

Leibniz e a conciliação entre fé e razão

Celi Hirata¹

Resumo: Contra a tese cartesiana da criação das verdades eternas, Leibniz sustenta que as leis do pensamento possuem validade absolutamente universal, o que significa que entre Deus e nós há um terreno lógico comum. Caso contrário, não seria viável fornecer a justificativa tanto teórica como moral do mundo, isto é, não haveria uma razão suficiente da criação. Mas mais do que isso, uma vez que entre todos os espíritos – incluindo a inteligência humana e a divina – há uma certa relação de conveniência, a razão, definida como encadeamento de verdades não deve ser contrária à fé, mas, ao contrário, deve fundamentá-la, distinguindo o cristianismo das demais religiões e justificando sua superioridade. Ou seja, a contraposição à afirmação de Descartes segundo a qual as verdades necessárias e eternas são, juntamente com o mundo, criadas, possui em Leibniz, mais do que uma implicação epistemológica, o papel de uma dupla justificação moral, a saber, com relação à criação, por um lado, e à religião cristã, por outro.

Palavras-chave: Leibniz – Descartes – verdades eternas – fé – razão – Cristianismo.

Introdução

No presente artigo, apresentar-se-á, em primeiro lugar, a contraposição entre a afirmação leibniziana de que as verdades eternas e necessárias são coeternas a Deus e a tese oposta que o autor critica: a tese cartesiana da criação das verdades eternas, que o autor das *Meditações* defende em correspondências endereçadas a Mersenne e a Mesland.

1 Mestranda em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Bolsista da Fapesp. E-mail: celi_hirata@yahoo.com

Com efeito, para o filósofo de Hannover, assim como para Descartes, as verdades eternas e necessárias são fundamentadas em Deus, porém, à diferença do que defende este, não quanto à sua vontade, isto é, não enquanto suas produções, mas quanto ao seu entendimento. Isto é: os princípios lógicos e metafísicos que regem a esfera da verdade e do ser em geral estão fundamentados na própria natureza divina e não em sua volição, valendo tanto para nós quanto para Deus. Pois, se estes princípios não fossem, no sentido rigoroso do termo, universais, a criação careceria de razão moral, que pressupõe parâmetros absolutos do que é bom e do que é ruim.

O que será, porém, mais explorado no presente artigo é a questão da conciliação da fé com a razão, que é diretamente decorrente desta recusa de que as verdades necessárias e eternas são criações divinas. Isto porque, uma vez que há princípios universais que determinam tanto os teoremas da aritmética e da geometria quanto as verdades relativas à justiça, princípios cuja jurisdição estão todos os espíritos – a razão sendo, assim, comum a todos –, deixa de haver um abismo completo entre Deus e nós, e o preceito de afastar do nosso entendimento todas as questões relativas ao divino não tem mais lugar.

Ora, trata-se de um assunto de primeira importância para Leibniz, uma vez que possui conseqüências públicas: o que está em jogo é salvar a fé da impiedade, que sem a fundamentação da razão seria muito menos persuasiva, e também trata-se de mostrar como a religião cristã é superior às demais, ainda mais se para alguns a Igreja caiu em descrédito, como manifestará um dos interlocutores de Leibniz, o político. Assim, não é à toa que Leibniz, logo após o prefácio, inaugure sua obra mais extensa relativa à teologia, bem como a problemas de moral, a *Teodicéia*, com o “Discurso sobre a conformidade da fé com a razão”, que se propõe justamente a tratar deste tema.

1. A prioridade dos possíveis e das verdades eternas em face da existência

De modo que a criação seja plenamente justificável, e que Deus possa ser considerado sumamente bom, o mundo realizado deve ser o

melhor dos mundos possíveis, isto é, a melhor escolha entre múltiplas alternativas. Ou seja, o criador realiza o mundo de acordo com os critérios mais acertados, com razões que fazem com que o universo criado seja este e não outro, o que implica na anterioridade de dois elementos em relação ao ato de criação: em primeiro lugar, as demais alternativas que foram renunciadas para que a escolhida fosse efetivada; em segundo, os critérios ou parâmetros que guiam o ser sumamente sábio em sua escolha. O primeiro deles, com efeito, consiste nas essências e nas possibilidades,² isto é, os elementos a partir dos quais Deus combina, bem como estas próprias combinações tomadas em conjunto, que constituem, por sua vez, os múltiplos mundos possíveis.

Já o segundo destes elementos prévios à criação consiste justamente nas regras que regem a combinatória ou o cálculo divino, assim como os critérios que definem qual das escolhas é a melhor, caso contrário, o critério racional para a existência do mundo cairia na arbitrariedade. Ora, este elemento versa sobre as verdades necessárias e eternas, as quais têm o seu lugar no entendimento divino,³ que no opúsculo “A profissão de fé do filósofo”, Leibniz denomina pela expressão “natureza divina”:

Há coisas das quais Deus é causa não por sua *vontade*, mas por sua *existência* (...). Pois do mesmo modo que não se deve à vontade, mas à existência de Deus que três vezes três seja nove, assim deve se imputar à mesma que a proporção entre três e nove seja a que há entre quatro e doze. Pois toda

