

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JAIRO CRUZ PINTO

O PROBLEMA DA GRAÇA NA TEODICEIA DE LEIBNIZ: UM ESTUDO HISTÓRICO

CURITIBA

2023

JAIRO CRUZ PINTO

O PROBLEMA DA GRAÇA NA TEODICEIA DE LEIBNIZ: UM ESTUDO HISTÓRICO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, no Setor de Ciências Humanas, na Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Vivianne de Castilho Moreira

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Pinto, Jairo Cruz

O problema da graça na Teodiceia de Leibniz : um estudo histórico. / Jairo Cruz Pinto. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Vivianne de Castilho Moreira

1. Leibniz. 2. Teodiceia. 3. Graça. 4. Salvação. I. Moreira, Vivianne de Castilho. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecário: Dênis Junio de Almeida CRB-9/2092

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **JAIRO CRUZ PINTO** intitulada: **O PROBLEMA DA GRAÇA NA TEODICEIA DE LEIBNIZ: UM ESTUDO HISTÓRICO**, sob orientação da Profa. Dra. VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 08 de Agosto de 2023.

Assinatura Eletrônica

08/08/2023 12:22:50.0

VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

08/08/2023 15:07:57.0

PATRÍCIA CORADIM SITA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ)

Assinatura Eletrônica

09/08/2023 11:55:13.0

LUCIO SOUZA LOBO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

**Dedico este trabalho aos meus pais Maria Erenice e Vilson** (*in memoriam*), a quem tudo devo, pelo amor, incentivo ao estudo e leitura, e a constante valoração do conhecimento e do saber, desde sempre; **aos meus caros irmãos Mário** (*in memoriam*), **Júlio e Marcos** pelo crescimento lúdico e criativo, aprimoramento mútuo e alegre, e convivência amistosa, enriquecedora e fraterna; **à minha amada esposa Tânia Adel** pela parceria, solidariedade e companheirismo em tudo, apoio irrestrito e ajuda incondicional em todas as coisas, e sobretudo por compartilhar o gosto pelo saber, pela leitura, pelo conhecimento, e principalmente pelo exercício do pensar; **aos meus queridos três filhos Jairo Vinícius, Guilherme Edson e Marcelo Augusto**, bênçãos de Deus, que herdaram o amor e o gosto pelo estudo, leitura e conhecimento e que exercem com maestria, talento e excelência o saber, o pensamento, a ciência e o academicismo.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, o criador, controlador e sustentador de todas as coisas.

À professora Vivianne de Castilho Moreira, minha orientadora, por todos os seus excelentes ensinamentos, cuidados, esclarecimentos, atenção, dedicação, aconselhamentos, e todo o seu primor acadêmico e científico habilmente compartilhado nas aulas e orientações durante todo o meu mestrado e que certamente enriqueceram meu aprendizado, agregaram meu conhecimento e me edificaram muito como aluno. Também sendo uma grande estudiosa e uma profunda conhecedora do filósofo Leibniz e de toda a sua obra, certamente as suas lições e orientações foram vitais para o meu crescimento nesta área e na consecução dos trabalhos.

Sou ainda, em especial, específica e imensamente agradecido à professora Vivianne, minha estimada orientadora, por toda a sua ajuda fraternal, postura humanitária, apoio incondicional, solidariedade total, durante toda a tenebrosa “Pandemia de Covid 19”, que coexistiu com quase todo o período do meu curso, e que se abateu mundialmente sobre tudo e sobre todos de alguma maneira, inclusive e principalmente sobre a minha pessoa e a de meus familiares, trazendo muita dor, sofrimentos e tristeza, além de transtornos, dificuldades e problemas na condução de nossas atividades. Tenho assim plena e total convicção de que, se além do seu notório brilhantismo acadêmico e de sua evidente excelência científica, a minha fraterna orientadora não fosse também e sobretudo “uma brilhante e ímpar pessoa” e um “excelente e notável ser humano”, dotada dos verdadeiros, reais e autênticos atributos de humanidade, eu certamente não conseguiria superar tais dificuldades supervenientes sozinho e não conseguiria concluir o meu mestrado.

À minha querida, renomada e lendária UFPR-Universidade Federal do Paraná, e ao tão sábio PGFILOS-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, verdadeiros mananciais de ensino, pesquisa e extensão, onde brotam e crescem com excelência o saber, o conhecimento, a ciência, o academicismo e sobretudo o exercício do pensamento; pela minha acolhida fraterna, pela convivência generosa e por tudo de bom que me foi transmitido, propiciado, partilhado e principalmente agregado no meu crescimento, tanto como aluno como ser humano, sendo uma alegria e um privilégio poder fazer parte dessa instituição emblemática, luminar e centenária.

“Deus é a razão primeira das coisas; pois aquelas que são limitadas, como tudo aquilo que vemos e experimentamos, são contingentes e não têm nada nelas que torne a sua existência necessária, sendo manifesto que o tempo, o espaço e a matéria, unidos e uniformes neles mesmos e indiferentes a tudo, podiam receber totalmente outros movimentos e figuras, e em uma outra ordem” (LEIBNIZ, 2017, p. 137, §7).

## RESUMO

O presente trabalho estuda a problemática da ideia de reunificação dos cristãos da Reforma e da Contrarreforma, e as principais correntes de pensamento que um e outro desses movimentos representaram, por meio da eventual solução que cada qual propôs para a polêmica em torno da Graça. Essa polêmica constituía um dos temas que dividia os filósofos e teólogos da época, tendo sido decisiva para disputas teóricas que reverberavam, inclusive concepções sobre as relações entre os atributos de Deus. O foco do presente trabalho é o exame do tema a partir de sua recepção pelo filósofo G. W. Leibniz em sua obra *Ensaio de Teodiceia*. O objetivo desta pesquisa é compreender como Leibniz buscou se posicionar em face da polêmica nesse livro, que doravante será referido apenas pelo nome *Teodiceia*. A questão central se baseia nas disputas entre reformistas e contrarreformistas em torno da graça. Essas disputas podem ser resumidas na pergunta a respeito do meio de se obter a salvação, se por dádiva, como sustentavam os primeiros, ou se por mérito, como sustentavam os segundos. Para os reformistas, a graça era um presente, ao passo que, para os contrarreformistas, era uma recompensa. Assim, de forma geral, os protestantes se posicionavam a favor da predestinação e, os católicos, a favor do livre-arbítrio no tocante à maneira de se conseguir a salvação. Leibniz considerou que era possível uma conciliação de Protestantes e Católicos em uma espécie de nação Cristã, e redigiu sua obra *Teodiceia* também com a finalidade de argumentar em favor dessa convicção de um ponto de vista filosófico. Este trabalho visa, então, expor a busca de Leibniz por uma solução para o problema da graça, contextualizando a discussão entre reformistas e contrarreformistas na sua obra *Teodiceia*.

Palavras-chave: graça; Deus; bondade; liberdade; mal.

## ABSTRACT

This work studies the controversy around the idea on the reunification of Reformation and Counter-Reformation Christians, and the main currents of thought that both these movements represented, through the eventual solution that each one outlined for the discussion around Grace. That dissension was one of the subjects that divided philosophers and theologians of that time, having been crucial for theoretical disputes that reverberated, including conceptions about the relations between the attributes of God. The focus of this work is the examination of the theme from its reception by the philosopher G. W. Leibniz in his book *Essays on Theodicy*. The objective of this research is to understand how Leibniz sought to position himself in the face of the debate discussed in that book, which will further be referred to only by *Theodicy*. The central question is based on the disputes between reformists and counter-reformists around grace. These disputes can be summarized in the question of the means of obtaining salvation, whether by gift, as supported by the first, or by merit, as supported by the second. For the reformers, grace was a gift, while for the counter-reformers it was a reward. Thus, in general, Protestants believed in predestination and, Catholics, in free will, regarding the way to achieve salvation. Leibniz advocated that a conciliation of Protestants and Catholics in a sort of Christian nation was possible, and he wrote his book *Theodicy* also with the purpose of arguing in favor of this idea from a philosophical point of view. This work aims, then, to expose Leibniz's search for a solution to the problem of grace, contextualizing the discussion between reformists and counter-reformists in his book *Theodicy*.

Keywords: grace; God; goodness; freedom; evil.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>NOÇÕES GERAIS DA GRAÇA: UMA ANÁLISE APLICADA NA CONJUNTURA DA TEODICEIA.....</b>	<b>20</b>
2.1	TERMINOLOGIA DA GRAÇA.....	20
2.2	CONCEITO DA GRAÇA.....	22
2.3	CONOTAÇÕES DA GRAÇA.....	24
2.3.1	Graça versus Mérito.....	24
2.3.1.1	Ideias da Graça.....	24
2.3.1.2	Ideias do Mérito.....	27
2.3.2	O Pecado e a Graça.....	28
2.4	ASPECTOS CONEXOS À GRAÇA NA SALVAÇÃO.....	30
2.4.1	A Eleição.....	30
2.4.1.1	Controvérsia histórica acerca da eleição.....	31
2.4.1.2	Eleição no Calvinismo.....	33
2.4.1.3	Eleição no Arminianismo.....	34
2.4.1.4	Algumas considerações sobre a Eleição.....	36
2.4.2	O Chamado.....	38
2.4.2.1	Chamado geral e chamado especial.....	39
2.4.2.2	Os meios do chamamento.....	39
2.5	GENERALIDADES PERTINENTES DA NATUREZA E GRAÇA.....	40
<b>3</b>	<b>ASPECTOS PRINCIPAIS DO PROBLEMA DA GRAÇA: REPERCUSSÕES NO CONTEXTO DE LEIBNIZ.....</b>	<b>43</b>
3.1	SOLUÇÕES PROPOSTAS DAS QUESTÕES DA GRAÇA.....	44
3.1.1	Primeira Solução Proposta.....	44
3.1.2	Segunda Solução Proposta.....	44
3.2	ALGUMAS OBSERVAÇÕES CRÍTICAS SOBRE O TEMA.....	48
3.3	CORRENTES PRINCIPAIS SOBRE O PROBLEMA.....	49
3.3.1	Conflitos e Embates de Correntes sobre o Problema.....	53
3.4	ABORDAGEM ANTERIOR DE LEIBNIZ SOBRE O PROBLEMA.....	62
<b>4</b>	<b>A PROBLEMÁTICA DA GRAÇA NO ÂMBITO DA TEODICEIA: PENSAMENTOS PRINCIPAIS DE LEIBNIZ.....</b>	<b>65</b>
4.1	GENERALIDADES DA OBRA.....	65

4.2	VARIÁVEIS APLICADAS NOS ENSAIOS DA TEODICEIA DE LEIBNIZ: ASPECTOS GERAIS SOBRE A BONDADDE, A LIBERDADE E O MAL ENFOCADAS NA OBRA E ACERCA DO ASSUNTO EM TELA.....	73
4.2.1	Bondade de Deus.....	73
4.2.2	Liberdade do Homem.....	78
4.2.3	Origem do Mal.....	86
4.3	ABORDAGENS DO TEMA NA TEODICEIA: REFLEXÕES CENTRAIS DE LEIBNIZ.....	94
4.3.1	No Prefácio.....	94
4.3.2	No Discurso [preliminar] sobre o Acordo da Fé com a Razão.....	97
4.3.3	Na Primeira Parte.....	99
4.3.4	Na Segunda Parte.....	113
4.3.5	Na Terceira Parte.....	121
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>134</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>150</b>

## 1 INTRODUÇÃO

As disputas entre reformistas e contrarreformistas em torno da graça marcaram um acirrado debate que se iniciou no século XVI e se prolongou pelo século seguinte. A polêmica que o animava residia no meio de se obter a salvação, se por dádiva, como pretendem os reformistas, ou se por mérito, como sustentam os contrarreformistas. Para os reformistas era um presente, ao passo que, para os contrarreformistas, era uma recompensa. Assim, de forma geral, os protestantes eram a favor da predestinação e os católicos a favor do livre-arbítrio no tocante à maneira de se conseguir a salvação.

Sabemos que o perfil eclético bem se evidencia e aplica ao filósofo, matemático, jurista e diplomata alemão Gottfried Wilhelm Leibniz, o qual nasceu em 1º de julho de 1646, em Leipzig na Alemanha. Seu pai, que lecionava ciências morais na universidade local, morreu quando o menino tinha apenas 6 anos; sua mãe era filha de um eminente advogado e faleceu quando Leibniz tinha 17 anos. Leibniz entrou cedo para a escola, mas foi em grande parte autodidata, graças à extensa biblioteca do pai. Aos doze anos já era fluente em latim (Cf. PERKINS, 2009, p. 12). É em Leipzig que ele ingressa na universidade em 1661. Em 1664, se torna mestre em filosofia, e dois anos depois forma-se em direito. Após completar seus estudos, iniciou sua carreira política e diplomática, morando algum tempo na França, onde conviveu com grandes figuras do Iluminismo (Cf. SCHÖPKE, 2010, p. 145). Como filósofo interessou-se especialmente por epistemologia e metafísica, em uma abordagem voltada ao racionalismo. Depois da universidade trabalhou no serviço público de Mainz por cinco anos, durante os quais se concentrou principalmente em textos políticos. Com idade de 24 anos, foi nomeado para a Suprema Corte de Apelação, colaborou na revisão do Código legal e deu assessoria a vários grupos políticos da época. Há notável contraste entre as sofisticadas abstrações de seu pensamento filosófico e a política prática que o ocupou em grande parte da existência. Apesar de ter sido convidado, ele nunca teve um posto em universidade. Trabalhou a maior parte da vida para os duques de Mainz e Brunswick, viajando com frequência em missões diplomáticas. Também se interessava por tecnologia e fez experiências com inventos de engenharia, como um esquema de drenagem de minas que usava energia eólica. Leibniz foi um mestre da metafísica e um dos pioneiros da lógica matemática. Após um período viajando, assumiu o cargo de bibliotecário do duque de Brunswick, em Hannover, e lá permaneceu até a sua morte. Foi durante o último período da sua vida que desenvolveu a maior parte do seu sistema filosófico. Leibniz é famoso na matemática pela invenção do chamado “cálculo infinitesimal” e pela polêmica subsequente, pois tanto ele quanto Isaac Newton reivindicaram a autoria da

descoberta (Cf. PAPINEAU, 2013, p. 38-39). Parece estar claro que ambos a alcançaram, de fato, independentemente, mas Leibniz desenvolveu uma notação muito mais prática, ainda hoje empregada. Tornou-se também membro da Academia de Ciências de Paris. Morreu de uma crise de gota em 1716 em Hannover, deixando vasta obra, entre na qual destacam-se *A profissão de fé do filósofo* (1673), *Discurso de metafísica* (1685), *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias* (1695), e *A Monadologia* (1714), além, naturalmente, da *Teodiceia* (1710), obra central já citada.

E é justamente o perfil multifacetário de Leibniz, evidenciado em tantas atividades em áreas diversas do conhecimento, que o inspiraram a buscar realizar o sonho de harmonizar o Protestantismo e o Catolicismo e reunificar os cristãos da Reforma e da Contrarreforma. Ele estimava possível concretizar essa pretensão através da resolução de uma grande diferença entre ambas, que é a questão da Graça, e usando também para este fim a sua famosa obra *Teodiceia*. Esta obra foi elaborada na sua maturidade em todos os sentidos e quando já contava com mais de 60 anos de idade. Nela, Leibniz busca debater científica e academicamente, e dentro do escopo de uma abordagem racional, acerca da bondade de Deus, da liberdade do homem e da origem do mal, e mais pertinentemente ao caso também aborda o assunto em tela sobre a questão da graça, o que é um tema sempre presente e relevante.

Leibniz considerou que era possível uma conciliação de Protestantes e Católicos numa espécie de nação Cristã, e redigiu sua obra *Teodiceia* também com a finalidade de argumentar em favor dessa convicção de um ponto de vista filosófico. Como já dito, o assunto alimentava um debate acalorado entre os estudiosos de então. Em sua grande parte, esses estudiosos não se posicionavam, no entanto, com neutralidade e imparcialidade em relação ao caso, pois eram, seja filósofos e teólogos comprometidos com o clero e a fé, seja ateus e oponentes. Leibniz foi favorecido nesse debate em função dos seus notórios talentos individuais e científicos, e principalmente por ser um racionalista e não vinculado efetivamente a nenhum dos dois grupos em disputa. Isso, por um lado, e conseqüentemente, lhe causou alguns problemas na época no plano religioso em relação aos seus contemporâneos, mas, por outro lado, e paradoxalmente, lhe conferiu no plano científico a necessária isenção, credibilidade e autoridade nas análises que fazia acerca do caso em tela<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Na concepção de Souza, “as escolhas e posições de Leibniz referentes à religião foi um dos motivos para o menosprezo em relação à sua figura por parte dos seus contemporâneos. Ele não se converteu ao catolicismo, o que poderia ter-lhe aberto muitas portas. Todavia, apesar da opção de Leibniz em manter suas convicções e permanecer adepto do protestantismo, isso também não lhe facilitou o reconhecimento público, inclusive entre seus contemporâneos, pois para tornar sua vida mais difícil, circulavam boatos de que ele se convertera ao catolicismo. Logo, Leibniz fora tratado com desconfiança por adeptos das duas religiões que ele gostaria

Relembremos, em linhas gerais, que a Reforma foi uma renovação religiosa ocorrida na Europa durante o século XVI com o retorno às origens do cristianismo. Preparada pelo humanista Erasmo de Roterdã<sup>2</sup>, a Reforma foi iniciada pelo monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546), que em 1517 afixou nas portas da catedral de Wittenberg noventa e cinco teses contra vários temas católicos. Em sua orientação global, a Reforma protestante apresenta-se como uma das vias de realização do retorno aos princípios. No domínio religioso, o retorno aos princípios levava a negar o valor da tradição e, nesta medida, da igreja católica, que se julgava depositária e intérprete dessa tradição. Lutero contrapunha à tradição eclesiástica e a todos os rituais e interpretações por ela acumulados durante séculos o retorno direto à palavra de Jesus Cristo, concretizada no Evangelho (ABBAGNANO, 2007, p. 839; KENNY, 2009, p. 17-27).

Para Lutero<sup>3</sup>, o ensinamento fundamental do Evangelho é a justificação por meio da fé, que implica dois corolários fundamentais. Um deles é a negação do valor das obras como técnicas religiosas (ritos, sacrifícios, cerimônias), com a redução dos sacramentos aos mencionados na Bíblia (batismo, penitência e eucaristia), mas sem qualquer supervisão sacerdotal, sendo eles considerados expressões da relação direta do homem com Deus. Ao culto sacerdotal, Lutero opôs o exercício dos deveres civis, como único “serviço divino” com valor religioso. O outro corolário fundamental é a negação da liberdade humana e o reconhecimento da predestinação por parte de Deus. A fé é o sinal seguro dessa predestinação e, portanto, indício de salvação. Foi esse aspecto que deu origem à polêmica entre Erasmo e Lutero. Na qual Erasmo será a favor do livre-arbítrio e admitirá que a presciência divina seja compatível com a livre iniciativa da vontade. E Lutero<sup>4</sup> será a favor e insistirá no caráter imperscrutável da escolha divina e predestinação. Das outras duas figuras principais da Reforma protestante, Ulrich Zwinglio (1484-1531) e João Calvino (1509-1564), é oportuno lembrar que o primeiro foi bem além de Lutero na negação das formas religiosas tradicionais, atribuindo ao próprio sacramento da eucaristia valor meramente simbólico e negando a obediência passiva à autoridade política; o segundo considerou o retorno aos princípios especialmente como retorno à religiosidade do Antigo Testamento. Calvino<sup>5</sup> propôs-se a defender a unidade do Antigo e do Novo Testamentos, extraíndo daquele o princípio de que o bom sucesso nas atividades da vida é prova evidente do favorecimento de Deus, sinal de sua predileção. Foi esse princípio que

---

de conciliar. A busca por vias para pacificação e para tolerância não parece ter trazido boas consequências para o próprio Leibniz” (SOUZA, 2015, pp. 18-19).

<sup>2</sup> Ledo (2015, p. 107-108).

<sup>3</sup> Feracine (2011, p. 64-73).

<sup>4</sup> Ibidem, p. 68-69.

<sup>5</sup> Kenny (2009, p. 27-29).

transformou o calvinismo em ética inspiradora da burguesia capitalista emergente<sup>6</sup>, com seu espírito ativo e agressivo, marcado pelo desprezo por sentimentos e orientado para o bom êxito dos negócios (ABBAGNANO, 2007, p. 839; KENNY, 2009, p. 17-27).

Em aspectos genéricos, a Contrarreforma (Reforma Católica)<sup>7</sup> ocorrida durante o século XVI e começo do XVII, foi um movimento poderoso por uma reforma interna que varreu a Igreja Católica Romana<sup>8</sup>. Como este movimento foi em parte uma resposta à Reforma Protestante, ele é geralmente chamado de Contrarreforma. Há razão para este nome, pois uma grande parte da teologia do período foi influenciada pelo movimento protestante, tentando refutá-lo ou assegurar que as acusações que os protestantes dirigiram contra a Igreja Católica seriam injustificadas. Por outro lado, tentar descrever este movimento apenas em termos de resposta à ameaça protestante é um equívoco de perspectiva, porquanto parece ter se limitado aos eventos que aconteceram na Alemanha, Suíça e Inglaterra. Na perspectiva Católica, especialmente a espanhola, as coisas parecem diferentes, haja vista que a Espanha, que foi um dos principais centros da atividade teológica católica durante o século XVI, foi afetada apenas periféricamente pela Reforma Protestante. É verdade que seus soldados encontraram-se lutando guerras na Alemanha e Flandres, porém, mesmo no período de tais guerras, as campanhas que atraíram a imaginação da maioria dos espanhóis foram aquelas que estavam ocorrendo nas “Índias” (GONZÁLEZ, 2004, p. 199).

Assim, a atividade teológica na Espanha durante o século XVI, embora houvesse aí consciência da existência do Protestantismo e do intento de refutá-lo, também havia a preocupação com muitos outros problemas que deram ensejo para a reflexão teológica, entre os quais, por exemplo, a preocupação com as implicações da Conquista do Novo Mundo. Mesmo a “questão da graça” e sua relação com as capacidades humanas, que foi vista como resultado dos desafios protestantes, foi discutida tão veementemente entre os próprios católicos, quanto nas controvérsias entre protestantes e católicos. Os jesuítas, usualmente interpretados em termos de uma reação contra o Protestantismo, foram mais do que isto, e logo empreenderam enviar missionários em volta de todo o globo (GONZÁLEZ, 2004, p. 199-200).

Portanto, do ponto de vista dos católicos envolvidos no movimento que nós agora chamamos de Contrarreforma, esse movimento não foi simplesmente uma tentativa de responder ao Protestantismo. A razão pela qual é inexato referir-se à Reforma Católica do Século XVI como Contrarreforma é que esta já tinha começado quando a Reforma Protestante

---

<sup>6</sup> Consoante maiores esclarecimentos em McGrath (2004, p. 249-284).

<sup>7</sup> Para uma discussão a respeito, ver Kenny (2009, p. 35-38).

<sup>8</sup> Para uma discussão a respeito, ver Gonzalez (2004).

entrou em cena. De acordo com González (op. cit.), Erasmo estava trabalhando por uma reforma na igreja antes do protesto de Lutero contra a venda das indulgências. Na Espanha, a reforma da igreja começou com o cardeal Ximenes de Cisneros e se propunha a ser uma reforma integral. Sua base seria um retorno às fontes bíblicas da fé cristã e, com essa finalidade, Ximenes teve a Bíblia Poliglota Complutense compilada (1517) e publicada (1522). Tal retorno, bem como outras tarefas dentro da reforma proposta, requereu líderes com boa formação, e este foi o propósito por detrás da fundação da Universidade de Alcalá. Finalmente, toda a nação espanhola devia ser trazida para uma igreja renovada, e isto levou à expulsão dos judeus (1492), ao desenvolvimento da Inquisição, e mais tarde à expulsão dos mouros. Este programa de reforma em duas frentes, sólida erudição teológica e repressão firme dos dissidentes, caracterizaria todo o período da Reforma Católica. Embora finalmente aplicada à batalha contra o Protestantismo, ela já estava presente no começo do século XVI (GONZÁLEZ, 2004, p. 200).

Por estas razões, devemos evitar o equívoco de alguns, para quem a teologia católica do século XVI é pouco mais do que a refutação do Protestantismo, haja vista que havia outras preocupações que também estavam ocupando os esforços dos teólogos católicos relativamente independentes do Protestantismo. Nesta linha sequencial de complexos desenvolvimentos teológicos deste período, ainda temos as polêmicas antiprotestantes do século XVI. Elas exibem um traço interessante do período, pois a maioria é mera repetição de argumentos usados anteriormente contra outros a quem a igreja condenou como hereges. Ademais, vale relembrar a “escola Dominicana”, que inclui teólogos como o cardeal Cajetano, Francisco de Vitória e Domingo Báñez, sendo que cada um destes fez contribuições significativas para a teologia católica. E não podemos esquecer o desenvolvimento da “escola Jesuíta”, culminando no sistema de Francisco Suárez, que foi um grande teólogo da ordem jesuíta. Também não podemos esquecer nesta conjuntura as controvérsias que ocorreram na Igreja Católica a respeito da “doutrina da graça”, como as teorias de “Molinismo” e de “Jansenismo”, para não falar do Concílio de Trento e da síntese que faz dos desenvolvimentos teológicos desta ocasião, que aconteceram antes e se estenderam depois dele (GONZÁLEZ, 2004, p. 201).

Neste contexto mais amplo em que viveu Leibniz, deve se considerar alguns fatores, e o primeiro é que o filósofo nasceu perto do fim da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), que devastou grande parte da Europa Central, especialmente a Alemanha. Ao longo de toda a sua existência, a Europa viveu em contínuo estado de conflito político e quase em guerra permanente. Ele via estas guerras como o maior obstáculo ao bem comum e mesmo ao progresso da ciência e do conhecimento, pois estes exigem estabilidade e o livre intercâmbio de ideias (PERKINS, 2009, p. 16).

O segundo fator histórico importante foi a fragmentação da cristandade europeia. A Reforma Protestante tinha começado no início do século XVI e, na época de Leibniz, já havia inúmeras seitas cristãs conflitantes, muitas vezes envolvidas na política. Como as diferenças religiosas alinhavam-se frequentemente com as divisões políticas, Leibniz acreditava que reconciliar as facções cristãs era um fator crucial para se conseguir a paz na Europa. E perseguiu esse objetivo através de manobras políticas, por diversas vezes envolvendo-se em negociações para tentar estabelecer uma base de reconciliação. Essas preocupações moldam sua filosofia de diversas maneiras. Assim, por exemplo, seu esforço em explicar e harmonizar diferentes perspectivas não pode ser separado da preocupação em harmonizar conflitos entre facções religiosas. A tentativa do filósofo de estabelecer uma teologia natural e racional era parte da tentativa de promover um núcleo de cristianismo com que todos pudessem concordar. Porém, o mais importante fator a influenciar o pensamento filosófico de Leibniz foi o rápido desenvolvimento da ciência no século XVII. Os progressos científicos tiveram uma série de consequências para as filosofias dele e de seus contemporâneos. Talvez a mais importante foi a profunda fé no conhecimento humano. Ele acreditava não apenas que a ciência continuaria a desenvolver-se, mas que esse progresso se estenderia a todas as áreas do pensamento humano, resultando numa melhoria substancial da qualidade de vida. Achava que a maneira mais eficaz de melhorar a condição humana era promover o avanço do conhecimento, e grande parte de suas atividades foi dedicada a esse objetivo (PERKINS, 2009, p. 16-17).

Portanto, Leibniz tinha um projeto antes de tudo pacificador, porquanto a Europa de sua época era um continente em estado de grande efervescência política, o que levou a diversas disputas armadas. Esses conflitos eram motivados por questões políticas e econômicas, mas também por questões teológicas, baseadas na polarização religiosa interna da Europa ocorrida entre católicos e protestantes. Por isso o seu projeto pacificador passava pela tolerância religiosa fundamentada no uso da razão. Leibniz buscava formas para conseguir a paz a partir da conciliação entre católicos e protestantes por meio da demonstração de teses que pudessem ser aceitas por ambos de maneira inquestionável, entre as quais a importante questão da graça. Assim, demonstrações referentes a temas teológicos também dizem respeito à conciliação entre coisas da fé e princípios da razão. Leibniz também refletiu sobre demonstrações acerca da existência de Deus de tal maneira que fossem entendidas por todo aquele que se valesse da razão, inobstante de se reportar a um público católico ou protestante (SOUZA, 2015, p. 23-25).

Nesta linha, cumpre esclarecer que o objetivo geral da obra que constitui o objeto do presente estudo tem a ver com o seu inusitado título, formado a partir das palavras gregas *Theós* (Deus) e *Díke* (Justiça), ou seja a *Teodiceia* (Justiça Divina) trata de como devem ser

compreendidas as perfeições divinas, especialmente a bondade e a justiça. Além do próprio termo, em parte autoexplicativo, Leibniz complementa o título ao detalhar que ele trata “*sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*”<sup>9</sup>. O livro enfrenta o desafio de explicar como não atribuir a Deus a responsabilidade por tudo que acontece de mal no mundo. Segundo Leibniz, essa é uma das questões que lançam em uma espécie de labirinto aqueles que adotaram a fé cristã e não conseguem compreender a suposta existência do livre-arbítrio em um mundo governado por uma entidade que tudo sabe, tudo fez e tudo vê<sup>10</sup>.

Assim, a *Teodiceia* constitui um dos panoramas mais precisos de todo o sistema leibniziano, ao buscar determinar os vários caminhos desse labirinto e buscar a solução para que se encontre, enfim, sua saída. Fruto da obra de um filósofo racionalista completo em sua época, esses ensaios apresentam uma impressionante enumeração de argumentos sobre a doutrina da justiça divina, partindo da história da conformação entre fé e razão e chegando à crítica aos tratados de Hobbes sobre a liberdade humana, examinados com a minúcia de um autor reconhecido por suas fundamentais contribuições para a história do conhecimento em várias áreas<sup>11</sup>. É, assim, um excelente meio e instrumento para lastrear e viabilizar a proposta deste trabalho de pesquisa em seu tema que é estudar a problemática da ideia de reunificação dos cristãos da Reforma e da Contrarreforma, através da eventual resolução da questão da Graça, demonstrando seus aspectos e evidências na obra *Teodiceia* e no então pensamento do filósofo Leibniz sobre o assunto.

