

TRADUÇÃO

VOLUME 4 ▸ NÚMERO 7 ▸ INVERNO 2007

RESUMO DA CONTROVÉRSIA,

REDUZIDO A ARGUMENTOS EM FORMA *

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

TRADUÇÃO E NOTAS:

JULIANA CECCI SILVA

WILLIAM DE SIQUEIRA PIAUÍ * *

* Os *ESSAIS DE THÉODICÉE: SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL*, ou simplesmente, a *TEODICÉIA de Leibniz (1646-1716)* foi publicada pela primeira vez em 1710, é a ela que o autor se refere nas muitas vezes que usa *nesta obra* ou simplesmente *na obra*; o *ABRÉGÉ DE LA CONTROVERSE, RÉDUITE A DES ARGUMENTS EM FORME*, uma espécie de apêndice, é o primeiro dos três textos que aparecem depois de sua terceira parte. Seguimos aqui o texto que tem a introdução, cronologia e bibliografia feitas por Jacques Brunschwig, GF Flammarion – Paris, 1969. O *ABRÉGÉ* é um resumo dos argumentos em forma, ou seja, dos argumentos colocados em forma de silogismo, da controvérsia em torno dos temas: bondade de Deus, liberdade do homem e origem do mal no mundo; dividida aqui em oito objeções principais. Todas as notas são de nossa autoria.

* * Juliana Cecci Silva é Bacharel junto ao DEPARTAMENTO DE LETRAS (PORTUGUÊS/FRANCÊS) pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (FFLCH-USP); William de Siqueira Piauí é Doutorando junto ao DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (FFLCH-USP) e Professor do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE (CECH-UFS).

Algumas pessoas inteligentes desejaram que se fizesse esta adição, de tal maneira concordamos com essa opinião que tivemos ocasião aqui de satisfazer ainda a algumas dificuldades e de fazer algumas observações que ainda não tinham sido suficientemente tratadas na obra.

I. Objeção. Todo aquele que não faz a melhor escolha carece de poder, ou de conhecimento, ou de bondade.

Deus não fez a melhor escolha criando este mundo.

Logo, Deus careceu de poder, ou de conhecimento, ou de bondade¹.

Resposta. Nega-se a [premissa] menor, isto é, a segunda premissa deste silogismo; e o adversário a prova por este prossilogismo: Todo aquele que faz coisas onde há o mal, que podiam ser feitas sem mal algum ou cuja produção podia ser omitida, não faz a melhor escolha.

¹ Aqui Leibniz reduz parte da controvérsia a um silogismo de primeira figura, ou seja, do tipo A é B, C é A, Logo, A é C; que tem como partes: A (todo aquele que não faz a melhor escolha), B (carece – é sem poder, conhecimento ou bondade) e C (Deus); que ficaria: *Todo aquele que não faz a melhor escolha é sem poder, sem conhecimento ou sem bondade, Deus é aquele que não faz a melhor escolha; logo, Deus é sem poder, conhecimento ou bondade.* As premissas são geralmente definidas por seus termos em relação à conclusão, a que possui o predicado da conclusão chama-se premissa maior e a que contém o sujeito da conclusão chama-se premissa menor; no caso do silogismo de primeira figura a maior é a primeira e a menor é a segunda, o que será repetido durante toda a argumentação que se seguirá. Leibniz recusa a premissa menor desse argumento, ou seja, a que estabelece que *Deus é aquele que não faz a melhor escolha*; tal recusa seria o mesmo que dizer que não pertence a Deus o infinito conhecimento e a infinita bondade, ao que Leibniz sempre se mostrou contra.

Deus fez um mundo onde há o mal; ou seja, um mundo que podia ser feito sem mal algum, ou cuja produção podia ser completamente omitida.

Logo, Deus não fez a melhor escolha.

Resposta. Aceita-se a [premissa] menor deste prossilogismo, pois é preciso admitir que há no mundo o mal feito por Deus e que era possível fazer um mundo sem mal [algum], ou mesmo não criar o mundo, visto que sua criação dependeu da livre vontade de Deus. Mas, nega-se a maior, isto é, a primeira das duas premissas do prossilogismo, e podemos nos dar por satisfeitos ao solicitar a prova² [de tal raciocínio]. Mas, para dar mais esclarecimentos à matéria, quisemos justificar esta negação fazendo

