


A teodiceia subjacente ao pensamento pré-crítico de Kant

Giovanni Sarto¹



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

 <https://doi.org/10.32459/2447-8717e257>

Recebido: 26-08-2023 | **Aprovado:** 24-11-2023 | **Publicado:** 29-06-2024

Resumo: O objetivo do artigo é mostrar não só que uma reflexão acerca da teodiceia permeia o pensamento pré-crítico de Kant, mas que também elege tópicos, soluções e contraposições relevantes. Para melhor apreender a influência do tema, foi preciso primeiramente explicitar a função específica da defesa da causa divina no interior da filosofia de Leibniz, para quem Deus não seria culpado pelos defeitos da criação, posto que sua vontade escolheu o melhor dos mundos possíveis. Ao preterir a importância desta em relação ao próprio ser divino Kant ao mesmo tempo advoga em favor da causa divina como nulifica o esforço de teodiceia do filósofo de Hannover.

Palavras-chave: Teodiceia. Otimismo. Vontade Divina. Contingência Concordância.

Abstract: The article's objective is not only to show that a reflection towards theodicy is imbued in Kant's precritical thought, but also that it indicates relevant topics, solutions, and relevant oppositions. To better apprehend this theme's influence, it was necessary to explicit the specific function of the defense of the divine cause amidst Leibniz' philosophy, according to which God would not be guilty of the defects of the creation, insofar as the divine will chose the best possible world. Devaluating this faculty's importance in advantage of God's very own being, Kant at the same time defends the divine cause and makes the theodicy's effort of the Hannover's philosopher pointless.

Keywords: Theodicy. Optimism. Divine Will. Contingency. Accordance.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e mestre pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) com Estágio de Pesquisa no Exterior na Kant-Forschungsstelle, sediada na Johannes Gutenberg-Universität Mainz. É Bacharel e Licenciado em Filosofia pela USP e, também, Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP).

Introdução

A crítica de Kant à Leibniz constitui um ponto fulcral da interpretação do pensamento do filósofo crítico e da fortuna da obra do filósofo criticado. Dentre os temas submetidos a escrutínio, a crítica à teodiceia leibniziana é talvez uma das mais indiretas, mas também uma das mais fecundas e prenes de ramificações. Será apenas no texto de 1791, intitulado *Sobre o fracasso de todas as tentativas de Teodiceia*, que o esforço de uma teodiceia teórica será explicitamente declarado inútil. Porém, indicações mais antigas já encaminhavam a discussão nesse sentido.

É possível ler, aqui e acolá, que a *Crítica da Faculdade de Julgar* é endereçada a Leibniz e ao problema da harmonia pré-estabelecida.² Ainda que tenha sua razão de ser, essa leitura encontra resistência natural na ausência de referências diretas a Leibniz no interior dessa obra. Na *Crítica da Razão Pura*, ao contrário, como se sabe, as referências abundam, e uma crítica direta pode ser auferida no interior da *Anfibolia*, mas nada que diga respeito diretamente às teses relativas à teodiceia, em específico. Podemos encontrá-las, porém, no *Único Argumento Possível para uma demonstração da existência de Deus (Único Argumento)*, redigido em 1762 e publicado em 1763, e nas *Reflexões* de número 3703 a 3705³, que datam de 1753-1754 e apresentam desde já contundentes contraposições às teses caras à teodiceia. Contudo, em 1759, no pequeno ensaio *Considerações Sobre o Otimismo*, Kant reproduz e defende a doutrina de Leibniz.⁴

Doravante, tudo indica que uma comparação entre o texto de 1759 e o texto de 1791 deveria ser instrutiva acerca das mudanças de posição do autor quanto a esse tema. Uma tal comparação, no entanto, apesar de ter valor expositivo, pouco instrui, na medida em que é insuficiente para responder a uma questão incômoda: como e por que Kant passou de um defensor da teodiceia a seu detrator?

É inútil, igualmente, aqui, evocar os princípios do criticismo como os responsáveis por essa alteração. Não que não o sejam, mas, pelo contrário, é claro que o são, e por ser

² “Poder-se-ia considerar que toda a *Crítica da Faculdade de Julgar* se dirige a Leibniz e ao problema da harmonia pré-estabelecida” (Dejardin, 2001, p. 48, tradução nossa).

³ Apesar da importância elevada que essas *Reflexões* possuem para o tema em questão, especialmente no esclarecimento que propiciam quando subsidiam a leitura de certos trechos do *Único Argumento*, optou-se, dados os limites de um artigo, não as abordar tão minuciosamente quanto seria desejável.

⁴ Na ocasião deste artigo passa-se inteiramente ao largo da de saber se o juízo que Kant faz das teses leibnizianas que critica são fiéis ou não ao pensamento do autor. Decidir acerca disso implicaria uma outra pesquisa, que desse conta da recepção mais ou menos indireta da obra do filósofo das mônadas. Na medida, porém, em que o Leibniz, seja qual for, visado por Kant é importante, como se argumenta, para o desenvolvimento de seu próprio pensamento, ganha-se com isso o direito de negar a tarefa de tentar ser totalmente fiel à letra de Leibniz e fiel, por outro lado, ao juízo que Kant fez dele.

evidente que assim o seja, essa evocação é também pouco instrutiva. O que, exatamente, dentro dos princípios que suscitaram a *Crítica*, são igualmente responsáveis pela mudança no que diz respeito a teodiceia? O questionamento é válido pois, como se deseja mostrar, essa recusa precede a *Crítica*.

O texto a seguir se divide em duas partes principais, com seus subcapítulos. O objetivo da primeira é introduzir o tema da teodiceia em geral e especificamente a partir da filosofia de Leibniz, explicitando os motivos pelos quais ela pareceu necessária ao filósofo. A segunda parte, por sua vez, objetiva argumentar que o esforço leibniziano de teodiceia subjaz a diversos remanejamentos conceituais da obra inicial de Kant, especialmente nas *Considerações Sobre o Otimismo* e no *Único Argumento*.

Primeira parte: A função da teodiceia na filosofia de Leibniz

A Teodiceia dentre as teodiceias

“Toda teodiceia deve ser uma interpretação da natureza, na medida em que através dela Deus manifesta as intenções de sua vontade” (MpVT, n. 8, p. 264).⁵ Essa definição, dada apenas em 1791, no último texto em que Kant se debruça sobre o tema da teodiceia, explicita algo que vem ao encontro das críticas feitas por ele desde muito antes. Se a teodiceia é uma interpretação da natureza, o que impede uma proliferação de teodiceias que se ajustam ao gosto do autor? Que critério de objetividade pode ser com razão adotado? Como discriminar adequadamente, nesse registro, o verdadeiro do falso?

Não obstante, a questão se agrava na medida em que não se trata de um tipo qualquer de interpretação da natureza, mas de um tipo específico, feita a partir dos desígnios da vontade divina, à qual o entendimento humano possui dificuldade em aceder, como não poderia ser diferente. Ignorando os desdobramentos próprios a este escrito tardio, interessa-nos ressaltar a ligação estabelecida pelo autor entre a teodiceia e a vontade divina, o que nos sugere que ele tem em mente, não qualquer tentativa de teodiceia, mas aquela que foi elaborada por Leibniz.

⁵ Todas as citações de obras de Kant foram referenciadas segundo a Edição da Academia (*Akademie-Ausgabe*). Para tanto, seguiu-se o modelo de abreviação elaborada pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg Universität Mainz*, disponível em: <https://www.philosophie.fb05.uni-mainz.de/kant-forschungsstelle-hinweise-fuer-autoren/>. O modelo utiliza a abreviação do título da obra em alemão seguido pelo volume e o número de página da Edição da Academia.