Para Souza (2015, p. 109), a ideia de Leibniz<sup>12</sup> é de que o ser perfeito seria não apenas um excelente arquiteto do melhor dos mundos, mas também aquele que realiza as melhores escolhas, como é ilustrado na sua opção pelo plano mais rico que poderia criar. Isso faria com que Deus fosse a melhor expressão moral de como os seres devem agir, o que o coloca também no topo não apenas do ponto de vista ontológico, como também moral, fazendo com que Ele seja o legítimo soberano (SOUZA, 2015, p. 109-110). Quando as criaturas, em suas escolhas,

---

<sup>9</sup> Gottfried Wilhem Leibniz (LEIBNIZ, 2017, p. 11-12). E também segundo Leibniz, “Vemos algumas vezes pessoas que falam muito sobre a piedade, sobre a devoção e sobre a religião que estão, de fato, ocupadas em ensiná-las; mas não as achamos nem um pouco instruídas quanto às perfeições divinas. Elas concebem mal a bondade e a justiça do soberano do universo” (*Teodiceia*, Prefácio, pp. 48-49).

<sup>10</sup> Leibniz argumenta que “Deus é a razão primeira das coisas, pois aquelas que são limitadas, como tudo aquilo que vemos e experimentamos, são contingentes e não há nada nelas que torna a sua existência necessária, sendo manifesto que o tempo, o espaço e a matéria, unidos e uniformes neles mesmos e indiferentes a tudo, podiam receber totalmente outros movimentos e figuras e em uma ordem” (*Teodiceia* p. 36 e Primeira Parte, parágrafo 7).

<sup>11</sup> Gottfried Wilhem Leibniz (LEIBNIZ, 2017).

<sup>12</sup> Leibniz observa que há algo similar nos resultados do pecado do primeiro homem, pois a contemplação da divina sabedoria nos leva a crer que o reino da natureza serve ao reino da graça e que Deus considerado como arquiteto fez tudo conforme convinha a Deus considerado como monarca. (LEIBNIZ, 2017, p. 203-204).

seguissem o modelo divino, optando por aquilo que lhes parece melhor de maneira julgada, em detrimento daquilo que lhes pode prejudicar, elas se comportariam de maneira semelhante à causa última de sua realidade, o que lhes propiciaria a possibilidade de entrar em um tipo de sociedade com Deus (SOUZA, 2015, p. 110). Leibniz aponta em seus textos<sup>13</sup> que o mundo criado por Deus é o melhor pelo fato de ser aquele que associa o máximo de efeito a partir das regras mais simples. Por isso, foi invocada a imagem matemática do cálculo do máximo e do mínimo. Ele ilustraria um plano completamente rico em efeitos e harmonioso. Para tal harmonia, pensava Leibniz, ainda contribuiria uma grande noção de justiça sobre o mundo, em que nenhum tipo de mal deixasse de ser compensado (SOUZA, 2015, P. 109-110).

Leibniz (2004, p. 4) não só não aceita a fundamentação da justiça divina na onipotência de Deus como, mais que isso, critica essa definição veementemente, afirmando que a criação divina não é boa e justa pela razão formal de que Deus a fez<sup>14</sup>, mas porque, sendo um ser perfeito, cria de acordo com os critérios racionais da bondade e da justiça, escolhendo o melhor dos mundos possíveis. Ainda, segundo Celi Hirata (2017, p. 211), o filósofo rejeita a distinção de natureza entre a justiça divina e a humana, dizendo que a diferença é apenas de grau e formulando um conceito que valha universalmente para todos os seres racionais: a jurisprudência racional e todas as outras verdades são as mesmas no céu como na terra. Caso contrário, Deus agiria como tirano, faria o que chamamos de tirania num homem, utilizando-se de um poder absoluto<sup>15</sup>.

Ademais, cumpre ressaltar que, ao estudar a problemática da ideia de reunificação dos cristãos da Reforma e da Contrarreforma através da eventual resolução da questão da Graça, foi necessário ainda levar em conta de uma forma mais panorâmica as principais subdivisões respectivas de ambos. Isso porque essas subdivisões estavam envolvidas internamente nos debates da época sobre o assunto, sendo consideradas na *Teodiceia* e em outras obras de Leibniz. Tratando-se de vertentes como a dos Calvinistas e dos Arminianistas, entre outros, do lado dos cristãos Protestantes da Reforma, e os Jansenistas e Jesuítas, entre outros, do lado dos cristãos Católicos da Contrarreforma.

Entretanto, cabe salientar que tal polêmica sobre a questão da Graça se protelou ao longo dos tempos e da história, sempre repleta de acalorados debates, até os dias atuais. Uma razão disso remete à permanência das mesmas características subjetivas e passionais que já

---

<sup>13</sup> Cf. LEIBNIZ (2004, p. 161, § 15).

<sup>14</sup> Consoante dispõe Gottfried Wilhelm Leibniz, “Discurso de Metafísica” (LEIBNIZ, 2004, p. 4).

<sup>15</sup> Carta de Leibniz a Landgrave Ernst von Hessen- Rheinfels de 4/14 de setembro de 1690 (Gottfried W. Leibniz, Textes inédits d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, 1998b, pp. 238-239). A última frase foi depois suprimida por Leibniz no manuscrito. (HIRATA, 2017, p. 211)

impregnavam e marcavam os debates daqueles estudiosos desde o início e que se estenderam ao longo do tempo. Eis o que agora motiva o interesse de se resgatar e estudar objetivamente as linhas, aspectos, argumentos e evidências, através de formas independentes, racionais e neutras sobre o assunto em tela e o problema em voga na obra *Teodiceia* e no respectivo pensamento do filósofo Leibniz, a fim de aditar mais luz, subsídios e esclarecimentos atualmente na controversa questão em análise.

Assim sendo, em seu desenvolvimento, o presente trabalho, após a contextualização preliminar, os esclarecimentos iniciais e a apresentação introdutória constantes na atinente *Introdução*, está dividido em três partes: na primeira parte, intitulada *Noções Gerais da Graça: uma Análise Aplicada na Conjuntura da Teodiceia*, será examinada a noção de graça e as diferentes interpretações que, na época de Leibniz, ela recebia. A segunda parte, intitulada *Aspectos Principais do Problema da Graça: repercussões no contexto de Leibniz*, aprofundará as polêmicas que animavam os acalorados debates em torno do tema. Por fim, na terceira parte, intitulada *A Problemática da Graça no Âmbito da Teodiceia: pensamentos principais de Leibniz*, examinaremos a abordagem usada que Leibniz dispõe sobre o tema na sua *Teodiceia*. Percorridas essas três etapas, este trabalho será arrematado pelas considerações finais acerca dos resultados obtidos.

## 2 NOÇÕES GERAIS DA GRAÇA: UMA ANÁLISE APLICADA NA CONJUNTURA DA TEODICEIA

### 2.1 TERMINOLOGIA DA GRAÇA

Segundo esclarecem Alexander e Rosner (2009, p. 809-812)<sup>16</sup> sobre a terminologia da graça, as palavras mais importantes para a compreensão do conceito de graça incluem as raízes hebraicas *hnn* (“ser gracioso” ou “mostrar favor”) e *hsd/hesed* (“benevolência ou bondade”) (outras são *rhm*, *'hb*, *oen* e *'mn*) e o termo grego *charis* (“graça”) *hnn*, que aparece cerca de 200 vezes no AT (Antigo Testamento), e denota favor, geralmente de um superior para com o inferior, incluindo, porém não exclusivamente, a atenção para com o pobre, livramento dos aflitos, e outros atos de compaixão. Esses benefícios são concedidos gratuitamente, e por isso podem ser solicitados, recebidos e até retirados, mas nunca reivindicados, obtidos sob coação ou apoderamento.

O termo aparece muitas vezes na expressão idiomática “encontrar favor aos olhos de alguém”, de modo que a oração para Javé “resplandeça seu rosto sobre você” é o mesmo que pedir que ele estenda sua benevolência (Nm 6.25<sup>17</sup>; em relação ao oposto, v. Sl 27.7-9; 30.6-10<sup>18</sup>). *hsd*, que aparece cerca de 245 vezes no AT (Antigo Testamento), refere-se a atos de compaixão realizados espontaneamente ou em resposta a um apelo de alguém em extrema aflição. Os atos de *hesed* não estão fundamentados em obrigações claras ou contrato, nem podem ser forçados; pelo contrário, surgem da afeição e bondade. Atos de *hesed* pertencem às relações de aliança (cf. a tradução “amor de aliança”), mas Deus contrai aliança livremente com os seres humanos; o estabelecimento da aliança é em si mesmo um ato de *hesed* da parte de Deus (F. I Andersen, in: God Who Is Rich in Mercy [Deus rico em misericórdia], p. 41-88). Ao mesmo tempo, *hesed* inclui noções de lealdade e constância nem sempre associadas a *hnn*. No grego helenístico, *charis* denota favor e amizade, assim como beneficência; dádivas de

<sup>16</sup> Vide Alexander e Rosner (2009, p. 809-812).

<sup>17</sup> Cf. Números 6:25 “O Senhor faça resplandecer o rosto sobre ti e tenha misericórdia de ti” (BÍBLIA. Português. Bíblia de Estudo Almeida. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008).

<sup>18</sup> De acordo com Salmos 27:7-9; 30:6-10 “Ouve, Senhor, a minha voz; eu clamo; compadece-te de mim e responde-me. Ao meu coração me ocorre: Buscai a minha presença; buscarei, pois Senhor, a tua presença. Não me escondas, Senhor, a tua face, não rejeites com ira o teu servo; tu és o meu auxílio, não me recuses, nem me desampares, ó Deus da minha salvação” e “Quanto a mim, dizia eu na minha prosperidade: jamais serei abalado. Tu, Senhor, por teu favor fizeste permanecer forte a minha montanha; apenas voltaste o rosto, fiquei logo conturbado. Por ti, Senhor, clamei, ao Senhor implorei. Que proveito obterás no meu sangue, quando baixo à cova? Louvar-te-á, porventura, o pó? Declarará ele a tua verdade? Ouve, Senhor, e tem compaixão de mim; sê tu, Senhor, o meu auxílio” (BÍBLIA, 2008).

benfeitores são consideradas atos da *charis* neste último sentido. Na Septuaginta, *charis* geralmente traduz *hen*, enquanto *eleos* (“misericórdia”) geralmente traduz *hesed*.

O vocabulário da “graça”, então, denota bondade espontânea e atos de generosidade fundamentados em disposições de compaixão para com o necessitado. Graça como característica de Deus fundamenta as relações entre Deus e os humanos na iniciativa generosa e tolerante fidelidade de Deus culminando na atividade vigorosa e restauradora de Deus em favor da humanidade. Naturalmente, o conceito de graça pode estar presente, como de fato geralmente está, mesmo quando essas e outras palavras relacionadas não estão presentes. Numa perspectiva bíblico-teológica, graça é fundamentalmente uma palavra sobre Deus: sua iniciativa não coagida e demonstrações amplas e extravagantes do seu cuidado e favor para com todos. Por um lado, seu favor é derramado indiscriminadamente (“para com os ingratos e maus”, Lc 6.35<sup>19</sup>); por outro lado, os desesperados, o pobre e o marginalizado podem ter certeza de que sua compaixão objetiva a eles também. A graça de Deus é dada livremente, mas também possibilita e provoca uma resposta humana, para que as pessoas sejam chamadas a se comportarem perante Deus em adoração, gratidão e obediência; e uns para com os outros em maneiras que reflitam e irradiem a amabilidade de Deus (ALEXANDER; ROSNER, 2009, p. 809-812). Também de acordo com Santos:

GRAÇA – (do lat. *gratia*, reconhecimento), a) Em seu sentido teológico, a gratuita dádiva, o dom concedido a alguém. É o favor concedido pela divindade, gratuitamente. b) Emprega-se em sentido estético para indicar certas qualidades como leveza, atrativos, que tornam algo admirado e querido. Neste sentido pode-se falar em gracioso, o que tem graça, e grácil, o que é delicado, fino. É também usado o termo gracioso para indicar o que é engraçado, risonho, folgazão, o que desperta alegria e riso (SANTOS, 1963, p. 752).

Ainda, conforme ensina Mora (2001, p. 321-322), o termo *graça* oferece interesse filosófico principalmente em dois sentidos: o estético e o teológico. Há certos elementos comuns nos dois sentidos: a graça aparece como um dom, como uma concessão que recebe sem esforço ou mérito, como algo que se tem ou não se tem. Assim em relação ao sentido estético já desde a Antiguidade (sobretudo em Platão e Plotino) a ideia de graça esteve ligada à ideia de beleza, proporção e harmonia, bem como em referência ao sentido teológico, que é o pertinente ao presente trabalho, o problema da realidade, natureza e formas da graça em sentido teológico apresenta-se em diversas religiões como cristianismo, islamismo e judaísmo, com uma

---

<sup>19</sup> Conforme Lucas 6:35 “Amai, porém, os vossos inimigos, fazei o bem e emprestai, sem esperar nenhuma paga; será grande o vosso galardão, e sereis filhos do Altíssimo. Pois ele é benigno até para com os ingratos e maus” (BÍBLIA, 2008).

conotação mais transcendental, o qual foi tratado e discutido com grande ênfase por teólogos e filósofos cristãos.

## 2.2 CONCEITO DA GRAÇA

Segundo Abbagnano (2007, p. 488), “Graça” significa “em geral, dom gratuito, sem retribuição; mais especificamente, em sentido teológico, o dom da salvação ou de alguma condição essencial da salvação que Deus oferece ao homem, independentemente dos méritos (se existirem) do próprio homem”. Nestes termos, a graça foi descrita na Epístola aos Romanos, do Apóstolo Paulo (ABBAGNANO, 2007, p. 488).

Na mesma linha, Japiassú e Marcondes (2001, p. 87) esclarecem que a Graça é “favor, e na linguagem teológica, dom gratuito concedido por Deus a um crente, concernente à sua salvação, à remissão de seus pecados ou à sua constância na provação. Graça natural, quando o eleva ao estado sobrenatural; Graça Atual, quando lhe permite praticar o bem e evitar o mal”. Foi a propósito da graça que se desenvolveu a querela da Casuística.

Consoante explica Mora (2001, p. 322) sobre tal conceitualização, os Padres gregos e latinos elaboraram a noção de graça de acordo com as respectivas propensões no tocante aos aspectos “teóricos” ou “especulativos”, por um lado, e à vida “prática” do cristão, por outro. Isto não quer dizer, segundo Mora (op. cit.), que os Padres latinos não tenham elaborado minuciosamente a noção de graça; de fato, muitas das sutis distinções a que nos referiremos adiante foram desenvolvidas pelos Padres latinos e, mais tarde, pelos Doutores latinos da Igreja. Queremos dizer tão somente que, enquanto a elaboração conceitual grega tinha mais o sentido de um exame da “divinização” do homem por intermédio da graça (sem que isso equivalesse a “deificar” o homem), a elaboração conceitual latina tinha mais o sentido da relação entre o perdão dos pecados por meio da graça e a “reação” do homem diante deste perdão. Os problemas levantados a respeito da graça reportaram-se principalmente à relação entre graça e natureza, graça e livre-arbítrio, graça e predestinação (MORA, 2001, p. 322).

De acordo com o que sustenta Severa (2014, p.207-208), a salvação é obra da Graça Divina. O ser humano não pode salvar-se a si mesmo. Ele só é salvo por causa da graça de Deus que se manifestou em Cristo. Na Bíblia, lemos que “a graça de Deus se manifestou, trazendo salvação a todos os homens”<sup>20</sup>. Lemos, ademais, que “a lei foi dada por meio de Moisés; a graça

---

<sup>20</sup> Conforme Tito 2:11 “Porquanto a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens” (BÍBLIA, 2008).

e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo” (Jo 1.17<sup>21</sup>). Segundo epístola de Paulo aos coríntios, “conheceis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, tornou-se pobre por vossa causa, para que fôsseis enriquecidos por sua pobreza” (2Co 8.9<sup>22</sup>).

Com base nessas passagens bíblicas, pode-se afirmar que graça é a bondade de Deus que concede favor a quem não dispõe das condições pessoais para assegurar sua própria salvação. O ser humano seria pecador porque violaria a lei divina. Ele estaria, por isso, sujeito à condenação da lei. Mas Deus foi bondoso para conosco, oferecendo-nos salvação em Cristo. Somos salvos não porque cumprimos toda a lei divina e assim escapamos da condenação estipulada por ela, porque isso não acontece<sup>23</sup>. Assim, se todos os homens são igualmente pecadores, seria um outro fator o responsável pela salvação: esse fator seria a fé, vinculada à crença em Jesus Cristo<sup>24</sup>. Nessa graça, o pecador encontra perdão para suas transgressões e é aceito diante de Deus. Desse ponto de vista, a salvação não seria concedida como recompensa pelas obras, quer dizer, pela conduta, visto serem todos igualmente pecadores, mas seria um “dom gratuito de Deus”<sup>25</sup>. Ela excluiria, nesta medida, qualquer ideia de mérito, seja o mérito das obras da lei, seja o da fé (SEVERA, 2014, p.207-208).

Esta interpretação, segundo Severa (op. cit.), é recusada por algumas vertentes ao longo da história da igreja, que veem no mérito pela conduta recomendada por Cristo um dispositivo basilar para a concessão da graça por Deus, prevalecendo sobre a graça e a fé. Pode-se situar na disputa em torno dessa questão uma das razões da Reforma Protestante no século XVI, com a consequente e posterior Contrarreforma por parte dos Católicos. A querela permaneceu ao longo do tempo e se estende até aos dias atuais. A graça divina determinou a vinda de Cristo ao mundo e a sua obra redentora, que é a causa eficiente da salvação. A mesma graça provê os meios para que o pecador ouça o evangelho e possa crer nele. Dessa forma, os pecadores são “justificados gratuitamente pela sua graça, por meio da redenção que há em Cristo Jesus”<sup>26</sup>. A afirmação peremptória do apóstolo Paulo é: “Porque pela graça sois salvos,

---

<sup>21</sup> De acordo com João 1:17 “Porque a lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo” (BÍBLIA, 2008).

<sup>22</sup> Consoante 2Coríntios 8:9 “Pois conheceis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, se fez pobre por amor de vós, para que, pela sua pobreza, vos tornásseis ricos” (BÍBLIA, 2008).

<sup>23</sup> “Visto que ninguém será justificado diante dele por obras da lei, em razão de que pela lei vem o pleno conhecimento do pecado” (Romanos 3: 20).

<sup>24</sup> “Concluimos, pois, que o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei” (Romanos 3: 28); “Sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da lei, e sim mediante a fé em Cristo Jesus, também temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo e não por obras da lei, pois, por obras da lei, ninguém será justificado” (Gálatas 2:16).

<sup>25</sup> “Porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor” (Romanos 6:23).

<sup>26</sup> “Sendo justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus” (Romanos 3:24).

por meio da fé, e isto não vem de vós, é dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se orgulhe”<sup>27</sup>.

## 2.3 CONOTAÇÕES DA GRAÇA

### 2.3.1 Graça versus Mérito

Conforme destaca MacGrath (2005, p. 513), os debates sobre a graça suscitaram intensa polêmica sobre o assunto no tocante à dúvida se a salvação seria um “presente” ou uma “recompensa” de Deus. Essa controvérsia forçou a igreja a discutir uma série de questões, especialmente no período medieval, quando o legado de Agostinho foi submetido a um processo de avaliação e expansão. Duas noções foram debatidas detalhadamente: a graça e o mérito. Pode-se afirmar que a discussão moderna sobre o significado de ambos os termos se iniciou com Agostinho<sup>28</sup>, na controvérsia pelagiana<sup>29</sup>. Em sua essência, o termo “graça” (*gratia*) apresenta uma ligação com a ideia de “presente”. Ainda segundo MacGrath (*op. cit.*), essa ideia teve início com Agostinho, que destacou a noção de que a salvação é um presente de Deus, e não uma recompensa. Isso sugere imediatamente a existência de uma tensão entre as ideias de “graça” e “mérito”, pelo fato de a primeira ter relação com a ideia de um presente e a última, com a ideia de uma recompensa. A questão, na verdade, é bem mais complexa do que isso e merece ser objeto de uma melhor discussão. A seguir, examinaremos o debate medieval sobre o significado desses termos, como forma de ilustrar algumas das questões que estavam sendo debatidas e também como uma espécie de antecedente histórico dos debates do período da Reforma sobre esses temas.

#### 2.3.1.1 Ideias da Graça

Segundo explica MacGrath (2005, p. 514), Agostinho explorou a natureza da graça por meio de várias imagens, como podemos observar no contexto sob análise e é possível notar

---

<sup>27</sup> Conforme Ef 2:8-9 (BÍBLIA, 2008).

<sup>28</sup> Para uma discussão a respeito, ver Agostinho (1995).

<sup>29</sup> PELAGIANISMO: Doutrina do monge inglês Pelágio, que, no início do séc. V, ensinou em Roma e Cartago; em polêmica com S. Agostinho, sua doutrina dizia que o pecado de Adão não enfraqueceu a capacidade humana de fazer o bem, mas é apenas um mau exemplo, que torna mais difícil e penosa a tarefa do homem. S. Agostinho combateu essa tese em muitas obras, a partir de 412, defendendo a tese oposta: de que toda a humanidade pecara com Adão e em Adão e que, portanto, o gênero humano é uma única "totalidade condenada": nenhum de seus membros pode escapar à punição a não ser por misericórdia e pela graça (ABBAGNANO, 2007, p. 749).

duas dessas imagens. Em primeiro lugar, a graça é entendida como uma força libertadora, que livra a natureza humana da escravidão do pecado a que está sujeita. Agostinho (1995, p.121) usou o termo “o livre arbítrio cativo” (*liberum arbitrium captivatum*) para descrever o livre arbítrio que é tão fortemente influenciado pelo pecado, assim como argumentou que a graça é capaz de libertar o desejo humano de suas inclinações e de conceder ao homem o “livre arbítrio liberto” (*liberum arbitrium liberatum*) também mencionado na obra (AGOSTINHO, op. cit.). Tomando a analogia dos pratos da balança, a graça remove os pesos que sobrecarregam o prato da balança, inclinándolo para o mal, permitindo-nos reconhecer, em toda sua plenitude, o peso da decisão de escolher a Deus. Agostinho, portanto, conseguiu defender a perspectiva de que a graça, longe de eliminar ou comprometer o livre arbítrio do ser humano, é na verdade, aquilo que torna possível sua existência.

Em segundo lugar, a graça é entendida como o fator responsável pela restauração da natureza humana. Uma das analogias favoritas de Agostinho para a igreja é a de um hospital repleto de pessoas doentes. Os cristãos são aquelas pessoas que reconhecem o fato de estar doentes e procuram a ajuda de um médico, para que possam se curar. Assim, Agostinho recorre à parábola do bom samaritano (Lucas 10.30-4), sugerindo que a natureza humana é como o homem que foi abandonado à beira da estrada e que estava morrendo, até que foi socorrido e curado pelo samaritano (que representa Cristo como redentor, de acordo com Agostinho). Ele alega, com base em ilustrações como esta, que o livre arbítrio humano não é saudável e precisa ser curado. Ao explorar as funções da graça, Agostinho elaborou três noções essenciais, que tem tido um grande impacto sobre a teologia ocidental. Essas três noções são as seguintes: A graça preveniente. O termo latino *preveniens* significa literalmente “vir à frente”; ao falar de “graça preveniente”, Agostinho está defendendo sua posição característica de que a graça de Deus está atuando na vida do ser humano antes mesmo da conversão. A graça “vem à frente” da humanidade, preparando a vontade humana para a conversão. Agostinho destaca o fato de que a graça não se torna operante na vida de uma pessoa apenas após sua conversão; o processo que leva à conversão é um processo preparatório, no qual a graça preveniente de Deus está ativa. A graça operativa. Agostinho dá ênfase ao aspecto de que Deus opera a conversão dos pecadores sem que haja a menor participação deles. A conversão é um processo puramente divino, no qual Deus age sobre o pecador. O termo “graça operativa” é usado como uma referência ao modo pelo qual a graça preveniente não depende da cooperação do homem para produzir seus efeitos, ao contrário da graça cooperativa. Graça cooperativa. Tendo alcançado a conversão do pecador. Deus agora colabora com a renovada disposição de ser humano, no sentido de conseguir se transformar e crescer em santidade. Tendo libertado a vontade humana

do jugo do pecado, Deus agora pode cooperar com essa vontade liberta. Agostinho usa o termo “graça cooperativa” para se referir à maneira pela qual a graça atua na natureza humana após a conversão (MACGRATH, 2005, p. 513-514).

Os teólogos do início da Idade Média geralmente se contentavam em considerar o termo “graça” como uma forma abreviada dos termos benevolência ou liberdade de Deus. Entretanto, a crescente pressão por uma sistematização levou ao desenvolvimento de um vocabulário cada vez mais preciso e específico em relação ao termo *graça*. A principal manifestação do entendimento medieval sobre a natureza e o propósito da graça encontra-se em Tomás de Aquino<sup>30</sup>. Embora Aquino trate a análise da graça feita por Agostinho com grande respeito, fica claro que ele sente ao mesmo tempo um grande receio quanto a sua viabilidade. Ele traça uma distinção fundamental entre dois tipos diferentes de graça, como demonstramos a seguir: a graça verdadeira (noção que ele geralmente evocava por meio do *slogan* latino *gratia gratis data*, ou seja, a “graça que é dada gratuitamente”). Aquino via essa graça como uma série de ações ou influências de Deus sobre a natureza humana. A graça habitual (noção que ele geralmente evocava por meio do *slogan* latino *gratia gratis faciens*, ou seja, a “graça feita por contentamento”). Aquino via esse tipo de graça como um hábito criado no interior da alma humana. Aquino alega que existe um enorme abismo entre Deus e a humanidade. Logo, Deus não pode fazer-se diretamente presente na natureza humana. Assim, ele faz-se presente de uma outra forma, instituindo um estágio intermediário, no qual prepara-se a alma humana para a presença de Deus. Essa alteração permanente da alma humana é denominada “um hábito de graça”, em que o termo “hábito” significa “alguma coisa que é constante”. Desse modo, a graça habitual é uma qualidade, “algo de sobrenatural na alma humana”. Essa mudança na natureza humana é considerada por Aquino como o fundamento de sua justificação. Algo ocorreu em relação à natureza humana, permitindo que ela se torne aceitável a Deus (MACGRATH, 2005, p. 514-515).

Enquanto os reformadores viam a base da justificação no favor gracioso de Deus, por meio do qual os pecadores são aceitos diante dele, Aquino defende a necessidade de algo intermediário nesse processo de aceitação divina, o hábito da graça ou a graça habitual. A discussão de Aquino a respeito da natureza da graça, em sua obra *Summa theologiae* (Suma teológica), envolve o estudo dos três sentidos com que a palavra graça é usada no dia-a-dia: Da maneira como é utilizada na linguagem cotidiana, a palavra graça pode possuir três sentidos diferentes. Primeiro, pode significar a afeição de alguém, como quando se diz que um soldado

---

<sup>30</sup> Para uma discussão a respeito, ver Aquino (2009).

goza da graça, do favor do rei, ou seja, que o rei sente simpatia por ele. Segundo, pode significar um favor, um presente que é dado de forma espontânea, como quando se diz: Eu faço esse favor a você. Terceiro, também pode significar a resposta a um favor que é feito espontaneamente, como quando nos dizem para agradecer pelos favores recebidos. Ora, o segundo sentido depende do primeiro, à medida que alguém faz espontaneamente um favor a alguém em razão da afeição que existe entre ambos. E o terceiro sentido depende do segundo, uma vez que a gratidão é um sentimento apropriado em relação aos favores recebidos espontaneamente. Ora, se a “graça” é entendida de acordo com o segundo ou o terceiro sentido da palavra, ficará evidente o fato de que ela deixa algo naquele que a recebe, que tanto pode ser o favor feito espontaneamente, quanto a gratidão por esse favor. Dizer que alguém tem a graça de Deus é dizer que há alguma coisa sobrenatural em sua alma, que vem de Deus. O argumento de Aquino, neste ponto, fundamenta-se no reconhecimento de que cada sentido da palavra “graça” se subordina totalmente à noção de que alguém que seja “favorecido” dessa forma tenha, como resultado, sua vida modificada. (MACGRATH, 2005, p. 515-516).

