanuel Kant. *A religião dentro dos limites da simples razão*. **In**: Os pensadores. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 277 e 278.

[153] Immanuel Kant. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigues Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, quarta proposição, p. 8 a 10.

e o moral, é o moral que será de inteira responsabilidade do homem (T, GP, VI, I, §21, 115). Tarefa difícil para Leibniz a de sustentar tal tese, uma vez que defende a noção de mal metafísico: como o mal metafísico (imperfeição na natureza do sujeito) não poderia determinar o mal moral? Haveria uma relação, em Leibniz, entre imperfeição da natureza e responsabilidade moral? Como conciliar as duas noções? Mas, também, como separá-las? Dado que, metafisicamente, todas as criaturas são imperfeitas, como seria possível o bem no mundo, se o mal moral não fosse, de certo modo, dissociável do mal metafísico? Não vimos que toda ação do sujeito é contingente? Ora, se Belzebu é visto como um condenado, é porque a sua natureza ou o seu ser singular consiste em odiar Deus. Porém, a cada momento, ele poderá escolher não odiar Deus. Isso significa que Belzebu odeia Deus por pura liberdade. O mal moral é o modo pelo qual se realiza o mal metafísico? Sim, mas a conversão do mal metafísico em pecado depende da liberdade do sujeito (Frémont, 2003, p. 186). O projeto do mundo e a natureza de cada ser livre só podem se realizar pelos atos voluntários dos homens. Se o mundo em que vivemos é o melhor, em Leibniz, ele não o é atualmente, mas virtualmente. Cabe ao homem atualizar e realizar seu destino pelo exercício da liberdade, para o mal ou para o bem. Tanto em Kant quanto em Leibniz, o homem faz sua história.

Ainda em Leibniz, em *A profissão de fé do filósofo*[154], o condenado preenche a sua região clara ou o seu presente com um só predicado ou acontecimento: odiar Deus. Ora, com uma tal estreiteza de alma, o condenado não só se afasta de Deus como também renega o melhor dos mundos possíveis e a harmonia universal. Mas, se ele assim age, não é porque o passado o condena. Sobre os condenados, Leibniz escreve: "(...) eu confesso que eles não são jamais condenados desde toda a eternidade, mas afirmo que eles são sempre condenáveis e que eles podem sempre se libertar. (...)" (PF, p. 83). Belzebu não é um condenado porque deve pagar pelo que fez no passado, mas porque, no momento presente, ele sempre renova o ódio a Deus[155]. A possibilidade de se libertar existe, mas o condenado jamais a realizará, pois extrai do ato de odiar Deus um extremo prazer. Alimentar suas feridas e seu sofrimento é a única razão de sua existência. Segundo Leibniz, "(...) eles são condenados por essa teimosia, essa perversão do instinto, essa aversão de Deus de tal sorte que nada lhes dá mais prazer do que ter do que se queixar; não procuram nada senão um motivo para se irritar; eis o grau supremo, voluntário, incorrigível, desesperado e eterno da raiva da razão (...)" (PF, p. 95). Condenando

---

[154] G. W. Leibniz. *Confessio philosophi: la profession de foi du philosophe.* Texte, traduction e notes par Yvon Belaval. Paris: Vrin, 1970.

[155] É Deleuze que chama atenção para a importância da dimensão do presente no problema da liberdade em Leibniz. Ver Deleuze, 1991, p. 110 a 112.

a si mesmo, o condenado encontra aí o máximo de amplitude da alma, investindo toda a liberdade no ato de odiar Deus. No entanto, não só de condenáveis é feito o mundo. Há aqueles, como o Filateto dos *Novos ensaios*, que acreditam que se inclinar para o lado da razão é o mesmo que ser livre em seu "ponto máximo" (NE, GP, V, §50, p. 179). É que só pela razão expressamos claramente o mundo do ponto de vista que constitui nossa natureza. Quanto menos agimos pela razão, menos somos ativos. Assim, a passividade, com suas zonas obscuras, que nada mais são do que a sombra da ação dos outros sobre nós, se estende sobre a alma. Além disso, o grau máximo de liberdade nunca é o mesmo em todos os indivíduos; alguns têm mais, outros, menos. Ao contrário de procurar estreitar a parte da alma que cabe à razão, aqueles que amam a Deus se esforçam em ampliá-la[156]. Se a alma não pode querer querer, sob pena de uma regressão ao infinito, ela o pode indiretamente (NE, GP, V, II, XXI, §22, p.167 e 168). É preciso, então, através da instrução, da educação e da contração de novos hábitos, procurar o afastamento dos vícios que embotam a alma. Acima de tudo, é preciso não lamentar aquilo que nos acontece. É crucial que entendamos que vivemos no melhor dos mundos possíveis, sejam os homens felizes ou não. A hipótese do melhor dos mundos possíveis não só justifica todos os acontecimentos do mundo, como também se configura como um princípio prático: independentemente do que aconteça, afirmar os eventos do mundo com alegria, uma vez que ele é o máximo de perfeição no momento em que se dá. No plano divino, o condenado recusará, voluntariamente, aquilo que lhe acontece, já o virtuoso será digno do acontecimento, querendo-o e agindo como se nascido para encarná-lo: "(...) *nós podemos, pois, ser predestinados, se nós o quisermos* (e que procurar ou exigir de mais?) (...)" (PF. p.61). O ato mesmo de aceitar o seu próprio destino é um ato de liberdade. De certo modo, é isso que é solicitado tanto de Sextus quanto de Teodoro na pequena estória contada na *Teodiceia*. A fim de saber seu futuro, Sextus Tarquínio vai consultar Apolo em Delfos[157]. Apolo revela um futuro nada bom para Sextus. Em resposta às queixas de Sextus, Apolo argumenta que apenas previu o futuro e que as reclamações de Sextus deveriam ser dirigidas ao rei dos deuses, Júpiter, e às parcas, que cuidam do destino dos homens. Mas adverte a Sextus que os deuses fazem de cada um aquilo que ele é. Em Dodona, Sextus pergunta a Júpiter por que lhe foi reservado um tão miserável destino. Júpiter responde que ele terá um futuro melhor se renunciar a Roma. Mas, entregando-se a seu destino, Sextus se recusa a