2 Quanto ao entendimento divino, que é a região das verdades eternas, penso ser viável a distinção entre dois elementos distintos: em primeiro lugar, quando Leibniz fala de *essências* ou *possibilidades*, suponho poder ser compreendido com isto as noções que ele denomina por “completas”, isto é, as substâncias individuais enquanto meras possibilidades, cujos predicados são infinitos e não podem ser reduzidos mediante análise; também com isso, pode-se entender as totalidades que envolvem um determinado conjunto de essências, isto é, os mundos possíveis. É o que o opúsculo “Todo possível exige existir” parece sugerir, no qual Leibniz defende que os possíveis são combinados de modo que haja o máximo de essência. Em segundo lugar, quando Leibniz fala de *verdades necessárias*, trata-se daquelas verdades cujo contrário implica contradição, isto é, que podem ser conduzidas a uma identidade. Entre tais verdades incluem-se todas as proposições idênticas, as da matemática, bem como os próprios princípios lógicos, que determinam as leis do que pode ser pensado, entre os quais, o primeiro consiste no princípio de contradição, que fundamenta todas as verdades necessárias, assim como as essências.

3 “O entendimento é a região das verdades eternas, ou das idéias de que elas dependem.” (Leibniz 8, p. 138).

razão, proporção, analogia, proporcionalidade não deriva da vontade, mas da natureza de Deus ou, o que é o mesmo, da idéia das coisas. (Leibniz 9, p. 107).

Ou seja, quanto à existência das coisas, isto é, à criação do mundo, é preciso considerar que a vontade divina determina-se sob o pano de fundo de elementos prévios,⁴ sendo que a hipótese de que Deus escolhe de maneira independente deles é absurda, pois seria o mesmo que afirmar que Deus age contrariamente à sua natureza ou que Deus se autodestrói,⁵ o que é claramente contraditório. Essa natureza pode ser identificada tanto com uma de suas faculdades – o entendimento – quanto às idéias das coisas, idéias que são prévias às próprias coisas, pois, no contexto leibniziano, o ideal precede o real (tomado, bem entendido, na acepção de existente, visto que, no sentido mais amplo, o ideal também é real)⁶ e não o contrário.⁷ Assim, as razões, a proporção, a analogia e a proporcionalidade são regras que regem a “matemática divina ou mecanismo metafísico” (Leibniz 7, p. 157) que Deus exerce no momento da criação; elas são, em outras palavras, o princípio de orientação da escolha divina, princípio que, ao delimitar o que pode ser, bem como fornecendo as quantidades exatas, determina que se produza o máximo de efeito com o mínimo de expensas (Leibniz 7, p. 156).

4 Prévios no sentido lógico e não cronológico, pois no plano divino não há tempo, tudo se dá na eternidade. A anterioridade em questão significa apenas que as alternativas e os critérios são condições prévias à escolha.

5 “Se para Deus nenhuma palavra é impossível, também será possível autodestruir-se e outras coisas do mesmo gênero.” (Leibniz 9, p. 213).

6 É verdade, entretanto, que há, mais do que uma precedência do ideal, sua imbricação com o real: por um lado, o mundo existente é resultado do jogo das essências que vem à existência pelos critérios matemáticos de perfeição (Leibniz 12, p. 194); por outro, “se há uma realidade nas essências ou possibilidades, ou então nas verdades eternas, é imperativo que esta realidade esteja fundada em algo existente e Atual; e por conseguinte na Existência do Ser necessário, no qual a Essência encerra a Existência ou no qual é suficiente ser possível para ser atual.” (Leibniz 8, p. 139). Mas, de qualquer forma, o ideal é um domínio que ultrapassa infinitamente em extensão o domínio do atual, determinando-o, de modo que Leibniz não aceitará fazer do existente, no caso, o mundo atual, a medida do ideal, tal como Descartes faz, em sua opinião, ao afirmar a tese da criação das verdades eternas (Devillairs 6, p. 84).

7 Isto é: para Leibniz, há uma esfera de idéias que prefixa as condições do que pode existir, sendo que apenas o que é pensável pode ser real.

Ou seja, as verdades necessárias dependem de Deus na medida em que Ele constitui o seu substrato, pois se Deus não existisse, nada possuiria realidade, incluindo tais verdades, já que o ser divino é razão última tanto das existências quanto das essências. Mas, por outro lado, as verdades necessárias não dependem de Deus enquanto produções, isto é, enquanto produtos de sua livre escolha, uma vez que lhe são co-eternas e constituem a sua natureza mesma enquanto entendimento. Assim, não está no poder divino modificá-las: elas são incriadas, diferentemente do que é contingente e diz respeito à existência. Deste modo, há verdades que são absolutamente necessárias e não poderiam de nenhum modo ser diferentes, possuindo, portanto, jurisdição irrestrita e universal, o que significa que valem para todos os seres racionais, incluindo os homens, os anjos e Deus:

Existem princípios que são comuns às coisas divinas e às humanas e isto foi muito bem observado pelos teólogos. De fato, os princípios físicos, reconheço-o, são somente humanos: por exemplo, que o ferro não flutua na água, que uma virgem não dá à luz, pois o poder absoluto de Deus, que está acima da natureza, pode fazer que suceda o contrário. Porém, os *princípios lógicos e metafísicos* são comuns às coisas divinas e humanas porque regem a *esfera da verdade e do ser em geral*, que é comum a Deus e às criaturas. Tal princípio metafísico é: o mesmo não pode ser e não ser, o todo é maior do que a parte, igualmente os princípios lógicos, ou seja, as formas silogísticas, que inclusive Deus e os anjos têm de admitir como verdadeiros. (Leibniz 9, p. 212).