#### 2.3.1.2 Ideias do Mérito

A controvérsia pelagiana chamou a atenção para a hipótese da salvação ser uma recompensa por bom comportamento ou um dom gratuito de Deus. O debate mostrou a importância de esclarecer o que o termo “mérito” realmente significava. Mais uma vez, foi no período medieval que se chegou a uma explicação do termo. De acordo com MacGrath (2005, p. 516-517), até a época de Tomás de Aquino, havia se chegado a um consenso sobre os seguintes pontos: 1 - Não existe modo algum pelo qual os seres humanos possam reivindicar salvação como uma “recompensa”, fundamentando-se estritamente na justiça. A salvação é um ato da graça de Deus, pela qual os pecadores se tornam capazes de receber algo que se encontraria, de outra maneira, totalmente fora de seu alcance. Não é algo natural e sim sobrenatural. A visão de que os seres humanos pudessem ser capazes de obter a salvação por meio de mérito próprio foi rejeitada, sendo encarada como pelagianismo<sup>31</sup>. 2 - Os pecadores não podem conquistar a salvação, pois não há nada que eles possam alcançar ou fazer que obrigue Deus a recompensá-los com a fé ou a justificação. O início da vida cristã é uma questão apenas de graça. Entretanto, embora a graça de Deus opere nos pecadores para que venham a

---

<sup>31</sup> Pelagianismo: Uma visão sobre como os seres humanos são capazes de merecer sua salvação, a qual é diametralmente oposta à visão de Agostinho de Hipona, colocando uma ênfase considerável sobre o papel e o valor das obras e minimizando a importância do conceito da graça divina (MCGRATH, 2004, p. 297).

se converter, essa mesma graça, em um segundo momento, coopera com eles, para trazer-lhes crescimento em santidade. E é essa cooperação que leva ao mérito, pelo qual Deus recompensa as atitudes morais dos cristãos. 3 - Traça-se uma diferença entre dois tipos de méritos: o mérito coerente e o mérito devido, segundo MacGrath (op. cit.). O mérito devido é aquele que se justifica com base nas atitudes morais de um indivíduo específico; o mérito coerente baseia-se na liberdade de Deus. Nesse contexto de consenso geral acerca da natureza do mérito, surgiu, no final da Idade Média, um debate sobre a causa fundamental do mérito, podendo-se perceber a presença de duas correntes contrárias. O debate ilustra o crescimento da influência do voluntarismo, ao final da Idade Média. A corrente mais antiga, que podemos descrever como intelectualista, é representada por escritores como Tomás de Aquino. Ele defendeu a existência de uma relação diretamente proporcional entre o valor moral e o valor meritório de uma ação praticada por um cristão. O intelecto divino reconhece o valor intrínseco a uma ação e a recompensa conforme esse valor. Ao contrário, a perspectiva voluntarista, representada por Guilherme de Occam, dava ênfase à vontade divina. Deus determina o valor que uma ação merece, por intermédio de um ato de sua vontade. Para Guilherme de Occam, a proposta intelectualista comprometia a liberdade de Deus, pois submetia Deus à obrigação de recompensar uma atitude moral de acordo com seu mérito. Defendendo a liberdade divina, Occam argumenta que Deus deveria ser livre para recompensar a ação humana da forma como achasse melhor. Não havia, portanto, nenhuma relação direta entre o valor moral e o valor meritório de uma ação humana. De acordo com a visão de seus críticos, Occam parecia haver rompido a ligação entre as noções divina e humana de justiça e equidade – uma questão que retomaremos quando analisarmos o tema da predestinação, que traz para o centro da discussão o papel da vontade de Deus. Nossa atenção volta-se agora para a grande controvérsia que envolveu a igreja, no período da Reforma, a qual se concentrou em torno da doutrina da justificação pela fé (MACGRATH, 2005, p. 516-517).

### 2.3.2 O Pecado e a Graça

De acordo com Oliva (2013, p.48), o livro de Agostinho mantinha-se no registro da especulação filosófica, sem inserir na discussão um dado teológico que muda completamente o quadro: o dogma do pecado original. Este dado teológico, embora pouco aceitável do ponto de vista estritamente racional, tem a capacidade de dar conta da cruel experiência da inclinação ao pecado. Vejamos do que se trata. Segundo a doutrina do pecado original, Adão era puro e livre para pecar ou não pecar. Depois que pecou, porém, tornou-se corrupto e inclinado a pecar, o

que só deixará de ocorrer se houver intervenção direta da graça divina. Esta nova situação (e este é o ponto mais indigesto para a razão) propagou-se para as gerações posteriores, que participam da punição sofrida por Adão, assim como participaram misteriosamente do seu pecado. Ainda, consoante Oliva (op. cit.), no escrito *A Natureza e a Graça*<sup>32</sup>, Agostinho recusa o raciocínio que coloca nossa salvação ao alcance de nosso livre-arbítrio; e usa a ilustração da pergunta sobre a serventia de “poder andar”, diz o filósofo, se tivéssemos as pernas quebradas? Esta metáfora se refere à condição do homem, que “pode não pecar”, basta que seu livre-arbítrio assim o determine, porém, este mesmo homem tem o livre-arbítrio “quebrado” pelo pecado original, de modo que ele, por si mesmo, sem ajuda de Deus, sempre quererá pecar. Até este ponto, o bispo de Hippona parecia escrever como se não estivéssemos em uma condição decaída. Agora as coisas mudam, e esta condição humana começará a impor suas próprias necessidades: não está mais nas mãos do homem ser bom, seja porque não vê como deve ser para ser bom, seja porque, vendo-o, não é capaz de ser como vê que deve ser. E, conclui o filósofo: quem duvida de que isto é um castigo?<sup>33</sup>

A necessidade de pecar, sem a intervenção da graça, resulta em pecado, ou seja, em mal moral. Todavia, a necessidade de pecar, enquanto tal, é uma punição, ou seja, é parte do mal físico. Portanto, ela não fere a ordem das coisas. Pelo contrário, ela brota da ordem que não pode ser quebrada, e que, como punição, rebaixa o pecador a um estado inferior. O problema é que, embora, a punição esteja prevista na ordem das coisas, os pecados derivados deste estado decaído nos afastam continuamente de nosso lugar superior na ordem, deixando-nos na condição de perpétuos castigados, a não ser que haja a intervenção salvadora da graça divina<sup>34</sup>.

E qual é basicamente esta intervenção? Segundo sustenta Oliva (2013, p.49) para entender isto, lembremos que o principal elemento do castigo é permanecer na condição que voluntariamente escolhemos por intermédio de Adão, ou seja, ficarmos tomados pelas paixões. Ora, só em um sentido muito impróprio é que tal condição é chamada de nossa natureza. Para Agostinho, uma coisa entendemos pela palavra *natureza* quando falamos em sentido próprio, isto é, quando queremos significar a natureza humana que Deus deu ao homem quando o criou no estado de inocência, e outra quando falamos desta em que, como consequência do castigo imposto ao primeiro homem, nascemos sujeitos à morte, ignorantes e escravos da concupiscência<sup>35</sup>. Por isso, quando a graça libertadora intervém, ela não elimina a natureza,

<sup>32</sup> AGOSTINHO. A natureza e a graça. In *A graça* (I). São Paulo: Paulus, 1999.

<sup>33</sup> AGOSTINHO, Do livre-arbítrio (1971, III, 18, 51. p. 403).

<sup>34</sup> De acordo com Oliva (2013, p. 49).

<sup>35</sup> AGOSTINHO, Santo, Do livre-arbítrio (1971, III, 19, 54, p. 406).

mas a reconstitui, repondo o estado em que podemos propriamente falar de uma natureza humana (OLIVA, 2013, p. 49-50).

Em relação a este estado íntegro, Agostinho fez toda a discussão sobre a autonomia da vontade e sobre o fato de que, se o pecado fosse inevitável, não haveria responsabilidade do homem. O erro de interpretação de alguns leitores foi ter entendido que a discussão de Agostinho nos dois primeiros livros valia integralmente para a condição atual. Aquilo que o filósofo dizia da natureza humana em si, para qual o pecado é sempre uma possibilidade, esses estudiosos o entenderam da condição humana atual, cuja decadência acarreta a necessidade em ato de pecar. Ou seja, o que é necessário para a condição humana atual não o é para a natureza humana enquanto tal. Em suma, embora a afirmação de que o mal não tem uma existência propriamente dita pareça excessivamente otimista, Agostinho não pode receber tal acusação quando se trata da presença do mal moral. De direito, só pecamos se o queremos. De fato, estamos mergulhados no pecado e não podemos nos libertar dele a não ser que Deus nos auxilie (OLIVA, 2013, p. 50-51).

Como vimos antes, isso ocorre porque nossa natureza legítima, tal como criada por Deus, não tinha nenhuma inclinação ao mal, e conforme Oliva (op. cit.), podendo dirigir-se ao bem se a vontade assim o quisesse, sem nenhum outro tipo de determinação<sup>36</sup>. Se agora estamos inclinados ao mal, é por efeito desta escolha passada. Por isso, embora não tenhamos mais força para sair do pecado sozinhos, não estamos assim por coação externa, mas porque usamos a força de nossa vontade livre para entrar nessa situação, da qual no fundo não queremos sair. Se realmente quiséssemos, sairíamos, mas só o queremos com a ajuda da graça. Daí que nossa impotência de fato para evitar o pecado sozinhos não nos exima da responsabilidade por ele, visto que o cometemos por querer. Daí se evidencia que, mesmo não existindo, o mal nos cerca por todos os lados. Agostinho não esconde este fato, até porque as próprias Escrituras o obrigavam a reconhecê-lo, mas o que o filósofo não nos permite é jogar a culpa disso nas costas de Deus (OLIVA, 2013, p. 48-51).

## 2.4 ASPECTOS CONEXOS À GRAÇA NA SALVAÇÃO

### 2.4.1 A Eleição

Outro elemento que antecede a experiência da salvação e a fundamenta é a eleição.

---

<sup>36</sup> AGOSTINHO, Santo. A natureza e a graça. In A graça (I). São Paulo: Paulus, 1999.

Eleição é a escolha que Deus faz de pessoas para a salvação. É uma doutrina que tem sido debatida ao longo da história da igreja. Ainda hoje ela não é entendida igualmente por todos.

#### 2.4.1.1 Controvérsia histórica acerca da eleição

##### a) Agostinho e Pelágio.

A primeira controvérsia<sup>37</sup> sobre o assunto surgiu entre Agostinho<sup>38</sup> (op. cit.) e Pelágio<sup>39</sup>, no final do século IV. Pelágio sustentava que cada pessoa tem a capacidade própria de escolher o bem e o mal, aceitar ou rejeitar a salvação, sem que fosse preciso que Deus tome qualquer iniciativa neste sentido. Agostinho, por outro lado, estava convencido de que, como resultado da queda, o ser humano, no estado natural, não tem a capacidade de vir a Deus sem a intervenção divina. A vontade humana é escrava do pecado, não é livre com respeito à salvação. Portanto, sem uma obra especial de Deus para libertar a vontade humana, ninguém pode ser salvo. Para Agostinho, essa obra especial é a eleição, isto é, a decisão de Deus de conceder a graça para algumas pessoas específicas para libertar as suas vontades e criar as condições em que elas vão confiar em Cristo (SEVERA, 2014, p.208-209).

##### b) Calvino e Armínio.

Calvino (1509-1564) foi o grande elaborador e defensor da doutrina da eleição. Embora outros reformadores, como Lutero e Zwinglio, também ensinassem a mesma doutrina, foi Calvino que deu um tom mais forte à eleição. Ele sustentava que Deus predestinou alguns para a salvação e outros para a perdição. É a chamada dupla predestinação. A palavra “predestinação” equivale aqui à palavra “eleição”. Segundo Severa (2014, p. 209), para

---

<sup>37</sup> Com efeito, o bispo africano de Hipona, Agostinho (354-430), havia polemizado sobre o tema com o monge britânico Pelágio. Este defendia a tese de que o homem tem em si a força para querer o bem e praticar a virtude, posição que, de certa maneira, relativizava a importância da graça divina. Agostinho refutou incisivamente essa tese e afirmava que somente Deus decide a quem conceder ou não sua graça. As boas ou más ações do homem – e em decorrência sua vontade e sua virtude – não entram em questão, porquanto o livre-arbítrio do homem sofreu o impacto do pecado original do primeiro homem, Adão (SILVA, 2012, p. 26/27).

<sup>38</sup> Agostinho/Agostinianismo são termos empregados em dois sentidos abrangentes. Primeiro, eles se referem às perspectivas de Agostinho de Hipona relacionadas à doutrina da salvação, na qual é enfatizada a necessidade da graça divina. Nesse sentido, o termo *Agostinho* e seu parônimo *Agostinianismo*, é antítese do Pelagianismo. E segundo, eles são empregados para se referir ao conjunto de doutrinas da ordem agostiniana, durante a idade média, independente do fato dessas perspectivas derivarem ou não de Agostinho. O primeiro sentido do termo domina o presente estudo. (MCGRATH, 2004, p. 296).

<sup>39</sup> Pelágio/Pelagianismo concernem à doutrina de Pelágio, declarada herética pelo concílio de Éfeso (431). Teve grande difusão em Roma, no norte da África e na Palestina, cujos principais temas eram a negação do pecado original, que a morte não era um castigo, e que o homem poderia ser salvo sem a necessidade da graça divina. Bastaria apenas a fé para salvar-se. Pelágio foi muito influenciado pelas doutrinas estoicas. Por terem seus discípulos e seguidores se negado a submeterem-se às decisões da Igreja foram condenados (SANTOS, 1963, p. 1100).

Calvino, os decretos ou preordenações de Deus têm a seguinte ordem: (1) salvar alguns e condenar outros, (2) criar ambos, (3) permitir a queda de todos, (4) promover a salvação para os eleitos. Nesta ordem, o decreto de salvar alguns e condenar outros veio primeiro, antes da queda. Daí dizer-se que essa posição é supralapsoriana (de lapsus – queda).

Jacó Armínio (1560-1609), na Holanda, foi eleito para defender as doutrinas de Calvino, mas acabou por discordar dele na dupla predestinação, por achar absurdo que Deus predestinasse alguém para a perdição e ainda responsabilizasse o homem por isto. Armínio entendia que a eleição era feita com base na presciência de Deus, isto é, Deus sabia, de antemão, que o indivíduo iria crer em Jesus, e levando em conta essa fé futura, prevista por Deus, o indivíduo era eleito (SEVERA, 2014, p.209).

Dessa controvérsia entre Armínio e Calvino surgiu o Sínodo de Dort (1618-1619), na Holanda, que condenou as ideias de Armínio, e afirmou a doutrina calvinista, com algumas modificações. O Sínodo definiu os principais pontos da doutrina calvinista, nesta ordem: (1) depravação total do homem na queda, (2) eleição incondicional de alguns para a salvação, (3) expiação limitada para os eleitos, (4) graça irresistível aos eleitos, e (5) preservação deles (dos santos). Estes pontos são conhecidos pela sigla TULIP, formada com as primeiras letras das seguintes palavras, em inglês, dos cinco pontos acima: “total”, “incondicional” (unconditional), “limitada”, “irresistível”, “preservação”. Nesta ordem, o decreto da eleição veio depois da queda (posição infralapsoriana), e a eleição diz respeito somente à salvação; não inclui a predestinação para a perdição. Embora alguns calvinistas ainda sustentem a dupla predestinação, que Deus predestina alguns para a vida eterna e outros para a morte eterna, contudo, a maioria entende que Deus escolheu alguns para a vida eterna e os outros ele deixou nos pecados e na perdição, que eles mesmos escolheram. Esta concepção atribui a perdição dos não eleitos à sua própria escolha do pecado, não uma decisão ativa de Deus. Segundo o autor referenciado Severa, a posição de Armínio também tem cinco pontos<sup>40</sup>: (1) desde a eternidade, Deus predestinou para a salvação aqueles que ele previu que se arrependeriam e permaneceriam na fé até o fim, (2) Cristo morreu por todos, não somente pelos eleitos, (3) o ser humano coopera na conversão pelo seu livre arbítrio, (4) o indivíduo pode resistir a graça divina, (5) o ser humano pode cair da graça e perder a salvação (SEVERA, 2014, p. 209-210).

---

<sup>40</sup> Conforme “Teologia e método”, in: Teologia para Hoje. Concórdia, Editora, 2004, p.15.

#### 2.4.1.2 Eleição no Calvinismo

Para esclarecer melhor a posição calvinista ou reformada da eleição, vamos destacar os seguintes pontos.

##### a) Definição.

A eleição é escolha que Deus faz de certas pessoas para seu favor especial. Isto se aplica à escolha que ele fez de Israel como povo da sua aliança, à escolha de indivíduos para algum ofício especial, e também à escolha que Deus fez de certas pessoas para serem seus filhos espirituais, e, portanto, para receberem a vida eterna<sup>41</sup>. Como prova de que Deus escolheu determinadas pessoas para a salvação, citam-se passagens como Efésios 1.4,<sup>42</sup> João 6.37<sup>43</sup> e João 15.16<sup>44</sup>, dentre outras. Segundo Calvino, em sintonia com a Bíblia, toda a raça humana estaria perdida no pecado. O indivíduo seria tão pecador que seria incapaz de responder por si mesmo a qualquer oferta da graça de Deus<sup>45</sup> (SEVERA, 2014, p. 210).

##### b) Características da eleição.

De acordo com Severa (2014, p. 210-211), a eleição, na concepção calvinista ou reformada, tem as seguintes características: (1) É uma expressão da vontade soberana ou do beneplácito de Deus. Ela não se baseia em algum mérito pessoal nem na previsão de que a pessoa virá a crer. A eleição é a causa e não o resultado da fé; (2) É eficaz, quer dizer, os que foram escolhidos por Deus com certeza virão a crer nele e também vão perseverar na fé até o fim; (3). É eterna, ela foi feita desde a eternidade, quando o indivíduo ainda não existia<sup>46</sup>; (4) É

<sup>41</sup> De acordo com Erickson (1997, p. 383).

<sup>42</sup> “Assim como nos escolheu, nele, antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis perante ele; e em amor nos predestinou para ele, para a adoção de filhos, por meio de Jesus Cristo, segundo o beneplácito de sua vontade” (Efésios 1: 4-5).

<sup>43</sup> “Todo aquele que o Pai me dá, esse virá a mim; e o que vem a mim, de modo nenhum o lançarei fora” (João 6:37).

<sup>44</sup> “Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós outros e vos designei para que vades e deis fruto, e o vosso fruto permaneça; a fim de que tudo quanto pedires ao Pai em meu nome, ele vo-lo conceda” (João 15:16).

<sup>45</sup> “Qual é, pois, a vantagem do judeu? Ou qual a utilidade da circuncisão? Pois todos pecaram e carecem da glória de Deus” (Romanos 3:1,23); “Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o trouxer, e eu o ressuscitarei no último dia” (João 6:44); “Mas, se o nosso evangelho ainda está encoberto, é para os que se perdem que está encoberto, nos quais o deus deste século cegou o entendimento dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus” (2Coríntios 4:3-4); “Ele vos deu vida, estando vós mortos nos vossos delitos e pecados, nos quais andastes outrora, segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos filhos da desobediência; entre os quais também todos nós andamos outrora, segundo as inclinações da nossa carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos; e éramos, por natureza, filhos da ira, como também os demais” (Efésios 2:1-3).

<sup>46</sup> “Entretanto, devemos sempre dar graças a Deus por vós, irmãos amados pelo Senhor, porque Deus vos escolheu desde o princípio para a salvação, pela santificação do Espírito e fé na verdade” (2Tessalonicenses 2:13); “Assim como nos escolheu, nele, antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis perante ele; e em amor” (Efésios 1:4).

incondicional. Ela não exige que os indivíduos realizem atos específicos ou preencham certas condições ou ordens de Deus<sup>47</sup>. Ressalta que o caráter incondicional da escolha que Deus faz de certas pessoas para a salvação está em harmonia com os atos de Deus em outros contextos, tais como a escolha de Israel, que ocorreu pela seleção de Jacó e rejeição de Esaú<sup>48</sup>. Deus é soberano em todas as escolhas que faz<sup>49</sup>; (5) É imutável. Deus não muda de ideia.

c) Coerência com a liberdade humana.

Em sua maioria, os calvinistas ou reformados alegam que a eleição, como eles entendem, não é incongruente com o livre arbítrio. Negam, entretanto, que os homens tenham livre arbítrio no sentido arminiano<sup>50</sup>. Dizem que o pecado, se não retirou a liberdade, tirou pelo menos a capacidade do homem exercer devidamente a sua liberdade, especialmente no tocante às questões espirituais (SEVERA, 2014, p. 210-211).

#### 2.4.1.3 Eleição no Arminianismo

Conforme observa Millard J. Erickson (1997, p. 385), o termo arminianismo<sup>51</sup> abrange grande número de subposições, desde as concepções do próprio Armínio até o liberalismo, e também o catolicismo romano convencional com sua ênfase na necessidade de obras no processo de salvação<sup>52</sup>. As principais ideias arminianas, embora em alguns aspectos não haja concordância de todos, são as seguintes:

a) Definição.

De acordo com Thiessen (1987, p. 246), a definição arminiana para eleição, diz: “Por eleição, entendemos aquele ato soberano de Deus em graça, pelo qual Ele escolheu em Jesus Cristo para a salvação todos aqueles que de antemão sabia que O aceitariam”<sup>53</sup>. Portanto, segundo os arminianos, a base da eleição seria a fé prevista por Deus. Em sua presciência, Deus

<sup>47</sup> “Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia” (Romanos 9:16); “Porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade” (Filipenses 2:13).

<sup>48</sup> Segundo Erickson (1997, p. 384).

<sup>49</sup> “Pois ele diz a Moisés: Terei misericórdia de quem me aprouver ter misericórdia e compadecer-me-ei de quem me aprouver ter compaixão. Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia” (Romanos 9:15-16).

<sup>50</sup> Examinaremos esta vertente adiante.

<sup>51</sup> Armínio/Arminianismo – Uma heresia calvinista associada a Jacob Arminius. Contrastando com Teodoro de Beza, que afirmava que todos são individualmente destinados à vida ou à morte eterna. Arminius ensinava que a predestinação se refere ao decreto divino genérico, de forma que todos os que creem devem ser salvos. O Arminianismo foi explicitamente condenado pelo Sínodo de Dort de 1618-1619 (MCGRATH, 2004, p. 297).

<sup>52</sup> Conforme Erickson (1997, p. 385).

<sup>53</sup> De acordo com Thiessen (1987, p. 246).

teria consciência do que cada um iria fazer com sua capacidade natural ou restaurada (“graça preveniente”), e elegeu as pessoas para a salvação em harmonia com seu conhecimento da escolha que fariam a respeito dele. Para os arminianos, portanto, o motivo da eleição seria a fé, e o da não eleição, a falta de fé, ambas previstas por Deus na eternidade (SEVERA, 2014, p. 211).

b) Capacidade das pessoas na salvação.

Os arminianos ressaltam o fato de que Deus deseja que todos sejam salvos. Eles se amparam em passagens bíblicas como 2Pedro 3.9; 1Timóteo 2.3,4; Atos 17.30,31; Isaías 55.1 e Mateus 11.28<sup>54</sup>. Com base nelas, afirmam que as pessoas são capazes de crer ou de preencher as condições para serem salvas. Se não fosse assim, os convites universais à salvação não teriam sentido. Para outros, esta capacidade para entender e crer no evangelho decorre de uma graça divina que antecipa a graça da salvação. É a chamada “graça preveniente”, ou “graça universal”. Sobre isto Henry Thiessen diz que “afirmamos que a graça universal é estendida a todos e que cada um tem capacidade que lhe foi restaurada de ‘querer fazer a Sua vontade’<sup>55</sup>. Algumas pessoas interpretam errado a Bíblia no tocante à salvação e pensam que esta é a graça salvadora de Deus que se manifestou a todos os homens (Tt 2.11<sup>56</sup>), e que Jesus estava falando da “graça preveniente” ou “graça universal” quando disse que quando fosse levantado da terra, atrairia todos a ele (Jo 12.32<sup>57</sup>); e também quando afirmou que o Espírito Santo convenceria o mundo do pecado, da justiça e do juízo (Jo 16.8<sup>58</sup>), sendo que nestes textos bíblicos o tema focado era o papel de Jesus Cristo e do Espírito Santo na obra da salvação (SEVERA, 2014, p. 212).

c) Rejeição da eleição.

Os arminianos também sustentam que o indivíduo pode rejeitar ou abandonar a eleição, e deixar de gozar as bênçãos da salvação. Assim, alguém que chegou a ser nascido de novo pode vir até a perder a salvação (SEVERA, 2014, p. 212).

---

<sup>54</sup> “Não retarda o Senhor a sua promessa, como alguns a julgam demorada; pelo contrário, ele é longânimo para convosco, não querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento” (2Pedro 3.9); “Isto é bom e aceitável diante de Deus, nosso Salvador, o qual deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade” (1Timóteo 2:3-4); “Ora, não levou Deus em conta os tempos da ignorância; agora, porém notifica aos homens que todos, em toda parte, se arrependam; porquanto estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça, por meio de um varão que destinou e acreditou diante de todos, ressuscitando-o dentre os mortos” (Segundo Atos 17:30-31); “Ah! Todos vós, os que tendes sede, vinde às águas; e vós, os que não tendes dinheiro, vinde, comprai e comei; sim, vinde e comprai, sem dinheiro e sem preço, vinho e leite” (Isaías 55:1); “Vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei” (Mateus 11:28).

<sup>55</sup> Para uma discussão a respeito, ver Thiessen (1987, p. 248).

<sup>56</sup> “Porquanto a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens” (Tito 2:11).

<sup>57</sup> “E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo” (João 12:32).

<sup>58</sup> “Quando ele vier, convencerá o mundo do pecado, da justiça e do juízo” (João 16:8).

#### 2.4.1.4 Algumas considerações sobre a Eleição

Diante do que foi exposto, tanto da posição calvinista ou reformada quanto da arminiana, vamos agora destacar alguns pontos relevantes para nossa análise.

##### a) Relação com a Bíblia.

A noção de eleição tem lastro no texto bíblico, como atestam algumas passagens já citadas precedentemente, como João 15.16<sup>59</sup>.

##### b) Definição de eleição.

Segundo os arminianos e os calvinistas, não parece haver qualquer mérito antevisto por Deus que sirva de base para a eleição<sup>60</sup>. Nem mesmo a fé seria condição para ser eleito, já que, conforme alguns autores, como vimos, a fé salvadora também pode ser fruto da graça de Deus em Cristo. Algumas passagens bíblicas roboram essa interpretação, como Efésios 2.8<sup>61</sup> (SEVERA, 2014, p. 212-213).

##### c) A iniciativa de Deus.

Aos olhos dos autores em tela, a noção de eleição evidencia-se implicar em um papel protagonista de Deus na salvação. Esse protagonismo decorre da ideia de que o ser humano estaria morto espiritualmente e não poderia tomar a iniciativa na sua própria salvação. Sem a graça divina, o pecador não entenderia as coisas do espírito de Deus nem as aceitaria, porque elas se discernem espiritualmente. O homem já está condenado, pela sua condição posterior ao pecado original, e nada pode fazer em termos de justiça para a sua salvação. Por isto, Deus toma a iniciativa na salvação do homem. O protagonismo de Deus, portanto, diz respeito ao propósito de salvar, ao meio de salvação e aos indivíduos que serão salvos. Deus também escolheu de antemão todos aqueles que Ele mesmo salva por meio de Jesus Cristo (SEVERA, 2014, p. 213).

##### d) A presciência de Deus.

---

<sup>59</sup> Conforme João 15:16. Ver também Romanos 8.28-30: “Sabemos que todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo o seu propósito. Porquanto aos que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou, e aos que justificou, a esses também glorificou”; Efésios 1.4,5: “Assim como nos escolheu, nele, antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis perante ele; e em amor nos predestinou para ele, para adoção de filhos, por meio de Jesus Cristo, segundo o beneplácito de sua vontade”; 2 Tessalonicenses 2:13: “Entretanto, devemos sempre dar graças a Deus por vós, irmãos amados pelo Senhor, porque Deus vos escolheu desde o princípio para a salvação, pela santificação do Espírito e fé na verdade”; 1 Pedro 1.2: “Eleitos, segundo a presciência de Deus Pai, em santificação do espírito, para obediência e a aspersão do sangue de Jesus Cristo, graça e paz vos sejam multiplicadas”; e 1 Pedro 2.9: “Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz” (BÍBLIA, 2008).

<sup>60</sup> Para uma discussão a respeito, ver Grudem (1999, p. 560).

<sup>61</sup> “Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus”.

Segundo calvinistas<sup>62</sup> e arminianos<sup>63</sup>, de acordo com os respectivos aspectos, diferenças e características acima mencionados, a eleição foi feita conforme a presciência de Deus, antes da fundação do mundo. Segundo eles, Deus tem a capacidade de conhecer perfeitamente bem todas as coisas antes mesmo que elas se tornem realidade no tempo e na história. O futuro para Deus é presente. Assim, Deus pode conhecer, antecipadamente, todas as pessoas, o tempo delas, as condições de vida de cada uma, as circunstâncias históricas, morais, sociais, todos os fatores que entram na situação atual dos homens e todas as disposições íntimas dos indivíduos. Com esse conhecimento pleno antecipado, Deus então, segundo os arminianos e os calvinistas, teria eleito para a salvação aqueles que ele “dantes conheceu”. De acordo com eles, para Deus não há o desconhecido nem o esperar incerto de alguma coisa. Seus planos contam com coisas certas, infalíveis. A eleição precisa ser vista neste contexto da presciência divina (SEVERA, 2014, p. 213).

e) A liberdade humana.

Não obstante a eleição, por outro lado, arminianos e calvinistas consideram que o indivíduo é livre para tomar as decisões quanto à salvação e é responsável por elas. Deus trabalharia no homem e não pelo homem. A mente, as emoções, a vontade e a consciência do homem são trabalhadas (e não anuladas) por Deus. Ele operaria no indivíduo e o capacitaria para compreender e aceitar, ele mesmo, e com vontade própria, a oferta de Deus. No nível da experiência individual, a salvação demandaria da pessoa toda a diligência, até o final da vida, sob pena de ele não poder desfrutar da segurança da salvação. Porém, do ponto de vista divino, tudo já foi preparado e feito por Deus, antes que o crente pudesse experimentar a salvação (SEVERA, 2014, p. 214).

Pode-se concluir que, conforme destaca Arnould (1998, p. 112), a tese de que eleição divina seja realizada por amor, e não pelos méritos ou por uma característica que o eleito pudesse ter, foi uma questão teológica retomada sem cessar na tradição bíblica e na cristã, depois. Ela se junta a uma outra, concernente à relação que se pode estabelecer entre a

---

<sup>62</sup> CALVINISMO – Um termo empregado em dois sentidos distintos. Primeiro, ele se refere às ideias religiosas de instituições religiosas, tal como a Igreja Reformada; e de indivíduos, tal como Teodoro de Beza, que foram profundamente influenciados por João Calvino ou por documentos escritos por ele. Pelo fato do calvinismo ter se inspirado em outras fontes teológicas diferentes de Calvino, o uso do termo é ligeiramente confuso; o termo teologia Reformada é preferido por muitos escritores. E segundo, ele se refere às ideias religiosas do próprio João Calvino. O termo calvinismo mais estranho, é empregado, com frequência, para designar preferencialmente esse último sentido (MCGRATH, 2004, p. 297).

