

A PRESENÇA DO TRÁGICO NA *TEODICEIA* DE LEIBNIZ: A PREDESTINAÇÃO DA SALVAÇÃO ETERNA E A DESTINAÇÃO DA CONDENAÇÃO ETERNA

*Samuel Dimas**

(Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa)

1. A condição trágica da existência

A *Teodiceia* de Gottfried Wilhelm von Leibniz (Leipzig, 1646 – Hanôver, 1716) encerra uma profunda reflexão acerca do sentido trágico do Universo e da existência humana, enquanto manifestação do conflito e da tensão entre a liberdade da lei divina ou ordem cósmica e a liberdade da vontade individual.

Podemos dizer que para Leibniz, à semelhança do descrito por Aristóteles acerca da poética da tragédia, a existência encerra uma dimensão trágica que tem uma função catártica de purificação das emoções, expiação das más ações e conversão da inteligência ao sentido último da ordem justa da eterna Criação. O terror a que conduz a ação dramática da tragédia, que é a vida terrena, resulta da tensão entre os desígnios divinos e as deliberações humanas, constituindo-se como um meio para a concretização definitiva e absoluta da ordem cósmica. O Fim terrível da vida particular, que também resulta dos conflitos pela justiça, honra, poder e ordem social, é uma exigência do Bem maior da ordem Universal.

Como conciliar o carácter necessário dos acontecimentos futuros que estão pré-determinados pela causa divina sem cair na noção pagã da fatalidade do destino, destruidora do livre arbítrio e da moralidade da ação, e sem cair na noção de que a Divindade é cúmplice dos males do mundo e dos crimes dos homens?

Todos os acontecimentos, bons e maus, concorrem para a consumação do plano integral de Deus para a Criação: o mal não é uma fatalidade

* Assessor científico do Centro de Estudos de Filosofia. sdimas@fch.lisboa.ucp.pt

determinada por Deus ou por um ser demoníaco, mas é uma desordem que resulta da liberdade do homem e da imperfeição original das criaturas, a qual é permitida providencialmente para que resulte a ordem mais vasta de um mundo melhor¹. Pela imensa sabedoria do Criador é escolhido o melhor plano de entre todas as ideias possíveis de Universo, e nele é permitido que o homem, pelo abuso do seu livre arbítrio, caia na miséria das más ações. No drama da vida humana, o destino de alguns será trágico ou fatal. Mas para Leibniz essa trágica imperfeição das partes converte-se na perfeição do Todo. Nesta perspetiva, a tragédia é uma das formas necessárias, não só do drama da existência temporal, como também do drama da justiça divina eterna: no Fim, nem todos se salvarão e atingirão a felicidade da Glória celeste.

À semelhança da tragédia grega, que exprime a luta do homem com a fatalidade do inabordável e obscuro Destino, esta obra do filósofo alemão protestante procura conciliar a relação entre a verdade da liberdade individual dos homens, que conhecemos pela experiência, e a verdade da providência divina, que conhecemos pela razão², no pressuposto de que nada existe que não seja consequência dos decretos da vontade antecedente de Deus³. Procura uma harmonia entre o plano natural das causas materiais e eficientes e o plano metafísico-moral das causas formais e finais⁴. Como conciliar a noção de que tudo está pré-determinado na mente divina e é continuamente produzido e conservado por uma espécie de emanção⁵ com as noções de liberdade e responsabilidade dos atos humanos? Na perspetiva do autor, a solução passará pela recusa de uma noção de necessidade fatalista e cega como causa da origem da existência das coisas, em nome de uma necessidade hipotética, e passará pela distinção entre a vontade antecedente e a vontade consequente de Deus, bem como pela distinção entre a necessidade metafísica e a necessidade moral.

Como verificaremos, todo o seu pensamento desenvolve-se a partir da noção fundante de ordem necessitarista universal, à qual as ações voluntárias também estão submetidas. Autores como Leonardo Coimbra demar-

¹ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, 3.^a ed, Paris, J. Vrin, 1970, cap. XXX.

² Cf. *idem*, *Essais de Théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, III, n.º 292, in *Die philosophischen schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, vol. 6, Hildesheim New York, Georg Olms Verlag, 1978.

³ Cf. *ibidem*, I, n.º 2.

⁴ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *La monadologie*, § 79, édition annotée, et précédée d'une exposition du système de Leibniz par Emile Boutroux, note terminale sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz par Henri Poincaré, Paris, Delagrave, 1978.

⁵ Cf. *idem*, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, cap. XIV.

cam-se desta concepção determinista e continuista do real. Para o filósofo português, a ação eterna criadora não se realiza por emanção da única e verdadeira substância divina e a realidade fenomênica não é uma necessária, mas sim, gratuita e excessiva, forma de manifestar a glória de Deus⁶.

Neste sentido, o pensador português irá acusar a teoria da harmonia pré-estabelecida de Leibniz de cair naquilo a que chama de *Cousismo duma Substância*, que, sendo a mesma, toma diferentes formas, reduzindo toda a realidade existente à ação onnipotente de Deus. Assim, afirma residir também na sedução desta doutrina substancialista das determinações monádicas o naturalismo panteísta de Antero de Quental⁷. Por isso, Leonardo acusa o substancialismo imanentista de Antero de reduzir as mónadas a atos parcelares da potência infinita ou Ato puro, que se atualiza finitamente no mundo, e que depois regressam à origem de onde se emanaram, diluindo-se no Eu impessoal da absoluta razão e vontade pura⁸.

Esta noção de suprema ordem universal, apresentada por Leonardo Coimbra, remete-nos para o princípio grego do sentido trágico da vida, representado de forma sublime na poesia épica de Homero, que procurava dar um sentido ético e religioso aos acontecimentos dramáticos da guerra de Troia e propunha manter vivos na memória os feitos heroicos dos homens e dos deuses. A causa última dos acontecimentos da tragédia de Aquiles é a vontade suprema de Zeus. Neste contexto, qualquer ação deve ser compreendida, ao mesmo tempo, sob o ponto de vista humano e divino: o destino da humanidade está subordinado à ordem universal do mundo, que é pré-determinada pela justiça imparcial e soberana do poder divino.

