

TRADUÇÃO

**Observações quanto ao livro sobre a origem do mal,
publicado há pouco na Inglaterra (§§ 18-22)¹**

Leibniz e a metafísica das diferenças qualitativas dos possíveis

Tradução e notas:

Juliana Cecci Silva e William de Siqueira Piauí²

18. 6º Objeta-se enfim que os homens não podem esperar a felicidade, se a vontade só puder ser movida pela representação do bem e do mal. Mas esta objeção parece-me nula, totalmente nula, e acredito que teria bastante trabalho para adivinhar qual cor se lhe pôde dar. Também, para este efeito se raciocina da maneira mais surpreendente do mundo: nossa felicidade depende das coisas externas, se é verdade que ela depende da representação do bem

¹ O *Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre* é o último dos três textos que foram acrescentados como apêndice à *Teodiceia*, ao todo ele conta com 27 parágrafos; a tradução na íntegra sairá no ano de 2013 publicada pela Editora Estação Liberdade, ela foi feita a partir do texto que tem a introdução, cronologia e bibliografia de Jacques Brunschwig, Ed. GF Flammarion-Paris (pp. 404-13), 1969. O texto é uma crítica ao livro *De origine mali* (Sobre a origem do mal) de William King (1650-1729), arcebispo de Dublin, livro que foi publicado em Londres em 1702; nessa obra o autor buscava, fundado em bases lockeanas, conciliar a existência do mal (sobretudo moral) com a ideia de um Deus bom e onipotente. A obra foi o objeto de uma avaliação favorável nas *Nouvelles de la République des lettres*, de maio a junho de 1703, na época em que esta publicação era dirigida por Jacques Bernard. Bayle (1647-1706) utilizou este relatório a fim de criticar a obras na *Réponses aux questions d'un provincial* (capítulo 74 a 92); Bernard respondeu nas *Nouvelles* de janeiro de 1706; o próprio Bayle redigiu, após a leitura do livro, novas observações que foram publicadas no tomo V (póstumo, em 1707) das *Réponses*. A base da argumentação elaborada a partir do §18 é a explicitação do terceiro e mais alto degrau da argumentação desenvolvida na *Teodiceia*, ou seja, depois das questões relacionadas ao poder infinito e à sabedoria infinita, faltava argumentar sobre a “qualidade” dos possíveis; se para compreender a sabedoria infinita era necessário elaborar um discurso mais amplo (*Teodiceia*, §6 da primeira parte) que fazia a estrutura do plano dos possíveis, uma maneira completamente nova de compreender os conceitos de tempo, espaço e matéria, agora, essa ampliação chega ao limite da diferenciação qualitativa dos “objetos” possíveis; isto é, Deus não só sabia, antes de criá-lo, o que Judas ia fazer, mas também que o que ele ia fazer não era sempre bom. Na *Teodicéia* (segunda parte, § 234), a partir de uma analogia com a matemática, esse terceiro degrau assume uma expressão exemplar: “o melhor caminho de um ponto a outro – abstraindo os impedimentos e outras considerações acidentais do meio – é único; é aquele que vai pela linha mais curta, que é a reta”. E o deus leibniziano sabe disso previamente; antes de determinar as leis dos movimentos dos corpos, por exemplo. Cf. o § 21 do presente texto.

² Juliana Cecci Silva é mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Tradução na Universidade de Brasília, Postrad – UnB, e fez seu bacharelado em Letras-Francês pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). William de Siqueira Piauí é Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, FFLCH – USP, e, atualmente, é professor da Universidade Federal de Sergipe, UFS.