Assim, entre Deus e nós há uma diferença de grau infinita, mas não um abismo ontológico e epistemológico absoluto, pois os princípios lógicos e metafísicos regem a totalidade do real. O que é verdadeiro diz respeito ao ser em geral e de modo algum pode variar de acordo com o sujeito que conhece, pois isso equivaleria a destruir o próprio caráter da verdade, que possui validade universal, sem falhas ou restrições. Disto decorre que a realidade é de direito plenamente inteligível, pois o que

não é absolutamente concebível ou pensável, como por exemplo, que algo ao mesmo tempo e nas mesmas condições possua e não possua um determinado predicado, absolutamente não é: ou seja, é impossível que seja. E, reciprocamente, tudo o que é, isto é, tudo o que é real, está submetido ao princípio de não-contradição. Deste modo, estes princípios eternos e necessários diferem dos princípios físicos, que são contingentes e cujo contrário é possível, e cuja consideração difere com relação à nossa perspectiva e a de Deus, pois estes não constituem a natureza própria do ser em geral, mas dizem respeito ao mundo criado.

Daí a advertência que Leibniz, tomando como base a distinção entre as verdades necessárias e as contingentes, escreve no parágrafo 46 da *Monadologia*: “não se pode pensar, com alguns, que as verdades eternas, sendo dependentes de Deus, sejam arbitrarias e dependam de sua vontade, como parece conceber Descartes” (Leibniz 8, p. 139). Vejamos no que consiste a fundamentação das verdades eternas e necessárias para o autor das *Meditações*.

2. Descartes e a tese da criação das verdades eternas

Com o intento de afirmar a simplicidade para nós incompreensível do ato criador, Descartes afirma que não há distinção de faculdades na Divindade, “pois é em Deus uma mesma coisa querer, entender (*entendre*) e criar, sem que um preceda o outro” (Descartes 3, p. 153), de modo que, antes do ato criador, não há qualquer objeto de compreensão ou volição, mas tudo se reduz ao ato onipotente de criação, que não possui absolutamente qualquer limitação. Daí Ele ser o autor não apenas das existências, mas também das essências e das verdades eternas, tese que o filósofo francês propõe a Mersenne em três cartas de 1630.⁸ Com esta tese, Descartes deseja afirmar a ausência de determinações prévias à gênese e a indiferença de Deus no seu ato, que não ocorre por uma deliberação ou ponderação de razões, uma vez que estas só são instauradas por meio da própria criação, sendo que a desigualdade entre o possível e o impossível, o verdadeiro e o falso, não a precedem.

8 A saber em 15 de abril, 06 e 27 de maio de 1630.

Trata-se de uma tese que, como Laurence Devillairs em seu livro *Descartes, Leibniz et les vérités éternelles* salienta, conjuga duas idéias que normalmente estão em lados opostos: a criação das verdades eternas consiste, com efeito, na simultaneidade entre necessidade, já que estas verdades são por toda eternidade necessárias, e indiferença, pois Deus não é determinado por nada na Sua volição (Devillairs 6, p. 15 e 16). Ou seja: é a concepção oposta à de Leibniz, para o qual contingência e determinação completa andam de mãos juntas,⁹ uma vez que não há espaço para a desordem na cosmologia leibniziana. Ora, tanto a tese leibniziana de que tudo o que ocorre é certo e submetido a uma causalidade inteligível, quanto a tese cartesiana de criação das verdades eternas, ao unir conceitos que normalmente estão contrapostos, causam estranhamento e contestações. Assim, é na tentativa de esclarecer esta tese que Descartes escreve ao padre Mesland em 1644:

Quanto à dificuldade de conceber como foi a Deus livre e indiferente de fazer que não fosse verdadeiro que três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou, em geral, que as contraditórias não possam ser conjugadas, pode-se facilmente suprimi-la, ao considerar que a potência de Deus não pode possuir limites; e depois, também, ao considerar que nosso espírito é finito e criado de uma tal natureza, que ele pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis serem verdadeiramente possíveis, mas não tais que ele poderia também conceber como possíveis as que Deus poderia ter tornado possíveis, mas que Ele, todavia, quis tornar impossíveis. Pois a primeira consideração nos faz conhecer que Deus não pôde ter sido determinado a fazer que fosse verdadeiro que as contraditórias não possam ser conjugadas, e que, por conseqüência, ele pôde fazer o contrário; depois o outro nos assegura que, ainda que isto seja

9 Esta conjunção entre contingência e determinação completa pode ser tanto conferida com relação à sua noção de substância individual apresentada nos oitavo e nono artigos do *Discurso de Metafísica* e discutida na correspondência com Arnauld, como na sua concepção de que o mundo existente é um resultado determinado de um cálculo divino que busca o melhor possível.

verdadeiro, nós não devemos nos esforçar para compreendê-lo, porque nossa natureza não é disso capaz. (Descartes 4, p. 118).