² Nesse caso, prossilogismo significa um silogismo que tem como conclusão a premissa extraída de um outro silogismo. Trata-se novamente de silogismo de primeira figura, para manter a paridade do prossilogismo com o silogismo primeiro o enunciaremos da seguinte maneira D é A, C é D, logo, C é A que tem como partes: D (todo aquele que faz coisas onde existe algum mal), A (alguém que não faz a melhor escolha), e C (Deus); que ficaria: *Todo aquele que faz coisas onde existe algum mal é alguém que não faz a melhor escolha, Deus é aquele que faz as coisas onde existe algum mal; logo, Deus é alguém que não faz a melhor escolha.* Aqui Leibniz aceita a menor, mas recusa a maior, ou seja, nega-se a aceitar que *Todo aquele que faz coisas onde existe algum mal é alguém que não faz a melhor escolha*, e passa a provar (*justifier*) a falsidade dessa afirmação; como se trata de uma proposição universal afirmativa, basta que haja um caso ou exemplo em que ela não se dê, é esse o papel que cumpre o exemplo do general. Em seguida, lança mão do princípio que regula a formulação da prova, a saber: *uma imperfeição na parte pode ser exigida para uma perfeição maior do todo (une perfection dans la partie peut être requise à une plus grande perfection dans le tout).*

observar que a melhor escolha não é sempre aquela que tende a evitar o mal, visto que é possível que o mal seja acompanhado de um bem maior. Por exemplo, um general preferirá alcançar uma grande vitória com um ferimento leve, do que ficar sem ferimento e sem vitória.

Mostramos isto mais amplamente nesta obra, até mesmo fazendo ver por considerações tomadas dos matemáticos, e de outros, que uma imperfeição na parte pode ser exigida para uma perfeição maior do todo. Seguimos aqui o ponto de vista de Santo Agostinho, que diz várias vezes (*cent fois*) que Deus permitiu o mal para dele tirar um bem, isto é, um bem maior, e o de Tomás de Aquino (*in libr. 2 sent., dist. 32, qu. I, art. I*), que a permissão do mal tende ao bem do universo. Fizemos ver que para os antigos a queda de Adão foi chamada de *felix culpa*, um pecado feliz, porque ele fora reparado com uma imensa vantagem pela encarnação do Filho de Deus, que deu ao universo algo de mais nobre do que tudo aquilo que poderia ter sem ele entre as criaturas. E para a melhor compreensão, acrescentou-se, depois de muitos bons autores, que era [em favor] da ordem e do bem geral que Deus deixasse a certas criaturas a ocasião de exercer a sua liberdade, mesmo tendo previsto que elas se dirigiriam para o mal, desde que ele podia muito bem redirecioná-las; porque não convinha que, para impedir o pecado, Deus agisse sempre de uma maneira extraordinária (*extraordinaire*). Então, para recusar a objeção, basta fazer ver que um mundo com o mal podia ser melhor do que um mundo sem [algum] mal. Mas fomos ainda mais além nesta obra, e mostramos até

mesmo que este universo deve ser efetivamente melhor do que qualquer outro universo possível³.

II. Objeção. Se há mais mal do que bem nas criaturas inteligentes, há mais mal do que bem em toda a obra de Deus.

³ É preciso prestar alguma atenção à afirmação: *porque não convinha que, para impedir o pecado, Deus agisse sempre de uma maneira extraordinária (extraordinaire)*; essa é uma formulação fundamental na filosofia leibniziana, trata-se de manter o princípio de *razão suficiente* – que tem como outros lados de uma mesma moeda o *princípio dos indiscerníveis* e o *princípio de individuação das substâncias* –, o que tem como conseqüência a impossibilidade de até mesmo Deus tirar das criaturas, exceto de forma extraordinária ou, o que é o mesmo, por milagre, seus próprios predicados, o que seria necessário para não permitir que uma dada criatura não cometesse um mal que faz parte de seus predicados, de sua essência individual; também está em jogo, neste momento, a suposição que o melhor plano possível se vale o mínimo do extraordinário, dos milagres. A possibilidade significaria defender que a sabedoria infinita de Deus não foi capaz de escolher, de uma vez por todas, o melhor possível, que Deus escolhe entre noções incompletas, em desacordo com sua sabedoria infinita, ou que ainda, ao interferir na natureza própria das criaturas, prive-as de liberdade, o que tornaria os castigos ou as recompensas um absurdo. A esse respeito, vale dizer que, para Leibniz, Deus não escolhe entre indiscerníveis ou a partir de noções incompletas, Ele escolhe a partir de *espécies individuais* – totalmente discerníveis e noções completas (veja-se nosso artigo *Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação*, in: *Agora Filosófica*, ano 6, n. 1, pp. 117-136); além disso, para ele não há o que Deus tenha criado sem que para isso houvesse uma razão suficiente, esse é o critério de tudo que Deus cria – de tudo que foi, é ou será – de todo o *existente*. Leibniz termina formulando um dos princípios a partir dos quais sua filosofia ficou mais conhecida, a de que este é o melhor dos universos possíveis, ou como ele afirma aqui: *cet univers doit être effectivement meilleur que tout autre univers possible*.

Acontece que há mais mal do que bem nas criaturas inteligentes.

Logo, há mais mal do que bem em toda a obra de Deus.

Resposta. Nega-se a [premissa] maior e a menor deste silogismo condicional. Quanto à maior, não se admite, porque essa suposta conseqüência da parte para o todo, [isto é], das criaturas inteligentes para todas as criaturas, supõe, tacitamente e sem prova, que as criaturas destituídas de razão não podem de maneira alguma entrar na comparação e ser contadas com aquelas que a têm. Mas por que motivo não seria possível que o excedente do bem nas criaturas não-inteligentes, que preenchem o mundo, compensasse e ultrapassasse mesmo que incomparavelmente o excedente do mal nas criaturas racionais? É verdade que o valor das últimas é maior, mas, em compensação, os outros são, sem comparação, em maior número; e é possível que a proporção do número e da quantidade ultrapasse aqui a do valor e da qualidade⁴.