<sup>63</sup> ARMINIANISMO – Uma heresia calvinista associada a Jacob Arminius. Contrastando com Teodoro de Beza, que afirmava que todos são individualmente destinados à vida ou à morte eterna. Arminius ensinava que a predestinação se refere ao decreto divino genérico, de forma que todos os que creem devem ser salvos. O Arminianismo foi explicitamente condenado pelo Sínodo de Dort de 1618-1619 (MCGRATH, 2004, op. cit.).

presciência de Deus e a liberdade humana. Sobre. Ela, Agostinho toma o cuidado de não confundir presciência com predestinação: não foi porque previu a fé de Jacó que Deus o elegeu, mas por amor e misericórdia. O bispo de Hipona rejeita todo mérito que possa constituir o fundamento da eleição por graça; o desígnio de misericórdia precede a eleição, a eleição é anterior à justificação, e a justificação, ao mérito. Não somente o fundamento da eleição está unicamente do lado de Deus, que chama o ser humano, que lhe concede a fé e, enfim, a graça pela qual ele pode realizar as boas obras (ARNOULD, 1998, p. 112-113).

#### 2.4.2 O Chamado

Outra noção vinculada à de graça é a de chamado, que a precede, os quais funcionam em sintonia. Ela também encontra eco nos textos bíblicos<sup>64</sup>. O chamado de Deus é em geral entendido como “o ato de graça pelo qual Ele convida os homens a aceitarem pela fé a salvação providenciada por Cristo”, conforme sintetiza Thiessen (1987, p. 247).

---

<sup>64</sup> Ver, por exemplo: Atos 2:39 “Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar”; Romanos 1:7; 8:29-30 “A todos os amados de Deus, que estais em Roma, chamados para serdes santos, graça a vós outros e paz, da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo. Porquanto aos que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. E aos que predestinou, a esses também chamou; a aos que chamou, a esses também justificou, e aos que justificou, a esses também glorificou”; 1Coríntios 1:2, 9, 26 “À igreja de Deus que está em Corinto, aos santificados em Cristo Jesus, chamados para ser santos, com todos os que em todo lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso. Fiel é Deus, pelo qual fostes chamados à comunhão de seu Filho Jesus Cristo, nosso Senhor. Irmãos, reparai, pois, na nossa vocação; visto que não foram chamados muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento”; 1:6, 15 “Admira-me que estejais passando tão depressa daquele que vos chamou na graça de Cristo para outro evangelho. Quando, porém, ao que me separou antes de eu nascer e me chamou pela sua graça, aprouve revelar seu Filho em mim”; Efésios 1:18; 4:1, 4 “Iluminados os olhos do vosso coração, para saberdes qual é a esperança do seu chamamento, qual a riqueza da glória da sua herança nos santos. Rogo-vos, pois, eu, o prisioneiro no Senhor, que andeis de modo digno da vocação a que fostes chamados. Há somente um corpo e um Espírito, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação”; 2Tessalonicenses 2:14 “para o que também vos chamou mediante o nosso evangelho, para alcançardes a glória de nosso Senhor Jesus Cristo”; 2Timóteo 1:9 “Que nos salvou e nos chamou com santa vocação; não segundo as nossas obras, mas conforme a sua própria determinação e graça que nos foi dada em Cristo Jesus, antes dos tempos eternos”; 1Pedro 2:9; 5:10 “Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz. Ora, o Deus de toda a graça, que em Cristo vos chamou à sua eterna glória, depois de terdes sofrido por um pouco, ele mesmo vos há de aperfeiçoar, firmar, fortificar e fundamentar”; 2Pedro 1:3, 10 “Visto como, pelo seu divino poder, nos têm sido doadas todas as coisas que conduzem à vida e à piedade, pelo conhecimento completo daquele que nos chamou para sua própria glória e virtude. Por isso, irmãos, procurai, com diligência cada vez maior, confirmar a vossa vocação e eleição; porquanto, procedendo assim, não tropeçareis em tempo algum” (BÍBLIA, 2008).

#### 2.4.2.1 Chamado geral e chamado especial

Alguns teólogos, como Charles Hodgge, Strong, Berkhof e outros, fazem distinção entre o chamado geral ou externo, dirigido a todos os homens, e o chamado especial ou eficaz para os eleitos. Outros, entretanto, não veem necessidade desta divisão. Entre estes estão Thiessen, Langston e outros. Os que fazem distinção entre o chamado geral e o especial diferem também quanto o significado e o alcance desses chamados. Berkhof (1990, p. 461)<sup>65</sup> diz que o chamado externo consiste na apresentação e oferta da salvação em Cristo aos pecadores, juntamente com uma calorosa exortação a aceitarem a Cristo pela fé, para obterem o perdão dos pecados e a vida eterna. No chamamento eficaz, acrescenta-se algo mais: o Espírito Santo produz uma influência certa e eficaz que assegura a salvação dos eleitos. Diz que é neste sentido que se entende que “muitos são chamados, mas poucos escolhidos” (Mt 22.14<sup>66</sup>). (BERKHOF, 1990, p. 461). De qualquer maneira, é preciso fazer distinção entre aqueles que foram chamados e participam efetivamente da benção da salvação e aqueles que meramente ouviram falar do evangelho da graça. Ambos foram chamados através do evangelho, mas no primeiro caso, o chamamento foi respondido com fé, e resultou na salvação; no segundo caso, o chamamento não produziu fé, e não houve salvação. Há uma diferença, pelo menos, no resultado do chamado, embora não se possa talvez dar muita ênfase na distinção entre chamado geral e especial. (SEVERA, 20014, p. 215).

#### 2.4.2.2 Os meios do chamamento

O principal meio pelo qual Deus chama as pessoas para a salvação é pelo ouvir o evangelho de Cristo (Rm 10.16,17<sup>67</sup>; 2Ts 2.14<sup>68</sup>; Hb 3.7,8<sup>69</sup>). A Palavra de Deus se torna um instrumento de ação do Espírito Santo no coração do indivíduo, para gerar fé e conversão. Daí a necessidade de se estar ouvindo sempre a Palavra de Deus, e também de pregar e ensinar para que outros possam ouvir também. Além da Palavra, Deus pode se servir dos atos da sua

<sup>65</sup> BERKHOF, L. Teologia sistemática. Ed. Luz para o caminho. Campinas. 1990, p. 461.

<sup>66</sup> De acordo com Mateus 22:14 “Porque muitos são chamados, mas poucos, escolhidos” (BÍBLIA, 2008).

<sup>67</sup> Cf. Romanos 10:16-17 “Mas nem todos obedeceram ao evangelho; pois Isaías diz: Senhor, quem acreditou na nossa pregação? E, assim, a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo” (BÍBLIA, 2008).

<sup>68</sup> De acordo com 2 Tessalonicenses 2:14 “Para o que também vos chamou mediante o nosso evangelho, para alcançardes a glória de nosso Senhor Jesus Cristo” (BÍBLIA, 2008).

<sup>69</sup> Consoante Hebreus 3:7-8 “Assim, pois, como diz o Espírito Santo: Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais o vosso coração como foi na provocação, no dia da tentação no deserto” (BÍBLIA, 2008).

providência, como atos de bondade (Rm 2.4<sup>70</sup>; Jr 31.3<sup>71</sup>) e de justiça (Is 26.9<sup>72</sup>; Sl 107.6,13<sup>73</sup>), para chamar indivíduos ao arrependimento. O ser humano é fundamental no chamado divino, pois ele é o porta-voz da mensagem de Deus. Deus usou os profetas, os apóstolos e usa a igreja para anunciar a sua palavra revelada. Em conclusão, relembramos que o fundamento da salvação está em Deus, que desde antes da criação do mundo decidiu salvar os perdidos, providenciou os meios da salvação e escolheu aqueles que ele quis para que fossem seus filhos por adoção. No devido tempo, Ele enviou o seu Filho como salvador do mundo e, através da mensagem do evangelho, chama os pecadores ao arrependimento e à fé em Jesus, para que recebam o dom da salvação. Portanto, graça, eleição e chamado constituem a causa da salvação. O fundamento da salvação está em Deus e não no homem. (SEVERA, 20014, p. 207-2015).

## 2.5 GENERALIDADES PERTINENTES DA NATUREZA E GRAÇA

No nosso contexto em estudo, é face ao tema do pecado original que, segundo Magnard (2013, p. 32), se ergue o debate em torno da relação entre natureza e graça. Se, em uma primeira abordagem, estas poderiam se afigurar realidades antagônicas, a exigência de uma harmonia entre o plano divino e a criatura impõe a necessidade de se conciliar esses dois domínios. Neste caso, também o texto bíblico oferece subsídios para os debates que se travarão a respeito. Testemunha disso é a epístola de Paulo aos Romanos, capítulo 1, versículo 20, segundo a qual:

os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são, por isso, indesculpáveis (Rm 1:20).

Nessa linha, de acordo com Pierre Magnard (op. cit.), que observamos seguir a tradição tomista. Segundo Tomás de Aquino, “a graça não destrói a natureza, ela a leva à sua realização” (Ia, q. 1, art. 8)<sup>74</sup>. Para o autor, trata-se de pôr a razão natural a serviço da fé, assim como a

---

<sup>70</sup> De acordo com Romanos 2:4 “Ou desprezas a riqueza da sua bondade, e tolerância, e longanimidade, ignorando que a bondade de Deus é que te conduz ao arrependimento?” (BÍBLIA, 2008).

<sup>71</sup> Conforme Jeremias 31:3 “De longe se me deixou ver o Senhor, dizendo: Com Amor eterno eu te amarei; por isso, com benignidade te atraí” (BÍBLIA, 2008).

<sup>72</sup> Segundo Isaías 26:9 “Com minha alma suspiro de noite por ti e, com o meu espírito dentro de mim, eu te procuro diligentemente; porque, quando os teus juízos reinam na terra, os moradores do mundo aprendem justiça” (BÍBLIA, 2008).

<sup>73</sup> Consoante Salmos 107:6,13 “Então, na sua angústia, clamaram ao Senhor, e ele os livrou das suas atribulações. Então, na sua angústia, clamaram ao Senhor, e ele os livrou das suas atribulações” (BÍBLIA, 2008).

<sup>74</sup> Para uma discussão a respeito, ver Aquino (2009).

inclinação natural a serviço da vontade. Pascal a retoma alguns séculos mais tarde ao dizer que “as coisas corporais não são senão, uma imagem das coisas espirituais, e Deus representou as coisas invisíveis nas visíveis” (Carta de 1º de abril de 1648)<sup>75</sup>.

Em contrapartida, nos *Pensamentos*, Pascal (2005) parece opor graça e natureza, considerando que o homem já não tem lugar nesta última. Ele se moveria em duas dimensões e ambas distintas da natureza: uma delas seria a da graça, que o elevaria; a outra seria a da queda, que o humilharia. Nas palavras do próprio Pascal, “se vos unem a Deus, é por graça, não por natureza. Se vos rebaixam, é por penitência, não por natureza”<sup>76</sup>. Reintegrar a natureza seria, para o homem, abandonar sua vocação espiritual e reduzir-se à animalidade. Segundo ele, uma vez “perdida a verdadeira natureza do homem, tudo passa a ser sua natureza” (PASCAL, op. cit.), ou seja, na falta de “verdadeira natureza”, o homem oscila entre graça e desgraça, queda e redenção, levado a reinterpretar todas as determinações naturais como simplesmente figurativas de determinações espirituais. Pior ainda, os filósofos<sup>77</sup>, pretendendo se ocupar dessa bipolaridade, inspiraram no homem movimentos quer de “grandeza pura”, quer de “baixeza pura”, quando teria sido necessário que o homem se abaixasse na penitência, a fim de poder se elevar na graça. A graça supre o defeito de natureza; é para o homem como um segundo nascimento; regenera Adão em Jesus Cristo. Não é, no entanto, o último estágio dessa realização. “Como a natureza é uma imagem da graça... e mesmo a graça não é mais que a figura da glória”. Comovente analogia que se apropria da desnaturação do homem para convocá-lo a essa participação na vida divina que é o estado de glória. O texto prossegue: a graça “foi figurada pela lei e ela própria figura a glória”. Curiosamente, a analogia se desloca quando a lei substitui a natureza; é que a lei, como a natureza, acusa, faz aparecer um defeito, uma falta de ser, traduzidos, por um sentimento de dever ou de obrigação: natureza e lei são as imagens em negativo da graça, ambas incapazes de nos tornar merecedores dela. A graça, em contrapartida, embora seja a figura da glória, é também seu “princípio ou causa”, ou seja, nos faz merecedores dela e para ela nos encaminha. Se a graça dispõe de uma eficácia recusada à natureza, é porque essa graça vem de Deus; ainda que coopere com a vontade humana, esta última nunca será mais que “causa segunda” em comparação com a única “causa primeira”, que é a vontade de Deus. (MAGNARD, 2013, p. 32-34).

Aludindo à questão da relação entre graça e natureza, conforme José Ferrater Mora (2001, p. 327-328), observamos ainda que durante a época moderna manifestaram-se várias

<sup>75</sup> Para uma discussão a respeito, ver Magnard (2013, p. 32-34).

<sup>76</sup> Cf. PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Editora Martins Fontes. São Paulo. 2005.

<sup>77</sup> Para uma discussão a respeito, ver Pascal (2005, op. cit.).

posições a respeito. Três delas são importantes e em linhas gerais dizem: (1) não há nenhuma ordem da graça, mas tão somente da natureza (“naturalismo” em sentido lato); (2) há uma ordem da graça e outra da natureza, ou muito separadas ou inteiramente separadas. Se a separação é completa, chega-se a uma doutrina análoga à propugnada pela teologia dialética. Se é muito acentuada, chega-se a uma doutrina próxima do jansenismo. O dualismo da graça e da natureza pode levar a um abandono da primeira, em vista da impossibilidade de sua concordância com a segunda, ou a uma exclusiva acentuação da primeira em detrimento da segunda; (3) há uma ordem da graça e outra da natureza harmonizadas, até o ponto de se poder dizer que a graça aperfeiçoa a natureza. Esta última opinião foi a mais comum; são conhecidas, sobretudo, as defesas que dela fizeram os tomistas e os leibnizianos. Mencionando-se ilustrativamente a respeito dois textos. Um é de autoria de Santo Tomás e diz: “A graça pressupõe, preserva e aperfeiçoa a natureza” (S. Theol., I, q, II-IIa, q, X)<sup>78</sup>. O outro é de Leibniz e diz que no Estado perfeito, onde há infinita justiça tanto quanto infinita misericórdia, “há tanta virtude e felicidade quanto é possível que haja, e isso não por causa de um desvio da natureza, como se o que Deus prepara para as almas perturbasse as leis dos corpos, mas pela própria ordem das coisas naturais, em virtude da harmonia preestabelecida desde sempre entre os reinos da natureza e da graça, entre Deus como arquiteto e Deus como monarca, de modo que a natureza conduz à graça e a graça aperfeiçoa a natureza usando dela” (*Principes de la nature et de la grâce fondés em raison*<sup>79</sup>, §15; cf. *Monadologia*<sup>80</sup>, §87). Entretanto, conforme José Ferrater Mora (op. cit.), segundo o sentido de “graça” no texto supra de Leibniz é “mais genérico” do que o sentido que tem a noção de “graça enquanto dom especial sobrenatural” (MORA, 2001, p. 327-328).

---

<sup>78</sup> Cf. Tomás de Aquino (op. cit.).

<sup>79</sup> Para uma discussão a respeito ver, SOUZA (2009).

<sup>80</sup> Para uma discussão a respeito ver, ROSS (2001).

### 3 ASPECTOS PRINCIPAIS DO PROBLEMA DA GRAÇA: REPERCUSSÕES NO CONTEXTO DE LEIBNIZ

Após superadas as preliminares noções gerais da graça nos tópicos anteriores e pertinentes à conjuntura da *Teodiceia*, passaremos agora a um aprofundamento da questão da graça propriamente dita, dos seus aspectos principais em sintonia com as repercussões da problemática no contexto de Leibniz.

Nesse sentido, o Problema de Graça é pungente e controverso, causando polêmicas e discórdias entre os cristãos, com consequências variadas. Segundo bem esclarece Abbagnano (2007, p. 488-489) é que o problema da magnitude e dos limites da Graça sempre foi fundamental no cristianismo. Marcou o ponto culminante da atividade filosófica e teológica de Santo Agostinho e, depois de inúmeras discussões medievais, representou um dos maiores conflitos entre a “Reforma e o Catolicismo” pós-tridentino (Concílio de Trento). Reduzido a seus termos essenciais, o problema pode ser expresso da seguinte maneira. É doutrina fundamental do cristianismo que a salvação não é possibilidade humana. A revelação e a encarnação do Cristo são os instrumentos indispensáveis que, suprindo a deficiência da natureza humana, reduzida ou corrompida pelo pecado original, lhe retribuem a possibilidade de salvação. Mas a revelação e a participação dos méritos de Cristo podem ser concedidas e, em princípio, o são a todos os homens enquanto tais; por isso, a admitir-se (como fazem muitos padres da Igreja oriental) que no fim dos tempos todos os homens serão salvos (doutrina da apocatástase), a noção de Graça em si não dá origem a graves problemas. Mas surge o problema quando se admite que nem todos os homens se salvarão e que no fim dos tempos ainda haverá justos e perversos, portanto, eleitos e condenados. Neste caso, surge a pergunta: quem determina a salvação de cada homem, o próprio homem ou Deus? Diante desse problema só há duas respostas possíveis e, na realidade, são duas as doutrinas típicas da Graça: 1ª a Graça é determinante, ou seja, é Deus mesmo que, conferindo-a a uns e negando-a a outros, determina os hábitos e as disposições que tornarão o homem justo e o levarão à salvação; 2ª a Graça não é determinante, no sentido de que sua concessão por parte de Deus, mesmo sendo condição necessária da salvação, não determina a própria salvação, que exige a contribuição do homem. Essas duas soluções, ou melhor, esses dois tipos de soluções, permaneceram substancialmente inalterados ao longo da história dessa controvérsia apesar da variedade das expressões, atenuações ou nuances que receberam durante esse tempo (ABBAGNANO, 2007, p. 488-489). Ressaltando, todavia, que tal problemática afetava diretamente os cristãos, mas repercutia também no tecido social e no meio político, com cizânias, embates e polarizações sobre o

assunto, afetando a todos, carecendo assim de uma solução pacificadora no contexto de Leibniz.

### 3.1 SOLUÇÕES PROPOSTAS DAS QUESTÕES DA GRAÇA

#### 3.1.1 Primeira Solução Proposta

A primeira solução é apresentada por Santo Agostinho<sup>81</sup> na polêmica contra Pelágio, pela Reforma protestante e pelo jansenismo. Consiste em julgar que a humanidade toda pecou com Adão e em Adão e que, portanto, o gênero humano é uma só “massa condenada”, a cuja punição nenhum membro pode escapar, a não ser pela misericórdia e pela Graça não obrigatória de Deus. O fundamento dessa solução é que a verdadeira liberdade do homem coincide com a ação agraciadora de Deus. Segundo Santo Agostinho, a vontade só é livre quando não dominada pelo vício e pelo pecado e é essa liberdade que só pode ser devolvida ao homem pela Graça de Deus. Desse ponto de vista, o homem não possui méritos próprios, válidos perante Deus: seus méritos são dons divinos que devem ser atribuídos a Deus e não a si mesmo (*De gratia et libero arbitrio*, 6). O *De servo arbitrio* (1525) de Lutero, admitindo esse ponto de vista agostiniano, nega que o homem seja livre. Segundo Lutero, não se pode admitir ao mesmo tempo a liberdade divina e a humana. A presciência e a predestinação divina implicam que nada acontece sem a vontade de Deus, e isso exclui que no homem ou em qualquer outra criatura haja livre-arbítrio. À óbvia objeção que, nesse caso, Deus é o autor do mal, Lutero responde com a doutrina defendida pela última Escolástica: Deus não se submete a normas: ele não deve querer uma coisa ou outra porque é justa, mas o que ele quer é justo por si mesmo. Segundo Nicola Abbagnano (op. cit.) Calvino expressava mais cruamente o mesmo conceito quando afirmava que o Senhor decidiu em seu parecer eterno e imutável, a quais homens conceder salvação e quais deixar em ruína. Digamos que os chamados à salvação são recebidos por sua misericórdia gratuita, sem nenhuma consideração pela dignidade deles. Ao contrário, o ingresso na vida está fechado para todos os que ele quer entregar à condenação, e isso acontece em virtude de seu juízo oculto e incompreensível, embora justo e equânime (ABBAGNANO, 2007, p.489).

#### 3.1.2 Segunda Solução Proposta

O segundo ponto de vista foi formulado durante a Idade Média e está exposto, por

---

<sup>81</sup> Para uma discussão a respeito, ver Agostinho (1995).

exemplo na obra de Anselmo, *Concordância da presciência da predestinação e da Graça de Deus com o livre-arbítrio* (1109) – Anselmo afirma que a predestinação de Deus leva em conta a liberdade humana, já que Deus não predestina ninguém violentando sua vontade, mas deixa sempre a salvação em poder do predestinado. Todavia, em virtude de sua presciência, ele predestina só aqueles cuja boa vontade conhece antecipadamente (*De concórdia prescientiae*, etc. q. 2, 3). Solução análoga é dada por São Tomás<sup>82</sup>: “A preparação do homem para a Graça tem Deus como móbil, o livre-arbítrio como movimento. Ela pode ser considerada sob dois aspectos: no primeiro, depende do livre-arbítrio e não implica a necessidade de obter a Graça porque o dom da Graça excede qualquer preparação da virtude humana; no segundo aspecto, tem Deus como móbil e implica a necessidade de obter a Graça que é determinada por Deus, embora não se trate de uma necessidade proveniente de coação, mas da infalibilidade, porquanto a intenção de Deus não pode deixar de ter efeito” (...). No período da Contrarreforma, Luís de Molina, no texto *Liberi arbitri cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concórdia*, voltou a propor a solução tomista, distinguindo a Graça Suficiente, dada a todos os homens como condição necessária da salvação, da Graça Eficaz, que é infalível e segue a boa vontade humana. Em realidade esta e análogas distinções só servem para justificar o caráter não rigorosamente determinante da Graça, no sentido de que, em todo caso, ela deixa a salvo a liberdade humana e, com isso, também deixa aos réprobos (e somente a eles) a responsabilidade de sua condenação. Toda a disputa gira em torno do significado de liberdade, e, já que ambas as partes consideram a liberdade como auto causalidade – mas nenhuma delas considera tal causalidade – primária ou absoluta -, a substância da disputa reduz-se a bem pouco do ponto de vista conceitual. Para uma ou outra doutrina, a causa primeira de tudo, e, portanto, também da liberdade ou da salvação humana, é Deus. Contudo, essa disputa não é realmente conceitual, mas religiosa ou eclesial. A defesa de certo grau de liberdade humana em relação à Graça tende a acentuar a importância da ação mediadora da Igreja, na qual o homem sempre pode achar, desse ponto de vista, a concessão compreensiva da Graça, ou seja, a ajuda sobrenatural para a salvação. Por outro lado, a acentuação do caráter determinante ou necessitante da Graça tende a colocar o homem diretamente diante de Deus e de sua vontade inescrutável, já que o pecado, desse ponto de vista, não pode ser remido por ação mediadora, mas, ao contrário, é sinal evidente de não concessão da Graça, portanto, da futura condenação. Entende-se porque este segundo ponto de vista, assim como ocorreu com o jansenismo, surge no próprio seio do catolicismo quando, em nome de

---

<sup>82</sup> Para uma discussão a respeito, ver Aquino (2009).

certo rigorismo moral, se deseja insistir na gravidade do pecado e não se está disposto a considerá-lo um obstáculo fácil à salvação (ABBAGNANO, 2007, p. 489-490).

Ainda, acerca do assunto em questão e consoante esclarece Silva (2012, p.146-147), o filósofo Blaise Pascal aderiu à corrente católica denominada jansenismo. O texto *Escritos sobre a graça* foi redigido nesse período e reflete a controvérsia entre os teólogos sobre o tema mais cadente e polêmico da época: a graça divina. Havia os que falavam de graça eficaz, outros de graça suficiente, outros ainda de graça versus livre-arbítrio, outros enfim de graça e livre-arbítrio. Alguns recorriam ao tema da predestinação, defendendo que Deus só concedia sua graça a escolhidos e, portanto, só estes poderiam salvar-se. Outros rebatiam que Deus concedia sua graça a todos e deixava à liberdade de cada um responder a ela, acatá-la ou não, dando ênfase ao livre-arbítrio de cada indivíduo. A polêmica invadiu igrejas, mosteiros, escolas e até universidades. Em seu opúsculo (de cerca de 100 páginas), Pascal não discorre somente sobre o tema teológico da graça divina, mas embasa todo o seu discurso na metafísica. Pascal lança mão de dois esquemas, o da dupla causalidade (causa primeira e causas secundárias) e o do duplo poder (a possibilidade ou potencialidade metafísica como característica essencial do homem e a capacidade efetiva ou poder efetivo). Entre o esquema da hierarquia e da subordinação das causas e o esquema da composição dos poderes, Pascal não escolhe nenhum, mas há uma prioridade do segundo que envolve o primeiro. Partindo dos pressupostos metafísicos, o autor defende sua posição teológica e combate as posições dos luteranos, dos calvinistas (que defendem a predestinação para a salvação e ignoram o livre-arbítrio) e dos adversários católicos. Deste livro de profundo alcance filosófico e teológico, apresenta-se a seguir somente a parte inicial do primeiro escrito (são 4 escritos ou capítulos). Para defender sua tese, o autor recorre continuamente à filosofia, mas invoca também incessantemente textos bíblicos, textos patrísticos e textos conciliares da igreja. O excerto a seguir, composto de alguns poucos parágrafos, representa o início do primeiro escrito ou capítulo desse livro. Assim, pois, Pascal abre seu texto sobre a graça divina esclarecendo que é sabido que há muitos homens condenados e muitos salvos. É sabido também que aqueles que se salvaram quiseram ser salvos e assim também Deus o quis; pois, se Deus não o tivesse querido, não teriam sido salvos, e se eles próprios também não tivessem querido, não teriam sido salvos. Aquele que nos fez sem nós não pode salvar-nos sem nós. É igualmente verdadeiro que aqueles que foram condenados quiseram realmente cometer os pecados que decretaram sua condenação e que Deus também quis condená-los (SILVA, 2012, p. 146-147).

É evidente, portanto, que a vontade de Deus e aquela do homem, concorrem para a salvação e para a condenação daqueles que são salvos ou daqueles que são condenados. Se,

portanto, se indaga por que os homens são salvos ou condenados, pode-se em certo sentido dizer que é porque Deus o quer e, em certo sentido, porque os homens o querem. Mas torna-se necessário saber qual dessas duas vontades – a vontade de Deus ou a vontade do homem – é a principal, a dominante, a fonte, o princípio e a causa da outra. É necessário saber se a vontade do homem é a causa da vontade de Deus, ou a vontade de Deus é a causa da vontade do homem. E aquela que for dominante e mestra da outra será considerada, de algum modo, como única: não que o seja, mas porque ela encerra o concurso de outra vontade. E a ação estará relacionada a essa vontade primeira e não à outra. Não é que ela não possa também num sentido, estar relacionada à vontade secundária: mas ela está relacionada à vontade dominante como a seu princípio. Assim, de fato a vontade segunda é tal que se pode dizer, em certo sentido, que a ação provém dela, porquanto concorre a ela, e em certo sentido que não provém dela, porque ela não é a origem dessa ação; mas a vontade primitiva é tal que se pode muito bem dizer dela que a ação provém dela, mas não se pode, de forma alguma, dizer dela que a ação não provém dela (SILVA, 2012, p. 147-148).

É por isso que são Paulo diz: Vivo, não eu, mas Jesus Cristo vive em mim (Gálatas, II, 20<sup>83</sup>). Certamente a palavra vivo não é falsa, pois ele estava vivo e não somente com sua vida corporal (da qual não se trata nesta passagem), mas com a vida espiritual, pois estava em estado de graça; além disso, ele próprio diz em diversas passagens (Efésios, II, 5<sup>84</sup>): Estávamos mortos e fomos vivificados, etc. Mas embora seja realmente verdade que estava vivo, ele o contesta imediatamente, dizendo: Não estou vivo – Non ego vivo. O apóstolo não é um mentiroso. É verdade, portanto, que está vivo, pois diz: Eu vivo. É verdade também que não está vivo, pois diz: Jam non ego – Não eu. E essas duas verdades subsistem porque sua vida, embora lhe seja própria, não vem originalmente dele. Só está vivo por Jesus Cristo, a vida de Jesus Cristo é a fonte de sua vida. Assim, em certo sentido, é verdade que está vivo, porquanto tem a vida; é verdade também, em certo sentido, que não está vivo, porquanto só o é por causa da vida de outro. Mas é verdade que Jesus Cristo está vivo e não se pode dizer que ele não o esteja. É por isso que Jesus Cristo diz de si próprio: Não sou eu quem faz as obras, mas o pai que está em mim. E, no entanto, em outra passagem diz: As obras que eu fiz (João, X, 12<sup>85</sup>). Jesus Cristo

---

<sup>83</sup> Conforme Gálatas 2:20-21 “Logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim; e esse viver que, agora, tenho na carne, vivo pela fé no filho de Deus, que me amou e a si mesmo se entregou por mim. Não anulo a graça de Deus; pois, se a justiça é mediante a lei, segue-se que morreu Cristo em vão” (BÍBLIA, 2008).

<sup>84</sup> De acordo com Efésios 2:5 “E estando nós mortos em nossos delitos, nos deu vida juntamente com Cristo, pela graça sois salvos” (BÍBLIA, 2008).