Mas como se pode verificar no canto IX da *Ilíada* de Homero, a poética do trágico não representa apenas a submissão do homem ao Destino determinado pelas leis eternas, mas também já encerra a deslocação do centro da reflexão do plano inamovível e estático do poder necessitarista da *moira* – que não admite a afirmação da vontade pessoal –, para o plano dinâmico e contingente da vida existencial, em que o homem já surge dotado de capacidade deliberativa, apresentando-se como co-autor mais ou menos consciente do seu destino. No entanto, de uma maneira ou de outra, na tragédia grega nada acontece sem a cooperação de uma força divina, pelo que as ações humanas dependem dos insondáveis decretos sobre-humanos.

⁶ Cf. Leonardo Coimbra, “A insubsistência dos valores germânicos”, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 214.

⁷ Cf. *idem*, *Pensamento filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, 2007, pp. 361-362 [72-74].

⁸ Cf. *ibidem*, p. 394 [146-147]. «E então temos o desenvolvimento de Deus no mundo e a involução do mundo em Deus: miraculosa, absurda atualização finita do ilimitado poder infinito.» (*Ibidem*, p. 394 [147].)

No mesmo sentido, a teodiceia presente no poema da *Odisseia* apresenta a mais alta divindade como uma força onisciente que se encontra acima dos esforços e pensamento dos mortais, orientando o conjunto da ação para um fim justo e feliz, estabelecendo uma irreparável relação entre o destino e as culpas humanas. As tragédias de Ésquilo vão reafirmar a relação das experiências de liberdade e vitória dos homens com a ordem divina que rege todas as coisas. Por outro lado, nesta configuração mítica do real, os erros que levam os homens à ruína resultam de uma interferência demoníaca.

Sabemos que a teogonia de Leibniz recusa esta posição maniqueia de atribuir as ações boas ao poder de um ser supremo bom e as ações más ao poder de um ser supremo mau: a realidade não tem dois princípios antagônicos, Deus é o único Princípio bom de todas as coisas. Mas o facto de admitir a coexistência das contínuas e persistentes ações más e a impossibilidade de misericórdia redentora para algumas destas almas, que se perderão na punição do Inferno, não significará uma cedência ao maniqueísmo? Só uma posição maniqueia pode admitir que a realidade última da consumação dos tempos não seja universalmente glorificada pelo bem divino, encerrando dimensões malignas de desamor e imperfeição, como se o mal tivesse poder para resistir eternamente à luz do Amor. Como veremos, ao admitir a condenação eterna para alguns, Leibniz cede ao maniqueísmo.

Antes de procurarmos esclarecer melhor as questões enunciadas, importa ainda referir que, à semelhança do que acontece na epopeia, também na tragédia grega se vai desenvolvendo a auto-consciência humana no sentido de uma autonomia do conhecimento e da vontade em relação aos poderes superiores, aumentando o sentido da responsabilidade no êxito e na desventura. Na tragédia de Ésquilo a noção de destino encerra a tensão entre a crença na justiça inviolável da ordem do mundo e o sentimento resultante da crueldade demoníaca de *Ate*, que conduz o homem a desprezar esta ordem. Neste conflito e luta constante com o destino surge a convicção de que os filhos devem expiar as culpas dos pais e surge a convicção libertadora da grandeza trágica do sacrifício pessoal pela salvação do todo. O trágico, enquanto expressão do sofrimento humano, é assim entendido como uma realidade exterior ao homem que tem uma força decisiva na determinação do seu destino. Realce-se que na tragédia de Ésquilo do *Prometeu*, o sofrimento e o mal surgem, assim, como caminho necessário para a libertação pessoal e para o triunfo divino na consumação da ordem justa do todo⁹.

⁹ Cf. Werner Jaeger, *Paidéia, a formação do homem grego*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 314.

2. O mal e o sofrimento como meios para um bem maior

De forma análoga, na tragédia cristã, apresentada pela teogonia de Leibniz, também o mal e a dor surgem como um meio ou instrumento para um bem maior. Assim, Deus onnipotente, que preside ao Universo e não descuida nada, escolhendo o melhor absolutamente, não concede milagrosamente a todas as criaturas racionais a graça especial de terem sempre vontade de fazer o bem e não lhes dá, de forma imediata, a felicidade do seu perfeito amor. No entender do filósofo alemão, isso acontece, porque Deus não pode realizar esses bens, desejados por todos, preferindo-os ao bem superior do plano universal da criação, o qual não se pode consumir sem a adesão livre de cada um: a salvação do homem não pode deixar de ser feita à custa de muitos sofrimentos e suportando a cruz de Jesus Cristo, pelo que estes males servem para aumentar a felicidade dos que o seguem¹⁰.

Perante estes factos, importa voltar a perguntar: de que forma procurará a filosofia de Leibniz conciliar a ordem necessária da certeza e presciência divinas com a ordem contingente das escolhas humanas? Fará sentido estabelecer alguma analogia entre a força irresistível do destino trágico da epopeia e tragédia gregas e a noção leibniziana de Providência que governa todas as coisas e sustenta todas as ações, de acordo com os decretos prestabelecidos na inteligência divina? É possível conceber a autonomia da realidade criada e conceber o livre arbítrio humano, defendendo ao mesmo tempo a noção de contínua criação como perpétua influência de Deus sobre as criaturas, a qual se traduz numa relação de integral dependência, quer ao nível da substância, quer ao nível da ação?¹¹. Como irá conciliar Leibniz a crença na vontade boa e onnipotente de Deus em salvar todos os homens das misérias da vida terrena com a afirmação acerca da possibilidade de alguns desses homens sofrerem a condenação eterna? A solução passará pela distinção entre *predestinação* e *destinação*.

Esclarecendo que para a religião cristã Deus não foi apenas objeto de temor e respeito, mas também de amor e admiração, Leibniz começa o prefácio da sua *Teodiceia* argumentando contra as posições de resignação perante os acontecimentos do mundo, fundamentadas nas noções de que a divindade tudo previu, dirigindo o mundo de uma forma pré-determinada, e de que tudo acontece por uma cega cadeia necessária de causas e efei-

¹⁰ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, II, n.º 122.