Ou seja, para Descartes, a dificuldade que há na aceitação da tese da criação das verdades eternas reside no nosso antropomorfismo em relação a Deus, pois os homens supõem que aquilo que vale de maneira absoluta e irrestrita para nós, seres finitos, a saber, todas as verdades necessárias e eternas, tais como as verdades da matemática e os princípios lógicos, aos quais os nossos raciocínios não podem se subtrair, valem também para a Divindade. Está no alcance dos homens conceber o que Deus quis que fosse possível, mas não o que ele não quis que o fosse – trata-se dos limites de nosso entendimento dentro dos quais confinamos tudo o que tentamos compreender. Assim, toda a nossa capacidade de raciocínio está estritamente inscrita no âmbito do criado e não tem validade alguma no âmbito divino, pois entre ambos os domínios não há uma relação de grau, mas de heterogeneidade absoluta, que não deixa espaço para qualquer analogia. As verdades eternas constituem o fundamento da racionalidade do mundo, mas não do real no seu sentido mais radical, já que valem apenas para o universo existente.

Assim, entre Deus e nós não há uma intermediação racional necessária, sendo que os princípios lógicos possuem validade restrita ao âmbito das criaturas, validade que, por sua vez, não se fundamenta por seu caráter epistemológico próprio, isto é, pela veracidade que lhes é inerente, mas que recebe uma garantia apenas extrínseca, fundamentada na perfeição divina, pela qual Deus não poderia me enganar.¹⁰ Trata-se da veracidade divina, que garante ser verdadeiro tudo o que concebemos clara e distintamente. Isto é, dentro dos limites inscritos por Deus para

10 Somente após provar a existência de Deus na Terceira Meditação, Descartes trata acerca do verdadeiro e do falso, e localiza a garantia de veracidade de tudo o que é concebido clara e distintamente por nós na perfeição divina enquanto bondade: “pois, primeiramente, reconheço que é impossível que ele me engane jamais, posto que em toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição” (Descartes 2, p. 123). É interessante notar, entretanto, que, para Leibniz, cuja concepção da moral é fortemente intelectualista, não teria sentido sustentar a bondade divina sem uma fundamentação teórica, isto é, sem razões incriadas, que a baseiem, pois uma ação é boa justamente porque segue determinadas regras.

os homens, incluindo-se aí os parâmetros que definem um conhecimento certo e indubitável, posso ter a segurança de raciocinar corretamente e é aí que a validade do nosso conhecimento tem a sua fundamentação. Assim, em *Leibniz critique de Descartes*, Yvon Belaval aponta que “o princípio teológico da veracidade divina toma, em Descartes, o lugar da lógica incriada que ele refuta” (Belaval 1, p. 376). De fato, se para Leibniz, a exatidão de qualquer raciocínio possui como fundamento último os princípios necessários que são coeternos à Divindade, aos quais os espíritos finitos também em certa medida possuem acesso, para o autor das *Meditações* este fundamento reside na volição divina de não querer me enganar. Ou seja, conquanto para ambos, a verdade e a certeza no conhecimento tenham como alicerce Deus, enquanto para um ela reside no seu entendimento, para o outro, ela repousa na sua vontade. Assim, para Descartes, nossa capacidade intelectual não possui qualquer analogia com a onisciência divina, como possui para Leibniz, mas é inteiramente determinada pelo ato divino de criação: foi Ele que, por sua vontade boa, garantiu que nós fôssemos capazes de conhecer as verdades necessárias, pois, simultaneamente, deu existência a estas e dotou o nosso entendimento de uma luz natural que com elas está de acordo. Caso Deus tivesse criado outras verdades no lugar destas, ele teria imprimido em nossa mente outras noções, uma vez que a Divindade, para o filósofo francês, é não só o fundamento do verdadeiro, mas, mais do que isso, é sua criadora. Daí a possibilidade de duvidar da própria matemática, dúvida que só pode ser dissipada com uma consideração externa à própria matemática, pois não basta serem suas proposições evidentes, mas, além desta condição, há esta outra, de que Deus não é enganador (Descartes 2, p. 130, 136, 143), para que elas possam ser consideradas verdadeiras, o que no terreno da filosofia de Leibniz não teria qualquer sentido.

Ou seja, uma vez que todos os nossos parâmetros de racionalidade, de justiça e de bondade são – juntamente com os homens – criados, os desígnios divinos são, de direito, completamente insondáveis. Nós, como espíritos finitos, não fazemos parte da Cidade de Deus e não podemos, nem mesmo em um grau ínfimo, ter a pretensão de ser partícipes em seus fins – como supracitado na correspondência do filósofo

francês com Mesland, considerando-se que toda a nossa natureza intelectual atrela-se estritamente às verdades eternas que Deus quis criar, devemos nos resignar e perceber a inutilidade que há em querer ultrapassar os limites de nossa compreensão e conceber o que poderia ter sido e não foi: aos homens cabe raciocinar apenas nos limites do atual.