Sem essa especificação, a mera referência ao tema não deveria levar o leitor a pensar imediatamente na obra do filósofo de Hannover, posto que ele não inventou a tópica e que defesas da causa divina podem ser encontradas em obras mais antigas, como o *De Mundo* (1642) de Thomas White, ou o *The True Intellectual System of the Universe* (1678) de Ralph Cudsworth, cuja extração neoplatônica faz com que o seu argumento remonte a Agostinho e, antes dele, a Plotino, para nem mencionar reflexões mais contemporâneas e influentes, como a contribuição de Shaftesbury no *The Moralists* (1709), que certamente influenciou o *Essay on Man* (1733-1734) de Pope, cuja doutrina Kant contrapõe ao otimismo leibniziano⁶, dentre outras obras cuja fortuna foi menos expressiva, como o *De Origine Mali* (1702) de William King e o *Fragments or Minutes of Essays* de Bolingbroke.⁷

Contudo, ainda que todas essas obras possam ser listadas, certamente é a publicação dos *Ensaio de Teodiceia* (1710) de Leibniz que trouxe a discussão para o centro do ambiente intelectual europeu da primeira e segunda metade do XVIII. Prova disso é que, além da oposição que já encontrava na Inglaterra, posto que os autores supracitados desenvolveram uma reflexão própria a respeito do tema, a obra foi frontalmente atacada na França, por Bayle e Le Clerc, e na Alemanha por Wolff, Daries e Crusius. Não bastasse o interesse em relação ao tema, em 1755, em face do terremoto que ocorrera em Lisboa, o debate tornou-se ainda mais vívido, dando origem às contribuições de Voltaire, no *Sur le desastre de Lisbonne* (1756), respondido em correspondência por Rousseau no mesmo ano, cuja tréplica fora precisamente o *Candide* (1759).⁸

Assim, embora a teodiceia de Leibniz seja uma dentre outras previamente elaboradas, embora seja um tipo de interpretação da natureza entre outras possíveis, ela tornou-se, não obstante, o esforço mais notório de seu tempo, motivo pelo qual faz-se relevante trazê-lo à especificidade que a engendrou. Nesse sentido, perguntamos: para resolver qual dificuldade teórica o filósofo de Hannover sentiu primeiramente a necessidade de elaborar uma teodiceia?

Partindo-se do pressuposto de que a obra de Leibniz possui uma aspiração sistemática, devemos poder encontrar nela as dificuldades para as quais a teodiceia deveria abarcar as soluções. Contudo, o sistema de Leibniz possui a peculiaridade de comportar um certo perspectivismo, o qual faculta que ele seja explorado a partir de diferentes pontos de

⁶ Cf. Refl. 17: 233-234.

⁷ Para um breve balanço acerca dessas obras, Cf. DANIELSON, D. *The Logic of Pope's Optimism. Christianity and Literature*, v. 34, n. 3, p. 23-36, 1985.

⁸ Para um breve resumo acerca da disseminação do tema, consultar a introdução feita em vista do *Considerações sobre o Otimismo* em KANT, I. *Theoretical philosophy*. Editores. David Walford & Ralf Meerbote. New York: Cambridge University Press, 1992.

vista, sem que um único seja o fio-condutor verdadeiro em detrimento das demais possibilidades. Nesse sentido, compreendendo que esta é apenas uma forma de proceder dentre outras possíveis, argumentaremos que a teodiceia elaborada pelo filósofo das mônadas responde a uma dificuldade instaurada pela sua epistemologia. Essa opção se adequa aos nossos propósitos pois, como veremos a seguir, a teoria do conhecimento leibniziana coloca ao sistema uma séria objeção à sustentação concomitante de duas teses que interessa ao filósofo defender: a tese de que os fenômenos são contingentes e que Deus é sumamente sábio, poderoso, perfeito e livre.

A teodiceia como forma de compatibilizar epistemologia e contingência

Verdade, para Leibniz, define-se em geral pela explicitação, em juízo, da pertença do predicado ao sujeito. Essa definição faz jus ao princípio de identidade, segundo o qual toda proposição idêntica é verdadeira. Assim, só é verdadeira a proposição que indica que o predicado está contido no sujeito e, por conseguinte, não acrescenta propriamente nada a ele, pois a sua definição completa inclui de antemão todos os predicados verdadeiros a seu respeito, os quais reenviam sempre à identidade do sujeito consigo mesmo.

Um juízo verdadeiro seria, então, a explicitação de uma relação necessária entre um sujeito e um predicado. Tanto é assim, que “nós sustentamos, diz Leibniz, que tudo o que deve acontecer a alguma pessoa já está virtualmente compreendido em sua natureza ou noção, como as propriedades o estão na definição do círculo” (Leibniz, 1684, tradução nossa)

Comparação radical, sem dúvida, que surpreende mesmo em se tratando de um autor que não costuma usar meias palavras. Como, perguntamo-nos, um acontecimento futuro *qualquer* pode vir a ser comparado com a infalibilidade das propriedades geométricas do círculo? Das duas, uma: ou um acontecimento aparentemente acidental é, na verdade, inteiramente necessário; ou, o que é ainda mais grave, a necessidade das propriedades geométricas não é mais que ilusória.

Na verdade, o erro consiste em imaginar que existam, em primeiro lugar, “acontecimentos quaisquer”. Tudo o que acontece é determinado, ou, em uma das formulações do princípio de razão suficiente, “nada é ou se faz sem razão”⁹. Nesse sentido, um acontecimento futuro não é menos certo (*certain*) que uma derivação geométrica, motivo

⁹ Essa formulação do princípio de razão suficiente que, como se sabe, comporta várias formulações, está registrado na *Carta à Arnauld* de 14 de julho de 1686. Cf. COUTURAT, L. *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris: Alcan, 1901, p. 214.

pelo qual a utilização do termo “*certain*” poderia sem prejuízo ser trocado por “determinado”. Tudo é certo porque nada é indeterminado.

Por que, então, ainda que se admita o princípio de razão, permanece a impressão de que essa comparação é absurda? Apesar de ambos serem igualmente certos, a diferença parece estar contida na virtualidade a que é preciso recorrer para dar conta dos acontecimentos futuros e não, em contrapartida, para demonstrar as propriedades do círculo. Não se trata, porém, de discutir acerca da clareza e obscuridade, mas de epistemologia, dos limites do conhecimento humano.

Apelar para a virtualidade significa clamar por um complemento ao princípio de identidade. Se toda verdade é a explicitação de uma identidade, *supor* uma identidade é valer-se dessa máxima, que retira sua validade do princípio de razão. Ainda que essa identidade não seja imediatamente presente ao espírito, o princípio de que toda verdade é analítica autoriza essa suposição:

[...] porque Júlio César se tornará ditador perpétuo e mestre da república, e reverterá a liberdade dos romanos, essa ação está compreendida na sua noção, porque nós supomos que é da natureza da noção perfeita de um sujeito de compreender tudo, a fim de que o predicado esteja encerrado nela, *ut possit in esse subjecto* (Leibniz, 1684, tradução nossa).