¹¹ Cf. *ibidem*, I, n.º 27.

tos¹². O que há de trágico nesta experiência configuradora do real é a convicção de que há uma verdade para os acontecimentos futuros que está pré-determinada pela causa primeira que tem Deus como autor, limitando-se as criaturas a assistir impotentes ao desenrolar desse drama. Leibniz descreve que esta falsa representação da necessidade aplicada à realidade deu origem à crença numa representação do destino, segundo a qual, perante o preestabelecido é inútil o temor ou a ira e também são inúteis o esforço e o mérito.

A fatalidade do destino servirá de desculpa para os vícios e crimes dos homens, sendo inútil o apelo à virtude e à reprovação do pecado, tal como também será inútil falar de recompensas e castigos¹³. Perante estas posições de que todas as acções físicas, metafísicas e morais têm origem na vontade e poder de Deus é posto em causa o dogma da bondade e justiça divinas¹⁴. Às questões filosóficas da necessidade, da liberdade e da origem do mal, acrescentam-se as questões teológicas do pecado original, da graça e da predestinação: onde está a justiça e a bondade de um Deus que salva uns homens e abandona outros às circunstâncias que contribuem para a sua miséria e condenação?

Em resposta a estas questões Leibniz dirá que a necessidade absoluta, que pertence ao âmbito da lógica, da metafísica e da geometria, não se aplica às acções livres, pelo que a acção de Deus, embora procure sempre o melhor, não se realiza por uma necessidade absoluta. Na espontaneidade das acções livres apenas se pode falar de necessidade hipotética e necessidade moral¹⁵. Embora o permita, Deus não é o autor do mal. Deus quer a salvação de todos os homens, concedendo a todos uma graça suficiente que lhes permite evitar a condenação. Por outro lado, em termos cósmicos, Deus regula de antemão todas as coisas, dando às suas leis mecânicas uma harmonia perfeita, para que se determinem mutuamente, formando todo os seres de acordo com o seu desígnio.

Esta teoria da harmonia pré-estabelecida de Leibniz apresenta-se contra a tese de Espinosa, segundo a qual, no seu entender, tudo procede da primeira causa por uma necessidade cega, absolutamente geométrica, sem que esse primeiro princípio das coisas seja capaz de escolha, bondade e entendimento¹⁶. Neste desígnio consta a possibilidade de nem todos os homens se salvarem, advertindo Leibniz que há incomparavelmente

¹² Cf. *ibidem*, Prefácio, n.º 7.

¹³ Cf. *ibidem*, n.º 13.

¹⁴ Cf. *ibidem*, n.º 17.

¹⁵ Cf. *ibidem*, n.º 22.

¹⁶ Cf. *ibidem*, n.º 31.

maior bem na glória dos salvos que mal na miséria dos condenados¹⁷. O mal aparece como condição do bem, não sendo entendido sob o princípio da necessidade, mas sim sob o princípio do conveniente. Da mesma maneira, a noção de predestinação apresentada por este autor protestante configura-se como *inclinante* e não como necessitante¹⁸.

Para Leibniz, a presciência de Deus não faz apenas os futuros contingentes certos e determinados, através da providência e da preordenação, mas fá-los de forma judicativa de acordo com os decretos da sua vontade. A liberdade da vontade humana faz parte desta ordem cósmica regulada por Deus. Isto significa que para além de recusar a noção maniqueia dos dois princípios causadores da realidade, um bom e outro mau, Leibniz recusa também que Deus seja o único ator, não passando as criaturas de órgãos puramente passivos. Perante a vida existencial humana, ferida de mal e de morte, parece difícil conceber que a Providência divina governa o Universo. E mais difícil ainda de conceber, se pressupusermos que no juízo final só um pequeno número de homens será salvo, perecendo os restantes eternamente¹⁹. A fé que permite a salvação dos homens é um dom de Deus e por ela a graça atua interiormente no homem, inclinando a sua vontade ao bem. Mas como imaginar que, se todos foram criados para manifestar a bondade e justiça divinas, só alguns sejam eleitos para receberem a fé da salvação eterna, entregando todos os outros à condenação? Como admitir que Deus tenha exposto os homens a uma tentação, que sabia de antemão, não poderem resistir?

Sublinha Leibniz que o poder de Deus não é despótico e que toda esta tragédia da queda no pecado original e na proliferação de ações más e injustas se deve à essencial limitação e contingência da sua finitude (imperfeição original). Mas ao contrário de Orígenes, recusa a ideia de uma redenção universal com a vitória do bem em todo o tempo e lugar e com a santificação de todas as criaturas racionais²⁰. O filósofo alemão defende que a doutrina pessimista estabelecida pela ortodoxia, segundo a qual o número de homens condenados eternamente será incomparavelmente maior que o número dos bem-aventurados²¹.

Não podemos deixar de reconhecer nesta posição a trágica presença de um plano salvífico, que ao contrário do enunciado pela parábola evangélica da ovelha perdida, sacrifica muitos em favor de alguns. Embora criticando a preordenação absoluta, toda a reflexão de Leibniz parece dar

¹⁷ Cf. *ibidem*, n.º 34.

¹⁸ Cf. *loc. cit.*

¹⁹ Cf. *ibidem*, I, n.º 4.

²⁰ Cf. *ibidem*, n.º 17.

²¹ Cf. *ibidem*, n.º 19.

a entender uma incapacidade de superação das suas determinantes conexões causais, acabando o seu sistema redentor por conceber a condenação eterna de uns e a salvação eterna de outros, como uma possibilidade pre-determinada por Deus como necessária para se cumprir o seu plano para a criação de um Fim último glorioso.