ou do mal. Ela não está, então, em nosso poder, dizem, pois nós não temos motivo algum para esperar que as coisas externas se ajustem para nos agradar. Este argumento manca dos pés: “Não existe força na consequência; poder-se-ia admitir a conclusão, o argumento pode ser objetado contra o autor.” Começemos por esta *objeção*³, que é fácil. Pois os homens são mais felizes ou mais independentes dos acidentes da sorte por este meio, ou porque se lhes atribui a vantagem de escolher sem motivo? Eles sofrem menos as dores corporais? Eles têm menos inclinação para os bens verdadeiros ou aparentes, menos medo dos males verdadeiros ou imaginários? Eles são menos escravos da volúpia, da ambição, da avareza? Menos medrosos? Menos invejosos? Sim, dirá nosso hábil autor: o provaria por uma espécie de conta ou de estimativa. Eu teria preferido que ele o tivesse provado pela experiência; mas vejamos esta conta. Supondo que, por minha escolha, que faz com que eu atribua bondade, com relação a mim, àquilo que escolhi, atribuo ao objeto escolhido seis graus de bondade, e que antes disso existissem dois graus de mal no meu estado: me tornaria contente de repente e sem me preocupar; pois eu teria quatro graus de bom espírito (*revenant*), ou de pureza (*bien franc*)⁴. Veja que isso é belo, sem dúvida; mas que, infelizmente, é impossível. Pois de que maneira conferir estes seis graus de bondade ao objeto? Para isso nos seria necessário o poder de mudar o nosso gosto ou as coisas conforme achemos bom. Isto seria mais ou menos como se eu pudesse dizer de modo eficaz ao chumbo: você será ouro; ao pedregulho: você será diamante; ou pelo menos: você me causará o mesmo efeito. Ou seria como é explicado na passagem de Moisés que parece dizer que o maná do deserto tinha o gosto que os israelitas lhe queriam dar. Eles apenas tinham que dizer ao seu gomor: você será um capão, você será uma perdiz⁵. Mas, se sou livre para dar estes seis graus de bondade ao objeto, não me é permitido lhe dar mais? Eu penso que sim. Mas se é assim, por que nós não daríamos ao objeto toda a bondade imaginável: por que não iríamos a vinte e quatro quilates de bondade⁶? E por este meio eis que nos encontraríamos plenamente felizes, apesar dos acidentes da sorte; que vente, que chova granizo, que neve, nós não nos preocuparemos; graças a este belo segredo, nós sempre estaremos ao abrigo destes casos fortuitos. E o autor concorda, nesta 1ª seção do 5º cap., subsec. 3, § 12, que esta capacidade ultrapassa todos os apetites naturais, e não pode ser

³ A partir do §14, Leibniz passa a dividir as objeções que atingiriam seu modo de ver as questões envolvidas em seis tipos, elas são consideradas nos §§ 15 (1 e 2), 16 (3 e 4), 17 (5) e 18 (6).

⁴ Podemos dizer que é propriamente aqui que começará a argumentação de Leibniz, sua defesa da existência de graus distintos de bondade e maldade no plano dos possíveis; uma espécie de economia que determinará a escolha por parte de Deus.

⁵ Leibniz se refere ao evento narrado nas Sagradas Escrituras, em *Êxodo* 16, 1-36; a palavra *gomor*, ou *ômer*, se refere a uma unidade de medida, duas quartas, ou uma décima parte do *efá*, cerca de 2,2 litros.

⁶ Leibniz lembra a quantidade “quilate”, corresponde a 1/24 (24 avos) da liga, tendo o ouro puro, portanto, 24 quilates.