<sup>85</sup> Consoante João 10:12 “O mercenário, que não é pastor, a quem não pertencem as ovelhas, vê vir o lobo, abandona as ovelhas e foge; então, o lobo as arrebatou e dispersa” (BÍBLIA, 2008).

não é mentiroso e sua humildade não alterou sua verdade. Pode-se, portanto, dizer, pois ele o disse, que fez obras, e que ele não as fez; mas é sabido que divindade as fez nele e não se pode dizer que ela não as tenha feito. Assim o profeta diz: Ó Senhor, tu fizeste em nós todas as nossas obras (Isaías, XXVI, 12<sup>86</sup>). Essas obras, portanto, são de Deus, porquanto ele as fez e essas obras nos pertencem, pois são nossas. Por isso São Paulo diz: Trabalhei, não eu, mas a graça de Jesus Cristo que está em mim (I Coríntios, XV, 10<sup>87</sup>). Como pode dizer que trabalhou ou não, mas que foi a graça que estava nele que trabalhou, senão porque seu trabalho pode ser dito seu, pois sua vontade concorreu nele; e pode ser dito não seu porque sua vontade não foi a fonte de seus próprios desejos? Mas a graça de Deus foi aquela de que se pode dizer que trabalhou, pois ela preparou sua vontade, pois ela operou nele o querer e a ação, e não se pode dizer dela que não trabalhou, pois ela foi a origem e a fonte de seu trabalho (SILVA, 2012, p. 148-151).

### 3.2 ALGUMAS OBSERVAÇÕES CRÍTICAS SOBRE O TEMA

Acerca do assunto em questão Stevenson e Haberman (2005, p. 121-122) esclarecem sobre o tema em tela que um problema conceitual (ou mistério) surge com relação aos papéis desempenhados no drama da salvação pelo ser humano e por Deus. A concepção cristã fundamental é por certo a de que a redenção só pode provir de Deus, por meio de Sua oferta de Si mesmo em Cristo. Somos “justificados” aos olhos de Deus não por meio de obras, mas simplesmente por meio da fé (Rm 3, 1-28<sup>88</sup>), pela nossa mera aceitação daquilo que Deus faz por nós. Se somos salvos, nós o somos por essa graça gratuita de Deus, não por algo que nós mesmos possamos fazer (Ef 2, 8<sup>89</sup>). Não obstante, a doutrina cristã afirma com a mesma clareza que nossa vontade é livre; é antes de tudo por opção nossa que pecamos, e tem de ser por opção nossa que aceitamos a salvação de Deus e fazemos presente em nossa vida a regeneração que ela traz. O Novo Testamento está repleto de exortações ao arrependimento e à fé (p. ex, At 3, 19<sup>90</sup>), bem como a levar a vida que Deus torna possível por meio da força regeneradora do

---

<sup>86</sup> Cf. Isaías 26:12 “Senhor, concede-nos a paz, porque todas as nossas obras tu as fazes por nós” (BÍBLIA, 2008).

<sup>87</sup> Cf. I Coríntios 15:10 “Mas, pela graça de Deus, sou o que sou; e a sua graça, que me foi concedida, não se tornou vã; antes, trabalhei muito mais do que todos eles; todavia, não eu, mas a graça de Deus comigo” (BÍBLIA, 2008).

<sup>88</sup> Segundo Romanos 3:1,28 “Qual é, pois, a vantagem do judeu? Ou qual a utilidade da circuncisão? Concluimos, pois, que o homem é justificado pela fé, independente das obras da lei” (BÍBLIA, 2008).

<sup>89</sup> De acordo com Efésios 2:8 “Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus” (BÍBLIA, 2008).

<sup>90</sup> Cf. Atos 3:19 “Arrependei-vos, pois, e convertei-vos para serem cancelados os vossos pecados” (BÍBLIA, 2008)

Espírito Santo (Gl 5, 16<sup>91</sup>). Há, pois, uma tensão, se não uma contradição, entre a ideia de que a salvação e a graça vêm de Deus e a insistência de que muita coisa depende de nossas respostas individuais, livremente escolhidas, a Deus. Numa famosa controvérsia dos séculos IV e V, Santo Agostinho enfatizou a primeira concepção e Pelágio, a segunda. Embora as ideias deste último tenham sido condenadas como heréticas, a doutrina do livre-arbítrio humano é sem dúvida um componente essencial da fé cristã, por mais difícil que seja conciliá-la com a teoria da completa e radical soberania de Deus. A relação entre ação humana e graça divina continua a ser um problema interno crucial da teologia. Muitos cristãos podem reconhecer a existência desses problemas conceituais presentes nas doutrinas caracteristicamente cristãs. Mas enfatizam que o cristianismo é mais do que uma teoria; trata-se de um modo de vida, embora não seja uma ideologia política de algum matiz. Eles permanecem cristãos praticantes e aceitam a teoria básica, apesar de suas dificuldades, em função daquilo que obtêm na leitura da Bíblia, no culto e nos sacramentos da igreja, na prática da oração – uma certa evolução da vida interior ou “espiritual”. Não se pode fazer uma completa avaliação do cristianismo sem levar esse aspecto em consideração. Deve-se, contudo, perceber igualmente que o próprio fator considerado “evolução” espiritual não deixa de ser por si mesmo um ponto controverso, e toda alegação de que essa evolução é excepcionalmente possível numa tradição religiosa particular é ainda mais discutível. (STEVENSON; HABERMAN, 2005, p. 121-122).

### 3.3 CORRENTES PRINCIPAIS SOBRE O PROBLEMA

Sobre o assunto em questão esclarece Mora (2001, p. 322-323) que os teólogos introduzem distinções entre várias formas de graça. Uma primeira distinção é a estabelecida entre graça santificante e graça carismática. A primeira (chamada *gratia gratum faciens*) é um dom de Deus com vistas à santificação de quem o recebe; por meio desta graça, diz Santo Tomás<sup>92</sup> (S. Theol., I-II a, q, CXI a 1 [*as quaestiones CIX-CXI da S. Theol., I-II a, tratam todas da questão da graça*]), o homem une-se a Deus. A segunda (ou *gratia gratis data*) é um dom de Deus com vistas ao bem comum da Igreja; por meio dessa graça, os infiéis são levados a crer e os cristãos a perseverar. Em ambos os casos, a noção de graça exclui as noções de dívida, recompensa e outras similares. A graça carismática é essencialmente uma *gratia gratuita* (pelo que também se lhe dá, às vezes, este último nome). Segundo Santo Tomás (entre outros), a

---

<sup>91</sup> Cf. Gálatas 5:16 “Digo, porém: andai no Espírito e jamais satisfareis à concupiscência da carne” (BÍBLIA, 2008)

<sup>92</sup> Para uma discussão a respeito, ver Aquino (2009).

graça santificante acrescenta algo ao que chamamos de graça carismática, que faz com que o homem agrade a Deus. Distingue-se, por vezes, entre a graça santificante e a graça atual. Como a graça santificante foi também chamada graça habitual, a distinção faz-se amiúde em termos de graça habitual e graça atual. A graça habitual (santificante) é a que Deus outorga ao homem, possibilitando-lhe realizar atos em conformidade com o caráter sobrenatural da alma. Por isso a graça habitual, ao fazer do homem partícipe da natureza divina, santifica-o. Poder-se-ia até dizer que o “diviniza”, mas os teólogos manifestam que isso não se deve entender no sentido de deificar ninguém, ou de fazer do homem um Deus. A graça habitual não é a graça “comum” ou “universal”, e que corresponde à criatura pelo simples fato de ser criatura. Há diversos graus de graça habitual, de acordo com as disposições do que a recebe. A graça habitual não basta; faz-se necessária uma graça atual, que Deus (o Espírito Santo) outorga ao homem de um modo “passageiro”, por ocasião de certos atos e com vistas a permitir-lhe agir sobrenaturalmente, ou seja, atuar para a sua própria salvação. Enquanto a graça habitual (santificante) expressa a ordem dentro da qual o homem renasce em Jesus Cristo, a graça atual é a luz intelectual e a determinação volitiva que encaminha o homem para a salvação. (MORA, 2001, p. 322-323).

A graça atual pode ser graça suficiente ou graça eficaz. A graça suficiente outorga ao homem a capacidade de agir. O nome “graça suficiente” presta-se a equívocos, pois alguns autores afirmam que não produz efeito, ou pode não produzir efeito, se falta o consentimento ou a cooperação de quem a recebe. Por isso a graça suficiente parece ser uma “graça insuficiente”, isto é, insuficiente para a salvação. A graça eficaz (também chamada graça eficiente) é a que faz com que o próprio ato se realize; é uma graça consentida pelo livre-arbítrio. Apresentou-se, porém, o problema de se a vontade pode, de fato ou em princípio, resistir a tal graça, problema esse que ficou de modo proeminente nos debates teológicos dos séculos XVI e XVII. Falou-se também de graça preveniente e graça subsequente, dependendo de a graça ocorrer ou não antes do efeito. Santo Tomás (S. Theol., I-II a, CXI a 3) referiu-se a Santo Agostinho (De nat. et grat., xxxi) em sua explicação de que a graça é preveniente em relação ao remédio que proporciona e subsequente no sentido de que, uma vez curados, estamos fortalecidos. De modo singular, a graça é proveniente na medida em que somos eleitos e subsequente na medida em que somos glorificados. Estabeleceu-se também uma distinção entre graça operante e graça cooperante. Santo Tomás explica esta distinção ao estabelecer uma diferença entre o ato interno e o ato externo da vontade. No primeiro, a vontade é movida por Deus; este ato implica a graça operante. Um ato exterior também é comandado pela vontade, mas Deus assiste nesse ato de dois modos: (1) fortalecendo a nossa vontade interiormente e (2) concedendo externamente a capacidade de agir. Um ato exterior implica a graça cooperante.

Santo Tomás cita de novo Santo Agostinho (*De grat. et lib. arb.*, XVII): “Deus faz que queiramos e quando o queremos. Coopera para que possamos levar o ato a efeito” (S. Theol., I-II a, CXI a 2) (MORA, 2001, p. 323-324).

Entre outras espécies, segundo parece, inumeráveis, e em relação à graça, também se mencionam a graça cônica, a graça incônica e a graça sacramental. Graça irresistível é usada às vezes para caracterizar um tipo de graça e outras vezes para determinar um certo caráter em tipos de graça diversamente qualificados. A maior parte das discussões sobre a natureza da graça e seus efeitos referem-se, direta ou indiretamente, a Santo Agostinho. Em primeiro lugar, cumpre dizer que, bastando-se Deus a si mesmo, tudo quanto provém de Deus é resultado de uma graça. Há, portanto, uma graça comum que se confunde com a natureza: é a graça que foi conferida a toda realidade por tê-la feito criatura. Entretanto, há uma noção de graça menos geral e mais elevada: é a que vem de Deus por intermédio de Jesus Cristo. Em virtude dela, alguns homens são salvos, isto é, respondem ao chamado de Deus. Essa graça que opera depois da Queda é uma graça sobrenatural e distingue-se daquele “concurso universal” que Deus presta a todas as criaturas. Não obstante, como quase todas as discussões dos teólogos e filósofos cristãos em torno da graça referem-se à mencionada graça sobrenatural, pode-se dar-lhe simplesmente o nome de “graça”. Para Santo Agostinho, a graça restabelece a natureza. A graça é uma condição necessária para a salvação. A graça é imerecida, pois se fosse merecida não seria graça, isto é, dom verdadeiramente “gratuito”. Uma vez admitido tudo isto, suscita-se uma série de problemas. Por um lado, ao sublinhar-se a “gratuidade”, parece que prescindimos inteiramente do próprio conceito de “eleição”. Por outro lado, se a graça é um dom gratuito e não resulta dos méritos (nem mesmo dos “méritos futuros” previstos por Deus em sua onisciência), parece que as noções de “mérito” e até de “resposta a um chamado de Deus pela graça” carecem de sentido. Limitemo-nos a observar aqui que, segundo Santo Agostinho, a graça não suprime a liberdade, mas pelo contrário, é o que possibilita a liberdade. Com efeito, a graça dá à vontade a força de querer o bem e de realizá-lo. Ao mesmo tempo, a liberdade não é querer o mal e realizá-lo, mas o querer e realizar o bem. Portanto, pode-se dizer que a graça é a liberdade. O que recebe a graça, segundo Santo Agostinho, não é uma entidade passiva, mas o livre-arbítrio. A graça altera a direção da vontade e torna possível que esta faça bom uso do livre-arbítrio (o que equivale, na concepção agostiniana, à liberdade). Não se pode dizer, pois, que a graça é incompatível com o livre-arbítrio, porquanto esta recebe a graça sem a qual o livre-arbítrio se encaminharia para o mal. (MORA, 2001, p. 324- 325).

Os textos nos quais Santo Agostinho trata da questão da graça são numerosos; destacamos como especialmente importantes: *De libero arbitrio*, *De gratia et libero arbitrio*

*ad Valentinum, De correctione et gratia, Opus imperfectum contra Julianum*. Também podem ser consultadas várias partes de *De civitate Dei* (cf. XII, XIV) e de *Retractationes* (cf. I). Algumas das obras de Santo Agostinho foram escritas em oposição à doutrina de Pelágio. A característica geral do pelagianismo é a tese de que a graça se encontra nos bens naturais. Dado que, segundo Pelágio, Adão não transmitiu o pecado, o homem pode fazer o bem sem necessidade de uma graça especial sobrenatural, bastando-lhe apenas o “concurso universal” divino. Em suas obras *Cur Deus homo* e *De concordiae praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, Santo Anselmo manifesta que nenhuma criatura possui uma vontade reta se não for por graça de Deus. De certo modo, tudo pode ser, portanto, imputado à graça. Ao mesmo tempo, Santo Anselmo indica que a graça “auxilia” o livre arbítrio, de maneira que “a graça e o livre-arbítrio não se acham em discórdia, mas combinam-se para justificar e salvar o homem”. Parece conseguir-se então um equilíbrio (aliás, já buscado com frequência por Santo Agostinho) na medida em que Deus predestina (para a salvação) somente aqueles de quem (antecipadamente) sabe que terão uma vontade reta, ou que acudirão ao chamado da graça. Por seu lado, Santo Tomás considera a graça um auxílio, um socorro, um dom outorgado a quem, sem ele, ficaria irreparavelmente perdido. Isso não significa que o livre-arbítrio seria desnecessário. “A conversão do homem a Deus é levada a efeito por meio do livre-arbítrio. Ao mesmo tempo, manda-se o homem converter-se a Deus. Mas o livre-arbítrio não pode converter-se a Deus se Deus, por sua vez, não o converter” (S. Theol., I-II a, q CIX, a 6 ad 1). (MORA, 2001, p. 325-326).

Em grande parte, as opiniões de Santo Anselmo e de Santo Tomás coincidem com as de Santo Agostinho. Entretanto, as dos dois primeiros, e em especial as de Santo Tomás, estão intimamente ligadas a uma metafísica que explica o modo de intervenção de Deus nas criaturas que atuam. É preciso, pois, ter em conta que nesses autores o problema apresenta-se de forma muito diversa dos modos “psicológicos” e “antropológicos” que tem sido usualmente adotados<sup>326</sup>). Praticamente todos os teólogos e filósofos cristãos, e muito em particular os escolásticos medievais, ocuparam-se da questão da “relação” entre a graça divina e o livre-arbítrio humano. Desde Santo Tomás até os debates teológicos dos séculos XVI e XVII, houve numerosas doutrinas e debates a respeito. Destacaremos aqui somente, pela importância que adquiriram nos mencionados debates, algumas das teses de Ockham e de Gabriel Biel. Ockham e os chamados “ockhamistas” admitiram que o homem pode por si mesmo encaminhar-se para o bem, mas que não pode salvar-se, a menos que Deus “aceite” as disposições humanas. Essa “aceitação” divina efetua-se de acordo com um decreto absoluto de Deus. Portanto, Deus pode justificar ou não o homem, independentemente do que o homem faça: amar a Deus ou não o

amar, pecar ou não pecar. Gabriel Biel acompanhou os ockhamistas a este respeito e sublinhou a “potência absoluta” de Deus na justificação do homem, seja este ou não pecador, ou “mereça” ou não (do ponto de vista “racional”) a graça. As doutrinas de Gabriel Biel sobre esta questão influenciaram Lutero. Este último manifestou que a graça se funda na fé, de modo que “o que crê tem a graça”. Com isso parecia voltar-se à “primitiva” ideia de São Paulo. E com efeito, assim era em grande parte, mas não sem passar por muitos argumentos apresentados por Gabriel Biel em seus *Comentarii in quattor Sententiarum libros* (os Comentários aos quatro livros de Sentenças de Pedro Lombardo) (MORA, 2001, p. 326).

Os historiadores da teologia estão de acordo em sublinhar a importância que tiveram na questão da graça os debates sustentados por teólogos e filósofos durante os séculos XVI e XVII. Intervieram nesses debates (e, por sua vez, determinaram em grande parte o rumo adotado por suas próprias doutrinas) os protestantes (Lutero, Calvino), os “humanistas” (Erasmus), os jansenistas, os jesuítas, etc. Particularmente importantes são as controvérsias entre Lutero e Erasmo, o desenvolvimento do jansenismo e as polêmicas entre tomistas e molinistas, jansenistas e jesuítas. Destacamos que as posições defendidas foram muito diversas entre dois extremos: a afirmação da graça como puro e irresistível dom de Deus (luteranos, especialmente calvinistas; jansenistas, com certas modificações) e a negação ou quase negação da graça, ou a afirmação de que esta se encontra infusa na criação (racionalistas, socinianos, naturalistas, humanistas, semipelagianos e pelagianos). Entre essas posições extremas oscilaram muitas outras: afirmação da necessidade de uma graça irresistível dada unicamente no seio da igreja e nunca à consciência individual (jansenistas); afirmação de uma influência intrínseca de Deus ou doutrina da premoção física (tomistas); afirmação de uma influência extrínseca (agostinianos); afirmação do concurso simultâneo (molinistas e, com modificações, congruístas). Como o problema da graça afetava fundamentalmente o do livre-arbítrio, as posições acerca da natureza da primeira eram paralelas às adotadas acerca do segundo. Muitas doutrinas se formularam acerca do livre-arbítrio, desde a afirmação de que o arbítrio é “servo” (luteranos) até a tese da completa ou quase completa “liberdade” (humanistas, naturalistas, neopelagianos), com as correspondentes teses intermediárias (MORA, 2001, p. 326-327).

### 3.3.1 Conflitos e Embates de Correntes sobre o Problema

Na época e contexto em questão, sustenta Silva (2012, p. 26) que se destaca entre outros, o jansenismo que é um movimento religioso, no seio da igreja católica, nascido no século XVII e que se mantém vivo, apesar das grandes controvérsias político-religiosas e

decorrentes condenações dos séculos XVII e XVIII, até o século XIX e invade ainda os inícios do século XX. As controvérsias religiosas, de fato, logo se transformaram em políticas, porquanto afetavam as relações entre Igreja e Estado. Surgiu como um movimento espiritual e religioso que se fundamentava no papel da graça divina e se constituía numa corrente doutrinária essencialmente teológica. Mas aos poucos, interferindo na teologia moral e no comportamento social vigente na época, acabou se transformando em força política que se manifestava sob variadas formas, com marcada influência sobre a organização da Igreja Católica, sobre as relações entre fé e vida social e política, sobre a posição do clero na sociedade e sobre os problemas políticos que afligiam a Igreja e o Estado.

A denominação desse movimento teológico deriva do nome do bispo Cornelius Jansen (1585-1638) que escreveu a obra *Augustinus*, publicada dois anos após a morte dele e considerada a bíblia dos jansenistas. As fontes da doutrina jansenista remontam ao pensamento agostiniano sobre as relações entre graça divina – que Deus concede aos homens – e liberdade humana no processo de salvação. Enfim, Deus age sobre o homem por meio da graça eficaz, concedida de tal forma que ela atinge infalivelmente seu objetivo, sem, no entanto, destruir a liberdade do homem. Este sente, pois, uma atração irresistível para o bem, que lhe é insuflada pela ação da graça, graça que, por isso mesmo, é designada de eficaz. O pensamento agostiniano predomina na Idade Média, chegando até a deixar pouco espaço para a liberdade humana. Os reformadores, porém, reduziram o livre-arbítrio a nada. Embora Lutero e Calvino tomem o pensamento de Agostinho como referência, os dois radicalizaram o discurso. Enquanto Agostinho afirma a onipotência de Deus perante a liberdade humana, Martinho Lutero declara que somente a fé, concedida ou não por Deus, permite ao homem ser receptivo à graça divina. Por sua vez, Calvino radicaliza mais ainda, dizendo que aquele que não recebeu a graça divina não pode salvar-se. Ambos negam categoricamente, portanto, o livre-arbítrio do homem e privilegiam o tema da predestinação do homem à salvação, ou seja, quem é predestinado por Deus se salva, e quem não o for, não se salvará (SILVA, 2012, p. 26-27).

O Concílio de Trento, realizado na cidade de Trento entre 1545 e 1563, repropõe o livre-arbítrio como elemento fundamental na ação do homem, mas sem estabelecer relações com o tema da graça divina. Foram os padres jesuítas (da Companhia de Jesus, Ordem religiosa fundada em 1539 por Inácio de Loyola), contudo, que retomaram o debate, procurando estabelecer um equilíbrio humano-divino no processo de salvação do homem e invocando para tanto, o papel primordial da graça divina que, por sua vez, respeita o livre-arbítrio do homem. Caso não se possa resolver essa equação teológica, em que lado humano e o lado divino se integram e se complementam, forçosamente se cairia no determinismo e no único caminho para

a salvação do homem, ou seja, a predestinação por parte de Deus. A partir de 1527, os conflitos teológicos se acirram. O teólogo Michel De Bay, da universidade belga de Louvain, nega a realidade do livre-arbítrio e é condenado pelo Vaticano. O jesuíta espanhol Luís Molina, na mesma época, sustenta a existência da graça suficiente que concede ao homem os meios de sua própria salvação, mas que só age em consonância com a vontade expressa do homem. Molina atribui, portanto, papel primordial à graça divina, mas concede também papel determinante à vontade do homem para agir ou não segundo a inspiração da graça. Os agostinianos (seguidores da doutrina de santo Agostinho) combatem violentamente essa tese, o que leva o Vaticano a intervir e a proibir, em 1611, toda publicação sobre o problema da graça. Apesar da proibição do Vaticano, a controvérsia sobre a graça não se detém. Concentra-se na universidade católica de Louvain, em que os agostinianos predominam. Em 1628, Cornelius Jansen (mais conhecido como Jansenius), professor de teologia, começa a redigir uma obra sobre o problema da graça, recorrendo à doutrina de santo Agostinho. Em 1635, Jansen é nomeado bispo da cidade belga de Ypres, mas continua na elaboração da sua obra. Em 1638, morre repentinamente, deixando o manuscrito sobre o pensamento de santo Agostinho, centrado sobre a graça, quase completo. Apesar da proibição do Vaticano, a obra é publicada em 1640 por seus amigos e discípulos na Bélgica, com o título *Augustinus*. Nessa densa obra, Jansênio (forma portuguesa de Jansen ou Jansenius) afirma que, depois da queda do homem pelo pecado original, a vontade humana, sem o concurso da graça divina, só é capaz de praticar o mal. Somente a graça eficaz pode levar o homem a preferir as coisas de Deus em detrimento das coisas terrestres. Em outras palavras, somente por meio da graça o homem segue a vontade divina e repudia as satisfações humanas. Essa graça de Deus é irresistível, embora não seja concedida a todos os homens. Com isso, Jansênio adere à teoria calvinista da predestinação. (SILVA, 2012, 27-29).

Na época em que atuava na universidade de Louvain, Jansênio nutre profunda amizade por Jean Duvergier de Hauranne, conhecido depois sob o nome de padre de Saint-Cyran. Após a conclusão dos estudos, os dois amigos se retiram para o interior do país, onde passam a trabalhar, durante mais de 5 anos, sobre diversos problemas teológicos. Mas é somente após a morte de Jansênio que Saint-Cyran se transforma em arauto das teses religiosas desenvolvidas por seu amigo na obra *Augustinus*. As controvérsias teológicas estavam, em certa medida, ligadas a um grande movimento de espiritualidade que varria a Europa no seio do catolicismo. Na França havia surgido a sociedade do Oratório de Jesus, que pregava um retorno às origens do cristianismo, uma verdadeira conversão para vivência profunda e íntegra dos ensinamentos de Cristo, uma frequência mais assídua dos sacramentos, mormente da penitência e da eucaristia. Essa renovação cristã previa também o afastamento da vida mundana e aconselhava

a levar uma vida retirada. O padre Saint-Cyran fazia parte desse movimento de renovação cristã. E foi por meio desse movimento religioso que Saint-Cyran conheceu uma nobre família parisiense, os Arnauld, especialmente o advogado Antoine Arnauld (que mais tarde se tornaria padre) e Angélique Arnauld, religiosa e superiora da abadia de Port-Royal. Esse mosteiro de Port-Royal se tornaria em breve o centro do jansenismo bem como o centro de toda a discórdia religiosa dentro da Igreja católica. A esse mosteiro se recolhiam também homens fervorosos e desejosos de viver no isolamento. Passaram a ser chamados de Solitários de Port-Royal, acolhidos em pavilhão situado ao lado do mosteiro propriamente dito. Dentre esses solitários figuraria também Blaise Pascal. Com a condenação por parte do Vaticano da obra *Augustinus*, o advogado e padre Antoine Arnauld é convidado a defender a obra proibida e seu autor. Orador brilhante e advogado perspicaz, Arnauld se tornará o verdadeiro introdutor e divulgador do jansenismo na França. O movimento jansenista é acolhido com favores pelas autoridades religiosas francesas, mas os padres jesuítas se opõem ferozmente a ele. Apesar de proibida novamente pelo Vaticano, a obra *Augustinus* é publicada na França em edições sucessivas. Em defesa do jansenismo, Arnauld publica várias obras, como *Apologia de Jansênio*, *Apologia de Saint-Cyran* e outras. Os opositores examinam a obra de Jansênio e dela tiram cinco proposições que são consideradas heréticas. Os doutores da universidade Sorbonne, de Paris, apelam ao papa e quatro dessas proposições são consideradas heréticas pelo Vaticano; a quinta é classificada como falsa. Entre os defensores de Jansênio, Arnauld conta com seu irmão e bispo Henri, além de muitos bispos e autoridades religiosas. Apesar de todos os esforços dos defensores e partidários do jansenismo, o Vaticano não volta atrás. (SILVA, 2012, p. 29-30).

A polêmica e os conflitos, porém, continuam. Toda a questão parece chegar ao fim em 1656, quando Antoine Arnauld é expulso da Sorbonne (onde era professor) juntamente com outros 60 professores que o apoiavam e defendiam o jansenismo. Ante sua exclusão da Sorbonne, Arnauld decide retirar-se e se instala no mosteiro de Port-Royal, onde sua irmã era superiora. Nesse convento reside também como monja, Jacqueline Pascal e, precisamente, nesta época Blaise Pascal busca refúgio em Port-Royal, na figura de um dos muitos solitários. O encontro de Pascal com Arnauld e outros defensores do jansenismo prolongará a controvérsia e os conflitos teológicos. Blaise Pascal se tornará um grande defensor do movimento jansenista. No mosteiro de Port-Royal encontra também outros solitários entre os quais está o senhor Louis-Issac Lamaistre de Sacy, com quem discute temas filosóficos. Mais tarde escreverá o opúsculo intitulado *Colóquio entre Pascal e De Sacy*. Acima de tudo, porém, Pascal decide não deixar sem resposta a condenação de Arnauld e sua exclusão da Sorbonne. Em janeiro de 1656 publica *Carta a um provincial*, seguida de 17 outras, em curtos intervalos, até março de 1657.

Essas cartas receberão o título de As Provinciais. Nelas, o autor toma a defesa de Arnauld e da doutrina jansenista, de modo particular no quesito tocante à graça divina. Nelas ataca ainda as posições contrárias e desfere golpes violentos contra os jesuítas, chegando até a ridicularizá-los. Visto que o jansenismo pregava uma profunda conversão interior e uma rigorosa prática do cristianismo, Pascal acusa os jesuítas de serem partidários de uma moral relapsa e de uma vida cristã de aparência, portanto, farisaica. Publicadas como obra única, as Provinciais são logo postas no Index librorum prohibitorum do Vaticano. Cumpre salientar que a obra não foi proibida pelo papado em virtude da doutrina, mas simplesmente porque levava a público uma questão teológica controversa e que só deveria ser discutida pelos doutores das universidades católicas e pelo alto clero bem instruído. Por causa de seu envolvimento com o jansenismo, Pascal se dedica com grande empenho ao estudo da Bíblia, à leitura de obras teológicas e à elaboração de escritos essencialmente teológicos, como Escritos sobre a graça (breves excertos se encontram na segunda parte deste livro). Foi também por seu envolvimento com o movimento jansenista e com os solitários recolhidos ao lado do mosteiro de Port-Royal que Pascal decidiu elaborar uma grande obra apologética sobre o cristianismo. Na verdade, Pascal jamais chegou a dar-lhe forma, mas deixou inúmeras pastas com anotações, esboços e temas que deveriam resultar na Apologia da religião cristã. Em vista de sua morte prematura, amigos dele tentaram ordenar essas anotações e as publicaram com o título de Pensées (Pensamentos). (SILVA, 2012, p. 30-32).