[156] Por outro lado, para uma ação livre, não basta apenas a razão, a boa vontade também é exigida: "(...) em compensação, requer-se mais firmeza de hábito no que concerne a este grande ponto da felicidade e da virtude, para tomar sempre boas resoluções e para segui-las" (NE, GP, V, §67, p. 186).

[157] Faço aqui um pequeno resumo (mais ou menos livre) da narrativa (T, GP, VI, Terceira parte, resumo do parágrafo 409 a 416, p. 359 a 364).

renunciar a Roma. Teodoro, profeta de Júpiter, pergunta por que não foi conferida a Sextus uma vontade melhor. Júpiter sugere que ele vá procurar sua filha Palas Atena, que é deusa da sabedoria e compreende sua obra. Ao dormir no templo de Atena, Teodoro tem um sonho no qual é conduzido ao grande palácio dos destinos. Nesse imenso palácio, é possível ver todos os destinos possíveis. Ao combinar um número infinito de destinos numa infinidade de mundos possíveis, Deus escolhe a melhor combinação, o melhor mundo, conferindo-lhe existência. Em cada quarto do palácio (ou um mundo possível), há um Sextus com destino diferente: há um coberto de glória e um outro a viver uma vida medíocre. Há um mundo no qual Sextus vive numa vila, muito semelhante a Corinto. Um belo dia, cultivando seu jardim, encontra um tesouro. Nesse mundo, Sextus torna-se rico, querido, respeitado e morre de velhice. Em outro mundo, seguindo o conselho de Júpiter, Sextus vai à Trácia. Lá, casa-se com a filha do rei, rei de quem herda o trono, tornando-se um rei amado. Os quartos ou os mundos possíveis são dispostos em forma de uma pirâmide destituída de base, uma vez que a pirâmide se estende, infinitamente, para baixo. Por outro lado, à medida que nos aproximamos do topo, os mundos aparecem mais ricos e belos. No topo, há o melhor de todos os mundos. Assim, não há nenhum mundo acima dele. Isso dá razão à escolha divina, uma vez que é possível a melhor escolha, que é digna de Deus. No topo da pirâmide, no interior do melhor mundo, Teodoro fica extasiado. Eis o mundo atual, disse a Deusa. Eis o seu belo destino, Teodoro, se continua a ser um fiel servidor de Júpiter. Eis o Sextus atual e o que se tornará: desprezando o conselho dos deuses, sai do templo em plena cólera. Veja como levará Roma ao caos, ofenderá Lucrécia, mulher do amigo. Veja como, abatido e infeliz, será expulso com seu pai. Se Deus não tivesse escolhido esse Sextus, ele teria escolhido outro mundo, uma vez que Sextus feliz em Corinto e Sextus como rei da Trácia se encontram em mundos diferentes. Mas Deus não poderia deixar de criar o melhor mundo, esse mundo em que Sextus seguirá seu terrível destino. Veja que Deus não fez de Sextus um homem mau, se Sextus é mau, ele o é desde toda a eternidade, e assim ele quis livremente. Deus apenas lhe conferiu existência. Mas "o crime de Sextus serve para grandes coisas: ele torna Roma livre, daí nascerá um grande Império, que dará grandes exemplos. Mas isso não é nada comparado ao preço total deste mundo, cuja beleza você admirou (...)" (parágrafo 416, p. 364).

V. Conclusão

> "Não é preciso pedir sempre o que eu chamo de noções adequadas e que não envolvem nada que não seja explicado, já que mesmo as qualidades sensíveis como o calor, a luz, a doçura não poderiam fornecer tais noções. Assim, concordamos que os mistérios recebem uma explicação, mas essa explicação não é perfeita" (T, GP, VI, DP, §50, p. 80).

Não é correto considerarmos o pensamento leibniziano como aquele que ignora os limites da razão. Pelo contrário, a partir de nossa leitura, é bastante tentador afirmar que Leibniz, embora tenha pretendido estabelecer a metafísica através de demonstrações *more geometrico*, pareceu pressentir que tais demonstrações já não eram possíveis para a filosofia. Mas se isso de fato não ocorreu, pelo menos é legítimo afirmar que ele perdeu a ingenuidade de que demonstrações com o rigor matemático sejam tão fáceis para o pensamento filosófico. Ora, ele pensou que demonstrações perfeitas *a priori*, isto é, a análise, pela pura razão, de conceitos complexos até os elementos absolutamente primitivos são muito difíceis para o entendimento humano. A De Volder, ele escreveu: "Eu prefiro mais demonstrar *a priori* às coisas, ainda que nem mesmo na geometria isso ocorre em toda parte, e estamos muito longe de sermos capazes de fazer isso facilmente em metafísica" (LV, *20 de janeiro de 1700*, p. 369)[158]. Por outro lado, é verdade que nada impede que possamos demonstrar que os conceitos aos quais temos acesso não são contraditórios e que não estão tão longe de uma verdadeira demonstração: "(...) mesmo que eu ainda reconheça que a análise perfeita até o último detalhe esteja além de meus poderes, (...), espero que, pelo menos, eu me aproxime disso" (idem). No entanto, isso não parece ser suficiente para garantir a efetividade de seu objeto, ou melhor, não é suficiente para garantir que as proposições metafísicas dizem algo de real sobre o que é dado em nosso mundo, que elas não são arbitrárias em relação aos dados da