ultrapassada por nenhum deles: e a considera (§§ 20, 21, 22) como o mais sólido fundamento da felicidade. De fato, como não há nada que possa limitar uma capacidade tão indeterminada quanto aquela de escolher sem motivo e de conferir bondade ao objeto pela escolha, é preciso ou que esta bondade ultrapasse de maneira extrema aquela que os apetites naturais buscam nos objetos – já que estes apetites e estes objetos são limitados, enquanto esta capacidade é independente –, ou, pelo menos, é preciso que esta bondade, que a vontade dá ao objeto escolhido, seja arbitrária e o tanto quanto ela o queira. Pois de que lugar se tomaria a razão dos limites, se o objeto é possível, se ele está ao alcance daquele que quer e se a vontade lhe pode dar a bondade que ele quiser, independentemente da realidade e das aparências? Parece-me que isso pode ser suficiente para derrubar uma hipótese tão precária, em que há algo de semelhante aos contos de fadas: “*Optantis ista sunt, non invenientis*”.⁷ Então, só resta ser muito verdadeiro que esta bela ficção não poderia nos tornar mais isentos de males; e veremos mais abaixo que quando os homens se colocam acima de certos apetites ou de certas aversões, o fazem a partir de outros apetites, que sempre têm seu fundamento na representação do bem e do mal⁸. Eu disse também que se podia aceitar a conclusão do argumento, que considera que não depende absolutamente de nós sermos felizes, ao menos no presente estado da vida humana; pois quem duvida que não estamos sujeitos a incontáveis acidentes que a prudência humana não poderia evitar? Como poderia me impedir, por exemplo, de ser engolido por um tremor de terra, com uma cidade na qual habito, se tal é a ordem das coisas? Mas, enfim, ainda posso negar a consequência do argumento que considera que, se a vontade não é movida senão pela representação do bem e do mal, não depende de nós sermos felizes. A consequência seria boa se não houvesse Deus, se tudo fosse governado por causas brutas; mas Deus faz com que para ser feliz baste ser virtuoso. Portanto, se a alma segue a razão e as ordens que lhe foram dadas por Deus, eis então segura de sua alegria, ainda que não possa ser encontrada o suficiente nesta vida.

19. Após ter se empenhado em mostrar os inconvenientes de nossa hipótese, o hábil autor expõe as vantagens da sua. Ele acredita então que é a única capaz de salvar nossa liberdade, que ela causa toda nossa felicidade, que aumenta nossos bens e diminui nossos

⁷ “Coisas que são escolhidas, não que se inventa”.

⁸ Pronto, os dois passos mais fundamentais da argumentação que se seguirá foram dadas, existem graus de bondade e maldade, e agimos de acordo com a representação que temos do bem e do mal; mais abaixo Leibniz dirá: “estimar as ações sem pesar as qualidades das quais elas nascem é jogar palavras ao vento e colocar um *não-sei-quê* imaginário no lugar das causas”. Se agimos desse modo, no caso de Deus as representações que o determinam a escolher se encontram nas diferenças qualitativas entre os possíveis e suas combinações; é esse o centro da argumentação metafísica quanto ao problema da bondade infinita de Deus e que, até certo ponto, vai mais longe ou esclarece o que é dito no *Discurso de metafísica*.