É por esta razão que devemos considerar o mundo estritamente pelas regras da mecânica, isto é, de maneira puramente imanente ao universo criado, sendo que cada evento remete a outro de igual valor, sem quaisquer considerações teleológicas. Como Deus nos dotou de uma tal luz natural com a qual podemos conceber clara e distintamente tudo o que se refere às grandezas, às figuras e ao movimento que estão presentes na extensão (Descartes 2, p. 131), conheço com segurança acerca dos corpos e suas modificações enquanto permaneço estritamente nestes limites, isto é, desde que não se queira transcender estas considerações, pode-se constituir uma ciência da natureza. Tal é o seu mote da exclusão das causas finais na física (Descartes 5, p. 47).

Com efeito, para Descartes, supor que a volição divina – pois nem mesmo de uma escolha se trata, já que para a sua vontade não há qualquer objeto de deliberação – possui um modelo de inteligibilidade que lhe seja prévio e o oriente seria restringir sua onipotência. Sendo assim, o deus cartesiano é livre para criar tanto as regras da lógica, como da justiça, o que, numa perspectiva leibniziana, seria privar a criação de razões, isto é, de justificativa teórica, bem como moral, pois não se pode alegar que o mundo é bom pela simples razão formal de Deus tê-lo feito (Leibniz 8, p. 4): isto equivaleria a inverter a verdadeira ordem, fundamentando o critério no julgamento ao invés do contrário. Assim, a divindade cartesiana poderia ter criado tantos outros mundos igualmente bons a este, uma vez que está em seu poder criar não somente o real, isto é, o que se torna existente, mas também o próprio possível, não existindo para Deus um conjunto de elementos a partir dos quais ele calcule o melhor conjunto possível. Por isso, a realidade existente não possui uma relação necessária de expressão com o ideal, mas é produto de uma vontade que opera absolutamente, e que não possui, portanto, um modelo que a norteie. Ou seja, este universo não é necessariamente a concretização de um plano racional, cuja origem

remonte ao entendimento divino, mas simples produto da arbitrariedade divina.

Por este motivo, a fé não se mensura pela razão, sendo que é preciso, nas questões que transcendem a nossa finitude,¹¹ sempre antepor a superioridade da autoridade divina em relação aos nossos raciocínios, cuja validade restringe-se exclusivamente ao âmbito do mundo criado:

Mas, sobretudo, devemos fixar em nossa memória como regra suprema que as coisas que nos foram reveladas por Deus devem ser acreditadas como as mais certas de todas. E, ainda que, por acaso, a luz da razão, por mais clara e evidente que seja, pareça nos sugerir outra coisa, contudo só devemos dar fé à autoridade divina de preferência ao nosso próprio juízo (Descartes 5, p. 99).

Ou seja, mesmo que o nosso juízo sobre algo seja evidente, isto é, atenda os parâmetros de clareza e distinção, que é a marca do conhecimento certo, a verdade revelada sempre tem prioridade de direito. Isto é, na dicotomia entre fé e razão – já que pode ocorrer de ambas discordarem – cabe à primeira a precedência normativa, pois a razão humana não tem qualquer analogia com o plano dos desígnios divinos.

3. Leibniz e o ideal de conciliação entre fé e razão

Assim, em oposição a Descartes e a outros defensores da separação entre fé e razão, em especial os chamados fideístas – grupo ao qual ele identifica Montaigne e Vayer – que sustentam que a razão nos assuntos divinos constitui muito mais um obstáculo do que um auxílio, Leibniz defende na *Teodicéia*, em uma parte especialmente dedicada ao assunto, intitulada “Discurso da conformidade da fé com a razão”, que a razão e os argumentos por ela produzidos não só não atrapalham a fé, como de direito devem estar em acordo com ela; afinal, a fé, como tudo

11 Que também constitui o mote da reprovação de Descartes em relação a qualquer consideração acerca do infinito, já que a nossa mente é finita e não pode abarcá-lo (Descartes 5, p. 45).

mais, deve ser fundamentada em razões e não deve jamais contrariar as regras da lógica, que regulamenta tudo o que é. Ora, uma vez que entre nós e Deus há uma mediação racional, sendo que os princípios lógicos e metafísicos legislam a esfera da verdade e do ser em geral, o que significa que vigoram também nos assuntos divinos, a razão não só não deve ser abandonada nas questões de fé, como também necessita fundamentá-las, que é o único meio de conferir validade a qualquer proposição. Posto que o domínio das verdades necessárias e dos princípios lógicos é universal e irrestrito, regendo toda a esfera do ser, caso as proposições ditadas pela religião cristã não estivessem de acordo com estes, elas cairiam na esfera do não-ser, isto é, seriam falsas e contraditórias. Deste modo, como os princípios lógicos são o que constituem a própria natureza da verdade, sendo a sua pedra-de-toque, os mistérios que são objetos da fé devem estar de acordo com eles para terem a sua *legitimidade* garantida.

Com efeito, a questão da conformidade da fé com a razão é de natureza jurídica: diferentemente das leis que governam o universo criado, que são positivas, isto é, instituídas por meio de decreto e cuja revogação permanece sempre uma possibilidade, as verdades necessárias constituem regras absolutamente universais, elas consistem, em outras palavras, no verdadeiro tribunal sob cuja jurisdição está tudo o que pode ser pensado e tudo o que é, isto é, tudo o que pode ser sustentado como verdadeiro, seja possível ou existente – tanto a justiça como a verdade são unas e não arbitrárias, não podendo ser relativizadas conforme ao que se aplicam – “o direito universal é o mesmo para Deus e para os homens” (Leibniz 13, p. 72).