[158] "Mr. De Volder pede a demonstração da atividade das substâncias. Você já vê o quanto é difícil demonstrar as coisas físico-matemáticas, tais como aquelas em mecânica. Como pensa que isso seria em metafisica?" (LV, *Leibniz a Bernoulli, 22 de janeiro de 1700*, p. 370)

experiência. Segundo Dushesneau, "idealmente, a possibilidade do *definiendum* deveria ser garantida na definição, mas isso não acarreta a instanciação concreta do objeto correspondente, nem mesmo das propriedades que revelam a possibilidade cognitiva do objeto"[159]. Para garantir a realidade efetiva de nossos juízos, é necessário que recorramos à regularidade dos fenômenos: "Mas para julgar que as aparições internas têm alguma realidade nas coisas, e para passar dos pensamentos para os objetos, meu sentimento é que é preciso considerar se nossas percepções são bem ligadas entre elas e com outras que tivemos, de sorte que a matemática e outras verdades de razão encontrem aí seu lugar" (T, GP, VI, *Remarques sur le Livre de l'origine du mal*, §5, p. 400). Ora, a consistência de um conceito não implica a existência de seu objeto. Podemos provar que nosso conceito de substância não é contraditório, mas isso não significa demonstrar sua existência. Vimos que a existência, embora se encontre inscrita no conceito daquelas criaturas que pertencem ao melhor mundo, o mundo que, supostamente, foi escolhido por Deus, não é uma mera propriedade das essências. A existência de uma coisa está condicionada pelo infinito incluído em seu conceito e pela vontade divina. Assim, para um entendimento finito, a demonstração da existência de qualquer ser, excetuando Deus, é tão impossível quanto a demonstração de todos aqueles predicados inscritos, contingentemente, nos conceitos dos indivíduos. Só podemos conhecer as coisas contingentes pela experiência. É verdade que a matemática fornece à filosofia o modelo dedutivo em que, pela razão pura, partimos de proposições apodíticas e deduzimos todas as outras de modo contínuo, mas isso não significa que o discurso filosófico se constitui na dimensão do puramente inteligível sem nenhum auxílio do sensível. Pouco nos interrogamos sobre a natureza das ideias em Leibniz. Em nossa análise, vimos que qualquer ideia, mesmo as ideias inatas, estão vinculadas ao sensível, ao menos pela atividade de pensar que as atualiza. Não há ideias prontas e formadas no pensamento; antes o pensamento precisa ser ativado por algo sensível, a fim de que ele volte a atenção para aquilo que está em seu próprio interior como simples disposição. Nesse sentido, a linguagem, com seu conjunto de signos articulados ao pensamento, é essencial para a atualização das ideias em noções. Nesse ponto, a filosofia deveria, sim, se inspirar na matemática. Embora não seja, ainda, perfeita e se encontre em progresso permanente, possui a vantagem sobre a metafísica de contar com uma linguagem menos ambígua e de, sobretudo, ser auxiliada pela experiência. Quanto à linguagem, vimos o quanto o filósofo precisa se valer do vocabulário comum para constituir a

---

[159] François Duchesneau. *Leibniz on the classificatory function of language*. **In**: Synthese 75. Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 167.

língua filosófica. Por outro lado, embora seja extremamente difícil contar com a experiência em metafísica, Leibniz não hesita em procurar aproximá-las. Muitas vezes, quando a simples análise conceitual não é o suficiente para uma demonstração, ele se contenta com demonstrações *a posteriori* de suas proposições. A experiência à qual a filosofia recorre é variada, ela se atém ao modo de pensar do homem em vários domínios. Entre esses domínios, se destaca, acima de tudo, a física do nosso mundo atual. Como bem afirmou Belaval sobre Descartes e Leibniz: "(...) não há como lhes perguntar se a física vem antes ou depois da metafísica; sua física é metafísica, e sua metafísica é, em grande parte, uma física; (…)" (1960, p. 537). E tanto em física quanto em metafísica, Leibniz está preocupado em não contrariar a experiência comum com hipóteses arbitrárias. O fato é que a experiência humana é o material sobre o qual o pensamento filosófico deve se debruçar para estabelecer os princípios e as ideias primitivas que se articulam no interior da estrutura da razão humana intimamente conectada com o mundo. Ora, se a verdade está disseminada por toda forma de pensar, do mais popular ao mais erudito dos pensamentos, é necessário estudar, se não todas, pelo menos uma boa parte das formas de pensamento e de expressão elaboradas no decorrer da história. Assim, a metafísica leibniziana não pode se constituir sem recorrer à experiência em suas várias dimensões e perspectivas. Se há uma filosofia encantada em Leibniz, essa filosofia é encantada pelo mundo e pelos indivíduos que o povoam com sua cultura e sua história. Nesse sentido, a filosofia leibniziana não é separável do diálogo com o passado e com o presente: não é possível fazer filosofia sem recorrer à história da filosofia. Leibniz é, sobretudo, aberto ao debate com interlocutores de seu tempo, visando a desenvolver seus pensamentos e extrair verdades de discursos variados. Como sugeriu Frémont, a imensa correspondência entre Leibniz e seus contemporâneos foi o substituto da grande enciclopédia tão cobiçada.