males, e que um agente que possui esta capacidade nisso é mais perfeito. Quase todas estas vantagens já fizeram sua aparição. Nós mostramos que para ser livre basta que as representações dos bens e dos males, e outras disposições internas ou externas, nos inclinem sem nos obrigar (*necessiter*). Não se vê também como a pura indiferença possa contribuir para a felicidade: ao contrário, [quanto] mais formos indiferentes, mais seremos insensíveis e menos capazes de apreciar os bens. Além do fato que a hipótese causa efeito demais. Pois se uma capacidade indiferente pudesse dar o sentimento do bem, poderia dar o contentamento mais perfeito, como já foi mostrado. E é manifesto que não há nada que lhe conferiria limites, já que os limites fariam-na sair desta indiferença pura, e da qual se pretende que ela não saia senão por si mesma, ou, antes, na qual ela jamais esteve. Enfim, não se vê em que consiste a perfeição da pura indiferença: ao contrário, não há nada de mais imperfeito; ela tornaria o conhecimento (*science*) e a bondade inúteis, e reduziria tudo ao acaso, sem que houvesse regras ou medidas a tomar. Entretanto, há ainda algumas vantagens que nosso autor alega não terem sido debatidas. Parece-lhe, então, que não é senão por esta capacidade que nós somos a verdadeira causa de nossas ações, a quem elas podem ser imputadas, pois, de outro modo, seríamos forçados pelos objetos externos; e que é também apenas por causa desta capacidade que se pode atribuir o mérito de sua própria felicidade, e se comprazer consigo mesmo. Mas é completamente o contrário; pois, quando se é levado à ação por um movimento absolutamente indiferente, e não em consequência destas boas ou más qualidades, não é o mesmo que ser levado a isso cegamente, por acaso ou por sorte? Por que, então, vangloriar-se de uma boa ação, ou por que ser censurado por uma má, se é preciso agradecer ou acusar a fortuna (*fortune*) ou a sorte (*sort*)? Eu penso que se é mais louvável quando se deve a ação às suas boas qualidades, e mais culpado à medida que nos dispomos a isso a partir de nossas más qualidades. Querer estimar as ações sem pesar as qualidades das quais elas nascem é jogar palavras ao vento e colocar um *não-sei-quê* imaginário no lugar das causas. Portanto, se este acaso ou este *não-sei-quê*⁹ fosse a causa de nossas ações, para a exclusão de nossas qualidades naturais ou adquiridas, de nossas inclinações, de nossos hábitos, não haveria meio de se prometer alguma coisa conforme a decisão de outrem, já que não haveria meio de fixar um indefinido e de pensar em qual baía será lançado o navio da vontade, por conta da tempestade incerta de uma extravagante indiferença.

⁹ Cf. também o II apêndice à *Teodiceia*, o *Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês*, § 12; texto que traduzimos e se encontra publicado em *Trans/formação – Revista de Filosofia*, v. 30, n. 2, 2007, pp. 261-72. O primeiro apêndice, ou *Resumo da controvérsia reduzido a argumentos em forma*, se encontra publicado em *Kalagatos – Revista de Filosofia*, v. 1, n. 1, 2004, pp. 207-29.

20. Mas colocando as vantagens e as desvantagens à parte, vejamos como nosso sábio autor estabeleceu esta hipótese da qual promete tanta utilidade. Ele concebe que somente Deus e as criaturas livres são verdadeiramente ativas, e que para ser ativo não se deve ser determinado senão por si mesmo¹⁰. Acontece que, o que é determinado por si mesmo não deve ser determinado pelos objetos e, conseqüentemente, é preciso que a substância livre, enquanto livre, seja indiferente quanto aos objetos, e não saia desta indiferença senão por sua escolha que tornará o objeto agradável para ela. Mas quase todos os passos deste raciocínio estão sujeitos a obstáculos. Não apenas as criaturas livres, mas também todas as outras substâncias e naturezas compostas de substâncias são ativas. Os animais irracionais não são livres e, todavia, não deixam de ter almas ativas; exceto se acreditamos com os cartesianos que são puras máquinas. Também não é necessário ser determinado apenas por si mesmo para ser ativo, já que uma coisa pode receber uma direção sem receber uma força. É deste modo que o cavalo é governado pelo cavaleiro, e que o navio é dirigido pelo leme; e o Sr. Descartes estava convencido que o nosso corpo, mantendo sua força, recebe da alma apenas alguma direção.¹¹ Deste modo, uma coisa ativa pode receber do exterior alguma determinação ou direção capaz de mudar a que ela teria dela mesma. Por fim, ainda que uma substância ativa não seja determinada senão por si mesma, não se dá que ela não seja movida pelos objetos; pois, é a representação do objeto que está nela mesma que contribui para a determinação; a qual, portanto, não vem do exterior e, conseqüentemente, a espontaneidade está aí inteiramente. Os objetos não agem sobre as substâncias inteligentes como causas eficientes e físicas, mas como causas finais e morais. Quando Deus age conforme sua sabedoria, se regula a partir das ideias dos possíveis que são seus objetos, mas que antes da sua criação atual não têm realidade alguma fora dele. Deste modo, esta espécie de movimento espiritual e moral não é contrária à atividade da substância nem à espontaneidade de sua ação. Enfim, quando a capacidade livre não fosse determinada pelos objetos, no entanto, ela jamais poderia ser indiferente à ação quando está a ponto de agir; já que é muito necessário que a ação aí surja de