Embora neste ponto se dê por encerrada a participação de Pascal no movimento jansenista, convém tecer algumas considerações finais sobre essa corrente católica que, de simples tese de renovação religiosa interior, assumiu, pouco após a morte de Pascal, um viés político. De fato, os jansenistas passaram a ser considerados revoltosos por darem guarida a alguns dos participantes dos distúrbios políticos no parlamento, ocorridos na década de 1640. Para outros, o jansenismo estaria ligado a movimentos suspeitos que poderiam fazer eclodir nova sublevação de nobres e do povo contra o governo. Entre os nobres suspeitos figuravam precisamente membros da família Arnauld, que possuía representação parlamentar, além de ter em Antoine Arnauld seu máximo expoente do jansenismo. Além do mais, os chamados solitários que se recolhiam por tempos no mosteiro de Port-Royal eram, em sua maioria, nobres, sábios, estudiosos, políticos, enfim, senhores da alta classe social. Era intrigante que esses senhores decidissem abandonar a vida mundana e retirar-se totalmente da corte. Nada mais lógico, portanto, que a realeza e os ministros de Estado vissem com desconfiança esse estranho mosteiro de Port-Royal. Nada mais lógico, de igual modo, que pensassem que poderia ser um foco de tramas, de contestação e possivelmente de rebelião. Por essas razões, Luís XIV, ao

assumir efetivamente o trono em 1660, decide intervir e lutar abertamente contra o jansenismo. Com efeito, neste mesmo ano o rei manda fechar as escolas mantidas pelo mosteiro de Port-Royal, tanto na localidade de Port-Royal-des-Champs como na filial de Paris, também chamada Port-Royal. No ano seguinte, Luís XIV fecha o mosteiro de Port-Royal e ordena a dispersão das religiosas. Alguns bispos, defensores do jansenismo, não acatam as ordens do rei, mas Luís XIV consegue apoio do papado e esses bispos são condenados. Temendo criar uma cisão no seio da Igreja e do Estado, Luís XIV volta atrás, em comum acordo com Roma, e em 1668 é selada a paz entre o governo e os jansenistas. O mosteiro de Port-Royal é reaberto. É chamada a paz da Igreja, que vai durar até 1679. Neste breve período de calmaria, os jansenistas evitam toda polêmica teológica e se dedicam exclusivamente ao trabalho intelectual e os religiosos a ministrar o culto. SILVA, 2012, p. 32-33).

Em 1679, por uma série de circunstâncias, Luís XIV julga que é o momento de debelar definitivamente o jansenismo, uma vez que considera esse movimento politicamente perigoso, chegando a classificá-lo como seita republicana. O rei manda fechar Port-Royal para sempre, expulsa do mosteiro todas as religiosas e religiosos e proíbe qualquer recrutamento entre jovens de ambos os sexos para a causa do movimento. Os principais líderes jansenistas buscam refúgio no exílio, inclusive Antoine Arnauld que foge para Bruxelas. Apesar disso, o jansenismo continua vivo e se propaga por toda a Europa, pela grande difusão de obras teológicas de cunho jansenista. As disputas entre os partidários dessa doutrina e seus adversários atravessam todo o século XVIII, apesar da nova e solene condenação de 1717 por parte do Vaticano. Durante os séculos XVII e XVIII, o jansenismo se populariza em virtude de milagres atribuídos a figuras identificadas com esse movimento. Perde aos poucos influência política e se reduz a um espaço só eclesiástico. Assim como surgira numa perspectiva de retorno ao fervor cristão da Igreja primitiva, doravante o jansenismo volta a ser um movimento puramente espiritual. As grandes polêmicas, controvérsias e disputas são deixadas de lado, mas a doutrina jansenista continua a influenciar os católicos no decorrer do século XIX, não somente sobre a questão da graça divina, mas também na prática cristã. De fato, a doutrina jansenista estabelece princípios morais rigorosos para o cristão, condenando especialmente a frieza e a indiferença na prática religiosa, a libertinagem dos costumes, a devassidão do mundo moderno, favorecidas pelo pouco empenho do clero tradicional e pelas próprias autoridades da Igreja (SILVA, 2012, p. 33-35).

Outrossim, sobre o mesmo assunto em questão complementa Barallobre (2015, p. 39-40) explicando que para o filósofo Pascal, o encontro com o jansenismo foi decisivo, e o seu centro na França, Port-Royal, como uma segunda casa. O filósofo envolveu-se de uma forma apaixonada nesse movimento religioso, e não se pode entender a sua obra – tanto As Provinciais

como os Pensamentos – sem conhecê-lo bem. Os seus princípios foram um elemento essencial não só para a construção do pensamento do nosso filósofo, como para formação do seu caráter. No entanto, não foram apenas as doutrinas desse movimento religioso que alimentaram Pascal, mas também a história da sua perseguição. Com ela aprendeu o compromisso, a necessidade de tomar uma posição e a coragem para defender o que se pensa, assumindo todos os riscos. Assim, o homem que agora pertence à história da Filosofia não pode se separar da história do jansenismo e, portanto, é preciso conhecer melhor os fundamentos dessa doutrina e o modo como a sua comunidade enfrentou o poder da Igreja católica até chegar a um trágico desfecho. O jansenismo deve o seu nome a Cornelius Jansenius, nascido em 1585, em uma província de Utrecht (Países Baixos). Formou-se na Universidade de Lovaina, onde conheceu, em primeira mão, os intensos confrontos entre os jesuítas e Michael Baius, partidário das teorias de Santo Agostinho sobre a graça ou, o que é a mesma coisa, sobre o papel que a liberdade do homem desempenha na sua salvação. Na Universidade de Lovaina, Jansenius conheceu Duvergier de Hauranne, que posteriormente seria conhecido como o abade de Saint-Cyran e que colaboraria com os irmãos Arnauld no estabelecimento do jansenismo em Port-Royal. Entre os dois nasceu uma boa amizade graças às suas afinidades em questões religiosas. Ambos apoiaram Baius contra os jesuítas. Ao terminar os seus estudos em Lovaina, Duvergier voltou para Paris e convidou Jansenius a passar uma temporada com ele na sua casa de família de Bayonne. A ideia era estudarem as escrituras e as obras dos padres da Igreja juntos para, dessa forma, voltarem às origens do cristianismo. Com isso, tentavam encontrar uma reforma para a Igreja que se mantivesse dentro da ortodoxia e pudesse enfrentar o protestantismo. Depois desse estudo comum, do qual ambos retirariam muitas ideias que seriam decisivas no futuro, Jansenius regressou à Universidade de Lovaina, e aí, a partir do seu profundo conhecimento das Escrituras e de Santo Agostinho, enfrentou sem tréguas os jesuítas, que então detinham o poder naquela universidade (BARALLOBRE, 2015, p. 39-40).

Tanto os escritos como as declarações de Jansenius dessa época colocaram-no no centro das atenções da inquisição, que, com o objetivo de se justificar, instou-o a ir a Madri para ser interrogado. Teve de visitar a Espanha em duas ocasiões, uma em 1624 e outra em 1626, e na segunda livrou-se por pouco de uma condenação. Apesar de estar em uma situação delicada, quando regressou a Lovaina, escreveu e declarou que a Bélgica devia se livrar do jugo espanhol, opinião que lhe valeu uma nova chamada de atenção. Jansenius, tomando consciência do perigo que corria, fez uma manobra para acabar com as suspeitas: escreveu *Mars Gallicus*, um texto no qual criticava as ambições territoriais da França – então inimiga da Espanha – e acusava Richelieu de ser o seu principal instigador. Madri gostou do texto, mas este trouxe-lhe

inimizades na França. Em 1636, foi nomeado bispo da cidade belga de Ypres e, desde essa data até a sua morte, em 1638, dedicou-se a preparar a sua grande obra religiosa, a base sobre a qual o jansenismo se desenvolveu. O texto foi publicado postumamente, em 1640, com o título de *Augustinus*. A capa com a qual foi para a gráfica ilustra bem aquilo que Jansenius pretendia: aparecem os padres da Igreja e Santo Agostinho no meio, com o coração de Jesus flamejante na mão, pisando nos frades que tinham se afastado da ortodoxia com as suas propostas de reformar a Igreja. Não é de descartar que os frades pisados fossem os jesuítas. A obra de Jansenius tinha como pano de fundo a disputa que dominicanos e jesuítas tinham mantido no Concílio de Trento e que ainda continuava acesa. Os termos eram simples: os dominicanos defendiam a necessidade da graça para a salvação do homem, enquanto os jesuítas alegavam que o homem só precisava da sua liberdade para se salvar. O que estava em jogo era a interpretação do pecado original. Os dominicanos apresentavam uma interpretação mais dramática: o homem, após a sua queda, está corrompido, assim como todas as suas ações, e só pela graça, que é o dom divino, consegue alcançar a salvação. Pelo contrário, os jesuítas interpretavam-no de uma forma mais benévola: a queda verificou-se, mas o homem, guiado pelo exemplo de Cristo, consegue agir de tal forma que chega por si próprio à sua salvação (BARALLOBRE, 2015, p. 40-42).

No aspecto filosófico, essa disputa implicava a pergunta pela liberdade humana, já que se optasse pela versão benévola do pecado original determinava-se que o homem podia escolher entre o bem e o mal no momento de agir, e que possuía a capacidade de conseguir a salvação pelos seus próprios meios. Pelo contrário, se fosse assumida a versão dramática do pecado original, estabelecia-se que a natureza originária do homem, por causa da culpa de Adão e Eva, tinha ficado corrompida e marcada por uma tendência para o mal, o que implicava que já não era completamente livre para escolher entre o que está, ou não, bem e que, portanto, precisava da ajuda da graça divina para se tornar merecedor da salvação. Essa questão terá muita importância em reflexões filosóficas posteriores. Com efeito, segundo a versão dramática do pecado original, o homem é mau por natureza, enquanto, de acordo com a versão benévola, essa maldade não é inerente à Humanidade. Essas duas visões do homem marcarão dois rumos opostos da filosofia política: por um lado, aqueles que se situam sob o lema de que o homem é um “lobo para o homem”, ou seja, mau por natureza, e, por outro, aqueles que defenderão o contrário. No primeiro grupo, estão autores como Thomas Hobbes, que publicou, em 1651, o seu famoso *Leviatã*, e no segundo grupo destacam-se Jean-Jacques Rousseau e Karl Marx. Como dizíamos, a obra de Jansenius, o seu *Augustinus*, tinha como pano de fundo a disputa entre dominicanos e jesuítas, e com ela tentava encerrar a polémica demonstrando que a opinião

dos dominicanos, a interpretação dramática do pecado original, era a correta. Para isso, dividiu a obra em três partes. Na primeira, aborda o pelagianismo, uma doutrina condenada pela Igreja como herética. O seu fundador foi Pelágio (IV e V d.C.), que afirmou que o pecado de Adão e Eva não teve consequências históricas, pois não feriu nem enfraqueceu a natureza humana; essa é radicalmente boa por natureza e pode fazer o bem, inclusive sem a ajuda da graça. Pelágio foi duramente atacado pelo seu contemporâneo Santo Agostinho. Nessa primeira parte, Jansenius avisava os jesuítas de que caminhavam por uma linha muito fina e de que a qualquer momento podiam cair para o lado do pelagianismo. A segunda parte do livro centra-se na ideia do pecado original e na interpretação dramática feita por Santo Agostinho. Assim, segundo Jansenius, o pecado original deixou-nos em uma situação de absoluta corrupção: a nossa liberdade não é suficiente, precisamos da graça divina para conseguirmos a nossa salvação. A terceira e última parte do *Augustinus* aborda essa graça indispensável para atingir a salvação. Em suma, o que Jansenius afirmava, na sua obra, é que Santo Agostinho estava tocado pela inspiração divina e que tudo que fosse contra o seu magistério ia contra o próprio Deus (BARALLOBRE, 2015, p. 42-43).

Quando o *Augustinus* foi publicado, a Inquisição leu-o atentamente e condenou-o como herético em 1641. Um ano mais tarde, em 1642, o papa Urbano VIII ratificou essa condenação. Entretanto, o amigo e colega de estudos teológicos de Jansenius, Duvergier, já conhecido como abade de Saint-Cyran, decidiu, com os irmãos Arnauld, que dirigiam a abadia de Port-Royal, estabelecer aí a doutrina jansenista, ignorando os ataques da Igreja de Roma ao movimento. A reação dos teólogos jesuítas, que controlavam naquela altura a Sorbone, não se fez esperar. Nicolas Cornet, síndico da universidade, lançou um duro ataque contra o *Augustinus* e considerou cinco das suas propostas heréticas por serem próprias do protestantismo. De Paris exigiram ao novo papa, Inocêncio X, que tomasse uma posição clara e categórica, e foi isso que fez ao emitir uma nova condenação em 1643. Dessa vez, os jansenistas responderam argumentando que as proposições tinham sido mal interpretadas, já que tinham sido intencionalmente tiradas do contexto e lhes tinha sido dado um sentido diferente do que tinham na realidade. A polêmica continuou e houve uma feroz troca de acusações. Em pleno duelo, aconteceu uma coisa que agravou seriamente a situação. Em 1655, o abade Pisté negou-se a dar a absolvição ao duque de Liancourt pela sua ligação com Port-Royal. Perante esse fato, que foi considerado pelos jansenistas como uma excomunhão, Arnauld respondeu com uma carta aberta na qual manifestava a indignação da congregação. Pisté se encarregaria de fazer chegar o assunto aos ouvidos do confessor do rei, que acusou Arnauld, e, portanto, Port-Royal, de protestantismo. A segurança de Arnauld estava em perigo, uma vez

que era procurado em Paris para o prenderem. A fim de fugir dessa perseguição, decidiu esconder-se durante algum tempo em Port-Royal; foi aí que se encontrou com Pascal, que chegara à abadia para fazer um retiro. Em 1656, o papa Alexandre VII, instigado por Paris, escreveu uma nova condenação contra o jansenismo. Port-Royal estava ameaçado e a sua continuidade encontrava-se em perigo: as forças opositoras – Roma, os jesuítas e, agora, também o rei – tinham se unido e preparavam o ataque definitivo. A inteligência de Pascal era muito valorizada pelos seus contemporâneos e já tinha alguma reputação, pelo que os irmãos Arnauld, junto a sua irmã Jacqueline, convenceram-no da necessidade de se envolver na defesa do jansenismo. Com essa finalidade, Pascal escreveu *As Provinciais*. (das quais falaremos mais adiante). Em 1661, quatro anos depois da última carta provincial, a Assembleia do Clero reuniu-se e redigiu o documento antijansenista, o qual todas as concreções eram obrigadas a assinar, caso não quisessem ser imediatamente proscritas. Quando o documento chegou a Port-Royal, deu-se um acalorado debate na casa dos Pascal. Os irmãos Arnauld decidiram subscrevê-lo, mas Pascal e a irmã negaram-se. Com a assinatura do documento, chegou um período conhecido como a Paz da Igreja. Durante esse tempo, os jansenistas desenvolveram as suas teorias sem encontrar obstáculos especiais. Destaca-se, nesse sentido, o trabalho realizado pelos irmãos Arnauld, mas seria a obra do teólogo Pasquier Quesnel que conseguiria dar maior amplitude e sistematização à doutrina jansenista, embora também tenha sido a que propiciou a condenação radical do movimento: os opositores ao jansenismo leram-na com atenção, e Clemente XI condenou-a por conter proposições que apelidou de heréticas. O fim de Port-Royal estava próximo. Foi proibida a entrada de novas noviças na abadia, e terminou tudo quando Luís XIV decidiu tomar as rédeas do assunto e declarou em 1709: “Passaremos o arado sobre Port-Royal”. Assim foi, e, sem nenhum tipo de escrúpulos, desalojaram Port-Royal e demoliram tudo, incluindo a sua igreja gótica e os sepulcros. Pascal morreu durante a Paz da Igreja; por isso, não assistiu ao fim de Port-Royal. No entanto, ao recusar-se a assinar aquele documento, sabia que o fim do jansenismo já estava decidido e que a única coisa que se podia fazer era aceitá-lo sem se rebaixar, o que os irmãos Arnauld não souberam ou não quiseram ver (BARALLOBRE, 2015, p. 43-45).

### 3.4 ABORDAGEM ANTERIOR DE LEIBNIZ SOBRE O PROBLEMA

O filósofo Leibniz<sup>93</sup> também abordou alguns pontos do tema em questão na sua outra

---

<sup>93</sup> Para outras discussões a respeito, ver Leibniz (2019).

obra anterior, intitulada o *Discurso de Metafísica*, conforme teor do item XXX do resumo que enviou a Antoine Arnauld:

XXX – Como Deus inclina nossa alma sem a necessitar; que não se tem o direito de queixar-se, que não se deve perguntar por que Judas peca, mas somente por que Judas, o pecador, é admitido à existência preferivelmente a algumas outras pessoas possíveis. Da imperfeição original antes do pecado, e dos graus da graça (LEIBNIZ, 2019, p. 54).

Na citação supra bem evidencia-se a controvérsia da situação do pecado de Judas em sintonia com a ação de Deus sobre a vontade humana, dentro do contexto em tela de graça e salvação, porquanto se Judas pecou por moto próprio ou por ação divina. Assim, a graça de Deus, seja ordinária ou extraordinária, tem seus graus e suas medidas; ela é sempre eficaz nela mesma para produzir um certo efeito proporcionado, e ademais ela é sempre suficiente, não somente para nos preservar do pecado, mas até mesmo para produzir a salvação, supondo-se que o homem dela participe pelo que lhe compete, mas ela nem sempre é suficiente para superar as inclinações do homem, pois de outra maneira ele não tenderia a mais nada, e isto é reservado de forma exclusiva à graça absolutamente eficaz que é sempre vitoriosa, quer por si, quer devido à congruência das circunstâncias (LEIBNIZ 2019, pp. 54-57).

O pensador Leibniz ainda abordou outro tópico sobre o tema em questão naquele seu anterior livro supracitado *Discurso de Metafísica*, consoante o respectivo teor do item XXXI que se segue abaixo:

XXXI – Dos motivos da eleição, da fé prevista, da ciência média, do decreto absoluto. E que tudo se reduz à razão pela qual Deus escolheu para a existência uma tal pessoa possível, cuja noção encerra uma tal série de graças e de ações livres. O que faz cessarem, de repente, as dificuldades (LEIBNIZ, 2019, p. 57).

Já na citação acima bem denota-se um contraponto entre a eleição e a fé, também dentro do contexto em voga envolvendo a graça e a liberdade, em sintonia com a soberania de Deus. Assim, as graças de Deus são graças puras, sobre as quais as criaturas nada têm a pretender, no entanto, como não é suficiente, para explicar a escolha feita por Deus na dispensação destas graças, recorrer à previsão absoluta ou condicional das ações futuras dos homens, não se deve imaginar decretos absolutos que não tenham nenhum motivo razoável. Em relação à fé ou às boas obras previstas, evidencia-se que Deus só elegeu aqueles cuja fé e caridade Ele previu; mas temos então aí a questão: por que Deus dará a uns e não a outros a graça da fé ou das boas obras? E quanto a esta ciência de Deus, que é a previsão não da fé e das boas ações, mas de sua matéria e predisposição, ou do que o homem para elas contribuiria de

sua parte, parecendo que se poderia dizer que Deus, vendo o que o homem faria sem a graça ou assistência extraordinária, ou, pelo menos, o que haverá de sua parte, fazendo-se abstração da graça, poderia resolver-se a dar a graça àqueles cujas disposições naturais fossem as melhores, ou, pelo menos, as menos imperfeitas ou menos más. Todavia, quando isso acontecesse, poder-se-ia dizer que estas disposições naturais, na medida em que são boas, são ainda o efeito de uma graça, se bem que ordinária, Deus tendo favorecido uns mais do que outros, e porquanto Ele sabe bem que estas vantagens naturais que Ele dá servirão de motivo para a graça ou assistência extraordinária. É aonde se evidenciam os motivos da glória de Deus e da manifestação de sua justiça, assim como da sua misericórdia e de suas perfeições (LEIBNIZ 2019, pp. 57-59).

## 4 A PROBLEMÁTICA DA GRAÇA NO ÂMBITO DA TEODICEIA: PENSAMENTOS PRINCIPAIS DE LEIBNIZ

### 4.1 GENERALIDADES DA OBRA

Inicialmente, já temos uma ideia geral da obra no seu próprio começo e mais precisamente na introdução, onde Leibniz sublinha que, como já dito, “certamente é bom começarmos esclarecendo o objetivo principal desta obra e o que ele tem a ver com o estranho título, formado a partir das palavras gregas Théos (Deus) e Díke (Justiça)” (LEIBNIZ, 2017, p. 11). Isso pode ser feito a partir daquilo que o escritor repete de maneira muito semelhante em vários momentos da obra, como na seguinte passagem:

Vemos algumas vezes pessoas que falam muito sobre a piedade, sobre devoção e sobre religião que estão, de fato, ocupadas em ensiná-las; mas não as achamos nem um pouco instruídas quanto às perfeições divinas. Elas concebem mal a bondade e a justiça do soberano do universo (LEIBNIZ, 2017, p. 11; 48-49).

Ou seja, a *Teodiceia* trata de como devem ser compreendidas as perfeições divinas, especialmente a bondade e a justiça. É o que Leibniz repetirá ao tradutor da obra (originalmente escrita em francês) para o latim, o jesuíta Des Bosses, em uma carta de 5 de fevereiro de 1712<sup>94</sup>, que “a Teodiceia é como uma espécie de ciência, e que ele a considera uma doutrina da justiça de Deus (isto é, tanto de sua sabedoria quanto de sua bondade)<sup>95</sup>. Além do próprio termo, em parte auto explicativo, Leibniz complementa o título ao chamá-lo de *Ensaio de Teodiceia - sobre a bondade de Deus a liberdade do homem e a origem do mal* (LEIBNIZ, 2017, p. 11-12). Observando-se bem que na continuidade da obra e ao longo do livro em tela, assim como dentro deste cenário e contexto supra, as abordagens e reflexões do filósofo Leibniz acerca do assunto em questão e à problemática da graça.

Nesta linha, o professor Dilthey (1947, p. 101) esclarece que assim nasceu a *Teodiceia* de Leibniz, a obra mais importante para a evolução ulterior da religiosidade ocidental, depois da dos autores da Reforma e do Iluminismo. O problema deste livro preocupava-o através de toda a sua vida. Sabe-se que, ainda quando rapaz, tivera já a curiosidade de ler os melhores

<sup>94</sup> Conforme LEIBNIZ (2017, p. 11).

<sup>95</sup> Desde o texto *Confessio Philosophi*, escrito por volta de 1673 e no qual aparece uma primeira formulação do princípio da escolha do melhor, que Leibniz considera a questão das perfeições divinas, especialmente a justiça e a bondade, algo de fundamental para elaboração do seu sistema (cf. Teodiceia, prefácio, p. 64); tratar das perfeições divinas também é o objetivo dos primeiros parágrafos do Discurso de metafísica, concluído por volta de 1686 (LEIBNIZ, 2017, p.11).

escritos polêmicos sobre a liberdade humana, o Mal físico e o moral. Pierre Bayle, famoso pela sua negação de toda a fé na razão, proporcionou-lhe para o seu tema todos os pontos de onde a discussão devia partir. Com sua amiga, a rainha Sofia Carlota, discutiu em cartas e durante a sua estadia no castelo de Liezenburg, as principais afirmações deste grande cético. Foi esta a origem dos estudos que constituem a base da sua Teodiceia. A rainha exortou-o a concluir o livro. A morte desta e outras circunstâncias retardaram a conclusão do trabalho. Quando Leibniz acabou por publicar, Bayle também já não existia. Ele próprio tinha já 64 anos. O livro era o resultado maduro das investigações de toda a sua vida, a justificação da fé racionalista contra aqueles que a negavam, e nomeadamente contra Bayle que apresentara a razão e a religião como inimigas entre si (DILTHEY, 1947, p. 101). Também complementa o professor sobre o tema:

Em nenhum outro país o dogmatismo cristão se manteve ainda de pé nesta época como na Alemanha. Mas o novo espírito, cuja influência na literatura, na poesia, na ciência e na filosofia acabamos de descrever, foi estendendo também, cada vez mais, a sua influência inclusivamente aos representantes da igreja, entre os quais, do mesmo modo, não deixaram de surgir poderosos impulsos eminentemente favoráveis ao desenvolvimento da vida intelectual alemã (DILTHEY, 1947, p. 117).

Ainda o professor Wilhelm Dilthey (op. cit.) explica sobre o assunto em tela que nos países protestantes desenvolveu-se neste período, ainda dentro dos confins do dogma, uma atitude religiosa assaz livre. A pura vivência religiosa, a experiência interna, eis aí o novo método para os homens conquistarem a fé, utilizando-o ao mesmo tempo como uma arte e uma técnica. Esta nova forma de religiosidade começou por desenvolver-se em algumas seitas dos Países-Baixos e da Inglaterra, justamente no seio de certas associações em que a fraternidade cristã tendia a tornar-se realidade na base de uma autêntica comunidade de vida. E foi deste movimento que decorreu, na Alemanha, um pouco mais tarde, o chamado Pietismo. Reprimidas a ferro e fogo pelos príncipes alemães as diferentes seitas protestantes, foi dentro das Igrejas do Estado que os círculos pietistas ergueram cabeça, opondo-se abertamente aos métodos oficiais de uma religiosidade toda dogmática, regular e rotineira. Entre as consequências que daqui derivaram, duas são particularmente importantes. A religiosidade das seitas e a do pietismo tiveram sobre a moral individual e a disciplina religiosa uma influência mais poderosa do que a religião oficial da Igreja (DILTHEY, 1947, p. 117-118). Finaliza o professor esclarecendo:

O movimento religioso que estava na base desta forma da arte, tornou-se depois, é certo, cada vez mais pobre e anticultural dentro do pietismo luterano-alemão. Leibniz, no princípio, sentira ainda a afinidade que existia entre as suas aspirações pela união das Igrejas protestantes e o pietismo do seu amigo Spener. Mas as suas experiências posteriores não tardaram em levá-lo a condenar a religiosidade pietista, por ela destruir a verdadeira religiosidade, baseada na inteligência de Deus, sob o pretexto de

a querer intensificar, postulando um amor de Deus que implicava afinal a renúncia ao pensamento científico (DILTHEY, 1947, p. 119).

Outrossim, acerca do tema em questão assevera Roldán (2017, p. 91), discorrendo sobre o assunto e complementando o acima mencionado, que Leibniz não é certamente o primeiro autor na história da Filosofia a pretender conciliar a bondade de Deus com a existência do mal no mundo: Platão, os estoicos e Santo Agostinho, entre outros, também abordaram essa questão. No entanto, a sua formulação é extremamente original. Em primeiro lugar, por se atrever a pedir ao Deus cristão (até então, a salvo de qualquer suspeita) explicações sobre os resultados da sua obra: será que Deus tinha projetado com suficiente sabedoria e cuidado as plantas do edifício do mundo? Tinha utilizado os melhores materiais para a sua construção? Como podia permitir a ocorrência de tantas avarias e desgraças no universo desde o início? Em suma, como é que um arquiteto perfeito podia ter levado a cabo uma obra imperfeita? Em segundo lugar, pelas investigações filosóficas utilizadas para mostrar que o nosso mundo, apesar do mal, é o melhor dos mundos possíveis. Ao mesmo tempo advogado de defesa e de acusação, Leibniz conseguirá exonerar o divino acusado. O nosso autor não pressupõe nem postula a existência de um Deus pessoal nesse escrito; talvez fosse isso, com a sua crítica às cerimônias e aos rituais eclesiais, o que levou alguns a fazerem um jogo de palavras em alemão com o seu nome e a chamá-lo *Glaubt nichts*, ou seja, aquele que não acredita em nada. No seu ensaio, não tencionava fazer religião nem teologia, mas aproximar-se racionalmente, como filósofo, dos problemas que se apresentariam a Deus, na hipótese de que ele existisse; se Deus existia, com os atributos que a religião cristã lhe conferia (onipotência, onisciência e bondade absoluta), então devia poder justificar o aparecimento do mal de triplo sinal (metafísico, físico e moral) no mundo ou arriscar-se a perder a sua sabedoria e bondade absolutas. Se a fé possuía, como as suas igrejas queriam defender, verdades incontestáveis, estas deviam ser compatíveis com uma explicação racional; é este o *leitmotiv* o discurso preliminar da *Teodiceia* que leva, precisamente por isso, o título de *Discurso da Conformidade da Fé com Razão* (ROLDÁN, 2017, p. 91-92).

Assim, com essa atitude aconfessional e iluminista, Leibniz conclui, no início do século XVII, um processo de secularização que tinha começado alguns séculos antes; com ele, a Filosofia deixa, por fim, de ser serva da Teologia para se converter em sua semelhante. Nesse sentido, não importa tanto de se ressaltar o fato de Leibniz fornecer alguns argumentos em defesa da bondade divina, assim como o fato de abrir uma “janelinha de reclamações” pela qual as pessoas pudessem acertar contas com Deus a partir da sucursal da imanência terrestre, algo que ficava escondido por trás da ridicularização da qual foi alvo a sua tese do melhor dos

mundos (ROLDÁN, 2017, p. 92-93). Em consonância, Queiruga, Fraijo e Masiá (1995, p. 244) indicam que: “A música engrandecida e deformada do ‘melhor dos mundos possíveis’ não deixou de ouvir a nota decisiva: Leibniz tinha introduzido uma mudança radical na história do problema”.

No entanto, ainda mais importante, se possível, é a insistência com que o pensador de Leipzig defende a liberdade humana perante o determinismo da predestinação luterana e de alguns autores de formação judaica como Espinosa. Até a sua morte, Leibniz pertenceu às fileiras protestantes, apesar das esforçadas tentativas de Antoine Arnauld para que aceitasse a fé romana; contudo, confessou-se “católico de coração” em mais de uma ocasião, manifestando a sua defesa da liberdade de consciência, algo também muito luterano, por sinal, e, sobretudo, da prática da caridade, um conceito que ganhará especial relevância no pensamento ético e político leibniziano ao qualificar a justiça como “a caridade do sábio”, como destacou em seus trabalhos o estudioso Patrick Riley. Nesse sentido, Leibniz escreve a madame de Brinon, em 16 de julho de 1691: Tendes razão, senhora, em considerar-me católico de coração; sou-o até abertamente, pois só a obstinação é que converte um herege, e, graças a Deus, a minha consciência não me pode acusar disso. A essência da catolicidade não é pertencer exteriormente à comunhão de Roma; se assim fosse, os que são injustamente excomungados deixariam de ser católicos apesar de não o quererem, e sem terem cometido qualquer erro que o justificasse. A verdadeira e essencial comunhão, que faz com que sejamos parte do corpo místico de Jesus Cristo é a caridade (ROLDÁN, 2017, p. 93-94).