Sendo assim, jamais seria justificável, como Descartes sustenta, o procedimento de abandonar a razão para endossar a fé, dando preferência à autoridade em relação aos nossos raciocínios. Como, para o filósofo francês, as verdades necessárias são apenas com relação a nós, visto serem criadas junto com o resto das coisas existentes, ou seja, não são universais no sentido rigoroso, uma vez que poderiam ser diferentes do que são, não possuímos de direito um parâmetro de validade irrestrita, pelo qual se pudesse julgar toda e qualquer proposição, especialmente no âmbito divino, para o qual estas verdades podem não ser

válidas. Para Leibniz, ao contrário, em qualquer tipo de conhecimento, é preciso ceder às demonstrações exatas, que nada mais são do que um encadeamento inviolável de verdades, isto é, a razão, tal como Leibniz a define.¹² Assim, uma vez que há regras universais de justiça e de verdade, que são comuns a Deus e a nós, sendo os homens em princípio capazes de alcançá-las, quando se trata da religião, o abandono da razão equivaleria a endossar a uma destas duas alternativas: ou que Deus deixasse de ser sábio ou que o homem deixasse de ser racional (Leibniz 9, p. 209), ambas sendo falsas.

Ora, é neste mesmo intuito de argumentar que há uma relação de conveniência entre a razão divina e a humana, entre o que é sustentado pela fé e o que é pela razão, que Leibniz, fazendo o papel do teólogo, discute com o homem avesso à razão e seus argumentos no “Diálogo entre um teólogo e um misósofo”, texto redigido em 1677 e cujos enxertos já citamos algumas vezes. Para o interlocutor de Leibniz, subsiste a mesma ausência de terreno lógico comum entre Deus e nós que Descartes sustenta, sendo que em sua opinião a razão deveria ser deixada de lado nas questões relativas ao divino, uma vez que constitui neste âmbito um instrumento mais de erro do que de saber. E, repetindo a argumentação cartesiana, contra a afirmação do teólogo de que a razão mesma nos deve persuadir da fé, o misósofo objeta que isto incorreria em um perigoso antropomorfismo: “se admitimos que a análise da fé remete à razão, a fé será então humana, não divina (...) os princípios humanos não provam nada com certeza ao que se refere às coisas divinas” (Leibniz 9, p. 211 e 212). É neste ponto do diálogo que o filósofo de Hannover, na pele do teólogo, introduz a consideração acerca das verdades necessárias e eternas, explicitando como elas são constitutivas da natureza divina e são válidas para todos os mundos possíveis, não só para o nosso. Ora, é justamente a concepção de que a vontade divina opera absolutamente, sem relação com o seu entendimento, bem como

12 Nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, Leibniz distingue os vários sentidos do termo “razão”: a) como encadeamento de verdades, que é causa do nosso julgamento; b) como razão *a priori*, isto é, como causa da própria verdade, sendo que a causa nas coisas corresponde à razão nas verdades; c) enfim, como faculdade ou capacidade natural, que é o sentido mais comumente utilizado (Leibniz 10, p. 388). Apesar da pluralidade de sentidos, Leibniz explicita no contexto da *Teodicéia* que ele se refere apenas ao primeiro.

a tese a ela aparentada, que consiste em afirmar que as verdades necessárias e eternas são criadas, que Leibniz vê como a fonte de ceticismo a combater.

De fato, para Leibniz “não existe maior inimigo da religião e da piedade do que aquele que sustenta que a fé é contrária à razão” (Leibniz 9, p. 216): sob o pretexto de defender a fé, a defesa da apartação dela com relação aos argumentos que a razão produz, é o que mais prejudica a religião, pois fere sua legitimidade mesma. Assim, o nosso autor argumenta que, se o princípio supremo que rege a esfera das verdades necessárias, a saber, o princípio de identidade ou de não-contradição, não tivesse validade relativamente à teologia e à religião, poderia-se ser ateu e católico ao mesmo tempo (Leibniz 9, p. 213), isto é: seria possível ser e não ser simultaneamente. Ou seja, entre outras conseqüências insustentáveis, a diferença entre as religiões anular-se-ia e tornar-se-ia indiferente ser cristão ou ser judeu ou islâmico. Sem justificação racional, nenhuma crença possui o direito de arrogar-se ser superior às demais, pois toda superioridade ou perfeição deve repousar no conjunto de determinações que a razão avalia do objeto em questão. Em outras palavras, a superioridade nunca pode ser arbitrária, sem uma razão suficiente. Por isso, para Leibniz a “nossa religião seria lamentável se não tivesse argumentos e não pudesse avantajá-la a maometana ou a pagã; pois se desta maneira não se pudesse dar razão aos que a pedem, não se poderia defender a fé contra a impiedade, nem tampouco contra os escrúpulos que amiúde encham de angústia as pessoas piedosas” (Leibniz 9, p. 212).