¹⁰ No parágrafo 16 Leibniz já havia discutido o significado da expressão grega ἐφ' ἑμῖν, utilizada principalmente por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (liv. III, cap. 3, 1111 a 21), para indicar as ações livres, ações que estão “em nosso poder” fazer ou não fazer; cf. também *Teodiceia*, §§ 290 e 301.

¹¹ Novamente, como no final do § 16, Leibniz lembra as afirmações feitas por Descartes no *Tratado do homem* e nas *Paixões da alma*. Em seu *Tratado do Homem* Descartes afirmava que: “À medida que estes espíritos [animais] penetram nas cavidades do cérebro, vão progressivamente se introduzindo nos poros de sua substância e dos nervos; estes espíritos, à medida que penetram ou tendem a ele em maior ou menor quantidade, segundo o caso, têm força para variar (*force de changer*) a forma dos músculos onde se encontram estes nervos; deste modo dão lugar ao movimento (*faire mouvir*) de todos os membros”. *Traité de l'Homme*, Adam-Tannery, t. XI, p. 130. Isso quer dizer que os “espíritos animais” que sobem até o cérebro podem receber uma mudança de direção por influência da alma, isto é, podem ser direcionados pela glândula pineal (imediatamente ligada ao que quer e ao que sofre a alma) que, assim, mudaria a direção do movimento; cf. também *As paixões da alma*, primeira parte, art. 31 e seg, *Teodiceia* §§ 61 e 401.

uma disposição para agir; de outro modo, se fará tudo a partir de tudo, *quidvis ex quovis*,¹² e não haverá nada bastante absurdo que não se possa supor. Mas esta disposição já terá quebrado os encantos da pura indiferença; e se a alma se dá esta disposição, é preciso uma outra predisposição para este ato de dá-la; e, conseqüentemente, embora busquemos seu princípio, não se chegará jamais a uma pura indiferença na alma quanto às ações que ela deve exercer. É verdade que estas disposições a inclinam sem obrigá-la; pois, elas se ligam comumente aos objetos; mas também há aqueles que vêm de um outro modo, *a subjecto*¹³ ou da própria alma, e que fazem com que um objeto seja mais apreciado que outro, ou que o mesmo seja apreciado de outro modo em um outro tempo.

21. Nosso autor sempre insiste em nos assegurar que sua hipótese é real, e ele pretende fazer ver que esta capacidade indiferente se encontra efetivamente em Deus, e mesmo que devemos atribuí-la a ele necessariamente. Pois, diz ele, [para Deus] nada é bom nem mal nas criaturas. Não há apetite natural que se encontre preenchido pelo prazer (*fruition*) de alguma coisa fora dele: ele é, então, absolutamente indiferente a todas as coisas externas, já que quanto a isso nem poderia ser auxiliado nem incomodado; e é necessário que se determine e se faça quase um apetite ao escolher. E depois de ter escolhido, precisará manter sua escolha, a tal ponto como se tivesse sido levado a isso por uma inclinação natural. Portanto, a divina vontade será a causa da bondade nos seres. Ou seja, haverá bondade nos objetos, não por sua natureza, mas pela vontade de Deus, a qual sendo colocada à parte, não se poderia encontrar nem bem nem mal nas coisas. É difícil conceber como autores de mérito puderam chegar a uma opinião tão estranha; pois a razão que parecem alegar aqui não tem força alguma. Parece que se quer provar a opinião segundo a qual todas as criaturas têm todo seu ser de Deus e que, então, elas não podem agir sobre ele nem o determinar. Mas isto é assumir visivelmente a mudança (mas isso é visivelmente assumir o contrário?). Quando nós dizemos que uma substância inteligente é movida pela bondade de seu objeto, nós não pretendemos que este objeto seja necessariamente um ser que exista fora dela, e nos é suficiente que ele seja concebível; pois é a sua representação que age na substância, ou, de preferência, a substância age sobre ela mesma na medida em que ela é disposta e afetada por esta representação. Em Deus, é manifesto que seu entendimento contém as ideias de todas as coisas possíveis; e é por este motivo que tudo nele o é eminentemente. Estas ideias lhe representam o bem e o mal, a perfeição e a imperfeição, a ordem e a desordem, a concordância e a discordância (*congruité*