O lugar preponderante que Leibniz concede na sua obra às noções de indivíduo e à liberdade humana é, na ótica de Roldán (2017, p. 94), a pedra angular de uma ética da responsabilidade e de uma política da ação, que manifestam claramente que, para o pensador de Leipzig, “nem tudo estava bem como estava”, como ridicularizava o seu denominado “otimismo do melhor dos mundos”, pelo contrário: era suscetível de aperfeiçoamentos e melhorias várias por parte dos seres humanos, na complexa rede de uma harmonia universal que não se defendia sem a liberdade como sua peça essencial. Embora, sem dúvida, o seu horror pela indiferença de equilíbrio faça com que Leibniz situe por cima das bondades do livre-arbítrio, com sua possibilidade de escolha entre várias possibilidades, a “determinação racional” pela qual consideramos o melhor depois de uma deliberação racional. Uma determinação que, dessa forma, transforma o “razoável” humano em uma fonte da pluralidade histórica, do bom e do mau. A história, contingente por definição, é outra face de uma natureza matemática. Por isso, para Leibniz, as grandes catástrofes, ou “os males físicos não produzidos por seres humanos”, não serão a grande objeção da teodiceia, como farão mais tarde os iluministas do

século XVIII inspirados no terremoto de Lisboa (1755); é este o caso de Voltaire no seu *Cândido* ou *O Otimismo* e no seu *Poema sobre o Desastre de Lisboa* (ROLDÁN, 2017, p. 94).

Diz a mesma autora Roldán (2017, p. 95-98), que Voltaire, o qual deixa transparecer o seu “pessimismo” nesses textos, liga erroneamente o “otimismo” de um autor como Alexander Pope (*An Essay on Man*, 1735) e o seu “está tudo bem” com a ideia muito mais elaborada do “melhor dos mundos possíveis” de Gottfried Wilhelm Leibniz. Aparecem os dois ridicularizados sob a sarcástica pena do iluminista francês, como os ingênuos que se consolam perante uma catástrofe que faz milhares de vítimas humanas e que causa grandes perdas materiais, dizendo que é obra da bondade e da justiça divinas. Não esqueçamos que estamos perante uma época em que os sermões dos clérigos aterrorizavam os fiéis, dizendo-lhes que os desastres eram o resultado da ira divina contra o pecado dos homens (ou dos “infieis”, fossem judeus ou muçulmanos); perante isso, Leibniz defende que se Deus existe tem de conduzir os seus atos pela sabedoria e pela bondade, não querendo o mal a não ser por defeito. Nesse sentido, é como se Leibniz respondesse à objeção de Voltaire *avant la lettre*, explicando-lhe que, pela própria natureza das coisas, até na mais perfeita harmonia há dissonâncias. Efetivamente, encontramos um “otimismo metafísico” em Leibniz, já que Deus, se existe, deve ter criado o mundo “melhor possível” (ROLDÁN, 2017, p. 95-98). No entanto, o otimismo metafísico não traduz em um “otimismo moral”, pois, para Leibniz, ainda há muito caminho a percorrer até chegar ao bem e à justiça no mundo, algo pelo qual devem lutar juntos cientistas e filósofos morais e políticos, que ele denomina “pessoas ilustradas e de boas intenções”. Por isso, Leibniz reduz o seu interesse na superação do mal moral e dos prejuízos que este causa. Portanto, para Leibniz, a defesa de uma teodiceia não é incompatível com uma ética e uma política que superam a teologia, pois o seu hipotético Deus teria desejado, sem dúvida, um mundo com liberdade, sabendo que causaria prejuízos. Ou será que um pai bom impede os seus filhos de serem autônomos, de voarem por si próprios, porque tem medo de que se enganem, que se magoem e sofram? (ROLDÁN, 2017, p. 95-98). Em consonância, Queiruga, Fraijo e Masiá (1995, p. 221) sustentam que: “ao conceder-nos a liberdade, o maior bem que se pode imaginar, Deus dá-nos a possibilidade, inerente a um bem tão grande, de a utilizarmos mal”. Outrossim, prossegue Roldán (2017, p. 95-98) aduzindo que o “teólogo de reconhecida piedade” daria a vida por livrar Deus de toda a culpa por permitir o mal, mas o “político sagaz”, para utilizarmos as denominações do famoso diálogo leibniziano, só está interessado no mal evitável, na memória do prejuízo reparável, na ação que trabalha com esperança em prol de um futuro melhor, porque, além disso, será eticamente punível provocar ou consentir o mal (como relembra o último livro de Aurelio Arteta), não reparar o mal causado ou omitir as ações que se

encaminhem para um progresso moral. Por isso, na sequência, iremos nos dedicar a destacar algumas das contribuições mais originais da filosofia de Leibniz, em que se evidencia a sua firme convicção relativamente à possibilidade de trabalhar para o aperfeiçoamento do melhor dos mundos. Nesse sentido, o lema *Theoria cum praxi*, que idealizou para presidir à sua Academia de Berlim, não significa outra coisa além da fundamentação da ação ético-política (ROLDÁN, 2017, p. 95-98).

Ademais, na continuidade do mesmo tema ora em questão o estudioso Dascal (2014, p. 421-422), esclarece que consta sobre o assunto em tela que a metáfora do labirinto e a busca de um fio para escapar dele é onipresente nos escritos de Leibniz e a matemática do infinito figura de forma proeminente como modelo analógico básico para o fio metafísico procurado. O antecedente imediato para observação presente poderia bem ser o plano anterior que ele esboçou para uma teodiceia entre 1695 e 1697, que começa com uma frase: “Existem dois labirintos famosos, (que explicam) todos os erros: um é o da liberdade; o outro, o da composição do contínuo”. Desde o início de 1670, Leibniz escreveu sobre o primeiro labirinto. Deve-se observar que o apelo às artes divinatórias ou à astrologia não é, estritamente falando, um caso de argumento ocioso, porque consultar os astrólogos, presumivelmente com a intenção de adaptar as próprias ações às suas profecias, significa “fazer algo”, e não simplesmente “abandonar-se às ondas do destino”. Embora Leibniz agrupe os dois casos, a distinção é bastante importante para defesa de sua metafísica contra os que a acusam de determinismo. A predestinação, de uma forma ou de outra, é aceita igualmente pelos luteranos e calvinistas. Contudo, os últimos acreditam estar determinado por decreto divino absoluto e irrevogável quem são os escolhidos e destinados à salvação e quem está condenado ao inferno, sem importar o que faça. Os primeiros, por outro lado, creem que a salvação também depende da aceitação da própria fé, que se manifesta nas boas ações. As diferenças em relação ao modo como isso era formulado deu origem a uma longa e às vezes violenta disputa entre os protestantes, que Leibniz tentou minimizar assinalando seu caráter puramente especulativo. Os conflitos católicos internos aqui mencionados por Leibniz eram tanto doutrinários quanto políticos. O conflito entre jesuítas e dominicanos tinha a ver com noção de graça, com questões morais e com política missionária, especialmente a questão dos ritos chineses (aproximadamente entre 1650 e 1710). A tensão alcança seu pico em 1656, quando os dominicanos rejeitam o probabilismo moral e condenam a casuística dos jesuítas. O conflito entre Michel Le Bay (1513-1589) e os jesuítas antecipa o conflito entre estes e os jansenistas. As doutrinas de La Bay sobre a graça, o livre-arbítrio e a impotência moral humana depois da “Queda” tornaram-se o foco de uma controvérsia aberta com os jesuítas. Dada a extrema assimetria das forças envolvidas, em

um tempo em que os jesuítas gozavam de grande poder, as opiniões de Le Bay foram condenadas pela Sorbonne (1560), pelas Universidades de Alcalá e Salamanca (1566) e pelo papa Pio V na bula *Ex omnibus afflictionibus* (1567). O conflito entre jansenistas e os jesuítas era moral e político, mas também filosófico, na medida em que envolvia a concepção de homem e a relação entre pessoas e as culturas. O primeiro lance foi a reação de Arnauld ao escrito *de la vertu des payens, de La Mothe le Vayer* (1637). Em um panfleto violento, *De La nécessité de la foi em Jesus-Christ pour être sauvé* (1641), Arnauld rejeita a opinião de que os pagãos são suscetíveis de salvação. Os jesuítas contra-atacam, acusando Jansênio de heresia provocando sua condenação pelo papa (1654). Desde 1656, com as *Lettres provinciales* de Pascal, o debate focaliza a moralidade e a política missionária dos jesuítas. O pecado filosófico da controvérsia é um exemplo particular das ramificações deste conflito (DASCAL, 2014, p. 421-422).

Complementando as suas explicações acima mencionadas sobre o assunto em questão o mesmo autor Dascal (op. cit.) esclarece que na *Teodiceia*, Leibniz explica a noção de vontade antecedente e diz que Deus tem uma séria inclinação em direção à santificação e à salvação de todos os homens (tanto quanto em direção a outras coisas). Na doutrina católica mais amplamente aceita, Deus quer a salvação e, assim, fornece a graça suficiente para todos os homens, mas se torna insensível ao pecador recorrente que não se arrepende, respondendo à graça que lhe é concedida. O pecado original engendra em toda pessoa uma disposição para pecar. É controverso se tal disposição é suficiente para condenar a alma ou requerer um pecado real, ao qual a culpa e a punição estão associadas. A formulação extremamente concisa de Leibniz, *Necessarium est quod solum possibile*, é bastante crítica e, assim, problemática no que tange a seu entendimento e tradução. No âmbito do presente texto, no qual Leibniz se esforça por dar forma às noções tanto de necessidade quanto de contingência, o que ele tem em mente é talvez o que explica na Teodiceia: “Pode-se entender o mal de forma metafísica, física e moral. O mal metafísico consiste na mera imperfeição; o mal físico, no sofrimento; e o mal moral no pecado. Agora, embora o mal físico e o moral não sejam necessários, é suficiente que, em virtude das verdades eternas sejam possíveis. E, dado que a imensa região das verdades contém todas as possibilidades, deve haver uma infinidade de mundos possíveis, o mal deve ser parte de muitos deles, e mesmo o melhor deles deve conter o mal; isso é o que tem determinado Deus a permitir o mal”. Na teologia protestante, especialmente calvinista, o pecado original corrompe a natureza humana, mas não elimina a liberdade completamente. A liberdade remanescente, dentro das limitações impostas pelo fato de que é uma natureza basicamente corrupta e que faz uso dela, pode ainda ser “bem” usada, quer em virtude de não resistir à graça, quer por escolher

o mal menor entre as alternativas disponíveis. Enquanto o batismo é uma dádiva indelével da graça, é questionável se os eventos particulares que ocorrem no curso da vida e que podem levar à fé são suficientes para assegurar a *graça*. Luís de Molina (1535-1600) reformula a doutrina da predestinação à luz do “conhecimento médio” que Deus tem dos futuríveis, por meio da tese do *post praevisa merita*. Diz-se que Deus predestina uma pessoa à salvação após antever seus méritos futuros. Dessa maneira, ambos, a graça e o livre-arbítrio, cooperarão para a salvação (DASCAL, 2014, p. 424).

Finalmente sobre o caso ora em questão, acerca também das correspondências entre Leibniz e Arnauld, relativas ao tema, Romero e Quintero<sup>96</sup> bem esclarecem sobre o assunto em tela que:

Agora, posto que o que perfecciona o nosso espírito (se excetuarmos a luz da Graça) é o conhecimento demonstrativo das maiores verdades por suas causas ou razões, tem que reconhecer que a metafísica ou a teologia natural, que trata sobre substâncias imateriais, e particularmente de Deus e da alma, é a mais importante de todas. E não se poderia progredir muito nelas sem conhecer a verdadeira noção da substância, a qual é explicada de uma maneira tal em minha precedente carta a M. Arnaud, que é mesmo, que é tão justo e a quem havia chocado no princípio aquela noção, la há aceptado. Enfim, essas meditações nos proporcionam consequências surpreendentes, mas de uma maravilhosa utilidade para livrar-se dos maiores escrúpulos com respeito ao concurso de Deus com as criaturas, sua presciência e predestinação, a união da alma e do corpo, a origem do mal e outras coisas desta natureza. Não digo nada aqui das grandes aplicações que esses princípios tem nas ciências humanas; mas, pelo menos, posso dizer que nada eleva mais nosso espírito ao conhecimento e ao amor de Deus, tanto como a natureza nos ajuda a ele. Confesso que tudo isto de nada serve sem a Graça, e Deus dá a Graça às pessoas que jamais tinham pensado nestas meditações; mas Deus quer também que não omitamos nada de nossa parte (ROMERO; QUINTERO, 1946, p. 91-92).

Na citação acima o autor do texto, no que concerne ao tema em voga, trabalha as variáveis da presciência e predestinação da parte de Deus com o ser humano em sintonia com a Graça divina, que segundo o escritor Deus a concede gratuitamente às pessoas sem qualquer merecimento ou não, e que Deus só quer que façamos a nossa parte e não nos omitamos não recebendo tal oferta da sua parte e consoante a sua vontade.

---

<sup>96</sup> Segundo Romero e Quintero (1946, p. 90-92).

## 4.2 VARIÁVEIS APLICADAS NOS ENSAIOS DA TEODICEIA DE LEIBNIZ: ASPECTOS GERAIS SOBRE A BONDADDE, A LIBERDADE E O MAL ENFOCADAS NA OBRA E ACERCA DO ASSUNTO EM TELA

No livro ora em análise *Teodiceia* existem três variáveis que ponderadas de per si e/ou entre si e analisadas num balanceamento e equilíbrio sopesado geral podem ajudar no lastreamento do estudo e agregar na busca pelo melhor entendimento possível da “Justiça de Deus”, as quais são sobre a “Bondade de Deus” a “Liberdade do Homem” e a “Origem do Mal”, que, no caso em espécie neste trabalho, serão analisadas genericamente e aplicadas de forma supletiva na Obra, e com o enfoque principal direcionado no tema em questão da Graça.

Mas, por fim, fui obrigado a reunir meus pensamentos sobre todos esses assuntos **ligados entre si**, e partilhá-los com o público. É isso que comecei a empreender nos Ensaios que ofereço aqui, sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal (LEIBNIZ, 2017, p. 49, Prefácio, grifo adicionado)<sup>97</sup>.

### 4.2.1 Bondade de Deus

Na Teodiceia Leibniz trata de como devem ser compreendidas as “perfeições divinas”, especialmente a perfeição divina da “Bondade de Deus” e também a justiça divina. Para o filósofo a Teodiceia é como uma espécie de ciência, e ele a considera uma doutrina da justiça de Deus, isto é, tanto de sua sabedoria quanto de sua bondade (LEIBNIZ, 2017, p. 11, Introdução).

Sobre o assunto em pauta o autor já suscita a temática da bondade no prefácio da obra, assinalando as suas controvérsias, dificuldades, contradições e ambiguidades, e explicando que:

Vemos algumas vezes pessoas que falam muito sobre a piedade, sobre a devoção e sobre a religião que estão, de fato, ocupadas em ensiná-las; mas não as achamos nem um pouco instruídas quanto às perfeições divinas<sup>98</sup>. Elas concebem mal a bondade e a justiça do soberano do universo; elas imaginam um Deus que não merece ser imitado nem amado. É isso que me pareceu uma consequência perigosa, já que é de extrema importância que a fonte mesma da piedade não esteja corrompida. Os antigos erros daqueles que acusaram a divindade, ou daqueles que fizeram disso um mau princípio,

<sup>97</sup> Desde o início de sua obra *Teodiceia* e durante o livro o seu autor se manifesta objetiva e dinamicamente sobre os três tópicos em questão acerca da bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal (Citação supra).

<sup>98</sup> Esta é uma questão amplamente discutida na filosofia de Leibniz, porquanto desde o texto *Confessio Philosophi*, escrito por volta de 1673 e no qual aparece uma primeira formulação do princípio da escolha do melhor, que Leibniz considera a questão das perfeições divinas, especialmente a justiça e a bondade algo de fundamental para a elaboração de seu sistema; conforme teor de notas 2 e 24, das páginas 11 e 48 da obra em tela (LEIBNIZ, 2017, p. 11, Introdução, e p. 48, Prefácio).

foram renovados algumas vezes em nossos dias: recorreu-se ao poder invencível de Deus quando se tratava, sobretudo, de fazer ver sua bondade suprema e empregou-se um poder despótico quando deveríamos conceber um poder regulado pela mais perfeita sabedoria (LEIBNIZ, 2017, p. 48-49, Prefácio).

Leibniz esclarece sobre o tópico em tela que Deus é o poder que torna a sua vontade eficaz, e que o poder vai ao ser, a sabedoria ou o entendimento ao verdadeiro, e a vontade ao bem. E essa causa inteligente deve ser, de todas as maneiras, infinita e absolutamente perfeita em poder, em sabedoria e em bondade, visto que ela alcança tudo aquilo que é possível. E como tudo está ligado, não há lugar para admitir mais de uma. Seu entendimento é a fonte das essências, e sua vontade é a origem das existências. Assim, Leibniz explica que eis em poucas palavras a prova de um Deus único com suas perfeições, e a partir dele a origem das coisas. Segundo o pensador, acontece que essa suprema sabedoria, unida a uma bondade que não é menos infinita do que ela, não pôde deixar de escolher o melhor, pois como um mal menor é uma espécie de bem, do mesmo modo um bem menor é uma espécie de mal, se ele impede um bem maior; e haveria algo a corrigir nas ações de Deus, se houvesse meio de fazer melhor (LEIBNIZ, 2017, p. 138, §§7-8, Primeira Parte).

Continua o filósofo, em relação ao assunto em voga, asseverando que também quando se considera a fragilidade do corpo humano, admira-se a sabedoria e a bondade do divino autor da natureza, que o tornou tão durável e sua condição tão tolerável. Sendo isso que comumente lhe fez dizer que ele não se espanta se os homens fiquem doentes algumas vezes, mas que ele se espanta que eles o fiquem tão pouco, e que não o fiquem sempre; e também é isso que deve nos fazer estimar mais o divino artifício do mecanismo da criação, cujo autor divino fez máquinas tão frágeis e tão sujeitas à corrupção e, entretanto, tão capazes de se manter, e isso decorre de sua referida sabedoria e bondade (LEIBNIZ, 2017, p. 141, §14, Primeira Parte).

Acerca do tema em questão, Lacerda (2005, p. 89-91), sustenta que a bondade divina leva o criador antecedentemente a produzir todo o bem possível, mas a sabedoria, que realiza uma espécie de triagem, o leva a escolher o melhor consequentemente, e a potência fornece o meio de executar o desejo. Assim, a bondade conduz a criação ao bem, mas não é possível atribuir unicamente a ela a existência do mundo. E que imaginar que somente a bondade determina a ação de Deus é negar a própria bondade; é afirmar que o único fim da criação é a felicidade das criaturas racionais e, sem encontrar razão para os males dos homens, considerar que o Criador negligencia o que era o seu fim; é achar que um verdadeiro benfeitor não busca a via oblíqua que leva do mal ao bem, dá prontamente o bem a quem ama, e apontar como absurdos os sofrimentos humanos; é maldizer o livre-arbítrio de um homem que, por não saber

empregá-lo sempre para o bem, não deveria tê-lo recebido como graça; é figurar Deus como um tutor ou uma mãe que se preocupa com a educação, a conservação e a alegria da pessoa de quem cuida, mas que se esquece de seu dever. Em resumo<sup>99</sup>, Deus poderia dar felicidade a todos os homens – e, isoladamente, como uma vontade antecedente, Ele de fato deseja a felicidade de todos – mas, pergunta Leibniz, Ele deve? Quando os homens separam as coisas que estão unidas em conjunto – as partes do todo, o gênero humano do universo, os atributos de Deus uns dos outros – fica fácil imaginar que a resposta seria “sim”. Mas é preciso julgar de outra forma para entender que não é possível agir melhor do que Deus efetivamente age; é moralmente necessário criar o mundo como tal e, como tal, este é o melhor dos mundos possíveis. A necessidade moral não é contrária à liberdade divina, é seu efeito. A vontade de Deus não é indeterminada em nenhuma ação. Ele não ignora, não duvida, não suspende seu juízo<sup>100</sup>, sua vontade age sempre para o melhor, porque Ele é sábio e o sábio age por regras, não por exceções. A bondade segue regras de sabedoria e a sabedoria de Deus exige a variedade; a multiplicação de uma mesma coisa, por mais nobre que ela seja (como ouro de Midas), é pobre<sup>101</sup>: Deus escolhe entre todas as coisas aquelas que em conjunto realizam o melhor efeito, neste conjunto entraram por concomitância os males, excluí-los seria sacrificar também a bondade e a sabedoria divinas. Os males que a vontade antecedente de Deus recusaria não podem ser rejeitados por sua vontade consequente e decretatória, esta o dirige para regra do melhor que o sábio deve escolher; se a soberana bondade admite esses males, é porque há razões superiores e invencíveis para aceitá-los (LACERDA, 2005, p. 89-91, Capítulo II).

Assim, em relação à bondade, esclarece o escritor, que nunca a vontade é levada a agir senão pela representação do bem, que predomina sobre as representações contrárias. Admite-se isso mesmo em relação a Deus, bons anjos e almas bem-aventuradas; e se reconhece que elas não estão menos livres disso. Deus não deixa de escolher o melhor, mas ele não é obrigado a fazê-lo e mesmo não há necessidade no objeto da escolha de Deus, pois uma outra sequência das coisas é igualmente possível. É por isso mesmo que a escolha é livre e independente da necessidade, porque ela se faz entre muitos possíveis, e que, ainda segundo Leibniz, a vontade não é determinada senão pela bondade predominante do objeto. Isso não é, então, um defeito em relação a Deus e aos santos; mas, ao contrário, isso seria um grande defeito, ou melhor, um absurdo manifesto, se fosse de outro modo, mesmo nos homens deste mundo, e se eles fossem capazes de agir sem qualquer razão inclinante (LEIBNIZ, 2017, p. 161, § 45, Primeira Parte).

---

<sup>99</sup> Cf. Leibniz (2017, p. 217, II, § 122).

<sup>100</sup> Cf. Leibniz (2017, p. 365, III, § 337).

<sup>101</sup> Cf. Leibniz (2017, p. 218, II, § 124).

Para Leibniz é verdade que Deus, ao formar a intenção de criar o mundo, se propôs unicamente manifestar e comunicar sua perfeição da maneira mais eficaz e mais digna de sua grandeza, de sua sabedoria e de sua bondade. Mas isso mesmo o fez considerar todas as ações das criaturas ainda no estado de pura possibilidade para formar o projeto mais conveniente. Ele é como um grande arquiteto que se propõe como meta a satisfação ou a glória de ter construído um belo palácio, e que considera tudo aquilo que deve fazer parte desse edifício, ou seja, a forma e os materiais, o lugar, a situação, os meios, os operários, a despesa antes de tomar uma decisão absoluta. Pois um sábio, ao formar seus projetos, não saberia separar o fim dos meios, ele não se propõe um fim sem saber se há meios de chegar a ele. O pensador argui que ele não sabe se ainda existem pessoas que acreditam que sendo Deus o mestre absoluto de todas as coisas, talvez, possa ser inferido disso que tudo aquilo que está fora dele lhe é indiferente; que ele apenas considerou a si próprio, sem se preocupar com os outros, e que dessa forma ele tornou uns felizes e outros infelizes, sem motivo algum, sem escolha, sem razão; mas professar isso sobre Deus, seria lhe subtrair a sabedoria e a bondade (LEIBNIZ, 2017, §§ 78 e 79 p. 180, Primeira Parte). Na continuidade, observa o escritor sobre o tópico, que há uma infinidade de caminhos abertos para Deus que lhe conferem o meio de satisfazer a sua bondade; e tudo aquilo que pode ser objetado é que nós não sabemos de qual via ele se serve, o que é uma objeção bastante aceitável (LEIBNIZ, 2017, p. 196, § 98, Primeira Parte).

Também sobre o assunto em tela a professora Hirata (2017, p. 211) explica acerca do tema em questão que, entretanto, Leibniz, tal como o conhecemos por meio de seus escritos mais consagrados, não só não aceita a fundamentação da justiça divina em sua onipotência como, mais que isso, critica essa definição veementemente, afirmando que a criação divina não é boa e justa pela razão formal de que Deus a fez<sup>102</sup>, mas porque, sendo um ser perfeito, cria de acordo com os critérios racionais da bondade e da justiça, escolhendo o melhor dos mundos possíveis. O tema da conciliação da justiça divina, entendida como uma relação fixa da vontade com a sabedoria, com a existência do mal no mundo é tão central no seu pensamento que Leibniz dedica a *Teodiceia* a essa tarefa. Ademais, segundo Hirata (op.cit.), o filósofo rejeita a distinção de natureza entre a justiça divina e a humana, dizendo que a diferença é apenas de grau, e formula um conceito que vale universalmente para todos os seres racionais: “a jurisprudência racional e todas as outras verdades são as mesmas no céu como na terra. Caso contrário, Deus agiria como tirano, faria o que nós chamaríamos de tirania num homem,

---

<sup>102</sup> Cf. Leibniz (2004, p. 4, §2).

utilizando-se de um poder absoluto”<sup>103</sup> (HIRATA, 2017, p. 211, Capítulo 4).

Entretanto, de acordo com o autor, todas tentativas de raciocínios, em que não se tem necessidade de se fixar inteiramente sobre certas hipóteses, não servem senão para fazer entender que há uma infinidade de meios para justificar a conduta de Deus; e que todos os inconvenientes que se vislumbra, todas as objeções possíveis, todas as dificuldades que podem ser elaboradas, não impedem que se deva acreditar racionalmente; quando não poderíamos aliás sabê-lo demonstrativamente, que não há nada de tão elevado quanto a sabedoria de Deus, nada de tão justo quanto seus julgamentos, nada de tão puro quanto sua santidade, e nada de mais imenso que sua bondade (LEIBNIZ, 2017, p. 200, § 106, Primeira Parte).

Ainda, para o filósofo, a proposição de que Deus, o ser eterno e necessário, infinitamente bom, santo, sábio e poderoso, possui por toda eternidade uma glória e uma beatitude que nunca podem nem, crescer nem diminuir, não é menos filosófica do que teológica. Dizer que Deus possui uma glória quando está só, é isso que depende da significação do termo. Pode-se dizer com alguns que a glória é a satisfação que se encontra no conhecimento de suas próprias perfeições; e nesse sentido Deus sempre a possui; mas quando a glória significa que os outros tomam conhecimento disso. Pode-se dizer que Deus só a adquire quando se faz conhecer às criaturas inteligentes; embora seja verdadeiro que Deus não obtenha por meio disso um novo bem, mas que, de preferência, são as criaturas racionais que se sentem bem, quando consideram a glória de Deus como é preciso. Segundo o escritor, a proposição de que Deus decidiu livremente quanto à produção das criaturas, e ele escolheu entre uma infinidade de seres possíveis aqueles que lhe agradou, para lhes dar a existência e compor o universo deles, e deixou todos os outros na não existência. Para o autor essa proposição é também muito conforme a parte da filosofia que é denominada de Teologia Natural, tal como a precedente; e que Deus escolheu os seres possíveis que lhe agradou, ou seja, que ele achou bom. Assim, é a bondade ideal do objeto que agrada, e que o faz escolher entre muitos outros que não agradam ou que agradam menos, isto é, que compreendem menos dessa bondade que lhe toca. Mas somente os verdadeiros bens são capazes de agradar a Deus; e, conseqüentemente, o que mais agrada a Deus, e que se faz escolher, é o melhor (LEIBNIZ, 2017, p. 202, §§109-110, Segunda Parte).

Ademais, acerca do assunto em questão, o escritor esclarece sobre as máximas filosóficas que se opõe às proposições teológicas, entre as quais: Como o Ser infinitamente perfeito encontra em si mesmo uma glória e uma beatitude que nunca podem nem diminuir,

---

<sup>103</sup> Carta de Leibniz a Landgrave Ernst von Hessen- Rheinfels de 4/14 de setembro de 1690 (Gottfried W. Leibniz, Textes inédits d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, 1998b, pp. 238-239). A última frase foi depois suprimida por Leibniz no manuscrito. (HIRATA, 2017, p. 211)

nem aumentar, somente sua bondade o determinou a criar esse universo; a ambição de ser louvado, qualquer motivo de interesse em conservar ou aumentar sua beatitude e sua glória, não tiveram parte nisso. Essa máxima é muito boa, segundo o autor; pois os louvores a Deus não lhe servem de nada, mas servem aos homens que o louvam, e ele quis o bem deles. Contudo, quando se diz que unicamente a bondade determinou Deus a criar esse universo, é bom acrescentar que sua bondade o levou antecedentemente a criar e a produzir todo o bem possível; mas que sua sabedoria fez a sua triagem, e foi a causa por que ele consequentemente escolheu o melhor; e por fim, que seu poder lhe deu o meio de executar o grande desígnio que ele formou. E diz a outra que: A bondade do Ser infinitamente perfeito é infinita, e não seria infinita se uma bondade maior do que a sua pudesse ser concebida. Essa característica de infinitude convém a todas as suas outras perfeições, ao amor da virtude, ao ódio do vício, etc., elas devem ser as maiores que se possa conceber. Essa máxima agrada totalmente a Leibniz, e dela ele tira a consequência de que Deus faz o melhor que é possível; de outro modo, seria limitar o exercício de sua bondade, o que seria limitar sua própria bondade; se ela não o levasse a isso, se ele carecesse de boa vontade; ou até mesmo seria limitar sua sabedoria e seu poder, se ele carecesse do conhecimento necessário para discernir o melhor e para encontrar os meios de obtê-lo; ou se ele carecesse das forças necessárias para empregar esses meios. (LEIBNIZ, 2017, p. 206-207, §§116-117, Segunda Parte).