O apelo à experiência se intensifica ainda mais, quando lidamos com as verdades contingentes que envolvem um número infinito de predicados, as quais constituem a maior parte de nossos conhecimentos e só nos são acessíveis pela experiência. Nesse domínio do contingente, não podemos dispor de demonstrações absolutas, uma vez que não somos capazes de percorrer as séries infinitas combinadas no interior do mundo real. Nesse momento, ao contrário de, ainda, exigir demonstrações absolutas das verdades, Leibniz considera que demonstrações morais, articuladas ou não a demonstrações de probabilidade, podem muito bem satisfazer a razão. No terreno do contingente, as demonstrações não constrangem a razão, não a determinam absolutamente; ao contrário, as demonstrações, sendo

morais ou de probabilidade, apenas inclinam a razão para um dos lados da balança. O modelo jurídico de pensar parece ser mais apropriado à razão filosófica do que o modelo matemático quando nos aventuramos no terreno do contingente. Aqui, devemos considerar os vários graus de prova e de probabilidade, pesando e estimando as razões. Nesse terreno, a metafísica procura, se não estabelecer proposições absolutamente verdadeiras, ao menos provar que elas são melhores do que quaisquer outras. Elas são preferíveis porque são mais coerentes logicamente, porque concordam com os fenômenos, porque se encontram em sintonia com o pensamento comum e erudito tanto do passado quanto do presente, e porque, acima de tudo, concordam com as exigências morais de nossa razão. Esse é o caminho seguido pelos *Ensaios de Teodiceia*: o advogado de Deus não acredita ser capaz de demonstrar que nosso mundo é o melhor, que o mal é necessário para que o nosso mundo seja o melhor, que há menos mal do que bem no mundo, que há uma perfeita harmonia preestabelecida entre as substâncias em nosso mundo infinito etc. A *Teodiceia* não se constitui como uma verdadeira ciência, antes se configura como uma interpretação do mundo a fim de favorecer a ação moral. Ela exerce uma função similar àquela da idéia de providência na filosofia kantiana da história, ou seja, a *Teodiceia* nos oferece a esperança de que, em nosso mundo, as coisas conspiram para nossa felicidade e progresso moral. Ora, para evitar os ataques dogmáticos daqueles que pensam que a razão deve fornecer demonstrações absolutas de todas as suas proposições, Leibniz, em seu *Discurso preliminar da conformidade entre fé e razão,* empreende uma crítica da razão a fim de determinar seus limites e usos possíveis. A razão tem todo o direito de defender proposições indemonstráveis ou mistérios quando ninguém é capaz de demonstrar sua impossibilidade. Para o advogado, basta que os mistérios, embora se coloquem acima da razão, não entrem em contradição com a própria razão. Mas é claro que a *Teodiceia* não se contenta apenas com a possibilidade lógica de sua interpretação do mundo: como toda a filosofia de Leibniz, ela apela para os indícios que apresentam a experiência da verdadeira ordem do mundo, para a história do pensamento filosófico e teológico, para o diálogo com as opiniões diversas, para a ficção literária etc. Assim, em Leibniz, as razões, tanto *a priori* quanto *a posteriori*, em favor da inocência de Deus, inclinam a razão para uma visão moral do mundo na qual a ideia de justiça é a mesma para os homens e para Deus.

Assim, a justiça não deve ser pensada como o resultado arbitrário de um ato de vontade nem de Deus nem do homem. Se Deus não age conforme à ideia eterna de justiça, só resta ao homem suportar os atos arbitrários de uma vontade divina despótica e sem regras. Nesse caso, uma defesa de Deus, mesmo modesta, não seria possível. Por outro lado, sem um parâmetro

universal para o direito, as leis humanas se encontrariam à mercê do poder e do capricho dos governantes. A ideia da justiça, como resultado de uma obrigação imposta por uma vontade arbitrária, dissolve, na perspectiva leibniziana, a possibilidade da própria justiça. Ora, Leibniz não vê outra noção melhor de justiça do que aquela que leva os homens a se interessarem pela felicidade e perfeição dos outros. Pela justiça, os homens não só devem desenvolver suas perfeições sem prejudicar as dos outros, como também devem procurar fornecer os meios para que os outros realizem sua felicidade. E a felicidade aqui não significa estado estacionário no qual o indivíduo vê todos os seus desejos realizados. Leibniz elabora uma concepção dinâmica da felicidade: a felicidade é a passagem infinita de uma perfeição para outra, é o progresso infinito no qual o homem desenvolve suas faculdades naturais: "Assim, nossa felicidade não consistirá jamais, e não deve nunca consistir, num gozo pleno no qual não haveria mais nada a desejar e que tornaria nosso espírito estúpido. Nossa felicidade consistirá num progresso perpétuo a novos prazeres e novas perfeições" (*Principes de la nature e de la grace*, Prenant, §18, p 386). Nessa perspectiva, se o homem bom ou justo, com sua sábia caridade, impõe obrigações, é para fazer com que cada indivíduo realize a sua natureza em plena harmonia com a realização da natureza dos outros. É preciso que os homens, movidos pelo amor, atualizem virtualidades contidas no melhor mundo. E o ideal que o direito fornece à razão prática, para guiar a humanidade na constituição de seu próprio destino, é o da república divina, que agencia todas as coisas na melhor combinação. É assim que devemos agir, moral e politicamente, segundo a presunção de que, na obra de Deus, todas as coisas conspiram para o melhor.