¹² “Qualquer coisa a partir de qualquer coisa”.

¹³ “Pelo sujeito, a partir do sujeito”.

et l'incongruité) dos possíveis; e sua bondade extrema o faz escolher o mais vantajoso¹⁴. Então, Deus se determina por ele mesmo; sua vontade é ativa em virtude da bondade, mas é pelo entendimento pleno de sabedoria que ela se especifica e se dirige na ação. E como seu entendimento é perfeito, seus pensamentos sempre distintos, suas inclinações sempre boas, ele jamais deixa de fazer o melhor; enquanto nós podemos ser enganados pelas falsas aparências do verdadeiro e do bom. Mas como é possível que se possa dizer que não há bem ou mal nas ideias antes da vontade de Deus? A vontade de Deus forma as ideias que estão no seu entendimento? Eu não ousou atribuir ao nosso sábio autor uma opinião tão estranha, que confundiria entendimento e vontade, e destruiria totalmente o uso dessas noções. Acontece que, se as ideias são independentes da vontade, a perfeição ou a imperfeição que aí está representada o será também. Com efeito, é pela vontade de Deus, por exemplo, ou de preferência não é graças à natureza dos números que certos números são mais capazes que outros de receber diversas divisões exatas? Que uns são mais adequados que outros para alcançar [determinadas] formações, para compor polígonos e outras figuras regulares? Que o número seis tem a vantagem de ser o menor de todos os números que se denominam perfeitos? Que em um plano, seis círculos iguais podem tocar um sétimo? Que de todos os corpos iguais, a esfera tem a menor superfície? Que algumas linhas são incomensuráveis e, conseqüentemente, pouco adequadas à harmonia? Não se vê que todas estas vantagens ou desvantagens vêm da ideia da coisa, e que o contrário implicaria contradição? Pensa-se também que a dor e o incômodo das criaturas [portadoras] de sensibilidade, sobretudo a felicidade e a infelicidade das substâncias inteligentes, são indiferentes a Deus? E o que será dito de sua justiça? É também algo de arbitrário e teria ele feito sabiamente e justamente se tivesse resolvido levar inocentes a danação? Eu sei que há autores suficientemente desavisados a ponto de sustentar um sentimento tão perigoso e tão capaz de destruir a piedade. Mas estou seguro que nosso célebre autor está bem distante disso. No entanto, parece que esta hipótese conduz a isso, se não há nada nos objetos que seja indiferente à vontade divina antes de sua escolha. É verdade que Deus não tem necessidade de nada; mas o próprio autor mostrou muito bem que sua bondade e não sua necessidade o levou a produzir criaturas. Havia nele, então, uma razão anterior à decisão e, como eu já disse tantas vezes, não é nem por acaso ou sem motivo, nem também por necessidade que Deus criou este mundo, mas é a