3. Todos estão predestinados à salvação eterna e muitos estão destinados à condenação eterna

Ao procurar a causa do mal, o autor define-o em três níveis: metafísico, físico e moral. O mal metafísico consiste na imperfeição, o mal físico consiste no sofrimento e o mal moral consiste no pecado. Pela imperfeição original (mal metafísico) o ser humano está sujeito ao pecado (mal moral) e pela obstinação neste o seu destino é de sofrimento eterno nas penas do inferno (mal físico). O mal físico e moral não são necessários, mas possíveis. A tragédia está na necessidade do mal metafísico ou na imperfeição do mundo. Na sua vontade antecedente, Deus tende a todo o bem e tem uma inclinação para salvar e santificar todos os homens, impedindo a condenação. Mas a vontade final e decisiva é a consequente, que resulta do concurso de todas as vontades particulares. No âmbito desta vontade plena e total, a concretização da vontade faz-se no campo da possibilidade, pelo que se pode dizer que Deus quer antecedentemente o bem e consequentemente o melhor²².

Reside nesta argumentação a recusa de Leibniz da tese sobre a predestinação absoluta à condenação: Deus não quer de forma absoluta o mal moral, ou o pecado, nem o mal físico ou o sofrimento. Mas Deus quer o mal físico como pena devida à culpa e como meio para impedir maiores males e para obter maiores bens. O mal é concebido assim como um instrumento de aperfeiçoamento daquele que sofre, tal como a semente está sujeita à degradação para poder germinar²³. Deus apenas quer permitir o mal moral do pecado como necessidade hipotética para poder fazer o melhor, no âmbito da suprema necessidade das verdades eternas e por virtude da sua sabedoria²⁴. Ao contrário da necessidade absoluta em que a existência é necessária por si mesma e não surge por uma escolha inteligente, de modo que o contrário implica contradição, a necessidade hipotética pressupõe que tudo foi previsto e escolhido de entre várias possibilidades, encerrando uma ordem em que podemos agir livremente por boas razões e somos inclinados a fazer o bem.

²² Cf. *ibidem*, n.º 22.

²³ Cf. *ibidem*, n.º 23.

²⁴ Cf. *ibidem*, n.º 25.

A vontade antecedente de Deus é a de salvar todos os homens pelo que todos estão predestinados à vida eterna. E à condenação eterna, alguém está predestinado? Leibniz explica que, tal como não há destinação ao mal moral, não estando ninguém destinado a pecar, também não há predestinação ao mal físico da condenação eterna. A predestinação encerra uma destinação absoluta e anterior à consideração das boas ou más ações, o que não se aplica ao plano divino que deseja a salvação universal. A condenação eterna é consequência das ações humanas e não do desejo de Deus. Os reprovados estão destinados a serem condenados porque são impenitentes, mas não estão predestinados a essa condenação: as ações más e as consequentes reprovações são realidades relativas e não absolutas²⁵.

Pela vontade antecedente pura e primitiva todos estão predestinados à salvação eterna, pela vontade consequente ou final e decretória, que considera a combinação do plano deliberativo entre os bens e os males, muitos estão destinados à condenação eterna²⁶, porque apesar de possuírem a luz natural da razão nem sempre têm a vontade de fazer o bem e de se servirem dos meios que configuram uma boa vontade e quando são reincidentes no mal têm o proporcional castigo. Deus salvaria todos os homens se eles não recusassem as suas graças e se convertessem com o auxílio prestado²⁷.

4. A necessidade absoluta de Deus e a necessidade hipotética do mundo

Para Leibniz o decreto divino do castigo e da condenação não é precedente ao conhecimento da existência futura do pecado. Deus não escolheu os eleitos e recusou os condenados antes da consideração acerca do pecado de Adão. Deus não permitiu esse pecado para poder exercitar a misericórdia, concedendo a graça de Cristo a uns para os salvar e negando-a a outros para os poder castigar²⁸. Descrevendo que há uma simultaneidade nos decretos divinos em relação à eleição, salvação e meios que conduzem a essa salvação, Leibniz afirma que de acordo com a série dos mundos possíveis, escolhida por Deus, está decretado que através do auxílio das graças de Cristo alguns pecadores chegam à fé e à salvação e que outros, com ou sem tais graças, permanecem no pecado e são condenados²⁹. Todos estão *predestinados* à salvação universal da vida

²⁵ Cf. *ibidem*, n.º 81.

²⁶ Cf. *ibidem*, II, n.º 119.

²⁷ Cf. *ibidem*, n.º 134.

²⁸ Cf. *ibidem*, I, n.º 82.

²⁹ Cf. *ibidem*, n.º 84.

eterna, mas muitos estão *destinados* à condenação do inferno e só alguns são eleitos à bem-aventurança da Glória, em conveniência com o plano geral do universo escolhido por Deus de acordo com as razões superiores da sua infinita sabedoria e bondade³⁰.

O trágico nesta teodiceia é que a lógica necessitarista da ordem da criação, em nome da salvaguarda do arbítrio humano, está submetida a uma conceção de justiça que não tem como fundamento a noção de infinita Misericórdia de Deus, mas sim a noção humana de castigo, à maneira da lei de talião do Código de Hamurabi. Para muitos, a vida é uma tragédia: a redenção não é possível e o mal prevalecerá, como se o poder das forças malignas do inferno fosse tão grande como o poder das graças do céu. Para Leibniz, Deus escolheu um plano para o Universo que, no seu entender, produz maior bem, mas que para além de encerrar o pecado, também encerra a condenação eterna e não permite a ressurreição universal à perfeita beatitude. Será compreensível a coexistência da eternidade do mal dos condenados com a eternidade do bem dos bem-aventurados?

Não sendo possível desenvolver aqui a solução que os teólogos contemporâneos apresentam para este problema escatológico, importa, no entanto, referir que a noção de condenação eterna é abandonada, por ser contraditória com as noções de eterna bondade e infinita misericórdia de Deus. A justiça da misericórdia divina é insondável e embora se possa admitir a continuidade do castigo e da pena para além da morte terrena, não é possível conceber que tenha uma permanência eterna. A eternidade só pertence a Deus, pelo que é um erro falar-se da eternidade do inferno: o pecado em que vive o reprovado não é eterno³¹. Só o bem é absoluto. No nosso entender e ao contrário do defendido por Leibniz, todo o Universo progride para a ressurreição cósmica final, na Esperança da plenitude da Vida gloriosa, naquilo que Orígenes denominava de restauração universal (*apokatástasis*) e que, como descreve Manuela de Carvalho, é da ordem da invencibilidade do Amor³².