Quanto à menor, tampouco se deve admiti-la, isto é, não se deve admitir que há mais mal do que bem nas

⁴ Leibniz recusa a premissa maior, a primeira, ou seja, nega que *havendo mais mal do que bem nas criaturas inteligentes, há mais mal do que bem em toda a obra de Deus*. A argumentação é a seguinte: apesar de as criaturas racionais terem mais valor do que as criaturas não-inteligentes, estas são de tal forma em maior número que as racionais, o que em termos de número e quantidade de seres – que Leibniz afirma ser incomparável (*incomparablement*) – e não do valor ou quantidade, significa que há muito mais bem do que mal em toda a obra de Deus e que, portanto, não segue a conseqüência da parte para o todo.

criaturas inteligentes. Não se tem mesmo necessidade de aceitar que há mais mal do que bem no gênero humano, porque é possível, e é mesmo muito racional, que a glória e a perfeição dos bem-aventurados seja incomparavelmente maior do que a miséria e a imperfeição dos danados, e que aqui a excelência do bem total, em menor número, prevaleça ao mal total, em maior número. Os bem-aventurados se aproximam da divindade por meio do divino Mediador, tanto que ele possa agradar a estas criaturas, e [que elas] façam progressos no bem de uma maneira que é impossível que os danados façam no mal, [no caso de] eles se colocarem o mais próximo possível da natureza dos demônios. Deus é infinito, e o demônio é limitado; o bem pode ir e vai ao infinito, enquanto o mal tem seus limites. É possível, então, e é de se acreditar, que aconteça, na comparação dos bem-aventurados e dos danados, o contrário daquilo que nós dissemos poder acontecer na comparação das criaturas inteligentes e não-inteligentes, isto é, é possível que, na comparação dos felizes e dos infelizes, a proporção dos graus ultrapasse aquela dos números; e que, na comparação das criaturas inteligentes e não-inteligentes, a proporção dos números seja maior do que aquela dos valores. Temos o direito de supor que uma coisa é possível, tanto que não se prove que ela é impossível; e mesmo que o proposto aqui [ultra]passe a suposição⁵.

⁵ Aqui se recusa a menor, a segunda, ou seja, nega-se que: *há mais mal do que bem nas criaturas inteligentes*. A argumentação é a seguinte: Pode existir uma diferença de grau entre o bem e o mal relacionado às criaturas inteligentes, de tal modo que, mesmo o primeiro estando em um número menor, o fato de [CONTINUA]

Mas, em segundo lugar, mesmo que se esteja de acordo que há mais mal do que bem no gênero humano, tem-se ainda toda razão de não estar de acordo que exista mais mal do que bem em todas as criaturas inteligentes, pois há um número inconcebível de gênios, e quem sabe ainda de outras criaturas racionais. E um adversário não poderia provar que, em toda a cidade de Deus, composta tanto de gênios quanto de animais racionais sem número e de uma infinidade de espécies, o mal ultrapasse o bem. E embora não seja preciso provar, para responder a uma objeção, que uma coisa é quando somente a possibilidade basta; não se deixou de mostrar nesta obra que é uma conseqüência da suprema perfeição do soberano do universo que o reinado de Deus seja o mais perfeito de todos os Estados ou governos possíveis; e que, por conseguinte, o pouco de mal que há seja exigido para a culminância do imenso bem que aí se encontra⁶.

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 5] ele ser muito superior ao segundo o torna, no computo geral, maior que este; na expressão de Leibniz: *l'excellence du bien total, dans le plus petit nombre, prévaille au mal total dans le nombre plus grand*. Além disso, dado que o bem se relaciona mais diretamente com Deus, para quem não há limites, e o mal com o demônio, que tem limites, o primeiro pode mesmo ir ao infinito enquanto o segundo encontra limitação; o que permite supor que o bem nos bem-aventurados, mesmo em número menor, suplanta em grau o mal dos que, em número maior, se encontram em danação; o contrário do que havia sido afirmado na argumentação anterior, quando a quantidade superava a qualidade.

⁶ A argumentação passa a questionar mesmo o que ficou estabelecido quanto à maior quantidade de seres inteligentes ligados ao mal, ou seja, é possível que existam muitos outros seres inteligentes (os gênios podem ser um exemplo) ligados ao bem e que mesmo o número das criaturas inteligentes ligadas ao bem é superior ao das ligadas ao mal. É importante salientar que Leibniz acredita ser suficiente tornar manifesta a possibilidade das situações enunciadas aqui, contra as quais teria de se provar a impossibilidade para que fossem refutados seus argumentos.

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

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

Logo, sempre é injusto punir.

Prova-se aqui a menor.

1. Prossilogismo. Todo predeterminado é necessário.

Todo evento é predeterminado.