Contudo, se o que autoriza essa suposição é o princípio de razão suficiente, o que, por sua vez, faculta este último? Se são certas, nem por isso essas verdades são necessárias. A virtualidade demarca a diferença entre as verdades necessárias e as verdades contingentes. Contudo, também conduz rapidamente ao esquecimento de que essa “contingência” é destacada do tecido primordial da necessidade, porque, na verdade, o que as distingue não é a natureza do objeto, mas a do sujeito do conhecimento. Para Deus, as verdades são todas necessárias, pois ele consegue abarcar os elos que conduzem até mesmo as verdades contingentes à identidade, enquanto, para nós, a análise nunca termina e, por isso, a identidade precisa ser sempre novamente pressuposta.

Como sustentar, então, a liberdade humana e a contingência real no mundo se tudo está de antemão determinado no entendimento divino? Não obstante isso, o caso é ainda mais grave. Como conciliar essa pré-determinação intelectual com a liberdade divina? Ora, uma coisa é a determinação, outra é a necessidade, e não é evidente, como havíamos pressuposto, que verdade e necessidade se confundam. A distinção entre os tipos de verdades, que agora convêm distinguir, dá origem a uma distinção fundamental entre as faculdades divinas. As verdades eternas, como as da geometria, fundam-se no entendimento

divino, ao passo que as verdades contingentes são dependentes de sua vontade, que quer sempre o melhor. Todavia, não é enquanto verdade que estas últimas são dependentes da vontade divina, mas apenas de maneira derivada, pois o valor de verdade delas depende de o predicado ter ou não lugar. Porque os objetos dessas proposições podem tanto existir como não existir é que essas verdades são ditas contingentes.

Nesse sentido, ainda que, estritamente falando, só seja necessário aquilo cujo contrário implica contradição, é lícito falar em uma espécie de “necessidade moral” que fundamenta tanto o princípio de razão quanto as verdades contingentes. Apesar de não ser logicamente necessário que Deus tenha querido criar este mundo, sua vontade é informada por seu entendimento infinitamente sábio, o qual o assinala que este é o melhor mundo a ser criado. A bondade é guiada pela sabedoria. Portanto, ainda que o entendimento divino conheça todos os futuros contingentes, nenhum motivo externo o constrange a criar esse mundo que julga o melhor. Como explica Rateau:

O universo criado é contingente por três razões. A primeira é metafísica, porque ele não comporta em si mesmo a razão de sua existência, a segunda é lógica, porque uma infinidade de outros mundos eram possíveis, a terceira é moral, porque a escolha de Deus é livre, porque ele podia trazer à existência um outro universo e até mesmo se abster de criar qualquer um deles (Rateau, 2011, p. 184, tradução nossa).

O comentador nos remete, então, a um trecho do §8 da *Teodiceia*, no qual se nota o seguinte: “acontece que essa suprema sabedoria, unida a uma bondade que não é menos infinita do que ela, não pôde deixar de escolher o melhor” (Leibniz, 2013, p. 138). Rateau ressalta, então, na sequência, que a expressão “não pôde deixar de...” assinala precisamente que a escolha divina é de ordem moral (Rateau, 2011, p. 184), isto significa que o constrangimento é interno a Deus e se dá, portanto, segundo uma relação estabelecida entre seu entendimento e sua vontade.

A liberdade humana e a contingência dos fenômenos estão salvaguardadas porque apesar de haver uma necessidade moral na escolha divina pelo melhor dos mundos possíveis, essa escolha ainda assim se faz de maneira livre. Mesmo que Deus conheça de antemão todos os futuros contingentes a partir de seu entendimento, não se instaura por isso nenhuma necessidade lógica ou metafísica no curso dos acontecimentos, que dependem inteiramente de Sua vontade para se efetivarem.

Contudo, se Ele é constrangido por essa necessidade, seja ela metafísica ou moral, interna ou externa, então, dirá um detrator: Deus não é realmente livre para criar outro mundo que não o melhor. Ele não seria livre para criar outro mundo, retorquiria Leibniz, se

apenas este fosse logicamente possível, como gostariam, por razões diferentes, Hobbes e Espinosa.

A fundação do espaço do possível contra Hobbes e Espinosa

Como mostrou com clareza admirável Hirata, a elaboração dos possíveis, nível de intermediação entre o necessário e o impossível, se faz na filosofia de Leibniz contra o necessitarismo espinosano e o fatalismo hobbesiano. Essa dupla-contraposição se refere à necessidade de garantir tanto a contingência dos fenômenos, como a liberdade para as ações humanas e, principalmente, para os atos divinos.¹⁰

A comparação em relação a estes dois filósofos específicos é singularmente instrutiva porque serve para elucidar com bastante clareza as escolhas conceituais feitas por Leibniz. Entende-se, desse modo, a ligação existente entre o reestabelecimento leibniziano do conceito de possibilidade, cujo estatuto havia sido esvaziado por ambos os antecessores, e o recurso a uma diferença fundamental entre as faculdades divinas, do qual os dois faziam pouco caso.

Para o autor do *Leviatã*, tentar discernir acerca delas era se pretender um conhecimento de algo que está por definição além do conhecimento humano, sendo a onipotência o único predicado que a Deus conviria adequadamente.

A omni-suficiência não significa mais, quando ela é atribuída a Deus, que a onipotência; e a onipotência não significa mais que o poder de fazer todas as coisas que ele quer fazer. Mas para a produção de todas as coisas que são produzidas, a vontade de Deus é requerida tanto quanto o restante de seu poder e de sua suficiência. E, por consequência, sua omni-suficiência não significa uma suficiência ou um poder de fazer as coisas que ele não quer fazer (Hobbes, 1966, p. 396, tradução nossa).

Como explica Foisneau (2000), há aqui uma “tripla redução”. Primeiro o filósofo inglês reduz o princípio de razão suficiente à onipotência divina, depois a onipotência à sua vontade para em seguida praticamente assimilar a vontade ao poder divino.¹¹

Excelente leitor de Hobbes, Leibniz compreendeu muito bem o que isso significava e assimilou a posição do autor do *Leviatã* a de Pedro Abelardo, que defendia uma posição muito próxima a de Diodoro, “quando disse que Deus só pode fazer o que faz” (LEIBNIZ,

¹⁰ Consultar, a esse respeito, HIRATA, C. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 2017. Em especial o subcapítulo “A distinção das faculdades divinas e a introdução dos possíveis”, pp. 171-181.

¹¹ Consultar também o capítulo 4 «Atributos divinos e o melhor dos mundos possíveis» da referida obra de Hirata.

2013, p. 259). O problema dessa concepção, ele logo antevê, é a equiparação que estabelece entre potência e vontade divinas, da qual o filósofo toma distância.

O poder e a vontade são faculdades diferentes, e das quais os objetos também são diferentes; significa confundi-los quando se diz que Deus não pode fazer senão aquilo que quer. Ao contrário, entre muitos possíveis, ele só quer aquilo que acha ser o melhor. Pois todos os possíveis são considerados como os objetos de seu poder, mas as coisas atuais e existentes são consideradas como os objetos de sua vontade decretatória (Leibniz, 2013, p. 259).

Afinal, se não houvesse distância entre a capacidade e a volição divinas, ou Deus não seria onipotente, na medida em que sua criação não é perfeita e ele, portanto, teria se provado impotente para efetuar uma criação perfeita; ou teria querido também as imperfeições que estão presentes nesse mundo, motivo pelo qual sua bondade seria comprometida.