De forma distinta, descreve Leibniz que o mal físico, que consiste no sofrimento dos homens é uma consequência do mal moral e tem na condenação eterna a sua maior expressão. Não concordando com os autores que recusam a possibilidade das *penas eternas* com o argumento de que não há proporção entre uma culpa finita e uma pena infinita, Leibniz defende que o que leva à permanência da pena é a permanência no mal. O

³⁰ Cf. *ibidem*, n.º 105.

³¹ Cf. O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg, Echter-Verl, 1965, p. 223.

³² Maria Manuela Carvalho, *A consumação do Homem e do Mundo*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, p. 172.

que justifica a continuação do sofrimento e o valor infinito do pecado não é a ofensa a Deus infinito, mas é a permanência no mal que leva a que os condenados não possam sair da sua miséria. E, por isso, o autor também não concorda com a ideia escolástica de que na outra vida não há mérito nem demérito, justificando que Deus não pode mudar a sua natureza e como tal não pode deixar de ser justo³³. Nesta perspectiva, a pena eterna é uma consequência da permanência no pecado e na culpa: são os próprios condenados a causa da sua continuação nas tormentas. Contra Orígenes, Leibniz defende a duração eterna da pena dos condenados³⁴, citando Santo Agostinho que na sua obra *Cidade de Deus* refere-se às penas do fogo que torturam eternamente³⁵.

Para Leibniz, Deus não pode deixar de agir de acordo com as regras e as leis, tanto físicas como morais, que estabeleceu na sua imensa sabedoria. A vontade de Deus não é independente das razões da sua sabedoria³⁶. Por um lado, Deus não é arbitrário na sua ação, por outro, não está sujeito a uma espécie de *Fatum* de verdades eternas e necessariamente verdadeiras exteriores a Ele: o que obriga a divindade na sua ação é a sua própria natureza, que submete as regras de ação à sua sabedoria e bondade³⁷. A justiça e a bondade não são arbitrárias, porque Deus não age sem conhecimento. Deus, na dinâmica da sua criação contínua, reproduz nas criaturas o que há de positivo e de bem, pelo que os defeitos das ações dos homens procedem da limitação original destes, que se deve ao facto de não serem Deus. Nas criaturas, Deus não se dá na total perfeição da sua essência, porque se assim fosse, não seriam criaturas, mas sim o próprio deus. A realidade criada encerra diferentes graus de perfeição e limitações de vária ordem³⁸.

Embora Deus seja o único cuja ação é pura, sem mancha de dor e sofrimento, não é o único ator. Ao contrário de Deus, a ação do homem encerra, não apenas ignorância, como também erro e malícia. Uma ação que reflete a privação da perfeição divina. Deus presta auxílio a todos para se poderem salvar, mas essa salvação só é possível se tiverem vontade de se servir desse auxílio: a salvação não acontece por uma graça independente das circunstâncias, por decreto absoluto ou por uma vontade indepen-

³³ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, III, n.º 266.

³⁴ Cf. *ibidem*, n.º 272.

³⁵ Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 21, 3,1; 21,8,2 = PL 41, 710; 721.

³⁶ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, II, n.º 193.

³⁷ Cf. *ibidem*, n.º 191.

³⁸ Cf. *ibidem*, I, n.º 31.

dente dos motivos racionais³⁹. São salvos os que recebem a fé que Deus oferece e os que permanecem na sua graça, de acordo com o que convém ao plano das suas obras, o qual não pode ser melhor concebido⁴⁰. Para o homem o trágico reside na sua imperfeição originária, a qual predetermina o seu destino de possível salvação ou condenação eternas.

Na sua reflexão acerca da ação livre, Leibniz não concorda com a tese de que a verdade dos futuros contingentes, determinada pela presciência de Deus, contrarie a liberdade, no sentido em que aquilo que está previsto não pode deixar de existir e, por isso, é necessário. É verdade que o previsto não pode deixar de existir, mas isso não significa que seja necessário no sentido absoluto, porque a verdade necessária em absoluto é aquela cujo contrário é impossível. De acordo com a noção de futuro contingente, aquilo que sucede poderia ter sucedido de outro modo. É contingente o acontecimento, cujo contrário é possível; é necessário o acontecimento, cujo contrário é impossível⁴¹.

Como tal, Leibniz caracteriza a necessidade daquilo que é previsto por Deus e não pode deixar de existir porque Deus é infalível, como uma necessidade, mas hipotética. De forma diferente, a necessidade absoluta é aquela que permite afirmar que uma ação é necessária e não contingente, ou seja, que não é resultado de uma eleição livre⁴². Ora a existência do mundo é fruto de uma escolha livre de Deus e não de uma necessidade absoluta: só Deus encerra uma necessidade absoluta. Ao contrário da existência das substâncias particulares da realidade criada, a existência de Deus não é por efeito da sua vontade, mas por necessidade da sua natureza infinita, a mesma que determina os atributos do seu poder onipotente e do seu conhecimento. A sua vontade deve-se ao exercício desse poder e nesse sentido não faz fora de si atualmente mais que aquilo que quer, deixando o resto numa pura possibilidade⁴³.

A causa da existência das coisas não é uma necessidade cega. A origem da realidade está em Deus, que de forma inteligente escolhe o melhor de todos os universos possíveis, de acordo com a sua sabedoria e bondade, delineando um plano para o elevar à suprema perfeição. De entre as várias possibilidades, Deus quer a que seja melhor: a realidade não está sujeita à fatalidade da necessidade cega, mas resulta de uma escolha de Deus. Todas as coisas que não existem, podiam existir, se Deus assim o determinasse. Como afirma Leibniz ao estabelecer a relação

³⁹ Cf. *ibidem*, III, n.º 282-283.