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

Do seguinte modo prova-se esta segunda menor.

2. Prossilogismo. Aquilo que virá a ser (*est futur*), aquilo que foi previsto (*est prévu*), aquilo que compreende (*est enveloppe*) as causas está predeterminado.

Todo evento é deste tipo (*tel*).

Logo, todo evento está predeterminado⁷.

⁷ O segundo prossilogismo – que pode ser apresentado do seguinte modo: F (tudo que virá a ser, tudo que foi previsto ou tudo que se liga à causa) é C (predeterminado), E (todo evento) é F, logo, E é C – prova a premissa menor do primeiro prossilogismo – que pode ser apresentado da seguinte maneira: C (todo predeterminado) é D (necessário), E (todo evento) é C, logo, E é D –, ou seja, prova que todo evento, e o pecado cai na categoria de evento, é predeterminado. O primeiro prossilogismo prova a premissa menor do silogismo – que pode ser apresentado da seguinte maneira: B (sempre é injusto punir) se A (o pecado é necessário, o mesmo que E é D), A, logo, B –, prova, portanto, que o pecado é necessário; garantindo assim parte da verdade do primeiro silogismo. Para refutar esta objeção, Leibniz vai utilizar de recurso bastante semelhante ao utilizado na primeira objeção, ou seja, vai buscar refutar as premissas maiores; dado que a premissa maior do primeiro silogismo tem de ser compreendida como defendendo uma necessidade absoluta (*une nécessité absolue*), pois, do contrário, a objeção seria recusada de saída, e como a conclusão do segundo prossilogismo é a premissa menor do primeiro, basta considerar a premissa maior do primeiro, ou seja, basta mostrar que nem tudo que é predeterminado parte de uma necessidade absoluta, o que Leibniz faz no decorrer do texto.

Resposta. Admite-se, num certo sentido, a conclusão do segundo prossilogismo, que é a [premissa] menor do primeiro; contudo, nega-se a maior do primeiro prossilogismo, ou seja, que todo predeterminado é necessário, entendido como a necessidade de pecar, por exemplo, ou a impossibilidade de não pecar, ou de não praticar ação alguma. A necessidade de que se trata aqui diz respeito àquela que é essencial e absoluta, e que destrói a moralidade da ação e a justiça dos castigos; pois, se alguém se referia a uma outra necessidade ou impossibilidade, uma que diga respeito a uma necessidade que fosse somente moral, que fosse somente hipotética (que será explicada em seguida), é evidente que negaria a [premissa] maior da mesma objeção. Poderíamos nos dar por satisfeitos com esta resposta e pedir a prova da proposição negada. Entretanto, nessa obra se pretendeu dar ainda a razão deste procedimento a fim de melhor esclarecer a coisa e para conferir mais luz a toda esta matéria, explicando a necessidade que deve ser rejeitada e que tipo de determinação deve ter lugar. É que a necessidade que deve ser evitada, a contrária à moralidade e que faria com que o castigo fosse injusto, é a necessidade intransponível (*insurmountable*), a que tornaria toda oposição inútil mesmo que se quisesse de todo coração evitar a ação necessária e quando fossem feitos todos os esforços possíveis para isso. Ora, é manifesto que aquilo não é aplicável às ações voluntárias, visto que [a partir delas] não se faria [uma determinada coisa] se assim não o quisesse. Do mesmo modo, a previsão ou determinação delas não é absoluta, mas ela supõe a vontade: se é certo que serão feitas, não é menos

certo que se quererá fazê-las. Estas ações voluntárias, e suas conseqüências, não acontecerão [de tal forma que] não importe o que se faça, ou seja, quer se queira ou não, mas porque se fará e porque se quererá fazer aquilo que leva a isso. E isto está contido na previsão e na predeterminação e chega mesmo a constituir a sua razão. E a necessidade de tais eventos é chamada de condicional ou hipotética, ou mesmo de a necessidade da conseqüência, desde que ela supõe a vontade e os outros *requisitos*, [ela se coloca] em lugar da necessidade que destrói a moralidade, que torna o castigo injusto e a recompensa inútil, presente nas coisas que serão o que quer que se faça ou o que quer que se queira fazer e, numa palavra, naquilo que é essencial; e é a isto que denominamos uma necessidade absoluta. Também não serve de nada, com respeito àquilo que é necessariamente absoluto, o buscar se defender ou dar ordens, propor penas ou recompensas, desaprovar ou louvar; não será nem mais nem menos. Ao contrário disto, nas ações voluntárias e no que depende delas, os preceitos, munidos do poder de punir e de recompensar, muito freqüentemente têm serventia, e são compreendidos segundo a ordem das causas que fazem existir a ação; e é por esta razão que não apenas a dedicação e o trabalho, mas mesmo as preces são úteis; sendo que Deus também teve em vista estas preces antes de ter regrado as coisas, e dispensou a isso a atenção conveniente. E por isso o preceito que diz: *Ora et labora* (Ore e trabalhe), adquire pleno significado; e não apenas aqueles que, sob o vão pretexto da necessidade dos eventos, afirmam que se pode negligenciar a dedicação que os negócios exigem, mas também aqueles que