Como realçava a onipotência frente aos outros atributos, Hobbes não se preocupava com nenhuma das alternativas, pois sua concepção de justiça não receava considerar Deus um tirano. Estando a justiça inteiramente fundamentada no poder, tudo o que ele faz é justo, ainda que possa parecer um abuso ou uma privação, pois o direito deriva do poder, e, portanto, seu direito é total.¹²

Espinosa igualmente ignora essa preocupação, pois interpreta o bem e a perfeição apenas de maneira subjetiva, como sendo representações próprias à razão humana. Desse modo, a ordem e a perfeição que encontramos no mundo dizem respeito à nossa compreensão dele e não fazem signo a quaisquer faculdades divinas. Na verdade, ao contrário, a própria vontade é para ele um sinônimo de uma carência. O autor da *Ética* sustenta que seria incoerente um ser autossuficiente que possuísse vontade, pois “se ele age em função de um fim, é porque necessariamente apetece algo que lhe falta” (Spinoza, 2017, p. 69). Leibniz, de sua parte, avalia da seguinte forma:

Também Espinosa procurava uma necessidade metafísica nos eventos, ele não acreditava que Deus fosse determinado por sua bondade e por sua perfeição (as quais esse autor considerava quimeras com relação ao Universo), mas pela necessidade de sua natureza: como o meio círculo é obrigado a compreender apenas ângulos retos, sem ter conhecimento disso, nem o querer (volontê) (Leibniz, 2013, p. 262).

¹² A esse respeito, Cf. HOBBS, T. *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*. In: MOLESWORTH, William (ed.). *English Works* 2. ed. Darmstadt, Schrecker, 1966, v. 5, Debate XII, p. 146; HIRATA, op. cit. p. 193.

Ao condicionar a necessidade metafísica à vontade divina, Leibniz subordina aquela à necessidade moral. Vemos, portanto, que a reemergência do conceito de possibilidade está diretamente relacionada ao que podemos chamar de uma relativização ou gradação da noção de necessidade. Tanto Hobbes quanto Espinosa apenas reconheciam uma necessidade lógica absoluta.

O autor do *Leviatã* não diferenciava vontade e potência porque entendia que o poder absoluto de Deus era imediatamente responsável não só pela existência das coisas, mas também pela possibilidade delas. Assim, esvaziava igualmente o sentido de operar uma distinção entre o entendimento e a vontade do criador, fazendo com que o primeiro existisse a reboque da segunda, que o possível fosse coextensivo ao atual e que tudo, a partir do poder divino, fosse necessário. Como o arbítrio divino não lhe parecia injustificável, nenhuma teodiceia era requerida. A escolha de Deus não precisava ser justificada pois que ela era a única possível, na medida em que fundava toda a possibilidade.

De sua parte, o autor da *Ética* ignorava a distinção entre as faculdades divinas e subordinava tudo ao próprio ser de Deus, que fazia confundir com o próprio mundo. Desse modo, também para ele o possível era coextensivo ao atual. Como tudo o que acontece, por ter sua razão no ser de Deus, é estritamente necessário, nada carece de justificação.

A ausência de um esforço de teodiceia nesses dois autores se justifica, assim, pela redutibilidade do possível ao atual, numa equivalência sem resto. Fundando os possíveis no entendimento divino e separando-os, portanto, do atual, a filosofia de Leibniz precisa, ao contrário, fornecer uma razão para que o possível atual seja este e não outro: este mundo existe porque é o melhor dos mundos possíveis, porque sem obedecer a uma necessidade lógica ou metafísica, a vontade de Deus, por ser boa, escolhe o melhor dos possíveis.

Conclusão da primeira parte

Ao sustentar a contingência dos fatos da experiência sem privá-los por isso de uma razão suficiente para existir, Leibniz dá um primeiro passo em favor do reconhecimento de que a lógica sozinha é incapaz de justificar os fatos da experiência.¹³ É isto que a diferença entre entendimento, fonte das essências, e a vontade, fonte das existências assinala.

Nesta relação entre as faculdades divinas se situava, portanto, a solução para uma teoria do conhecimento cuja definição de verdade envolvia a ideia de uma determinação

¹³ Na trajetória que leva à filosofia de Kant, este é precisamente o papel que England atribui a Leibniz, conclusão a que igualmente acedemos, ainda que por outros meios. Cf. ENGLAND, Frederick E. *Kant's Conception of God*. Reimpressão. New York: Humanities Press, 1968. p. 26.

completa dos fenômenos, a qual parecia imediatamente avessa à contingência destes. Os fenômenos estão completamente determinados, argumentava, somente no entendimento divino, sendo inteiramente contingente se essas coisas existam ou não, isto é, elas dependem, para existirem, da vontade divina, a qual exerce sob aquelas essências a sua liberdade de escolha. Como Deus escolhe entre os possíveis, como o atual não coincide com a totalidade deles, é preciso fornecer uma interpretação da natureza tendo como baliza fundamental a escolha divina, ou, dito de outro modo, faz-se preciso uma teodiceia que incida precisamente sobre os fundamentos desta escolha.

Segunda parte: A crítica de Kant à teodiceia e à teologia de Leibniz

Da forma como Leibniz havia tratado o problema da conciliação entre a contingência dos fenômenos e a determinação completa das essências no entendimento divino, seu esforço de teodiceia estava diretamente relacionado à necessidade compatibilizá-las, porque, não o fazendo, seria impossível justificar a liberdade divina e a escolha deste mundo dentre os demais, justamente porque sem contingência não há possibilidade, mas unicamente o atual que é necessário. Assim, ele havia conectado de maneira estreita a vontade divina à contingência dos fenômenos, os quais permanecem inteiramente determinados sem serem, todavia, logicamente necessários, mas apenas moralmente necessários.

Ainda que não considere minuciosamente as razões pelas quais Leibniz fez as escolhas teóricas que fez, nem as estime suficientemente, Kant herda, em larga medida, o estado da arte deixado pela filosofia leibniziana. Isso não significa, contudo, que o tratamento que o autor dispensou ao filósofo de Hannover nos anos iniciais de sua obra seja linear e homogêneo.

Se, como ele escreverá em 1791, a teodiceia é sempre uma interpretação da natureza a respeito do modo como Deus nela expressa sua vontade, não necessariamente essa interpretação precisa conectar, como faz Leibniz, o tema da contingência ao tema da vontade divina. Todavia, se Kant propuser uma desvinculação entre a vontade divina e a contingência dos fenômenos, será necessário, paralelamente, que ele forneça uma outra resposta aos problemas visados pelas soluções apresentadas por Leibniz. Como explicar uma ordem natural tão maravilhosa sem recorrer à bondade de Deus? Como, ao fazê-lo, absolvê-la, sem contradição, das irregularidades contidas no mundo?

A teodiceia nas *Considerações Sobre o Otimismo*

O título completo do texto de 1759 lê-se da seguinte forma: *Tentativa de algumas considerações sobre o Otimismo, por Immanuel Kant, podendo ao mesmo tempo servir de anúncio ao seu curso durante o próximo semestre*. Se levarmos em consideração o que o autor escrevera anteriormente a esse respeito, nas *Reflexões 3703-3705*, provavelmente em 1753 ou 1754, e o que escreverá depois, no *Único Argumento* de 1763, para nem mencionar as obras posteriores, tudo sugere que o propósito desse pequeno ensaio é ao mesmo tempo modesto e provocativo, publicitário e, não obstante, sincero.

Modesto porque se limita a defender uma tese amplamente conhecida, a saber, “que se Deus escolhe, ele escolhe o que é melhor” (VBO 2:29) reivindicando inclusive o gosto popular pela tese em detrimento de seus objetores, os quais preferem “erros sutis” às “verdades óbvias” (VBO 2:29).