⁴⁰ Cf. *ibidem*, n.º 285.

⁴¹ Cf. *ibidem*, n.º 282.

⁴² Cf. *ibidem*, I, n.º 37.

⁴³ Cf. *ibidem*, II, n.º 183.

entre os planos da necessidade e da vontade livre que deram origem à criação, Deus pôde criar o homem ou o círculo, ou pôde deixá-los no nada, mas não pôde criá-los sem as suas propriedades essenciais: o homem como um animal racional, o círculo como uma figura redonda. Porque de acordo com as ideias eternas e independentemente dos decretos livres da sua vontade, a essência do homem consiste nos atributos de animalidade e racionalidade⁴⁴.

5. A predestinação inclinante e a dispensa da noção de *ciência média*

Como tal, na perspectiva do autor alemão, a dificuldade de conceber a relação entre a presciência divina, que é um ato de compreensão irrestrito e verdadeiro de toda a ordem universal determinada, e a possibilidade da liberdade e contingência do real, leva a que surjam duas teses: a da *predestinação* e a da *ciência média*. A conciliação entre a ciência divina e a liberdade humana é um dos assuntos mais debatidos pela escolástica. Se Deus conhece tudo infalivelmente e *ab aeterno* conhece o que o homem escolherá no futuro, como pode existir a liberdade?

Na linha da predestinação divina do augustinianismo, a escolástica de autores como Dominico Bannes procurará resolver este problema, admitindo em Deus a ciência da simples inteligência e a ciência da visão: pela primeira as coisas são conhecidas por Deus como mera possibilidade; pela segunda, a realidade futura é conhecida por Deus de forma absoluta. A passagem do estado de pura possibilidade para o estado de futuro absoluto é garantida pelo decreto predeterminante de Deus, o qual é condição de possibilidade da ação humana. No entanto, o movimento do Colégio das Artes de Coimbra e da Universidade de Évora, promovido pelos padres jesuítas Pedro da Fonseca e Luís de Molina, recusa explicar a divina ciência certa dos futuros contingentes com a ideia da predeterminação como realidade necessária às ações livres.

Assim, entre a ciência da simples e natural inteligência divina, que capta a totalidade dos objetos como possíveis, e a ciência da visão divina, que capta os acontecimento puros e absolutos como atuais na ordem do Universo, estes autores introduzem a noção de ciência média que capta os acontecimentos condicionais, isto é, no âmbito da sua futurabilidade: Deus prevê o que o homem faria livremente nesta ou naquela circunstância⁴⁵. Como enuncia Molina, a ciência da simples inteligência pode considerar-se de duas maneiras: a) a ciência natural divina precede o ato livre da vontade, pelo qual Deus determina as criaturas no tempo; b) a

⁴⁴ Cf. *loc. cit.*

⁴⁵ Cf. *ibidem*, I, n.º 40.

ciência livre não precede esse ato criador, mas procede de tal ato, ou seja, porque Deus quis livremente criar o mundo, conheceu a sua existência com estas e aquelas coisas neste e naquele tempo.

De acordo com esta segunda perspectiva, não é porque Deus conheceu que o mundo existiria, que Deus quis que ele existisse, mas porque quis que ele existisse é que conheceu que existiria: é desta vontade criadora que deriva o seu conhecimento do mundo. Neste sentido, a ciência dos futuros contingentes significa o saber de que as coisas existirão, como um saber dependente da livre determinação da vontade de Deus⁴⁶. Dito de outro modo, o saber das coisas que seriam se Deus tivesse decretado sobre elas, isto é, o saber das coisas que dependem da atuação livre humana. Esta ciência livre pela qual Deus conhece a realidade contingente não é causa das coisas. Pretende-se assim harmonizar a vontade divina com a vontade humana do livre arbítrio.

Mas para Leibniz não é a presença dos futuros contingentes nem o fundamento da certeza desta presença aquilo que nos deve preocupar, porque a presciência de Deus não tem nada que ver com a dependência ou independência das ações livres das criaturas racionais em relação aos seus decretos. O que para o autor importa debater é a questão da preordenação de Deus, porque está convicto de que a determinação da vontade depende dos decretos divinos e da série das causas, não por uma predeterminação necessitante, mas inclinante⁴⁷. Os futuros contingentes não gozam de nenhum privilégio em relação à regra geral da natureza das coisas e da sua razão determinante: há sempre uma razão que prevalece e que inclina a vontade a fazer a sua escolha. A ação da vontade está subordinada à razão do bem que prevalece sobre o seu contrário: Deus não deixa de escolher o melhor, embora não esteja obrigado a fazê-lo. Não há necessidade no objeto da escolha de Deus, porque outra série de coisas seria igualmente possível⁴⁸.

A criatura está predeterminada pelo seu estado precedente que a inclina mais para um lado que para o outro. Todas as relações das ações das criaturas estavam representadas no entendimento divino e eram conhecidas por Deus pela ciência da simples inteligência, antes de decretá-las à existência, sendo, por isso, dispensável a ciência média molinista. Para Leibniz, tudo está previamente certo e determinado no homem,

⁴⁶ Cf. Luis de Molina, *Liberi arbitrii: cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, ed. Iohannes Rabeneck, Burgos, Societatis Iesu Selecti Scriptorum Matriti et Oniae, 1953,

⁴⁷ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I, n.º 43.

⁴⁸ Cf. *ibidem*, n.º 45.

embora não através de uma necessidade absoluta, porque esta é incompatível com a contingência. Nem a previsão infalível de Deus, nem a predeterminação das causas, nem os decretos, destroem a contingência e a liberdade, porque esses decretos são uma resolução apenas tomada por Deus depois de ter comparado todos os mundos ou ordens possíveis⁴⁹. O decreto da realidade à existência não muda a sua natureza e essência, nem muda os seus acidentes, representados já perfeitamente no mundo possível: o que é contingente e livre não deixa de o ser, quer pelos decretos, quer pela previsão. Desta maneira, Deus, que não pode enganar-se ou arrepender-se, previu a existência deste mundo e do que contém e, por isso, a ordem estabelecida não pode agora ser alterada: a inclinação predominante vence sempre⁵⁰.