É justamente neste cenário de angústia do cristão que se inicia o opúsculo “Diálogo entre um político sagaz e um sacerdote de reconhecida piedade”. Com efeito, o homem de Estado, que é o interlocutor deste diálogo, principia o diálogo com a lamentação das Cruzadas e de seus desastres, o que o faz considerar uma mania o que a motivou e a concluir que a religião é grande causa de males. À diferença do misósofo, que defende que a razão deve ser inteiramente apartada das questões de fé por causa da sua limitação, que não tem qualquer alçada no âmbito das coisas divinas, o político, seguidor de Montaigne e de Vayer e representante do fideísmo, defende esta mesma separação, mas pelo

motivo inverso, isto é, não pela debilidade da razão em relação ao que trata a fé, mas pela fraqueza da fé em relação aos argumentos produzidos pela razão. Assim, na opinião deste homem do *métier* político, a razão deve ser renegada para proteger a fé, que não se mantém de pé diante das investidas daquela: “temo que essa investigação demasiado exata nos dê a descobrir o absurdo se acaso se encontra afinal de contas que tudo é vão e que mais teria valido se equivocar afortunadamente conservando uma ligeira esperança, que às vezes nos consola um pouco, do que encontrar a desesperação buscando a certeza” (Leibniz 9, p. 233). Assim, para ele, como há um conflito entre fé e razão, as reflexões são causa de perturbações espirituais, de modo que todo cristão deveria renunciar ao uso da razão de modo a resguardar para si a esperança – na opinião do político, que não correlaciona, como Leibniz, a felicidade com o conhecimento,¹³ mais vale uma ignorância feliz do que a certeza desesperada.

Ora, ao representar o fideísta através do papel do político, Leibniz sinaliza a importância que a questão possui para o âmbito público. Assim, o seu intento declarado neste diálogo é o de converter o seu interlocutor em “um ministro de Deus” (Leibniz 9, p. 241) que advogue em favor da religião por meio de razões, fundamentando-a. Com efeito, se os milagres e as proposições relativas à fé parecem ser absurdas e inconciliáveis com a razão, tal como o político acredita, é porque tomamos as leis subalternas da natureza que apreendemos pela experiência – com as quais aqueles não estão de acordo – pelos princípios necessários que regem a verdade em geral.

Entretanto, os mistérios anunciados na Bíblia, conquanto sejam contrários às aparências, devem estar de acordo com os princípios lógicos e precisam, para serem tomados como verdadeiros, manter-se de pé diante das objeções, afinal “não se pode fazer com que haja uma objeção invencível contra a Verdade” (Leibniz 13, p. 52). Para o nosso autor, que é jurista de formação, as questões da religião, tal como a afirmação da ocorrência de determinados milagres, se não podem ser provadas de

13 “Uma vez que a felicidade (*bonheur*) consiste no contentamento, e que o contentamento durável depende da segurança que nós possuímos do futuro, fundada na ciência que nós devemos possuir da natureza de Deus e da alma; disto decorre que a ciência é necessária à verdadeira felicidade.” (Leibniz 11, p. 153).

fato, por causa de sua complexidade, devem ser, entretanto, inteligíveis de direito. Desta forma, torna-se importante a distinção entre defender e provar *a priori*, explicar e compreender (Leibniz 13, p. 53), ou seja: com relação aos mistérios, que são objeto de fé, não se pode ter um conhecimento adequado, isto é, não se pode fornecer uma prova *a priori*, que dê a razão de maneira exata e suficiente pela causa eficiente, pela qual compreenderíamos como ocorre um milagre, por exemplo. Entretanto, os homens estão em condição, se os mistérios são verdadeiros, de defendê-los contra as objeções que se possam contra eles fazer e de mostrar como tais proposições de fé não são absurdas ou contraditórias, pois se ocorresse de um mistério ser contrário às verdades necessárias, ele cairia na falsidade, como já se disse.

Assim, o objeto de fé pode estar além da razão, mas jamais contra (Leibniz 13, p. 65), o que quer dizer que os mistérios são contrários ao que normalmente experimentamos ou compreendemos, pois não está no poder dos homens encerrar pelo raciocínio todas as deduções necessárias e suficientes para compreender como eles se dão, porém nada de verdadeiro pode estar em contradição com as noções comuns e as demonstrações exatas que a partir destas podem surgir. Esta distinção se dá porque tudo o que é relativo à criação e aos milagres envolve uma infinidade de coisas e depende de toda a ordem do universo, as quais um espírito criado, isto é, finito, não poderia de modo distinto abarcar; afinal, mesmo que os espíritos sejam um rastro da onisciência divina (Leibniz 9, p. 362), espelhando o universo inteiro e tendo a capacidade de alcançar as verdades necessárias, eles não poderiam ter um conhecimento distinto e simultâneo da totalidade do mundo com a sua ordem.