raciocinam contra as preces caem naquilo que os antigos já chamavam de o *sofisma preguiçoso*. Deste modo, a predeterminação dos eventos pelas causas é justamente aquilo que contribui para a moralidade, ao invés de destruí-la, e as causas inclinam a vontade, mas, sem torná-la necessária. Por esse motivo, a determinação da qual se trata aqui não quer dizer que é necessário (*une nécessité*): é certo (àquele que tudo sabe) que o efeito seguirá esta inclinação; mas este efeito não segue a partir de uma consequência necessária, isto é, em que o contrário implica contradição; e é também por tal inclinação interna que a vontade se determina, sem que haja necessidade⁸. Supondo que se tenha o maior desejo do mundo (uma grande sede, por exemplo), vocês admitiriam que a alma pode encontrar alguma razão para resistir a ele, ainda que fosse somente para mostrar seu poder. Deste modo, embora nunca estejamos em uma perfeita indiferença de equilíbrio, e que haja sempre uma prevalência da inclinação para a escolha que se faz, contudo, ela jamais torna absolutamente necessária a resolução que se toma.

⁸ É desta forma que Leibniz enuncia a refutação da premissa maior do primeiro prossilogismo, a partir desta afirmação está refutado o segundo prossilogismo e a menor do silogismo, já que este estava na dependência de que todo e qualquer evento, o que incluiria os pecados, fosse necessário ou que aquilo que virá a ser (*ce qui est futur*), aquilo que foi previsto (*ce qui est prévu*), aquilo que diz respeito à causalidade (*ce qui est enveloppé dans cause*) significassem unicamente “de forma necessária”: *C'est pourquoi la determination dont il s'agit n'est point une nécessité: il est certain (à celui qui sait tout) que l'effet suivra cette inclination; mais cet effet n'en suit point par une conséquence nécessaire, c'est-à-dire dont le contraire implique contradiction; et c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté se determine, sans qu'il y ait de la nécessité.*

IV. Objeção. Todo aquele que pode impedir o pecado de outros e não o faz, mas antes contribui para isto, embora dele esteja bem informado, é cúmplice.

Deus pode impedir o pecado das criaturas inteligentes; mas ele não o faz, antes ele contribui por seu concurso (*concoours*) e pelas ocasiões (*occasions*) que ele faz surgir, embora ele tenha um perfeito conhecimento disso.

Logo, etc⁹.

Resposta. Nega-se a [premissa] maior deste silogismo; pois talvez se possa impedir o pecado, mas isso não deva ser feito, porque não seria possível sem, por si mesmo, cometer [também] um pecado ou (quando se trata de Deus) sem fazer uma ação irracional. Temos dado atenção a isso, e o aplicamos ao próprio Deus. É possível também que se contribua para o mal, e que algumas vezes de fato se lhe abra o caminho fazendo coisas que se é obrigado a fazer; e quando se faz o que se deve, ou quando (falando de Deus), tudo bem considerado, se faz aquilo que a razão pede, não se é responsável pelos eventos, ainda que sejam previstos. Não se deseja estes males, mas se deseja permiti-los para [se obter] um bem maior, do que não se poderia dispensar racionalmente de preferir a outras considerações; e é uma vontade *consequente* que resulta das vontades *antecedentes*, a partir das quais se

⁹ O raciocínio aqui é o seguinte: A (todo aquele que pode impedir o pecado, que não o impede, mas contribui com sua produção) é B (cúmplice do pecado), C (Deus) é A, logo, C é B – o *etc* significando que Deus é cúmplice do pecado. Como nas anteriores, Leibniz busca refutar a premissa maior desse silogismo e para isso vai tratar da diferença entre vontade divina antecedente (*antécédente*) e vontade divina consequente (*conséquente*).

deseja o bem. Eu sei que alguns, falando da vontade antecedente e conseqüente de Deus, entenderam por *antecedente* aquela que pretende que todos os homens sejam salvos; e pela *conseqüente* aquela que pretende, em conseqüência da insistência no pecado, que existam danados. Mas estes são apenas exemplos de uma noção mais geral, e é possível dizer, pela mesma razão, que Deus deseja por sua vontade antecedente que os homens não pequem, e que ele, por sua vontade conseqüente ou final e decretória (*finale et décrétoire*) (que tem sempre seu efeito), deseja permitir que eles pequem; sendo esta permissão uma conseqüência de razões superiores. E há motivos para dizer que geralmente a vontade antecedente de Deus tende à produção do bem e ao impedimento do mal, cada um tomado em si e em separado (*particulariter et secundum quid*, Tomás [de Aquino] I, *qu.* 19, *art.* 6), segundo o grau de medida de cada bem ou de cada mal; mas [também] que a vontade divina conseqüente, ou final e total, tende à produção de tantos bens quanto se possa colocar juntos, cuja combinação se torna por isso determinada, e compreende também a permissão de alguns males e a exclusão de alguns bens, como o melhor plano possível do universo o exige¹⁰. Arminius, no seu [livro] *Antiperkinsus*,