IV. Bibliografia

Textos de Leibniz

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften*. Von C. I. Gerhardt, Bd. I-VII. Elibron Classics series. Adamant Media Corporation, 2005.

_____. *Philosophical Writings*. Edited by G. H. R. Parkinson. Trans. by Mary Morris and G. H. R Parkinson. London: 1973,

_____. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *La Monadologie*. Édition anotée, et précédée d'une Exposition du Système de Leibniz par Émile Boutroux. Paris: Delagrave, 1978.

_____. *Confessio philosophi: la profession de foi du philosophe.* Texte, traduction e notes par Yvon Belaval. Paris: Vrin, 1970.

_____. *Essais de Théodicée. Chronologie et introduction par J. Brunschwig*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

_____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna **In**: Os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1996.

_____. *Le droit de la raison*. Textes réunis et presentés par René Seve. Paris: Vrin, 1994.

_____. *Leibniz: oeuvres*. Editées par Lucy Prenant, avec introduction, tables et commentaires. Paris: Aubier Montaigne, 1972.

_____. *Lettres de Leibniz à Des Bosses*. **In**: L'être et la relation. Christiane Frémont. Paris: J. Vrin, 1999.

_____. *The art of controversies*. Translated and Edited, with an Introductory Essay and Notes by Marcelo Dascal. Dordrecht: Springer, 2006.

_____. *Leibniz: political writings*. Edited by Patrick Riley. Cambridge: Cambridge Press, 1988.

_____. *The Leibniz – De Volder correspondence: with selections from the correspondence entre Leibniz and Bernouille*. Yale University Press, 2013.

_____. *L'estime des apparences: 21 manuscrits de Leibniz sur les probabilités, la theories des jeux, l'espérance de vie*. Texte établi, traduit, introduit et annoté par Marc Parmentier. Paris: Vrin, 1995.

_____. *Philosophical papers and letters*. A selection translated and edited, with a introduction by Leroy E. Loemker. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1969.

_____. *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy. Paris: PUF, 1998.

Textos de Kant

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. Citado como CRP.

___ *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e nota de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Citado como CRPr.

____.*Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. Citado como CJ.

____. *Oeuvres philosophiques I*. des premiers écrits à la critique de la raison pure. Textes présentés, traduits et annotés par Jean Ferrari. Paris: Éditions Gallimard, 1980. Citado como OP1.

____. *Oeuvres philosophiques II*. Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard, 1985. Citado como OP2.

____. *Oeuvers Philosophiques III: les derniers écrits*. Traduction de Joelle Masson et d´Olivier Masson. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986. Citado como OP3.

____. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.

Bibliografia secundária

ADAMS, Robert Merrihew. *Determinist, theist, idealist*. New York: Oxford Press, 1994.

ALLISON, Henry. *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. *Leibniz on the Trinity and the incarnation*. London: Yale University Press, 2007.

ANTOGNAZZA, Maria Rosa. *Leibniz: an intellectual biography*. New York. Cambridge University Press, 2009.

ARNAULD, Antoine. *Des vraies et des fausses idées*. **In**: Oeuvres philosophiques d'Arnauld. Avec des notes et une introduction par C. Jourdan. Paris: Hachette, 1843.

BARUZI, Jean. *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*. Paris: Félix Alcan, 1907.

_____. *Leibniz*. Paris: Librarie Bloud et Cie, 1909.

BELAVAL. *Études Leibniziennes: De Leibniz à Hegel*. Paris: Gallimard.

_____. *Leibniz: initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 1993.

_____. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. D*e l'âge classique aux lumières: lectures leibniziennes*. Presentées par M. Fichant. Paris: Beauchesne Éditeur, 1995.

BERKOWITZ, Roger. *The gift of science: Leibniz and the modern legal tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

BLANK, Andreas. *Leibniz: metaphilosophy and metaphysics 1666-1686*. Munich: Philosophia Verlag GmbH, 2005.

BOUVERESSE, Jacques. *Essais V: Descartes, Leibniz, Kant*. Textes rassemblés, organisés et préfacés par Jean-Jacques Rosat. Marseille: Agone, 2006.

BROWN, Stuart & FOX, N.J. *Historical dictionary of Leibniz's philosophy*. Oxford: The Scarecrow Press, 2006.

BURBAGE, Frank & CHOUCHAN, Nathalie. *Leibniz et l'infini*. Paris: PUF, 1993.

BUZON, Frédéric de. *Que lire dans deux infinis? Remarques sur une lecture leibnizienne*. P.U.F. **In**: Les etudes philosophiques, 2010/4 – nº 95, p. 539. Disponível em: htt://WWW.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2010-4-page-535.htm. Acesso em 15 de setembro de 2012.

CASANAVE, Abel Lassalle. *Conhecimento simbólico na Investigação de 1764*. **In**: Analytica, volume 11, número 1, 2007.

_____. *Sobre la noción kantiana de análisis*. **In**: Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas. Nº2/2011.

COUDERT, Allison P., POPKIN, Richard H. & M. WEINER, Gordon. *Leibniz, mysticism and religion*. Boston: Kluwer Academic Publischers, 2010.