Provocativo porque se coloca imediatamente contra estes, em especial contra Reinhardt, seguidor de Crusius, que havia ganhado o concurso lançado pela Academia Real de Ciências da Prússia em 1755 e cujo tema fora anunciado dois anos antes, em 1753. Tratava-se de avaliar o otimismo de Pope, simbolizado na sentença “Tudo é bom”¹⁴. Ao menos segundo a opinião de Adolf von Harnack, que escreveu uma história da Academia, ao propor o exame do sistema de Pope, ensaiava-se uma crítica velada a Leibniz. A opinião é verossímil, como nota por sua vez Robert Theis, porque desde 1745 o presidente da Academia era Maupertuis, o qual não era conhecido por sua simpatia a respeito da filosofia de Leibniz (Theis, 2009).

Publicitário porque é também um anúncio a um curso que o autor pretendia dar e, na medida em que menciona explicitamente o nome do ganhador do concurso, Reinhardt, parece querer se beneficiar da visibilidade que este vinha recebendo.

E, por último, sincero, pois, como veremos, apesar de sabermos que o autor desde muito cedo guardara sua distância em relação à teodiceia leibniziana, em nenhum momento o texto parece infiel ao que o autor pensava na época.

Neste texto o autor visa provar três pontos sem os quais a teodiceia não pode se sustentar: em primeiro lugar, que existe um grau máximo de perfeição para os mundos possíveis, em segundo lugar, que este grau só pertence a *um* mundo possível, de modo que

¹⁴ “Demanda-se o Exame do Sistema de Pope, contido na Proposição: *Tudo é bom*. Trata-se: 1º de determinar o verdadeiro sentido dessa Proposição conforme à hipótese de seu Autor. 2º de a comparar com o Sistema do Otimismo, ou da escolha do melhor, para demarcar as relações e diferenças entre eles. 3º finalmente, de expor as razões segundo as quais se acredita como as mais adequadas a confirmar ou a destruir esse Sistema” (Harnack, *apud* Theis, 2009, p. 157, tradução nossa)

este seja *o melhor* dentre todos e, por último, que este melhor mundo possível é o nosso mundo.

Para elaborar essa argumentação, ele precisa refutar duas objeções principais dos adversários do otimismo. A primeira comparava o melhor dos mundos possíveis ao infinito matemático, argumentando que da mesma forma que o maior de todos os números é uma noção contraditória, a noção de um mundo mais perfeito de todos também o seria (VBO 2:32).

Kant responde essa objeção com um argumento a partir do entendimento divino. Se sempre haveria um mundo mais perfeito para ser pensado em relação àquele que se toma como o mais perfeito, nota o filósofo, isso significaria que a inteligência divina não conhece todos os mundos possíveis, o que só pode ser um absurdo. Na medida em que conhece todos os mundos possíveis, Deus deve ter o conhecimento também do grau máximo de perfeição que estes podem alcançar. É possível resumi-lo da seguinte forma: ainda que para nós, inteligências limitadas, sempre pareça possível progredir em graus de perfeição até o infinito, não é assim que funciona para Deus, que conhece o grau maximal.

À primeira vista, esse argumento parece bastante frágil, posto que depende inteiramente do entendimento divino, ao qual obviamente não temos acesso. No entanto, Kant o reforçará de forma intervalada nas páginas que se seguem justamente a partir de um esclarecimento acerca da noção de infinito.

Para tanto, ele mobiliza o conceito leibniziano de *noções deceptivas*, que, na definição dele, são aquelas que “dão a ilusão de fazer pensar em algo, mas, na realidade, não representam nada” (VBO 2:32). Com isso, seu objetivo é fazer notar que a comparação entre o infinito matemático e os mundos possíveis é inválida. De fato, diz o filósofo, o número maior que todos os outros é impossível, sendo um exemplo de noção deceptiva, enquanto o grau supremo de perfeição não é impossível, pois ele se encontra realizado em Deus (VBO 2:32). O que faculta a primeira asserção é que, em se tratando de números, estamos sempre tratando de quantidades e, no que lhes diz respeito, sempre é possível adicionar algo sem por isso passar ao infinito. Contudo, essa noção não rege igualmente os mundos possíveis, pois o próprio conceito de Deus estabelece limites absolutos ao melhor dos mundos possíveis (VBO 2:32). Existe um grau máximo de perfeição que o melhor dos mundos não pode alcançar, assim como um relativo não se deve confundir com o absoluto. É por isso que a distinção que Kant faz, em nota, no contexto do segundo argumento, entre a perfeição relativa e perfeição absoluta é fundamental para entender toda a argumentação desse pequeno texto.

Perfeição no sentido relativo consiste na harmonia de um diverso a partir de uma regra, não importando que regra possa ser. Nesse sentido, há muitas fraudes, muitas gangues de ladrões, que são perfeitas a seu modo. Mas no sentido absoluto, uma coisa só é perfeita na medida em que sua diversidade contém em si mesma a razão de sua realidade. A grandeza dessa realidade determina o grau de perfeição. E como Deus é a suprema realidade, esse conceito concordaria com um outro, a saber, que uma coisa é perfeita conquanto esteja de acordo com as propriedades divinas (VBO 2:31)¹⁵.

Temos, portanto, que o grau máximo de perfeição dos mundos é relativo, enquanto o grau máximo de perfeição em absoluto é Deus. Este último limita e determina aquele *qualitativamente*, que, por isso, não progride sucessivamente ao infinito à maneira das quantidades que nada possuem de qualitativamente determinado.

A segunda objeção foi feita por Reinhard, um seguidor de Crusius, que desbancando nomes como os de Mendelssohn e Lessing, foi o ganhador do concurso do qual o próprio Kant pretendia participar, porém, por motivos desconhecidos, embora provavelmente banais, não o fez.

Reinhard considerava que um mundo poderia ter precisamente a mesma soma de realidade que outro, *mas de um modo diferente*, significando, assim, que não haveria um único melhor que os demais (VBO 2:31). Gostaria que você me explicasse, diz nas entrelinhas Kant ao discípulo de Crusius, como duas coisas qualitativamente iguais podem diferir segundo o modo?

Para o filósofo, duas realidades não diferem entre si pelo que possuem de positivo. Para que uma coisa seja diferente da outra, é preciso que a primeira possua algo que a outra *não* possui. Como as realidades são, em si, positivamente, isto significa que *enquanto realidades*, não há nada que as distinga uma da outra (VBO 2:31). Portanto, Reinhard sustentaria um ponto de vista paradoxal. Ele ao mesmo tempo sustentaria que os mundos são iguais em realidade, dizendo que um mundo pode ter a mesma soma de realidade que outro; e que os mundos são diferentes em realidade, dizendo que eles possuem essa mesma soma de modos diferentes.

Reinhard confunde, portanto, dois modos diferentes de conceber a realidade. Com efeito, o entendimento só concebe a negação do ponto de vista lógico, como contradição, e considera os conceitos apenas em sua positividade. Porém, se os mundos em questão são diferentes e não o único e mesmo mundo, então não é verdadeiro que possuam a mesma

¹⁵ Notemos de passagem que a definição de perfeição absoluta é a mesma de Crusius, no §180 da *Entwurf*, enquanto que o conceito de perfeição relativa é tomado de empréstimo de Wolff, no §503 da *Philosophia prima*.

realidade, pois não são os elementos positivos, como queria Reinhardt, que distinguem duas realidades, mas elas são discerníveis, isto sim, diz Kant, “pelas negações, pelas faltas, pelos limites que afetam uma das duas – não em relação à sua natureza (*qualitate*), mas à sua grandeza (*gradu*)” (VBO 2: 31).¹⁶ Introduzindo essa distinção entre qualidade e grau, o filósofo assinala que a distinção entre realidades não está só na perfeição de algo (como perfeição relativa), mas também na quantidade de perfeição (que se refere à perfeição absoluta).