¹⁰ Esse é o centro da refutação desta objeção: Deus – enquanto razão suprema e a partir de sua vontade conseqüente – não pode agir contra o que é racional, por isso, ele está como que obrigado a agir segundo o grau de medida de cada bem e de cada mal e – ainda enquanto razão, mas a partir de sua vontade conseqüente (ou final e total) – está como que obrigado a produzir tantos bens quanto possam ser colocados juntos, o que compreende também a produção de alguns males e a não-produção de alguns bens; neste último caso a razão se relaciona à combinação [CONTINUA]

explicou muito bem que a vontade de Deus pode ser chamada de conseqüente, não somente em relação à ação da criatura considerada antes no entendimento divino, mas também com relação às vontades divinas anteriores. Mas basta considerar a passagem citada de Tomás de Aquino e a de [Duns] Scot (I. *dist.* 46, *qu.* XI), para ver que eles assumem essa distinção como assumimos aqui. Todavia, se alguém não quiser fazer esse uso dos termos, que utilize vontade *prévia*, ao invés de antecedente, e vontade *final* ou decretória, ao invés de conseqüente; pois não pretendemos disputar sobre palavras.

V. Objeção. Todo aquele que produz tudo aquilo que há de real numa coisa, dela é a causa.

Deus produz tudo o que há de real no pecado.

Logo, Deus é a causa do pecado.

Resposta. Poderíamos nos dar por contentes ao negar a [premissa] maior ou a menor, porque o termo 'real' recebe interpretações que podem tornar estas proposições falsas. Mas, a fim de melhor o explicar, nós distinguiremos [seus significados]. Real significa ou aquilo que é positivo tão somente, ou bem compreende mesmo os seres privativos; no primeiro caso, nega-se a maior, e se assente à menor; no segundo caso, faz-se o contrário¹¹.

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 10] necessária para a produção do melhor plano possível que, sendo um plano determinado – o melhor possível –, exige uma combinação determinada. Como Deus está obrigado a agir racionalmente não pode ser responsabilizado pelos pecados ou males, dito de outra forma, Deus não pode ser cúmplice deles; refutando assim a premissa maior do silogismo dessa objeção.

¹¹ O raciocínio aqui é o seguinte: A (todo aquele que produz tudo que há de real numa coisa) é B (a causa do que há de real na coisa), C (Deus) é A, logo, C é B. Leibniz pretende que, [CONTINUA]

Podíamos nos limitar a isto; mas de fato quisemos ir mais longe a fim de dar razão a esta distinção. Assim, foi bem fácil fazer notar que toda realidade puramente positiva, ou absoluta, é uma perfeição; e que a imperfeição vem da limitação, isto é, do privativo: pois limitar é recusar o progresso, ou o mais além. Acontece que Deus é a causa de todas as perfeições e, por conseguinte, de todas as realidades quando se as considera como puramente positivas. Mas as limitações ou as privações resultam da imperfeição original das criaturas, a qual limita a receptividade delas. Como no caso de um barco carregado, que o rio faz ir mais ou menos lentamente, conforme o peso que ele carrega; deste modo, sua

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 11] primeiro, se real significa somente o que é positivo, então, não é verdadeiro que A é B (premissa maior), mas é verdadeiro que C é A (premissa menor) e que, segundo, se real significa até mesmo o que há de privativo – como os males ou pecados –, ou seja, se o real é tudo, então, é verdadeiro que A é B, mas não é verdadeiro que C é A. Para explicitar a refutação das premissas maior e menor Leibniz lançará mão das seguintes afirmações: primeira, *Deus é a causa de todas as perfeições e, por conseguinte, de todas as realidades quando se as considera como puramente positivas*, quer dizer que Deus é causa de tudo que é real enquanto positivo, por isso, é falso que (C é A) Deus seja aquele que causa tudo que há de real nas criaturas; pois, segunda, *as limitações ou as privações resultam da imperfeição original das próprias criaturas, a qual limita a receptividade delas* e, terceira, *é essa limitação ou imperfeição original das criaturas que faz com que mesmo o melhor plano do universo não possa estar isento de certos males*, quer dizer que Deus não é causa do que envolve o privativo, por isso, é falso que A é B, isto é, é falso que todo aquele que produz tudo aquilo que é real numa coisa seja causa de tudo que é real nessa coisa. O princípio que legitima essas afirmações se relaciona ao que ficou dito na primeira objeção, veja-se a próxima nota.