COUTURAT. Louis Couturat. *La logique de Leibniz*. Hildesheim, Zurich, New York: Georg Olms Verlag, 1985.

_____. *Le système de Leibniz d'après M. Cassirer*. Revue de Métaphysique et de morale. Paris: Librairie Armand Colin, onzième année, 1903, p. 83-99.

_____. *Sur la métaphysique de Leibniz*. **In**: Revue de metaphysique et de morale. Dixième année. Paris: Librairie Armand Colin, janvier, 1902.

DANOWSKI. *Leibniz e Hume sobre a indiferença.* Kriterion 108, 2003: 209-223.

DASCAL, Marcelo. Leibniz: *What kind of rationalist?* Springer: 2008.

_____. *The practice of reason: Leibniz and his controversies*. Edited by Marcelo Dascal. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co., 2010.

_____. *La sémiologie de Leibniz*. Paris: Édition Aubier Montaigne, 1978.

DAVILLÉ, Louis. *Leibniz historien*. Paris: Félix Alcan, 1909.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. *Objections et réponses suivies de quare lettres*. Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris, GF Flamarion, 1979.

_____. *Examen du susdit placard*. **In**: Ouvres philosophiques de Descartes publiées d'apres les textes originaux par L. Aimée-Martin. Paris: Au Bureau du Panthéon Littéraire, 1852.

DE MENDONÇA, Marta. *Determinismo e necessitarismo nos Essais de Théodicée*. **In**: Leibniz: 300 anos dos Ensaios de Teodicéia. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Série 3, V. 21, jan.-jun. 2011

DELEUZE. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução de Luiz B.L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DUSCHESNEAU, François. *Leibniz et la méthode de la science*. Paris, 1993.

_____. *Leibniz on the classificatory function of language*. **In**: Synthese 75. Kluwer Academic Publishers, 1988.

FABBIANELLI, Faustino. *Leibniz, Budde et Wolf: trois modèles de théodicée*. P.U.F: Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2003/3-tome 128, pages 293 a 306. Disponível em: htt://www.cairn.info/revue-philosophique-2003-3-page293.htm. Acesso em 5 de março de 2012.

FICHANT, Michel. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998.

_____. *Verité, foi et raison dans la Théodicée*. Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G.W. Leibniz. Edité par Paul Rateau. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011.

FRÉMONT. *Singularités: individus et relations dans le système de Leibniz*. Paris: Vrin, 2001.

FRIEDMANN, Georges. *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard, 1962.

GABAUDE, Jean-Marc. *Liberté et raison: la liberté cartesiènne et sa refraction chez Spinoza et chez Leibniz*. Philosophie réflexive de la volonté. Toulouse: Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse, 1970.

GARBER, Daniel. *Leibniz: body, substance, monad*. New York: Oxford University Press, 2009.

GAUDEMAR, Martine. *De la puissance au sujet*.. Paris: Vrin, 1994.

_____. *Leibniz (1646-1716): une philosophie chrétienne du bien public*. In: Alain Caillé Histoire raisonnée de La philosophie morale e politique. La Découvert <<Hors Collection Sciences Humaines>> 2001, p. 354-368.

____. *Le vocabulaire de Leibniz*. Paris: Ellipse Édition Marketing S.A, 2001.

GRIARD, Jéremie. *Conformer Le droit volontaire au droit naturel*: *la position de Leibniz*. Vrin. Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 2006/3 Tome 90, p. 479-494.

GROTIUS, Hugo. *The rights of war and peace*. Edited and with an introduction by Richard Tuck. Indiana: Liberty Fund, 2005.

GRUA, Gaston. *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*. Paris: PUF, 1953.

_____. *A justice humaine selon Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

GUEROULT, Martial. *Leibniz: dynamique et métaphysique*. Paris: Aubier, 1967.

_____. *Spinoza: I-Dieu*. Paris: Aubier, 1968.

HOBBES, Thomas. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. New York: Cambridge Univesuty Press.

HOCHSTRASSER, T.J. *Natural Law theories in the early enlightemment*. London: Cambridge University Press, 2002.

HUNTER, Ian. *Rival Enlightements: civil and metaphysical philosophy in early modern Germany*. New York: Cambridge University Press, 2001.

ISHIGURO, Hidé. *Leibniz's philosophy of logic and language*. Cambridge: Cambridge Press, 1990.

JOHNS, Christopher. *The science of right in Leibniz's moral and political philosophy*. Kindle version. New York: Bloomsbury, 2013.

JOLLEY, Nicholas. *Leibniz and Locke: a study of New essays on Human Understanding*. Oxford: Clarendon press, 1984.

_____. *The light of the soul: theories of ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. New York: Oxford University Press, 1990.

_____. *Causality and mind: essays on early modern philosophy*. Orxford: Oxford University Press, 2013.

JONES, Mattthew L. *The good life in the scientific revolution: Descartes, Pascal, Leibniz and the cultivation of virtue*. Chicago & London: The university of Chicago Press, 2006.

JORGENSEN, Larry M. *The principle of continuity and Leibniz's theory of consciousness*. **In**: Journal of the History of Philosophy, volume 7, n. 2, april 2009, pp. 223-248. Published by The Johns Hopkins University.

KNECHT, Herbert H. *La logique chez Leibniz: essai sur le rationalisme baroque*. Lausanne: Editions L 'Age d'Homme, 1981.