¹⁴ Eis a conclusão da argumentação desenvolvida aqui; ao final do parágrafo Leibniz não deixará dúvidas quanto a isso: “Portanto, as qualidades dos objetos, compreendidas nas suas ideias [nas ideias de Deus], constituíram a razão de sua escolha”. Se não nos enganamos, esse é mais um forte motivo para não fundar o conceito de contingência em uma possível falta de conhecimento (sabedoria) da Razão Suprema, Ela conhece distintamente inclusive as qualidades dos possíveis que escolherá ou não criar. Cf. nosso artigo “Noção completa de uma substância individual e Infinito em Leibniz”. *Cadernos de história e filosofia da ciência* (Unicamp), no prelo.

partir da inclinação que ele se decidiu, e sua inclinação sempre o leva para o melhor. Portanto, é surpreendente que nosso autor sustente aqui, cap. 5, sec. I, subsec. 4, § 5, que não existe razão que pudesse levar Deus, absolutamente perfeito e feliz em si mesmo, a criar alguma coisa fora de si; ele mesmo tendo mostrado antes disso, cap. 1, sec. 3, §§ 8, 9, que Deus age para um fim, e que sua meta é comunicar sua bondade. Então, não lhe era absolutamente indiferente criar ou não criar e, apesar disso, a criação é um ato livre¹⁵. Tampouco lhe era indiferente criar tal ou tal mundo, criar um caos perpétuo ou criar um sistema pleno de ordem. Portanto, as qualidades dos objetos, compreendidas nas suas ideias, constituíram a razão de sua escolha.

22. Nosso autor, que acima tinha dito tão boas coisas sobre a beleza e sobre a comodidade das obras de Deus, procurou um modo de conciliá-las com sua hipótese que parece tirar de Deus todos os cuidados para o bem, para a comodidade das criaturas. A indiferença de Deus, diz ele, não tem lugar senão nas suas primeiras escolhas; mas no momento mesmo que Deus escolheu alguma coisa, escolheu virtualmente ao mesmo tempo tudo aquilo que está ligado necessariamente com ela¹⁶. Havia uma infinidade de homens possíveis igualmente perfeitos: a escolha de alguns dentre eles é puramente arbitrária, segundo nosso autor. Mas Deus, os tendo escolhido, não podia querer aquilo que fosse contrário à natureza humana. Até aqui o autor fala conforme a sua hipótese; mas o que se segue vai mais longe, pois adianta que quando Deus resolveu produzir certas criaturas, resolveu ao mesmo tempo, em virtude de sua bondade infinita, dar-lhes toda a comodidade possível. Não existe nada de tão racional, com efeito; mas também não há nada de tão contrário à hipótese que ele propôs, e tem razão em preferir destruí-la ao invés de deixá-la subsistir repleta de inconvenientes contrários à bondade e à sabedoria de Deus. Eis aqui, como se verá manifestadamente, que ela não poderia entrar em acordo com aquilo que acaba de ser dito. A primeira questão será: Deus criará alguma coisa ou não, e por quê?¹⁷ O autor respondeu que ele criará alguma coisa para comunicar sua bondade. Não lhe é indiferente, então, criar ou não criar. Depois disso, se pergunta: Deus criará tal coisa ou uma outra, e por

¹⁵ Eis a resposta para a pergunta: Por que não o nada?

¹⁶ A doutrina da criação “ao mesmo tempo” não é fácil de ser compreendida especialmente pelos leitores que não estão acostumados a associarem a filosofia moderna à filosofia medieval ou escolástica, cf. nossos artigos: “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação”. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, v. 2, p. 26-47, 2009; e “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação.” *Ágora Filosófica* (Unicap), 1, p. 117, 2006.