velocidade vem do rio, mas o retardamento que limita sua velocidade vem da carga. Igualmente fez-se ver nesta obra de que modo a criatura, ao causar o pecado, é uma causa deficiente (*une cause déficiente*); como os erros e as más inclinações nascem da privação; e como a privação é eficaz por acidente; e se justificou a opinião de Santo Agostinho (*lib. I, ad Simpl. q. 2*) que explica, por exemplo, como Deus é insensível, não ao dar algo de mal para a alma, mas porque o efeito de sua boa impressão é limitado pela resistência da alma e pelas circunstâncias que contribuem para esta resistência, de modo que ele não lhe dá todo o bem que superaria seu mal. *Nec, inquit, ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior none rogatur.* Mas, se a esse respeito Deus quisesse fazer mais, ele precisaria ter feito ou outras naturezas das criaturas ou outros milagres que transformassem suas naturezas, o que o melhor plano não pôde admitir. É como se precisasse que a corrente do rio fosse mais rápido do que permite o seu declive ou que os barcos fossem menos carregados, caso tivesse de fazer estes barcos irem com mais rapidez. E a limitação ou imperfeição original das criaturas faz com que mesmo o melhor plano do universo não possa estar isento de certos males, mas devem se dirigir a um bem maior. Estas são algumas desordens nas partes que fazem sobressair maravilhosamente a beleza do todo; como certas dissonâncias que, empregadas como é necessário, tornam a harmonia mais bela. Mas isto depende daquilo que já se respondeu na primeira objeção¹².

¹² Leibniz pede, o que ainda fará outras vezes, que se considere o que foi dito na primeira objeção (veja-se nota 4), querendo dizer que é preciso manter tanto o princípio da menor utilização do extraordinário quanto o princípio de *razõesuficiente*, [CONTINUA]

VI. Objeção. Todo aquele que pune aqueles que fizeram tanto bem quanto estava em seu poder fazer é injusto.

Deus o faz.

Logo, etc.

Resposta. Nega-se a [premissa] menor deste argumento. E acredita-se que Deus dá sempre os auxílios e as graças que bastariam para aqueles que tivessem uma boa vontade, isto é, que não rejeitassem estas graças por [motivo de] um novo pecado. Deste modo, não se admite a danação das crianças mortas sem batismo ou fora da Igreja, nem a danação dos adultos que agiram segundo as luzes que Deus lhes deu. E acredita-se que se alguém seguiu as luzes que tinha, receberá indubitavelmente mais do que necessita; como o falecido Sr. Hulseman, célebre e profundo teólogo de Leipzig, observou em algum lugar; e se um tal homem tivesse carecido delas durante sua vida, ele as receberia ao menos como artigo de morte¹³.

VII. Objeção. Todo aquele que dá somente a alguns, e não a todos, os meios que lhes fazem ter efetivamente a boa vontade e a fé final salutar, não tem bondade suficiente.

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 12] ou seja, a impossibilidade de até mesmo Deus tirar das criaturas, exceto de forma extraordinária ou, o que é o mesmo, por milagre, seus próprios predicados; o que seria necessário para não permitir que uma dada criatura não cometesse um mal que faz parte de seus predicados, de sua essência individual, o que leva mais uma vez ao princípio de individuação das substâncias e dos indiscerníveis.

¹³ O raciocínio aqui é o seguinte: A (todo aquele que pune aqueles que fizeram tanto bem quanto estava em seu poder fazer) é B (injusto), C (Deus) é A, logo, C é B, o *etc* significando que Deus é injusto. Aqui se nega a menor, ou seja, não é verdadeiro que (C é A) Deus pune os que fizeram o bem que podiam fazer.

Deus o faz.

Logo, etc.

Resposta. Desta nega-se a [premissa] maior. É verdade que Deus poderia suplantar a maior resistência do coração humano; e ele também o faz algumas vezes, seja por uma graça interna, seja pelas circunstâncias externas que tem muito poder sobre as almas, mas ele não o faz sempre. De onde vem esta distinção, se dirá, e por qual razão sua bondade parece limitada? Isto vem de não ter sido com o intuito de agir sempre extraordinariamente, e de inverter a ligação das coisas, como já foi constatado ao responder à primeira objeção. As razões desta ligação, a partir do que um é posto em circunstâncias mais favoráveis do que outro, estão escondidas nas profundezas da sabedoria de Deus: elas dependem da harmonia universal. O melhor plano do universo, que Deus não podia deixar de escolher, o conduziu desta maneira. Julga-se pelo próprio evento; dado que Deus o fez, não era possível fazer melhor. Bem longe de esta conduta ser contrária à bondade, é a suprema bondade que leva a isso. Esta objeção e sua solução podiam ser extraídas daquilo que foi dito com respeito à primeira objeção; mas pareceu útil considerá-la à parte¹⁴.

VIII. Objeção. Todo aquele que não pode deixar de escolher o melhor, não é livre.

¹⁴ Aqui o raciocínio é o seguinte: A (todo aquele que dá somente a alguns os meios que lhe fazem ter efetivamente a boa vontade e a fé final salutar, mas não [dá] a todos) é B (não tem bondade suficiente), C (Deus) é A, logo, C é B – o *etc* significando que Deus é aquele que não tem bondade suficiente. Nega-se a premissa menor, ou seja, é falso que (C é A) Deus dá somente a alguns os meios para ter boa vontade e fé.

Deus não pode deixar de escolher o melhor.
 Logo, Deus não é livre.