Tudo o que não é Deus se afasta *em maior ou menor grau* da perfeição absoluta. Tudo que não é Deus é afetado de negação, a qual não é uma qualidade, mas uma limitação da realidade e uma determinação de seu grau. Em resumo, muitas coisas não só seriam idênticas, mas seriam *uma única e mesma coisa* se se as concebesse apenas do ponto de vista da qualidade, contudo é a quantidade, através da negação, que as diferenciam. Essas considerações, contudo, confessa o próprio autor, são abstratas e precisam ser mais bem elucidadas (VBO 2:31), tarefa à qual ele se dedicará no *Ensaio para introduzir as noções de grandezas negativas em filosofia*, de 1763.

Somando essas duas considerações o autor pretende ter provado, em primeiro lugar, que há um limite de realidade para os mundos possíveis, posto que eles não se confundem com a perfeição suprema e, em segundo lugar, que só um mundo poderia chegar a esse nível de perfeição, dado que seria impossível que houvesse mundos ao mesmo tempo diferentes e exatamente iguais, isto é, portadores da mesma soma de realidade e ao mesmo tempo diferentes entre si. Resta, contudo, sustentar que esse mundo é o nosso, sustentação cuja ausência deixaria inteiramente órfão a teodiceia.

O terceiro argumento é o mais simples de todos, o menos escolástico, mas nem por isso menos válido, como o próprio Kant faz notar. Ao contrário do primeiro argumento, que apela para o entendimento divino, este se beneficia da vontade do criador. Pode-se resumilo da seguinte forma: o melhor dos mundos é possível porque é real e é real porque foi produzido pela mais sábia e benevolente escolha. Como quem escolhe, escolhe o que o agrada e como a escolha de Deus leva em conta o conhecimento que ele possui de todos os mundos possíveis, o mundo existente é maximamente possível do agrado de Deus, ou seja, o melhor possível (VBO 2:33-34).

Até aqui o argumento segue estritamente a cartilha leibniziana e se beneficia da simplicidade contra a qual, segundo o relato do autor feito no começo do ensaio, as pessoas

¹⁶ Para Fichant, esse trecho “possui o interesse de assinalar onde, do ponto de vista do sistema categorial, se situa o princípio da teodiceia: na categoria de qualidade, na medida em que ela se declina em realidade, negação, limitação” (2009, p. 176, tradução nossa).

de gosto refinado se exasperavam. Porém, ao notar que Deus não poderia, eventualmente, a partir de alguma consideração fictícia que exagera sua liberdade, preferir o pior ao melhor, tal como um “semideus de uma fábula” (VBO 2:34), Kant adjunta o seguinte argumento: “A razão, talvez, para a escolha que deu existência a esse mundo não foi sua particular superioridade intrínseca, mas sua conformidade mais elevada com os atributos divinos” (VBO 2: 34).

Assim, ao mesmo tempo em que o filósofo lança mão da vontade divina para provar que este mundo é o melhor dos mundos possíveis, ele trata logo na sequência de nuançar seu posicionamento, fazendo notar que não se refere tanto a uma vontade que escolhe indiscriminadamente quanto a um ser que produz tudo em harmonia com a sua própria natureza.

Retomemos a definição que ele havia dado de perfeição absoluta: “A grandeza dessa realidade determina o grau de perfeição. E como Deus é a suprema realidade, esse conceito concordaria com um outro, a saber, que uma *coisa é perfeita conquanto esteja de acordo com as propriedades divinas*” (VBO 2:31, itálico nosso).

Nada mais coerente, a partir dessa definição, que o mais perfeito dentre os mundos deva sua perfeição à concordância maximamente possível em relação às propriedades divinas. Agora, se o mundo é tanto quanto possível concordante com as faculdades divinas, é preciso igualmente que se as suponha como perfeitamente concordantes entre si, como condição de possibilidade dessa primeira constatação.

Distanciando-se das discussões entre voluntaristas e intelectualistas, que querelavam para saber quais das faculdades divinas deveria ter a preferência frente a outra¹⁷, parece ser mais importante para Kant, em primeiro lugar, sustentar a harmonia entre as faculdades divinas como signo de sua perfeição e como condição de possibilidade da harmonia entre o ser de Deus e o mundo criado. Nesse sentido, Deus não quis este mundo porque ele é bom. Antes, quer de maneira incondicionada, e se este mundo é o objeto de sua vontade, é porque a perfeição deste objeto se coaduna maximamente com a perfeição do seu ser.

¹⁷ Apesar de confessar, em 1984, sua reserva para com a pecha de “voluntarista”, que sugere incorretamente a ênfase na “arbitrariedade ou intrínseca ‘irracionalidade’ da atividade divina” (Oakley, 1984, p. 147), Francis Oakley é um dos responsáveis, em seus escritos da década de 60, por ter transposto essa nomenclatura para o assunto em questão, deslocando-o do fideísmo e da referência exclusiva aos voluntaristas medievais, como é o caso de Ockham, conectando-o diretamente com o desenvolvimento da ciência moderna e de suas questões. Cf. OAKLEY, F. Christian theology and the Newtonian science: The rise of the concept of laws of nature. *Church history*, n. 30, p. 433-57, 1961. Para uma visão crítica, mas ponderada, acerca da pretensa conexão entre teologia e ciência moderna, Cf. HARRISON, P. Voluntarism and Early Modern Science. *History of Science*, v. 40, n. 1, p. 53-89, 2002.

É precisamente nesse ponto em que se situa a discordância fundamental de Kant em relação a Leibniz. Ela não aparece explicitamente nesse texto, que apesar de alguns remanejamentos, permanece inteiramente leibniziano.

A teodiceia no *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*

Para nossa surpresa, no *Único Argumento*, as mesmas questões “resolvidas” por Kant em 1759 reaparecem. Num dos últimos subcapítulos do ensaio, Kant diz:

A seguinte questão pode ser levantada: entre todos os mundos possíveis, não poderia ser encontrada uma incessante gradação de graus de perfeição, posto que nenhuma ordem natural é possível, além da qual nenhuma ainda mais excelente pode ser pensada? Além disso, mesmo se eu admitisse a existência de uma ordem suprema, ainda assim uma outra questão poderia ser colocada, a saber: se os diferentes mundos que não são ultrapassados por nenhum outro são eles mesmos exatamente iguais entre si no que diz respeito à sua perfeição. Em questões como essas, é difícil, talvez impossível, decidir [*entscheiden*] considerando apenas coisas possíveis [*möglicher Dinge*] (BDG 2: 153, tradução modificada).

Como podemos notar, o autor remonta às duas primeiras objeções refutadas nas *Considerações Sobre o Otimismo*. Contudo, se lá ele as tinha suficientemente solucionado, aqui demonstra ceticismo quanto à possibilidade de as resolver, *já que elas pertencem ao ponto de vista da mera possibilidade*. O filósofo abandona os dois primeiros argumentos defendidos anteriormente e retoma apenas o terceiro, dito, naquela ocasião, ser o mais fácil e menos escolástico.