¹⁷ Cf. o § 7 dos *Princípios da natureza e da graça*.

quê?¹⁸ Para falar de maneira consequente, seria preciso responder que a mesma bondade o faz escolher o melhor; e, com efeito, na sequência o autor cai novamente; pois, de acordo com sua hipótese, responde que ele criará tal coisa, mas que não há porquê, desde que Deus é absolutamente indiferente às criaturas que não têm sua bondade senão de sua escolha. É verdade que a este respeito nosso autor varia um pouco, pois diz, v. 12, cap. 5, sec. 5, subsec. 4, que é indiferente a Deus escolher entre homens iguais em perfeição ou entre espécies igualmente perfeitas de criaturas racionais. Portanto, conforme esta expressão, ele escolheria de preferência a espécie mais perfeita; e como espécies igualmente perfeitas entram em acordo mais ou menos com outras, Deus escolherá as que se acomodam melhor; não haverá, então, indiferença pura e absoluta, e o autor retorna, deste modo, aos nossos princípios. Mas falemos como ele fala segundo sua hipótese e estabeleçamos com ele que Deus escolheu certas criaturas, embora elas lhe sejam absolutamente indiferentes. Ele escolherá, então, nesse mesmo momento criaturas irregulares, mal formadas, malfeitoras, descontentes, caos perpétuos, monstros por toda parte, somente celerados [como] habitantes da Terra, diabos preenchendo todo o Universo, ao invés de belos sistemas, espécies bem feitas, pessoas de bem, bons anjos. Não, dirá o autor; Deus tendo decidido criar homens, decidiu lhes dar, ao mesmo tempo, todas as comodidades de que o mundo fosse capaz; e o mesmo acontece em relação às outras espécies. Eu respondo que se esta comodidade fosse ligada necessariamente a sua natureza, o autor falaria conforme sua hipótese; mas isso não ocorrendo, é preciso que ele admita que é por uma nova escolha, independente daquela que levou Deus a fazer homens, que Deus resolveu dar toda a comodidade possível aos homens. Mas de onde vem esta nova escolha? Ela vem também de uma pura indiferença? Se isso ocorre, nada leva Deus a buscar o bem dos homens, e se isso ocorre algumas vezes, é por acaso. Mas o autor pretende que Deus tenha sido levado a isso por sua bondade; logo, o bem e o mal das criaturas não lhe é indiferente; e há nele escolhas primitivas em que ele é levado pela bondade do objeto. Ele escolheu não apenas criar homens, mas ainda criar homens tão felizes quanto é possível neste sistema. Depois disso, não restará mesmo qualquer indiferença pura; pois nós podemos pensar sobre o mundo inteiro, como nós pensamos sobre o gênero humano. Deus resolveu criar um mundo; mas sua bondade o obrigou a fazer com que escolhesse ao mesmo tempo de modo que tivesse ordem, regularidade, virtude, felicidade o mais que fosse possível. Pois não vejo

¹⁸ Eis a pergunta que passa a ter a resposta seguinte: Deus criará tal coisa ou uma outra porquê Ele anteviu inclusive suas diferenças qualitativas no plano dos possíveis. Na argumentação que seguirá não vemos outro modo de manter a coerência do sistema leibniziano, pós 1686, a não ser a partir do filosofema *espécie individual*, hipótese interpretativa que temos defendido desde, pelo menos, o ano 1999 quando a formulamos como tema de nossa dissertação de mestrado.

qualquer evidência para dizer que Deus seja levado por sua bondade a tornar os homens que ele resolveu criar tão perfeitos quanto é possível neste sistema, e que não haja a mesma boa intenção para com o Universo inteiro. Eis então que voltamos à bondade dos objetos; e a pura indiferença, onde Deus agiria sem motivo, é absolutamente destruída pelo próprio procedimento do nosso hábil autor para quem a força da verdade, quando foi preciso dar conta do fato, prevaleceu sobre uma hipótese especulativa que não poderia alcançar qualquer aplicação na realidade das coisas.

23. Nada sendo, então, absolutamente indiferente a Deus, que conhece todos os graus, todos os efeitos, todas as relações das coisas, e que penetra de um só golpe todas suas possíveis ligações; vejamos se ao menos a ignorância e a insensibilidade do homem pode torná-lo absolutamente indiferente à sua escolha. [...]