LACERDA, Tessa Moura. *A liberdade de Leibniz*. Cad. Hit. Fil. Ci., Campinas, série 3, v. 1-2, p. 171-181, jan.-dez, 2002.

politique. La Découvert <<Hors collection Science Humanes>>, 2001.

LAERKE, Mogens. *Leibniz, la censure et la libre pensée*. Archives de Philosophie, 20007/2 Tome 70, p. 237-287.

_____. *Leibniz lecteur de Spinoza : la génèse d'une opposition complexe*. Paris : Honoré Champion, 2008.

LAZZERI, Christian. *La théorie du droit naturel au XVIIe siècle: l'utilité comme enjeu du droit et du contrat.* In: Alain Caillé Histoire raisonnée de la philosophie morale et

LEOPOLDO e SILVA, Franklin. *Universalidade e Simbolização em Leibniz*. Cadernos Espinosanos XV – 2006.

LOEMKER, Leroy E. *Struggle for synthesis: the seventeenth century background of Leibniz's synthesis of order and freedom*. Cambridge, Massachusets: Harvard University Press, 1972.

_____. *The metaphysical status of regulative maxims in Leibniz and Kant*. Southern Journal of Philosophy. Spring & summer, 1973.

_____. *Leibniz's doctrine of ideas*. **In**: The Philosophical Review. Vol. 55, nº 3, (May, 1946).

LOGDGE, Paul. *Leibniz and his correspondents*. Edited by Paul Lodge. Cambridge: Cambridge, University Press, 2004.

_____. *The empirical grounds for Leibniz's 'Real metaphysics'*. The Leibniz Review 20 (2010), 13-38.

_____ *Unconscious Conceivining and Leibniz's argument for Primitive Concepts*. **In**: Studia Leibnitiana, Band XXXVIII/XXXIX, Heft 2. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, (2006/2007).

LOOK, Brandon. *Leibniz and Locke on natural kinds*. University de Kentucky. Acessível em: http://www.uky.edu/~look/Leibniz&Locke.pdf. Acessado em 20 de abril de 2014.

_____. *Marks and traces: leibnizian scholarship past, present, and future*. In: Perspectives on Science 2002. Vol. 10, no.1. The Massachusetts Institute of Technology, 2003.

LOSONSKY, Michael. *Enlightenment and action from Descartes to Kant: passionate thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MALEBRANCHE, Nicolas. *De la recherche de la verité*. Nouvelle édition avec des notes et une introduction par M. Francisque Bouiller. Tome premier. De l'esprit pur, 2eme partie, chapitre VI. Paris: Grarnier Frères, 1879.

_____. *A busca da verdade*. Textos escolhidos. Seleção, introdução, tradução e notas de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

_____. *Conversations chretiennes*. Paris: Chez Anisson, 1702.

MARQUES, Edgar. *Corpos e mônadas na metafísica madura de Leibniz*. **In**: O que nos faz pensar nº18, setembro de 2004.

_____. *Considerações sobre verdade e existência em Leibniz*. **In**: Leibniz: 300 anos dos Ensaios de Teodicéia. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Série 3, V. 21, jan.-jun. 2011.

_____. *Leibniz acerca das almas, corpos, agregados e substâncias na discussão com Fardella (1690).* Belo Horizonte: Kriterion, nº 121, jun./2010, p. 7-9.

_____. *A singularidade como raiz da contingência em Leibniz: considerações críticas acerca da solução de Couturat ao problema da contingência em Leibniz*. **In**: Analytica, volume 6, numerous 1 e 2, 2012.

_____. *A noção de "possível em si"*. Analytica, vol. 5, nº 1-2, 2000.

MATES, Benson. *The philosophy of Leibniz: Metaphysics and language*. Oxford University Press: New York, 1989.

MARTIN, Gottfried. *Leibniz: logique et métaphysique*. Traduit par M. Régnier. Beauchesne, Paris, 1966.

MERCER, Christia. *Leibniz's metaphysics: its origins and development*. New York: Cambridge University Press, 2004.

MANCOSU, Paolo. *Philosophy of mathematics and mathematical practice in seventeenth century*. New York: Oxford University Press, 1996.

MONDADORI, Fabrizio. *Leibniz and the doctrine of inter-world identity*. In: Studia Leibnitiana, Band VII/1. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1975.

MOREIRA, Viviane de Castilho. *Contingência e análise infinita: estudo sobre o lugar do princípio de continuidade na filosofia de Leibniz*. Tese de doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, abril de 2001.

_____. *Leibniz & a linguagem*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2005.

MURRAY, Michael. *Leibniz on divine foreknowledge of future contingents and human freedom*. Philosophy and Phenomenological research. Vol. LV, no. 1, March 1995.

NACHTOMY, Ohad. *Leibniz and Kant on possibility and existence*. British Journal for the History of Philosophy 20(5) 2012 : 953–972.

NAERT, Émilienne. *Leibniz et la querelle du pur amour*. Paris: Vrin, 1959.

_____. *La pensée politique de Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France

NEWLANDS, Samuel & REA, Michael. *Leibniz's Theodicy: Context and Content*. Center for Philosohpy & Religion. Organized by Samuel Newlands and Michael Rea. University of Notre Dame, september 16th to september 18th, 2010. Disponível em: http://philreligion.nd.edu/conferences/leibniz2010/. Acesso em 6 de junho de 2011.

PARMENTIER, Marc. *Leibniz-Locke: une intrigue philosophique - les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Paris: PUPS, 2008.