Unicamente quando eu considero ambas as perguntas em relação com o ser divino e reconheço que a preferência da escolha assinalada a um mundo em detrimento do outro, sem a preferência no juízo desse mesmo Ser que escolhe, ou mesmo contra tal juízo, indicaria uma falta de concordância entre as suas diversas forças ativas [*tätigen Kräfte*] e uma diferente relação em sua atividade [*Wirksamkeit*] sem uma diferença proporcional nos motivos [Gründen], por consequência, um estado deplorável [*Übelstand*] no Ser mais perfeito: concludo, assim, com grande convicção, que as questões apresentadas devem ser imaginárias e impossíveis (BDG 2: 153, tradução modificada).

Desse modo, o ponto de vista é alternado. Deixa-se de considerar apenas as possibilidades e passa-se a considerar o problema tendo em vista unicamente o conceito do ser supremo. Assim, o que se verifica no *Único Argumento* é a manutenção da validade apenas e tão somente do último argumento defendido em 1759.

Contudo, esse conceito não é considerado em abstrato, mas precisa ser reafirmado em consonância com a atividade do objeto que se lhe corresponde. Olhando com atenção, porém, nota-se que não é tanto este argumento pela vontade que é trazido à baila neste remanejamento, mas sim aquela sugestão que o autor sutilmente havia inserido no curso de sua argumentação em 1759, isto é, que não é por uma qualidade específica do mundo que a vontade de Deus se inclina em direção à sua criação, mas pela harmonia que este deve possuir com a sua natureza.¹⁸

Se, em 1759, o filósofo havia tomado por abstratas as considerações que fazia acerca da negação, aqui ele delas se beneficia de maneira apaziguada, como se já houvesse suficientemente pacificado a questão. Apesar de o autor já trazer esclarecimentos inteiramente novos acerca da diferença entre a privação e a ausência, introduzindo também a noção de “repugnância real”¹⁹, é, todavia, no *Ensaio para introduzir a noção de Grandezas Negativas em Filosofia*, a ser publicado no mesmo ano, 1763, que Kant se debruça mais detidamente sobre a negação real, motivo pelo qual vale a pena consultá-lo a esse respeito:

A força motriz de um corpo que se dirige a uma região, bem como um esforço igual do mesmo corpo na direção oposta, não se contradizem e, como predicados, são possíveis ao mesmo tempo num corpo. A consequência disso é o repouso, que é algo (*repraesentabile*). Tem-se aí, contudo, uma verdadeira oposição, pois o que é posto por uma tendência, se ela atuasse isoladamente, é suprimido por outra, e as duas tendências são predicados verdadeiros de uma única e mesma coisa, que lhe pertencem ao mesmo tempo. A consequência disso é também nada, porém num outro sentido que o da contradição (*nihil privativum, repraesentabile*) (NG 2:171-172).

Utilizando desse modelo próprio às considerações físicas, Kant aporta à teologia uma consideração inteiramente nova. Com efeito, há muito que os teólogos haviam se preocupado em elaborar um conceito de Deus que não comportasse, de forma explícita ou velada, alguma contradição lógica. Quando se analisa, porém, o conceito que se faz de Deus compatibilizando-o com o ponto de vista da criação, perspectiva típica da teodiceia, e não simplesmente como mera essência possível, pondera-se imediatamente segundo o exercício, relativamente ao qual se esteve por muito tempo desatento e segundo o qual se deve garantir que o ser divino não comporte nenhuma contradição real.

Assim como a anteposição de uma força contrária ao movimento inercial de um corpo pode ocasionar o repouso, se as faculdades divinas atuassem uma em contraposição à outra, o resultado não seria o ato de criar, mas a inação. Numa palavra, tornar-se-ia a ação

¹⁸ Cf. acima, p. 16.

¹⁹ Cf. BDG 2:85-87.

criadora de Deus não formalmente, mas materialmente impossível. O autor, portanto, trata de chamar a atenção para uma condição negativa: devemos nos resguardar, acima de tudo, de não conceber Deus de modo que alguma contradição real seja pensada em seu exercício.

Desse modo, o autor avança na compreensão deste ponto, cuja clareza se torna mais premente na medida em que o paralelo com uma perspectiva leibniziana se oferece de forma cada vez mais nítida. Não se trata tanto, para Kant, nesse caso, de realçar os méritos do *objeto* da vontade divina de modo a qualificá-lo como o melhor dos mundos possíveis, dignificando-o como o fim daquela e, portanto, resguardando-a de qualquer difamação. Antes, trata-se de fazer com que a certeza de que este é o melhor dos mundos possíveis emerge desse conhecimento negativo acerca do *sujeito* inescrutável que é Deus. Kant não se pergunta, portanto, como poderia defender Deus das acusações que a razão lhe endereça a respeito dos defeitos do mundo, mas sim sob que condições seria impossível introduzir no ser de Deus alguma imperfeição.

Tanto é ocioso inquirir o mundo em favor ou prejuízo do criador, que não é enquanto mundo criado que Kant o avalia em primeiro lugar, mas enquanto um mundo possível dentre todos os possíveis, pois tendo estabelecido anteriormente que a possibilidade de todas as coisas depende do ser necessário como fundamento, coerentemente conclui que indiferentemente se se trata da melhor ou da pior possibilidade, *nenhuma* deve lhe causar constrangimento.²⁰

[...] suponho que não pode haver em todas as possibilidades dos mundos nenhuma proporção que contenha um motivo de constrangimento [*Verlegenheit*] na escolha razoável do ser mais elevado; pois este ser supremo contém a razão final de toda essa possibilidade, na qual, portanto, nunca pode ser encontrado nada além do que harmoniza com sua origem. (BDG 2: 153-154, tradução modificada).

Por que razão, afinal, Deus seria o fundamento apenas do melhor dos mundos e não de *todos* os possíveis? Por que razão apenas este possível testemunha contra ou em favor do ser necessário? Apenas pelo fato de apenas este ter se tornado real? Do ponto de vista de Kant, essa predileção é arbitrária e equivocada, pois assinala que as possibilidades são, nalguma medida, independentes de Deus, o qual deve ser responsabilizado unicamente pela passagem que opera entre o possível e o existente, passagem esta que é realizada ao mesmo tempo por necessidade e por liberdade, o que Leibniz chama de “necessidade moral”. Como

²⁰ A terminologia aqui empregada possui o objetivo de ser exata. Em português, o vocábulo “constranger” possui tanto o sentido de obrigação quanto de embaraço, ambos os quais devem ser aqui evocados. O último seria a tradução mais literal de *Verlegenheit*, e é a escolha da tradução portuguesa. Porém, como argumentamos, Kant abomina a ideia de que Deus agiria coagido por uma necessidade moral que lhe é interna, concepção a qual a tradução por “constrangimento” responde melhor.

todos os possíveis são da alçada de Deus, e como, ademais, a natureza divina se caracteriza, antes de mais nada, pela concordância entre as suas faculdades, não faz sentido algum situar na relação entre elas qualquer tipo de constrangimento interno que confira sentido a qualquer ideia semelhante a uma necessidade moral divina. Ademais, a própria ideia de um constrangimento interno entre as faculdades implica um antagonismo entre elas, que não deveria poder ser pensado nas capacidades divinas.

Os resultados paradoxais da teologia leibniziana são os efeitos temerários de decisões anteriores. A principal crítica que Kant endereça à filosofia de Leibniz, em termos teológicos, diz respeito à desarmonia, explícita ou inintencional, no interior do ser de Deus, tanto relativamente à distinção entre entendimento e vontade, quanto à distinção entre capacidade e volição.