Entretanto, como já se enfatizou, entre Deus e os homens há um terreno lógico comum que define o que pode ser objeto de pensamento. Ou seja, o conhecimento não muda de natureza entre o âmbito divino e o nosso, mas apenas muda o grau de distinção: “como esta porção de razão que nós possuímos é um dom de Deus e consiste na luz natural que nos restou em meio à corrupção, esta porção é conforme ao todo e ela não difere daquela que está em Deus senão como uma gota d’água difere do oceano, ou melhor, como o finito do infinito” (Leibniz 13, p. 85). Assim, quando sustentamos contra as objeções que os mistérios da

fé não são contrários à razão, isto é, não são contraditórios, temos o direito de supor que Deus, que possui um entendimento infinito, pode compreendê-los e explicar o porquê, sendo que tais proposições de fé são de direito inteligíveis, pois Deus pode penetrá-las. Ou seja, como a diferença que há entre nós e Deus é de grau, uma vez que não encontramos contradição nos mistérios, podemos, por analogia, supor a sua completa inteligibilidade, mesmo que não possamos acerca deles possuir um conhecimento adequado. Em outras palavras, a ausência de noções adequadas é compensada por uma inteligência analógica (*analogique*) (Leibniz 13, p. 82), permanecendo sempre um dever dos homens (cristãos, é claro!) defender as proposições da Bíblia contra as objeções e supor a total concordância entre as verdades da fé e a razão.

Testemunho impressionante do esforço em seguir este imperativo prático é a correspondência de Leibniz com Des Bosses, na qual o filósofo, apesar de ser protestante, aplicar-se-á em mostrar como a eucaristia é possível, isto é, em como não implica contradição, desenvolvendo, em seus últimos anos de vida, o conceito de vínculo substancial para dar conta da possibilidade do sacramento conter substancialmente o corpo e o sangue de Cristo sob as espécies de pão e de vinho, mesmo que isto seja contrário às leis subalternas da natureza. Assim, grande parte desta correspondência trata da justificação de uma proposição defendida pela religião cristã, mostrando como se pode e se deve fundamentar a fé na razão.

Conclusão

Ultra-racionalista, Leibniz defende que tudo, na medida em que possui realidade, deve ser de direito inteligível e fundamentado em razões. Ora, é dentro deste quadro de otimismo que o autor constitui a defesa da conciliação entre fé e razão, isto é, entre as proposições sustentadas pela religião e a argumentação submetida aos princípios lógicos e metafísicos, pois, uma vez que a razão possui jurisdição absolutamente universal, ela, que é compartilhada por todos os espíritos, deve valer também quanto às questões divinas. Assim, a posição de Descartes, segundo a qual a fé não se mensura pela razão, já que o que os homens

chamam de verdades necessárias e eternas o são somente na esfera do mundo criado, sem analogia com o âmbito divino, é uma crença que deve ser combatida. Com efeito, constitui o mais alto dever do homem cristão mostrar que a religião não se choca com a razão, mas está em concordância com ela, pois, caso contrário, não haveria como alegar a superioridade do Cristianismo em relação às demais religiões: enfim, é a legitimidade mesma desta religião que está em jogo. Daí a preocupação de Leibniz em fundamentar por meio da teoria do vínculo substancial a possibilidade da Eucaristia, proposição da fé católica que, apesar de destoar completamente do que normalmente vivenciamos na experiência, deve ser compatível com os princípios lógicos e metafísicos que regem a verdade e a esfera do ser em geral.

Leibniz and the conciliation of faith and reason

Abstract: In contrast to the Cartesian thesis on the creation of eternal truths, Leibniz supports that the laws of thought have absolutely universal validity, what means that between God and us exists a common logical field. Otherwise, it would not be possible to provide both the theoretical and moral justification of the world, i. e., there would be no sufficient reason for creation. But beyond it, once there is a kind of convenient relation among all spirits – including human and divine intelligence – reason, defined as the connection of truths, shall not be contrary to faith, but must serve as its foundation, in distinguishing Christianity and other religions to justify its superiority. In other words, the opposition to Descartes statement in which the necessary and eternal truths are altogether created with the world, has in Leibniz something else than an epistemologically implication: the role of a double moral justification with relation to creation on the one hand and Christian religion on the other.

Key-words: Leibniz – Descartes – eternal truths – faith – reason – Christianity.

Bibliografia

1. BELAVAL, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1978.
2. DESCARTES, René. *Meditações*. In: *Descartes*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1973 (Col. “Os Pensadores”).
3. _____. *Oeuvres de Descartes*, v. I: Correspondance. Ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1989.
4. _____. *Oeuvres de Descartes*, v. IV: Correspondance. Ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1989.
5. _____. *Princípios da Filosofia*. Trad. Guido Antônio de Almeida (Coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
6. DEVILLAIRS, Laurence. *Descartes, Leibniz et les vérités éternelles*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
7. LEIBNIZ, G.W. *Leibniz*. Trad. Marilena Chauí e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril, 1983 (Col. “Os Pensadores”).
8. _____. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
9. _____. *Escritos filosóficos*. Ed. Ezequiel de Olaso. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982.
10. _____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. In: *Leibniz*, v. II. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril, 1980 (Col. “Os Pensadores”).
11. _____. *Opuscles et fragments inédits de Leibniz extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Ed. Louis Couturat. Paris: Félix Alcan, 1903.
12. _____. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, v. II. Ed. C. I. Gerhardt. Berlin: Georg Olms Hildesheim, 1960.
13. _____. *Essais de Théodicée*. Ed. J. Brunschwig. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.