PARKINSON, G.H.R. *Logic and Reality in Leibniz's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

_____. *Leibniz on human freedom*. Studia Leibnitiana 2. Wiesbaden: F. Steiner, 1970.

PAULL, R. Cranston. *Leibniz and the Miracle of Freedom*. Noûs, Vol. 26, No. 2. (Jun., 1992), pp. 218-235.

PHEMISTER, Pauline & BROWN, Stuart. *Leibniz and the english-speaking world*. Dodrecht: Springer, 2007.

PHILONENKO, Alexis. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1986.

PINHEIRO, Ulysses. *As definições de existência em Leibniz*. **In**: Cadernos de História e de Filosofia da Ciência, série 3, v. 18, n. 1. Campinas: jan.-jun., 2008.

POMA, Andrea. *The impossibility and necessity of Theodicy: the "Essais" of Leibniz*. New York/London: Springer, 2013.

PURYEAR, Stephen *Leibniz on concepts and their relation to the senses,* p. 27. Disponível em: http://www4.ncsu.edu/~smpuryea/papers/LeibnizConceptsSenses.pdf. Acesso em: 13 de abril de 2014.

RATEAU, Paul. *La question du mal chez Leibniz: fondements et élaboration de La Théodicée*. Honoré Champion Éditeur. Paris, 2008

_____. *Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz: en quel sens le monde est-il le meilleur?* Revue de métaphysique et de morale, 2011/2 nº 70, p181-201.

_____. *Sur La conformité de la foi avec la raison: Leibniz contre Bayle. Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2011/Tome 136, p. 467-485.

_____. *Ce qui fait un monde. Compossibilité, perfection et harmonie*. Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G.W. Leibniz. Edité par Paul Rateau. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011.

_____. *L'essai leibnizien de théodicée et la critique de Kant*. L'idée de théodicée de Leibniz à Kant: heritage, transformations, critiques. Édité par Paul Rateau. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009.

RAUZY, Jean-Baptiste. *La doctrine leibnizienne de la vérité: aspects logiques et ontologiques*. Paris: Vrin, 2001.

RESCHER, Nicholas. *Presumption and the practices of tentative cognition*. New York: Cambrige University Press, 2006.

_____. *G. W. Leibniz's Monadology: an edition for students*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991.

_____. *On Leibniz*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2003.

ROBINET, André. *Architectonique disjonctive, automates sythemiques et idealité transcendantale dans l'oeuvre de G. W. Leibniz*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1986.

_____. *Justice et terreur: Leibniz et Le principe de raison*. Paris: Vrin.

_____. G. W. Leibniz: *Les Meilleurs de mondes possibles par balance de l'Europe*. Paris: Presse Universitaire de France, 1994.

RUSSEL, Bertrand. *A filosofia de Leibniz*. São Paulo: EDUSP, 1968.

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

_____& COVER, J. A. *Leibniz nature and Freedom*. New York: Oxford Universty Press, 2005.

_____. *Idealism declined: Leibniz and Wolff*. **In**: Leibniz and his correspondents. Edited by Paul Lodge. New York: Cambridge University Press, 2004.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *Leibniz e os futuros contingentes*. Analytica, vol. 3, nº 1, 1998.

SAVAGE, Reginald Osburn. *Real alternatives: Leibniz's metaphysics of choice*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1998.

SERRES. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: Epiméthée, 1990.

SÈVE, René. *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*. Paris: PUF, 1989.

SIMMONS, Alison. *Changing the Cartesian mind: Leibniz on sensation, representation and consciousness*. **In**: Philosophical Review. Duke University Press, vol. 110, No. 1 (jan., 2001), pp. 31-75.

SLEIGH, R.C. JR. *Leibniz & Arnauld: a commentary on their correspondence*. Michigan: Yale University, 1990.

STRAWSON, Peter. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. Versão Kindle. New York: Taylor & Francis e-Library, 2003.

YAKIRA, Elhanan. *Contrainte, necessité, choix: la métaphysique de la liberté chez Spinoza et Chez Leibniz*. Paris: Éditions du Grand Midi, 1989.

WILSON, Catherine. *Leibniz's metaphysics: a historical and comparative study*. Princeton: Princenton University Press, 1989.

WILSON, Margaret Dauler. *Leibniz' doctrine of necessary truth*. New York & London: Garland Publishing, 1990.

_____. *Ideas and mechanism: essays on early modern philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

KANT e LEIBNIZ

ALLISON, Henry E. *The Kant-Eberhard controversy. An english translation together with supplementary materials and a historical-analytic introduction of Kant's On a discovery according to which any new critique or pure reason has been made superfluous by earlier one*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1973.

LONGUENESSE. *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l´Analitique transcendantale de la Critique de la raison pure*. Paris: PUF, 1993.

RATEAU, Paul. *L'essai leibnizien de théodicée et la critique de Kant*. In: L'idée de théodicée de Leibniz à Kant: heritage, transformations, critiques. Édité par Paul Rateau. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009.

STEINBRECHER, Tal. *La theodicée rehabilitée ou Kant versus Elihu*. Centre Sèvres, Archives de Philosophie, 2007/2 Tome 70, p. 201-226. Disponível em: htt://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2007-2201.htm. Acesso em 7 de abril de 2013.

VOSS, Daniela. *Maimon e Deleuze: o ponto de vista da gênese interna e o conceito de diferenciais*. PARRHESIA, nº 11, 2011.