Conclusão da segunda parte

Como foi mostrado na primeira parte, a distinção real entre o entendimento e a vontade divinas é absolutamente central para a filosofia leibniziana. Este último, contudo, assim como Kant, pressupõe que essas faculdades devem operar conjuntamente e é por essa razão que, apesar de notar que nenhuma necessidade lógica fundamenta a existência desse mundo, quando apela para uma necessidade moral, o filósofo de Hannover nem por isso apadrinha a ideia de que uma faculdade está subordinada à outra.

Apesar dessa concordância inicial, tudo se passa como se Kant não admitisse uma distinção real entre as faculdades divinas ou, ao menos, como se ele desprezasse ao máximo a importância teórica dessa distinção. A esse respeito, repare-se, em primeiro lugar, que em momento algum as possibilidades são referidas diretamente, como em Leibniz, ao entendimento divino, mas ao *ser* de Deus. Isto significa que o filósofo não precisa recorrer a uma distinção no interior do ser divino para fundamentar o possível, ao contrário, ele a funda precisamente na integralidade do ser supremo. A “mesma natureza infinita”, diz

[...] que tem relação de um fundamento com todo o ser das coisas, tem ao mesmo tempo a relação do supremo desejo com as maiores consequências dadas através dele, e as últimas só podem ser fecundas através do pressuposto do primeiro. Por consequência, as possibilidades das próprias coisas, que são dadas por meio da natureza divina, concordarão com o seu grande desejo. Mas nesta concordância consistem o bem e a perfeição. E porque estes estão conformes com um, a unidade, a harmonia e a ordem poderão ser encontradas na própria possibilidade das coisas (BDG 2: 91-92).

Em primeiro lugar, portanto, é preciso pensar coerentemente a integridade da natureza do ser necessário e, apenas em segundo lugar e de maneira derivada, pensar a atividade de suas faculdades específicas. Isto é,

A fecundidade de um único fundamento em tantas conseqüências, a conjugação e a conveniência das naturezas, no concordar num plano regular segundo leis universais sem oposições frequentes, teriam de se encontrar, em primeiro lugar, nas possibilidades das coisas, e só então pode a sabedoria exercer a função de as escolher (BDG 2: 151).

Vê-se, desse modo, o claro esforço para atenuar a importância do recurso teórico à atividade específica das faculdades divinas. Se o que caracterizava a teodiceia de Leibniz era a conexão entre uma interpretação da natureza e a vontade criadora que a marcava indelevelmente com o traço da contingência moral, essa solução é esvaziada na medida em que se constata que a natureza merece ser interpretada a partir do que é mais intrinsecamente próprio ao ser necessário. Também isto é uma teodiceia? Parece-nos que sim, se considerarmos que a obra de Deus se coloca mais ainda que antes ao abrigo das críticas. Parece-nos que não, contudo, se, pelo menos motivo, se esvaziou completamente qualquer esforço teórico para se defender Deus “contra as acusações levantadas pela razão a partir das contradições presentes no mundo” (MpVT 8: 255).

Conclusão geral

Desse modo, o *Único Argumento* ensina que a solução leibniziana ao problema da teodiceia era totalmente inadequada. Ao situar no descompasso existente entre as faculdades divinas o fundamento das imperfeições do mundo criado, o filósofo das mônadas havia pensado uma oposição real no próprio ser de Deus.

Kant, ao contrário, considera que a possibilidade interna das coisas deriva do próprio ser de Deus, de modo que as faltas existentes do mundo nem sequer carecem de justificação. Sem se preocupar em elaborar uma argumentação que dê conta da questão da teodiceia, Kant afasta o problema sem sequer abordá-lo explicitamente. Deus é o fundamento real das coisas, mas as coisas não são Deus. Por que se espantar, então, de que as coisas não sejam perfeitas tais como ele? Elas são, a seu modo, tão perfeitas quanto deveriam. Basta, como sucedâneo de uma doutrina “que justifica o mal do mundo a partir da pressuposição de um Ser originário infinitamente perfeito, benevolente e onipotente” (Refl 17:231), explicitar adequadamente o único conceito que é possível formar do ser necessário, afastando dele toda e qualquer privação que explícita ou sub-repticiamente nele se introduza, para extrair dele a certeza de

que só uma ordem benfazeja pode reinar na natureza. A boa filosofia faz com que a teodiceia seja dispensável. Mesmo em 1763, não nos parece que Kant discordaria dessa frase.

Referências bibliográficas

- COUTURAT, L. *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris: Alcan, 1901.
- CUNHA, B. *A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. Sao Paulo: LiberArs, 2017.
- DANIELSON, D. *The Logic of Pope's Optimism. Christianity and Literature*, v. 34, n. 3, p. 23–36, 1985. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/014833318503400305>. Acesso em: 26 ago. 2023.
- DEJARDIN, B. L'immanence ou le sublime. In: *Observations sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la Faculté de Juger*. Paris; Montréal; Budapest: L'Harmattan, 2001.
- ENGLAND, F. E. *Kant's Conception of God*. Reimp. New York: Humanities Press, 1968.
- FICHANT, M. *Da substância individual à mônada. Analytica*, v. 5, n. 1-2, p. 11-34, 2000. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/451>. Acesso em: 26 ago. 2023.
- FICHANT, M. Le principe de la théodicée et le concept de grandeur négative. In: RATEAU, P. (ed). *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant : héritage, transformations, critiques*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2009.
- FOISNEAU, L. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: PUF, 2000.
- HARNACK, A. *Geschichte der preußischen Akademie der Wissenschaft zu Berlin*. Berlin: Bd. I, 1900.
- HIRATA, C. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2017.
- HOBBES, T. The Questions concerning liberty, necessity, and chance. In: MOLESWORTH, William (ed.). *English Works*. 2. ed. Darmstadt: Schrecker, 1966. v. 5.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter, (1902?). (*Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 v.).
- KANT, I. (NG) *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia in. Escritos pré-críticos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- KANT, I. (BDG) *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- KANT, I. (Ref) Reflexões sobre o otimismo. In: CUNHA, B. A importância das Reflexões sobre o otimismo para o desenvolvimento intelectual kantiano. Tradução e texto introdutório. *Studia Kantiana*, v. 13, n. 18, p. 206-226, 2015. Disponível em:

<https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/88950/47880>. Acesso em: 26 ago. 2023.

KANT, I. (MpVT) Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia: comentário, tradução e notas. *Studia Kantiana*, v. 13, n.19, p. 153-176, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/89090/47988>. Acesso em: 26 ago. 2023.

KANT, I. (VBO) *An attempt at some reflections on optimism in Theoretical philosophy*. In: Walford, D.; Meerbote, R. (ed.). New York: Cambridge University Press, 1992.

LEIBNIZ, G. W. *Monadologia in Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Apresentação e cronologia de Tessa Lacerda).

LEIBNIZ, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de Teodiceia*. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2013.

OAKLEY, F. *Omnipotence, Covenant & Order: an excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, [19--].

RATEAU, P. *Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz*. *Revue de Métaphysique et de Morale*. No. 2, pp. 181-201, 2011. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27975839>. Acesso em: 26 de ago. de 2023.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

THEIS, R. La question de l'optimisme dans la première pensée de Kant. In. RATEAU, P. (ed). *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant : héritage, transformations, critiques*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009.

THEIS, R. Introduction et Notes. In: KANT, I. *Unique Argument Possible pour une Démonstration de l'Existence de Dieu*. Trad. Robert Theis. Paris: VRIN, 2001.