6. A coexistência entre a presciência do futuro e o arbítrio da vontade

Tudo está regulado de antemão, pelo que também as ações milagrosas estão representadas no estado de pura possibilidade. De igual maneira, as orações, os méritos, as boas e más ações que acontecem na atualidade já estavam presentes na mente de Deus quando resolveu regular a realidade. Neste sentido, Leibniz partilha com St.^o Agostinho a ideia de que toda a realidade é ordenada por Deus, pelo que e as vontades dos homens apenas podem o que Deus quis e previu que pudessem⁵¹.

A coexistência entre a presciência do futuro e o arbítrio da vontade está garantida, na medida em que as próprias vontades humanas pertencem à ordem causal determinada e prevista pela vontade e presciência de Deus⁵². O que acontece atualmente já estava presente na ideia deste mundo, ainda como possível, atraindo a graça de Deus, exigindo os castigos e reclamando as recompensas, tal como acontece no mundo depois de Deus o ter escolhido. A boa ação já era uma causa ou razão inclinante, que contribuía para a graça de Deus, tal como acontece agora. E como tudo está relacionado sabiamente, Deus prevendo o que iria acontecer livremente, escolheu este mundo possível em que tudo estava regulado desta maneira⁵³. A ação da realidade depende das suas causas e é essa relação que evita o carácter arbitrário do *Fatum*. A relação entre as causas e os acontecimentos, enquanto efeitos destas, é uma relação de proporcionalidade.

⁴⁹ Cf. *ibidem*, n.º 52.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, n.º 53.

⁵¹ Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 5, 9.

⁵² Cf. *loc. cit.*

⁵³ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I, n.º 54.

O futuro está determinado, mas como não sabemos exatamente em que termos, devemos cumprir com o nosso dever segundo a razão que Deus nos deu e segundo as regras que definiu, na esperança e confiança de que Deus zelará pelo êxito do seu plano, não deixando de fazer o que for o melhor. Uma confiança que o autor descreve não diferir em nada de uma verdadeira piedade, fé e ardente caridade, procurando cumprir a vontade de Deus e procurando contribuir para o bem que conhecemos⁵⁴. O autor sublinha que a dependência das ações voluntárias das suas causas ou razões inclinantes não impede que haja no fundo da realidade uma maravilhosa espontaneidade, a qual faz da alma uma realidade independente da influência física das demais criaturas. Explica que esta espontaneidade é uma consequência do sistema da harmonia pré-estabelecida⁵⁵. Leibniz defende uma harmonia pré-estabelecida entre a natureza e a graça, os decretos de Deus e as nossas ações previstas, de acordo com a sua soberana sabedoria. Neste plano, Deus criou a alma de maneira que esta representa ordenadamente o que se passa no corpo e este realiza o que a alma lhe ordena⁵⁶.

Como ilustração desta dificuldade em conciliar na necessidade absoluta dos decretos divinos e a necessidade hipotética da realidade criada e das ações humanas, recordemos que após a tragédia do terramoto de Lisboa de 1755, esta noção da harmonia pré-estabelecida e da escolha do melhor dos mundos possíveis – em que os acontecimentos seguem a ordenação divina e respeitam a vontade de Deus justo e bom –, viria a ser profundamente criticada por muitos autores como por exemplo o francês Voltaire, que na sua obra *Cândido* descreve de forma satírica as duas respostas possíveis: a) o terramoto como uma fatalidade inscrita no plano divino da criação, no reconhecimento de que o mundo, embora seja o melhor dos possíveis, não é perfeito porque a perfeição só convém ao próprio Deus; b) o terramoto concebido como fruto dos pecados dos homens, constituindo-se como um castigo para os exorcizar, no sentido de restabelecer a ordem transcendente entretanto quebrada. Para Leibniz o castigo não aparece como necessidade absoluta, mas como uma necessidade de justiça que tem por fim a reparação e a expiação das ações más⁵⁷. Para Voltaire o mal não tem uma razão de ser, sendo absolutamente absurdo e escapando à compreensão e controlo do homem, nunca podendo ser concebido como castigo divino.

⁵⁴ Cf. *ibidem*, n.º 58.

⁵⁵ Cf. *ibidem*, n.º 59.

⁵⁶ Cf. *ibidem*, n.º 62.

⁵⁷ Cf. *ibidem*, n.º 73.

A conciliação estabelecida por Leibniz entre a teoria da harmonia pré-estabelecida e as tragédias do mundo apresenta o mal como uma necessidade de um bem maior e apresenta a realidade criada como algo que, sendo independente, não é indiferente a Deus. Toda a existência está ao cuidado providencial de Deus sábio e bom, enquanto senhor absoluto de toda a realidade, pelo que a felicidade de uns e desgraça de outros não acontecem sem motivo e sem razão⁵⁸. Os castigos e recompensas servem para que os homens se abstenham do mal e procurem o bem⁵⁹. Mas como se explica o castigo contínuo do Inferno em que as penas dos condenados permanecem mesmo que já não sirvam para evitar o mal? Leibniz responde que isso acontece, tal como também acontece que as recompensas dos bem-aventurados continuam, mesmo que já não sirvam para os preservar no bem, porque os condenados atraem a si novas dores e novos pecados e os bem-aventurados atraem novos progressos no bem, de acordo com o estabelecido pela regulação divina da causalidade eficiente e final⁶⁰. Mas será que a justiça da providência divina e a ação misericordiosa de Deus se devem reduzir a este plano da ordem natural das coisas?

7. Conclusão: a teoria da ordem pré-estabelecida de Leibniz não admite a integral ação livre da pessoa no mundo

Esta é uma das maiores críticas feitas ao pensamento de Leibniz na convicção de que a mediação providencial do Mundo, não se apresenta como uma obscura e necessitarista lei impessoal e inexorável, mas como a própria pessoa de Deus, princípio universal e fim último de todos os seres, fazendo-os participantes da Sua perfeição, não de forma naturalmente predeterminada, mas de maneira eminente pelo conhecimento e pelo amor⁶¹.