Resposta. Nega-se a [premissa] maior deste argumento: a verdadeira liberdade, e a mais perfeita, é preferencialmente a de poder usar o melhor de seu livre (*franc*) arbítrio e exercer sempre este poder, sem ser desviado disso nem pela força externa nem pelas paixões internas, das quais uma faz a escravidão dos corpos e a outra a das almas. Não há nada de menos servil que ser sempre levado ao bem, e sempre por sua própria inclinação, sem constrição alguma e sem desprazer algum. E o objetar que Deus tinha, então, necessidade das coisas externas não é mais que um sofisma. Ele os criou livremente: mas tendo proposto um fim que é o de exercer sua bondade, [su]a sabedoria o determinou a escolher os meios mais adequados para obter este fim. Chamar aquilo de necessidade é tomar o termo num sentido não ordinário que o separa de toda imperfeição, quase como se faz quando se fala da cólera de Deus¹⁵.

¹⁵ Aqui é o seguinte: A (todo aquele que não pode deixar de escolher o melhor) é B (não é livre), C (Deus) é A, logo, C é B. Para refutar a premissa maior desse argumento Leibniz define qual é o máximo de liberdade: *c'est plutôt la vrai liberté, et plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc arbitre, et d'exercer toujours ce pouvoir, sans en être détourné, ni par la force externe, ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps, et les autres celui des âmes*. Como Deus não decide criar a partir de algo externo a ele e, por motivo de sua bondade e sabedoria infinitas, está como que obrigado a criar o melhor entre os possíveis, criação feita a partir de seu poder infinito, ele é o mais livre que se pode ser. Mais à frente veremos Leibniz explicar em que sentido devemos compreender esse *como que obrigado*; ele não se refere a uma necessidade geométrica, ou metafísica, não se trata de um necessidade absoluta como se ao escolher o melhor estivesse obrigado a algo que o contrário implicasse contradição. Deus age da maneira devida (*dû*), ou seja, da maneira moralmente necessária.

Sêneca diz em algum lugar que Deus mandou (*commander*) apenas uma vez, mas que ele sempre obedece, porque ele obedece às leis que ele quis se prescrever: *semel jussit, semper paret*. Mas teria dito melhor [afirmando] que Deus manda sempre, e que é sempre obedecido; pois, ao querer, ele segue sempre a inclinação de sua própria natureza e todo restante das coisas sempre segue a sua vontade. E como esta vontade é sempre a mesma, não se pode dizer que ele não obedeça senão àquela [vontade] que ele tinha em outro momento. Contudo, embora sua vontade seja sempre infalível, e vise sempre o melhor, o mal, ou o menor bem que ele recusa, não deixa de ser possível em si; de outro modo, a necessidade do bem seria geométrica, por assim dizer, ou metafísica, e completamente absoluta; a contingência das coisas seria destruída e não haveria escolha alguma. Mas este tipo de necessidade, que não destrói a possibilidade do contrário, só tem este nome por analogia; ela se torna efetiva, não a partir da simples essência das coisas, mas por aquilo que está fora e acima delas, a saber, a partir da vontade de Deus. Esta necessidade é chamada de moral, pois para o sábio, *necessário* (*nécessaire*) e *devido* (*dû*) são coisas equivalentes; e desde que ela tem sempre seu efeito, como tem verdadeiramente no sábio perfeito, isto é, em Deus, pode-se dizer que é uma necessidade feliz. [Quanto] mais as criaturas se aproximam dela, mais elas se aproximam da felicidade perfeita. Além do mais, este tipo de necessidade não é aquele que se esforça para evitar e que destrói a moralidade, as recompensas, os louvores. Pois, o que a envolve não acontece independente do que se

faça, e do que se queira, mas porque é desejado. E uma vontade para a qual é natural escolher bem, merece ainda mais ser exaltada: além do mais, ela mesma traz consigo sua recompensa, que é o soberano contentamento (*bonheur*). E como esta constituição da natureza divina traz uma satisfação completa àquele que a possui, ela é também a melhor e a mais desejável para as criaturas, que dependem inteiramente de Deus. Se a vontade de Deus não tivesse por regra o princípio do melhor, ela levaria ao mal, o que seria o pior; ou então ela seria indiferente de algum modo ao bem e ao mal, e guiada pelo acaso (*hasard*); mas uma vontade que se deixasse sempre levar pelo acaso não teria um valor melhor para o governo do universo do que o do concurso fortuito de átomos (*corpuscules*) sem que houvesse divindade alguma. E ainda que Deus cedesse ao acaso apenas em alguns casos e de alguma maneira (o que ele faria se não fosse sempre levado inteiramente para o melhor e se ele fosse capaz de preferir um bem menor a um bem maior, isto é, um mal a um bem, pois o que impede um bem maior é um mal) ele seria imperfeito, assim como o objeto de sua escolha; ele não mereceria uma confiança plena; em tal caso ele agiria sem razão, e o governo do universo seria como certos jogos divididos entre a razão e a sorte (*fortune*). E tudo isso faz ver que esta objeção, que se faz contra a escolha do melhor, perverte as noções do livre e do necessário, e nos representa até mesmo o melhor como mal; o que é pernicioso, ou ridículo.