Através do mistério da encarnação do Verbo, Deus faz-se o centro escatológico da história, comovendo-se com o mal, a injustiça e o sofrimento e miséria dos homens. A ação redentora da presença de Deus no Mundo, através da vitória de Cristo sobre o mal e sobre a morte, faz-nos participantes na Esperança de transfigurar o sofrimento e a desordem na harmonia e liberdade do belo⁶², procurando a tranquilidade e a beleza no

⁵⁸ Cf. *ibidem*, n.º 79.

⁵⁹ Cf. *ibidem*, n.º 71.

⁶⁰ Cf. *ibidem*, n.º 74.

⁶¹ Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 1, III, c. 97.

⁶² Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, “Silêncio de Deus: Desafios à Teodiceia”, in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 510.

sofrimento e na angústia da tragédia⁶³. A ação providencial da criação divina, segundo a qual todas as coisas estão dispostas numa ordem que as dirige misteriosamente ao fim de amor universal para que foram criadas, realiza-se através dos condicionalismos e resistências naturais e conta com a colaboração da ação livre humana. O pensamento de Leibniz parece reduzir a ação humana a um papel demasiado secundário.

Leonardo Coimbra denuncia esta dificuldade ao defender que a racionalidade do acontecimento histórico não se desenvolve numa ordem em que o homem seja um mero espectador ou instrumento passivo, tal como parece supor a doutrina leibniziana do melhor dos mundos e da sua determinação pela ação providencial de uma inteligência e razão sobrenatural que tudo determina de forma geral e particular de acordo com ações ordinárias e extraordinárias⁶⁴. A nossa ação é livre, não fazendo sentido supor uma Vontade sobrenatural que anima os corpos ou as mónadas através de uma misteriosa força ou ordem pré-estabelecida, que lhes retira atividade própria e meritória⁶⁵ e transforma o seu livre arbítrio numa ilusão⁶⁶. A ação moral não se reduz a um mero desenvolvimento lógico da preformação social da harmonia preestabelecida no pensamento de Deus criador⁶⁷.

Ao contrário do que estabelece Leibniz, o Universo não se reduz a um conjunto de substâncias particulares que são produzidas e conservadas por emanção ou degeneração da Substância totalizante de Deus⁶⁸, espelhando cada uma, à sua maneira, a totalidade do Universo e a glória de Deus⁶⁹, mas como diz Leonardo, constitui-se como um tecido dinâmico de relações, cuja cúpula está na relação das mónadas com Deus, na relação das consciências com o infinito campo de Consciência em que habitam todos os seres e o mundo⁷⁰. Ao tentar salvar as mónadas da desa-

⁶³ Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 140 [161].

⁶⁴ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, cap. V-VII.

⁶⁵ Cf. Leonardo Coimbra, “O sentido da guerra”, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 31.

⁶⁶ Cf. *idem*, *A Alegria, a Dor e a Graça*, in *Obras Completas*, vol. III, p. 120 [129].

⁶⁷ Cf. *idem*, “A insubsistência dos valores germânicos”, in *Obras Completas*, vol. III, p. 214.

⁶⁸ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, cap. XIV-XVI.

⁶⁹ Cf. *ibidem*, cap. IX.

⁷⁰ Cf. Leonardo Coimbra, *Pensamento filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 434 [241].

gregação da unidade original, Leibniz acaba por defender a imediata dissolução da pluralidade no pensamento de um Deus transcendente ou na imanência do Absoluto, deixando sem voz a caritativa e fraternal bondade da cósmica realidade social⁷¹.

Leibniz não resolveu o problema da relação entre a liberdade humana e a liberdade divina, porque o seu sistema encerra a necessidade de respeitar a pré-determinada compossibilidade das existências e a necessidade da permanência do mal e da não redenção de uma parte da realidade criada. Como conceber a realidade e verdade do progresso, do amor e da liberdade, se a ordem do Universo é escolhida pela vontade divina, de uma vez para sempre, de entre todos os possíveis? Ainda para mais, uma vontade divina que parece não ter poder absoluto, na medida em que a realidade do mal eterno se apresenta, de forma paradoxal, como uma necessidade intrínseca desse desígnio. A liberdade da pessoa moral não pode ser garantida pela realidade abstrata de um Absoluto, mas sim pela realidade concreta da perfeita e plena pessoa de Deus que se torna presente no mundo pela Graça do seu espírito. O Destino é a Misericórdia divina do perfeito Amor e não a trágica condenação no fogo eterno do mal.

Em Leibniz, a condição trágica da humanidade, deve-se a uma noção incompleta e distorcida de relação livre com Deus, que não admite a possibilidade de uma última conversão universal ao Amor e apresenta a condenação eterna de alguns como uma necessidade para a salvação eterna de outros.

RESUMO

Leibniz procura conciliar a liberdade da lei divina e da ordem cósmica com a liberdade da ação humana, afirmando que todos os acontecimentos bons e maus concorrem para a consumação do plano de Deus para a Criação. A trágica imperfeição das partes, que se manifesta na miséria das más ações, converte-se na perfeição do todo, por ação da providência divina.

O mal e o sofrimento destinados pela vontade consequente de Deus, que resulta do concurso de todas as vontades particulares, são meios para um bem maior, predestinado pela vontade antecedente de Deus. Todos estão predestinados à salvação eterna e muitos estão destinados à condenação eterna.

Palavras-chave: tragédia, predestinação, destinação, vontade antecedente, vontade final.

⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 397 [154-155].

SUMMARY

Leibniz strives to conciliate the liberty of divine law and the cosmic order with the freedom of human action, affirming all good and bad events compete to bring about the consummation of God's plan for Creation. The tragic imperfection of its parts, which reflects in the misery of evil deeds, converts into the perfection of the whole through the action of divine providence. The evil and the suffering destined by the consequent will of God, which results from the competition of all the particular individual wills, represent the means to a greater good, predestined by the prior will of God. All are predestined to eternal salvation with many destined to eternal condemnation.

Keywords: tragedy, predestination, destination, antecedent will, final will.