Portanto, para Leibniz, dizer que Deus não devia dar um bem do qual ele sabe que uma má vontade abusará, quando o plano geral das coisas exige que ele o dê, ou mesmo dizer que ele devia dar meios seguros para impedi-lo, contrários a essa mesma ordem geral, é querer que o próprio Deus se torne passível de repreensão para impedir que o homem não o seja. Objetar que a bondade de Deus seria menor do que a de um outro benfeitor o qual daria um presente mais útil, como é feito por alguns, é não considerar que a bondade de um benfeitor não é medida por um único benefício (LEIBNIZ, 2017, p. 210, §119, Segunda Parte).

#### 4.2.2 Liberdade do Homem

Já no início de sua obra *Teodiceia* o seu autor Leibniz se manifesta objetivamente sobre o tópico ora em questão acerca da liberdade do homem<sup>104</sup>, bem como o escritor do livro em tela argumenta sobre o tema, no que concerne às polêmicas, controvérsias e dificuldades e diz que:

---

<sup>104</sup> Cf. nota 100.

Tentam aumentar nosso embaraço juntando as controvérsias que a teologia cristã faz nascer às contestações da filosofia. Os filósofos consideraram as questões da necessidade, da liberdade e da origem do mal, os teólogos juntaram a elas as do pecado original, da graça e da predestinação. A corrupção original do gênero humano, advinda do pecado original, nos parece ter imposto uma necessidade natural de pecar, sem o auxílio da graça divina (LEIBNIZ, 2017, p. 56, Prefácio)<sup>105</sup>.

Leibniz assevera sobre o tópico em tela que é preciso observar que a liberdade se choca, aparentemente, com a determinação ou com a certeza, independentemente do que ela seja, e, entretanto, o dogma comum dos filósofos de então sustenta que a verdade dos futuros contingentes é determinada. E que a presciência de Deus também torna todo o futuro certo e determinado; mas sua providência e sua preordenação, sobre a qual a própria presciência parece estar fundada, fazem bem mais, pois Deus não é como um homem que pode observar os eventos com indiferença, e que pode suspender seu julgamento; já que nada existe senão como consequência dos decretos de sua vontade e pela ação de seu poder. E ainda que se fizesse abstração do concurso de Deus, tudo estaria ligado perfeitamente na ordem das coisas, pois nada poderia acontecer sem que existisse uma causa disposta como é preciso para produzir o efeito; o que não tem menos lugar nas ações voluntárias do que em todas as outras. Diante disso, parece que o homem está obrigado a fazer o bem e o mal que faz; e que, portanto, não merece nem recompensa nem castigo por isso, o que destrói a moralidade das ações e ofende toda a justiça divina e humana. Todavia quando fosse concedida ao homem essa liberdade com a qual ele se protege de sua danação, a conduta de Deus não deixaria de fornecer motivos para a crítica, sustentada pela presunçosa ignorância dos homens que desejariam se desculpar de tudo ou de uma parte às custas de Deus. Leibniz diz ainda que, objeta-se que toda a realidade, e aquilo que é chamado de a substância do ato, no próprio pecado, é uma produção de Deus, pois todas as criaturas e todas as suas ações obtêm dele o que elas recebem de real; de onde se pretenderia inferir não apenas que ele é a causa física do pecado, mas também que é a sua causa moral, já que age muito livremente, e não faz nada sem um perfeito conhecimento da coisa e das consequências que ela pode ter. E não basta dizer que Deus fez para si uma lei para concorrer com as vontades ou resoluções do homem; seja conforme a opinião comum, seja conforme o sistema das causas ocasionais; pois, além do fato de que se achará estranho que ele tenha feito para si tal lei, da qual ele não ignoraria as consequências, a principal dificuldade é que parece

---

<sup>105</sup> Também desde o início de sua *Teodiceia* e durante o livro o seu autor se manifesta objetiva e dinamicamente sobre as controvérsias entre Filosofia e Teologia. Os filósofos com as questões da necessidade, da liberdade e da origem do mal, os teólogos juntaram a elas as do pecado original, da graça e da predestinação (ver Citação supra).

que mesmo a má vontade não poderia existir sem alguma participação, e mesmo sem alguma predeterminação de sua parte, que contribui para fazer nascer essa vontade no homem ou em alguma outra criatura racional; pois uma ação, por ser má, não é menos dependente de Deus, donde se concluiria, enfim, que Deus faz tudo indiferentemente, o bem e o mal; além disso, segundo opinião comum dos teólogos e dos filósofos de então, sendo a conservação uma criação continua, dir-se-á, segundo o filósofo, que o homem é criado continuamente corrompido e pecador (LEIBNIZ, 2017, p. 133-134, §§2-3, Primeira Parte).

Para Leibniz o concurso físico de Deus e das criaturas com a vontade também contribui para as dificuldades com relação à liberdade; e que ele próprio é da opinião de que nossa vontade não apenas é isenta da coação, mas, além disso, da necessidade. Que que há duas coisas na liberdade, a saber, a espontaneidade e a escolha, e é nisso que consiste nosso domínio sobre nossas ações. Quando agimos livremente, não somos forçados, como aconteceria se fôssemos empurrados em direção a um precipício e fôssemos jogados do alto para baixo; não somos impedidos de ter o espírito livre quando deliberamos, como aconteceria se nos fosse dada uma bebida alcoólica que tirasse nossa capacidade de julgar. Existe contingência nas incontáveis ações da natureza; mas quando o julgamento não está naquele que age, não existe liberdade. E se tivéssemos um julgamento que não fosse acompanhado de alguma inclinação para agir, nossa alma seria um entendimento sem vontade. Entretanto, conforme o escritor, não é preciso achar que nossa liberdade consiste em uma indeterminação ou em uma indiferença de equilíbrio; como se fosse preciso ser igualmente inclinado para o lado do sim e do não, e para o lado dos diferentes partidos, quando há muitos a serem escolhidos. Em qualquer sentido esse equilíbrio é impossível; além do mais esse equilíbrio é absolutamente contrário à experiência, e, quando for examinado, se descobrirá que sempre existiu alguma causa ou razão que nos inclinou para o partido que se escolheu, embora muito frequentemente não nos apercebamos do que nos move. De acordo com o pensador, acerca das dificuldades, os filósofos de então concordavam que a verdade dos futuros contingentes é determinada, isto é que os futuros contingentes são futuros, ou mesmo que eles serão, que eles acontecerão; pois que o futuro será também é certo assim como é certo que o passado foi. Ele argumenta que ele hoje escreveria já era verdadeiro há cem anos, como depois de cem anos será verdadeiro que ele escreveu. Assim, o contingente, por ser futuro, não é menos contingente; e a determinação, que se fosse conhecida seria chamada de certeza, não é incompatível com a contingência. Com frequência toma-se o certo e o determinado por uma mesma coisa, porque uma verdade determinada está em estado de poder ser conhecida, de modo que é possível dizer que a determinação é uma certeza objetiva. Segundo o escritor, essa determinação vem da própria natureza da verdade e não poderia

comprometer a liberdade; mas a propósito, há outras determinações que se assume, e primeiramente a da presciência de Deus, a qual muitos acreditaram ser contrária à liberdade; pois eles dizem que o que está previsto não pode deixar de existir, e dizem a verdade; mas não se segue que aquilo seja necessário, pois a verdade necessária é aquela cujo contrário é impossível ou implica contradição. Porém, essa verdade, que estabelece que amanhã eu irei escrever, não é dessa natureza, logo, não é necessária. Mas supondo que Deus a prevê, é necessário que ela aconteça; isto é, a consequência é necessária, a saber, que ela exista, já que foi prevista, pois Deus é infalível; é isso que é chamado de uma necessidade hipotética. Contudo, não é dessa necessidade que se trata; é de uma necessidade absoluta que se precisa para poder dizer que uma ação é necessária, que ela não é contingente, que não é o efeito de uma escolha livre. E é muito fácil julgar que a presciência em si mesma não acrescenta nada à determinação da verdade dos futuros contingentes, a não ser que essa determinação seja conhecida, o que aumenta a determinação ou a futuração, como é chamada, desses eventos, sobre os quais ele concorda (LEIBNIZ, 2017, p. 155-157, §§34-37, Primeira Parte).

Acerca das dificuldades e complexidades do tema em questão na Teodiceia, assinala Moreira<sup>106</sup> sobre o assunto concernente à liberdade de Deus e à liberdade dos homens, em consonância com a problemática dos desafios, ambiguidades e dúvidas da aplicação adequada da necessidade e da contingência, conforme abaixo se segue:

A diferença entre necessidade e contingência constitui um dos temas centrais dos Ensaio de Teodiceia. Não é difícil compreender o porquê, já que ela está intrinsecamente ligada a dois problemas centrais do livro. O primeiro concerne à liberdade divina na escolha do melhor dos mundos, e pode ser sumariamente exposto nos seguintes termos: em que medida se poderia admitir Deus como um ser livre se a hipótese da criação de qualquer outro mundo que não o melhor resulta inconsistente com a definição de Deus? O segundo diz respeito à liberdade dos homens nas suas deliberações em um mundo absolutamente determinado. Trata-se aí de considerar se e em que medida se pode admitir como livre alguém cujas ações estão todas previstas na noção completa que lhe corresponde, e que se inscreve no reino das verdades eternas que constitui o entendimento divino. A não ser que se assegure, em alguma medida, a contingência da escolha, fica difícil oferecer uma resposta satisfatória para essas duas questões (MOREIRA, 2011, p. 170-171).

O filósofo esclarece que seria longo e cansativo entrar nas várias objeções e contra objeções que são feitas sobre a polêmica temática em tela, e que basta que ele explique como ele próprio pensa que há verdade nos dois lados. Em vista do que, ele diz que retorna ao seu princípio de uma infinidade de mundos possíveis, representados na região das verdades eternas, isto é, no objeto da inteligência divina, onde é preciso que todos os futuros condicionais estejam

---

<sup>106</sup> Para uma discussão a respeito, ver Moreira (2011, p. 169-189).

compreendidos. Então, temos um princípio da ciência certa dos contingentes futuros, quer eles aconteçam atualmente, quer devam acontecer em um certo sentido. Pois, na região dos possíveis, são representados tais como eles são, isto é, contingentes livres. Então, não é a presciência dos futuros contingentes nem o fundamento da certeza dessa presciência que deve nos embaraçar ou que pode prejudicar a liberdade. E quando fosse verdade e possível que os futuros contingentes que consistem nas ações livres das criaturas racionais, fossem inteiramente independentes dos decretos de Deus e das causas externas, haveria meio de prevêê-los; pois Deus os veria tais como eles são na região dos possíveis, antes que ele decidisse admiti-los à existência. Mas, segundo o filósofo, se a presciência de Deus não tem nada em comum com a dependência ou independência de nossas ações livres, não é o mesmo caso com respeito à preordenação de Deus, de seus decretos e da sequência das causas que ele diz que ele sempre acredita contribuir para a determinação da vontade. E ainda diz que se ele está com os molinistas quanto ao primeiro ponto, está com os predeterministas quanto ao segundo, mas sempre observando que a predeterminação não seja necessitante; e diz que em uma palavra, ele é da opinião de que a vontade sempre se inclina para o partido que ela escolhe, mas que ela nunca está na necessidade de escolhê-lo. É certo que ela escolherá esse partido, mas não é necessário que o escolha. Assim, o partido para qual a vontade se inclina, nunca deixa de ser escolhido, mas não é necessário; bem como tem que se considerar o que constitui uma parte das inclinações que concorrem para o evento, mas também levar em conta quando se fala da maior inclinação da vontade, fala-se do resultado de todas as inclinações, quase da mesma maneira que falamos da vontade consequente em Deus, que resulta de todas as vontades antecedentes. Para Leibniz, entretanto, a certeza objetiva ou a determinação não torna a necessidade da verdade determinada. Todos os filósofos o reconhecem admitindo que a verdade dos futuros contingentes é determinada, mas que eles continuam sendo contingentes. É que a coisa não implicaria qualquer contradição nela mesma, se o efeito não se realizasse; e é nisso que consiste a contingência. Para melhor compreender esse ponto é preciso entender que há dois grandes princípios de seus raciocínios, sendo que o primeiro é o princípio de contradição, que sustenta que de duas proposições contraditórias, uma é verdadeira e a outra falsa; o outro princípio é o de razão determinante, a saber que jamais algo acontece sem que haja uma causa ou, em todo o caso, uma razão determinante, isto é, alguma coisa que possa servir para dar razão *a priori*, porque de preferência isso existe ao invés de não existir, e porquê de preferência isso é assim ao invés de qualquer outro modo. Esse grande princípio está presente em todos os eventos, e jamais será dado um exemplo em contrário; e, embora muito frequentemente essas razões determinantes não nos sejam conhecidas o bastante, nós não deixamos de pressentir que elas

existem (LEIBNIZ, 2017, p. 159-161, §§ 42-44, Primeira Parte).

Também, na mesma obra em análise, Leibniz apresenta a interessante argumentação sobre o controverso e polêmico assunto ora em questão da liberdade, explicando que mais manifesto quanto o livre-arbítrio é uma graça que ele lhes deu por sua própria escolha e sem que eles a exigissem, tornando-o assim também culpado pelo resultado, conforme se segue:

Um ser malfeitor é bastante capaz de cobrir de dons magníficos seus inimigos quando sabe que eles farão um uso deles que os levará à perdição. Então, não pode agradar ao ser infinitamente bom dar às criaturas um livre-arbítrio (franc arbitre) do qual ele saberia muito certamente que elas fariam um uso que as tornaria infelizes. Logo, se ele lhes dá o livre-arbítrio, junta a isso a arte de se servir sempre dele a propósito, e não permite que elas negligenciem a prática dessa arte em nenhuma ocasião; e se não havia meio seguro de fixar o bom uso desse livre-arbítrio, ele antes eliminaria delas essa faculdade do que permitiria que ela fosse a causa do seu infortúnio. Isso é tanto mais manifesto quanto o livre-arbítrio é uma graça que ele lhes deu por sua própria escolha e sem que eles a exigissem; de modo que ele seria mais responsável pelo infortúnio que ela lhes traria do que se ele só a tivesse concedido para inconveniência das suas preces (LEIBNIZ, 2017, p. 211. § 120, Segunda Parte).

Outrossim, sobre o tópico em tela, o pensador argumenta que falando de uma maneira geral, parece mais racional e mais adequado dizer que a obediência aos preceitos de Deus é sempre possível, mesmo aos não regenerados; que sempre se pode resistir à graça, mesmo os mais santos; e que a liberdade, apesar de nunca estar separada de uma certeza infalível ou de uma determinação inclinante, é isenta não apenas do constrangimento, mas também da necessidade. Mas por outro lado há um sentido a partir do qual seria permitido dizer, em certas disputas, que o poder de agir de forma correta falta frequentemente, mesmo aos justos; que com frequência os pecados são necessários, mesmo aos regenerados; que às vezes é impossível, que não pequemos; que a graça é irresistível; que a liberdade não é isenta de necessidade. Mas essas expressões, segundo o autor, são menos exatas e menos equivalentes nas circunstâncias em que se encontravam na ocasião de cada um; e, absolutamente falando, elas estão mais sujeitas a abusos; e, além disso, têm algo de popular, a partir do fato de que os termos são empregados com muita amplitude. E de tal forma se está acostumado a essas variadas maneiras de falar, que, frequentemente, tem-se dificuldade para dizer com precisão qual sentido é o mais comum e o mais natural; e mesmo o que está mais em uso (qual sentido mais natural, óbvio, manifesto), o mesmo autor tendo noções diversas em diferentes lugares; e as próprias maneiras de falar sendo mais ou menos recebidas ou admitidas antes ou depois da decisão de algum grande homem, ou de alguma autoridade que se respeita e que se segue. Isso é o que faz com que se possa admitir ou recusar na ocasião e em determinado momento certas expressões; mas aquilo não altera em nada o sentido ou a fé, se sobre os termos forem acrescentadas explicações

suficientes (LEIBNIZ, 2017, p. 332-333, §§ 280-281, Terceira Parte).

Ainda, acerca do assunto em questão, Leibniz esclarece que Sr. Bayle teria acrescentado coisas, para fazer ver que o agir contra o julgamento do entendimento seria uma grande imperfeição. Ele teria observado que mesmo segundo os molinistas, o entendimento que assente bem ao seu dever marca aquilo que é melhor. O autor da Teodiceia também assevera que Bayle teria argumentado que Deus teria esclarecido aos nossos primeiros pais no jardim do Édem, que ele lhes deu a faculdade de julgar as coisas, e que ele lhes daria instruções e ordens; mas o livre-arbítrio que ele lhes tinha comunicado era de uma tal natureza, que eles teriam uma igual força, conforme a ocasião, para lhe obedecer e para lhe desobedecer. E que eles seriam tentados; se fizessem bom uso da sua liberdade, serão felizes, mas se fizessem um mau uso dela, seriam infelizes. Caberia a eles decidirem se quereriam lhe pedir como uma nova graça, ou que Deus lhes permitisse abusar de sua liberdade, quando tivessem assumido essa resolução, ou que ele os impedisse. Deus alertou-os a pensar bem nisso, e orientou-os que eles não compreendiam claramente a sua razão. Conforme o autor, o Sr. Bayle teria acrescentado que eles ainda não tinham sido obscurecidos pelo pecado, e que lhes fizera concluir que precisavam pedir a Deus, como o mais elevado dos favores do qual ele os tinha honrado, o não permitir que eles se perdessem pelo mau uso de suas forças. E não é preciso reconhecer que se Adão, por uma falsa questão de honra quanto a ele próprio se conduzir, usou mal sua liberdade, recusou uma direção divina que tivesse resguardado sua felicidade, ele teria sido a origem da sua infelicidade e que teria sido ímpio por querer vencer sem a assistência de Deus (LEIBNIZ, 2017, p. 353-354, § 316, Terceira Parte).

Para Leibniz, toda a dificuldade sobre o assunto não vem senão de uma falsa ideia da contingência e da liberdade, desde que se acreditava ter necessidade de uma indiferença plena ou de equilíbrio, coisa imaginária, da qual não existe nem ideia nem exemplo, e nunca seria possível ter. Quanto à ideia de que nosso conhecimento é finito e assim como a sabedoria e a onipotência de Deus são infinitas, a partir do que ele tem, desde toda a eternidade, não somente conhecimento de tudo aquilo que é ou que pode ser; mas também o quis; o que faz com que tenhamos inteligência suficiente para conhecer de forma clara e distinta que tal poder e tal sabedoria estão em Deus, porém que nós não temos dela o suficiente para compreender sua extensão, de tal forma que nós pudéssemos saber como eles deixam as ações dos homens inteiramente livres e indeterminadas, explica o filósofo que, inteiramente livres, essa parte vai bem, mas compromete o todo se acrescentar inteiramente indeterminadas. Para o pensador não se precisa de sabedoria infinita para ver que a presciência e a providência de Deus permitem a liberdade de nossas ações, visto que Deus as previu em suas ideias, tais como elas são, isto é,

livres. Todavia, apesar de ser um começo muito bom tentar se conciliar a liberdade com a presciência, tem que se ousar e tentar conciliá-la com a providência. Porém não há mais dificuldade, porque o decreto de fazer existir essa ação não muda mais a natureza do que o simples conhecimento que se tem disso. Porém, para o autor, não há sabedoria alguma que possa conciliar a ciência e a providência de Deus com ações de uma causa indeterminada; bem como que as ações da vontade se encontram determinadas de dois modos, pela presciência ou providência de Deus e ainda pelas disposições da causa particular próxima, que consistem na inclinação da alma do ser humano. (LEIBNIZ, 2017, p. 383, § 365, Terceira Parte).

Assim sendo, o autor da Teodiceia complementa o assunto em tela acerca do tópico da Liberdade do Homem com o seguinte pensamento e reflexão sobre a complexidade do tema:

Tudo se reduz, por fim, a isto: Adão pecou livremente? Se você responde que sim; então lhe será dito: sua queda não foi prevista. Se você responde que não; então lhe será dito: ele não é culpado. Você escreverá cem volumes contra uma ou outra dessas consequências e, entretanto, admitirá, ou que a previsão infalível de um evento contingente é um mistério impossível de conceber, ou que a maneira pela qual uma criatura que age sem liberdade peca, todavia, é inteiramente incompreensível (LEIBNIZ, 2017, p. 386, § 368, Terceira Parte).

Finalmente, Leibniz ainda complementa, esclarecendo sobre tal referência acima, acerca do tópico em tela e dizendo que, ou ele se engana muito, ou essas duas são supostas incompatibilidades, porquanto ao se pretender que um evento livre não poderia ser previsto, confunde-se a liberdade com a indeterminação, ou com a indiferença plena e de equilíbrio; e quando se assume que a falta de liberdade impediria o homem de ser culpado, se quer dizer uma liberdade isenta, não da determinação ou da certeza, mas da necessidade e da coação. O que faz ver que o dilema não está bem compreendido, e que há uma larga passagem entre os dois obstáculos. Responder-se-á, então, de acordo com o pensador, que Adão pecou livremente, e que Deus o viu pecando no estado de Adão possível, que se tornou atual, conforme o decreto da permissão divina. Sendo verdade que Adão foi determinado a pecar em consequência de certas inclinações predominantes; mas essa determinação não destrói a contingência nem a liberdade; e a determinação certa que existe no homem para pecar não o impede de, absolutamente falando, poder não pecar; e, já que ele peca, de ser culpado e de merecer a punição; tanto mais que essa punição pode servir, a ele ou a outros, de contribuição para determiná-los em uma outra vez a não pecar; para não falar da justiça vingativa, que vai além da compensação e da emenda, e na qual não há nada, além do mais, que esteja em choque com a determinação certa das resoluções contingentes da vontade. Pode-se dizer, ao contrário, que as penas e as recompensas seriam em parte inúteis, e careceriam de um de seus objetivos, que

é a correção, se elas não pudessem contribuir para determinar a vontade a fazer melhor em uma outra vez (LEIBNIZ, 2017, p. 386-387, § 369, Terceira Parte).

#### 4.2.3 Origem do Mal

Também, já no início da *Teodiceia*, Leibniz se manifesta objetivamente sobre o tópico ora em questão acerca da origem do mal<sup>107</sup>; bem assim o escritor esclarece acerca do assunto em tela, que alguns usavam o argumento da necessidade para provar que a virtude e o vício não causariam nem o bem nem o mal, com suposta alegação de tornar a divindade cúmplice das suas desordens e imitariam os antigos pagãos que atribuíam aos deuses a causa de seus crimes, como se uma divindade os motivasse a agir mal. A filosofia dos cristãos, que identifica melhor que a dos antigos a dependência das coisas com relação ao divino autor e seu concurso para com todas as ações das criaturas, parece ter aumentado o embaraço da questão. Para o filósofo, algumas pessoas hábeis do seu tempo chegaram a subtrair toda a ação das criaturas, servindo inclusive para o restabelecimento do dogma já em desuso dos dois princípios, ou dos dois deuses, um bom e um mal, como se este dogma satisfizesse melhor as dificuldades sobre a origem do mal, embora tenha reconhecido o pensador que essa seria uma opinião insustentável e que a unidade do princípio estaria fundada em razões a priori, mas ele diz que querer inferir disso que nossa razão se confunde e não saberia satisfazer às objeções, e que não se deve deixar por causa disso de se manter firme quanto aos dogmas revelados, que nos ensinam a existência de um único Deus, perfeitamente bom, perfeitamente poderoso e perfeitamente sábio. Mas muitos de então que estariam persuadidos quanto à não solução dessas objeções e que acreditariam que elas são pelo menos tão fortes quanto as provas da verdade da religião, extrairiam delas consequências perniciosas. E quando não houvesse concurso de Deus para as más ações não deixaríamos de encontrar dificuldade no fato que ele as prevê e que ele as permite, podendo impedi-las mediante sua onipotência (LEIBNIZ, 2017, p. 54, Prefácio).

Percebe-se bem a ideia inicial de Leibniz em apresentar as dificuldades e controvérsias que envolvem o assunto em questão, notadamente as considerações e polêmicas dos filósofos e teólogos<sup>108</sup>; bem como o autor assevera que quanto à origem do mal, em relação a Deus, ele faz uma apologia de suas perfeições, que não atesta menos a sua santidade, sua justiça e sua bondade, do que sua grandeza, seu poder e sua independência, bem como faz ver como tudo depende dele, que ele concorre para todas as ações das criaturas, que ele até cria continuamente

---

<sup>107</sup> Cf. notas 100 e 107.

<sup>108</sup> Cf. nota 108.

as criaturas, se assim o quiser, mas que, no entanto, não é o autor do pecado. Também, segundo ele, observamos como se deve conceber a natureza privativa do mal. E o pensador faz mais, alegando como o mal tem outra fonte que não a vontade de Deus e que, por isso, tem-se razão de dizer, no que se refere ao mal da culpa, que Deus não o quer e que ele apenas o permite. O autor sustenta que Deus podia permitir o pecado e a miséria, e mesmo concorrer e contribuir para isso, sem prejuízo de sua santidade e de sua bondade supremas; ainda que absolutamente falando, ele pudesse ter evitado todos esses males (LEIBNIZ, 2017, p. 58, Prefácio).

Ainda, Leibniz argumenta acerca do assunto, que há também coisas contrárias às aparências que nós admitimos quando elas estão bem verificadas; e que ele já fez notar que as coisas que podemos opor à bondade e à justiça de Deus são apenas aparências, que teriam força contra um homem, mas que se tornam nulas quando aplicadas a Deus, e quando colocadas na balança com as demonstrações que nos asseguram quanto à perfeição infinita dos seus atributos. O escritor também observa que um suposto triunfo da fé é em parte um triunfo da razão demonstrativa contra razões aparentes e enganosas que se opõe inoportunamente às demonstrações, pois é preciso considerar que as objeções dos maniqueístas não são de forma alguma contrárias à teologia natural mas à teologia revelada, e se lhes deixássemos a Sagrada Escritura, o pecado original, a graça de Deus em Jesus Cristo, as penas do inferno e os outros artigos da religião, não se livraria por causa disso de suas objeções, porquanto, de acordo com Leibniz, não se poderia negar que no mundo há mal físico (isto é, sofrimentos) e mal moral (isto é, crimes), e mesmo que o mal físico não é sempre distribuído neste mundo conforme a proporção do mal moral, como parece que a justiça o exige. Para ele, resta então uma questão da teologia natural, porquanto como um princípio único, inteiramente bom, sábio e onipotente pôde admitir o mal e, sobretudo, como ele pôde permitir o pecado e como em muitos casos ele pôde decidir tornar os maus felizes e os bons infelizes. E explica ainda que nós não temos necessidade da fé revelada para saber que existe um tal princípio único de todas as coisas, perfeitamente bom e sábio; sendo que a razão nos faz compreendê-lo mediante demonstrações infalíveis; e, por conseguinte, todas as objeções tomadas do vir a ser das coisas, em que observamos imperfeições, estão fundadas apenas sobre falsas aparências. Pois, se fossemos capazes de entender a harmonia universal, veríamos que aquilo que somos tentados a criticar está associado ao plano mais digno de ser escolhido; em uma palavra, veríamos, e não apenas acreditaríamos, que aquilo que Deus fez é o melhor. O pensador denomina aqui ver àquilo que se conhece *a priori* pelas causas; e crer naquilo que não se julga senão pelos efeitos, ainda que um seja tão seguramente conhecido quanto o outro; pois a sabedoria infinita de Deus nos sendo conhecida, julgamos que os males que experimentamos devem ter sido permitidos, e nós o

julgamos pelo próprio efeito ou *a posteriori*, isto é, porque eles existem, e é o que tem que ser reconhecido sem se pretender que se deva fazer cessar as falsas aparências que são contrárias a isso, ou seja é como se exigíssemos que não houvesse mais sonhos, nem ilusões de ótica. (LEIBNIZ, 2017, p. 103-104, §§ 42-44, Discurso preliminar sobre o acordo da fé com a razão).

Entretanto, de acordo com o pensador, sempre nos servimos de comparações tomadas dos prazeres dos sentidos, misturados com aquilo que se aproxima da dor, por julgar que há alguma coisa de semelhante nos prazeres intelectuais; porquanto as sombras realçam as cores e mesmo uma dissonância colocada onde é preciso dar relevo à harmonia. A saúde é bastante apreciada; por acaso se rendem muitas graças a Deus sem nunca ter ficado doente. E mais comumente, não é preciso que um pouco de mal nos torne o bem mais sensível, isto é, maior. O autor assinala que dirão que os males são grandes e em grande número, em comparação aos bens, mas enganam-se. É somente a falta de atenção que diminui nossos bens, e é preciso que essa atenção nos seja dada por alguma mistura de males. Se estivéssemos constantemente doentes e raramente em boa saúde, sentiríamos muito esse grande bem, e sentiríamos menos nossos males; mas não é melhor, todavia, que a saúde seja constante e a doença rara. Se nós não tivéssemos o conhecimento da vida futura, ele diz que acredita que se encontrariam poucas pessoas que estivessem contentes em retomar a vida na proximidade da morte, com a condição de passar novamente pela mesma escala de bens e de males; especialmente se não fossem do mesmo tipo, e se contentariam com variar, sem exigir uma condição melhor do que aquela em que se tinha estado (LEIBNIZ, 2017, p. 140-141, §§12-13, Primeira Parte).

Ademais, em relação ao tema em questão argui a professora Lacerda (2005, p. 108-110), esclarecendo que: “*Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?*” (Se Deus existe, de onde vem o mal? E se não existe, de onde vem o bem?) A pergunta resume o que Leibniz chama, na Teodiceia, de dificuldades especulativas e metafísicas a respeito da causa do mal<sup>109</sup>. Essa interrogação marca a passagem entre um conjunto de imagens e comparações tiradas dos prazeres sensíveis, que levam o leitor a admitir, unicamente a partir de suas experiências mais simples, a necessidade da presença do mal no mundo<sup>110</sup>, e a primeira série de explicações propriamente filosóficas sobre a origem do mal, já anunciadas no subtítulo do livro. Para responder às dificuldades metafísicas, Leibniz adota duas proposições tradicionais que ele

<sup>109</sup> Cf. Leibniz (2017, §20, Primeira Parte, p. 147).

<sup>110</sup> Cf. Leibniz (2017, I, p. 139-147, §§10-19). Ver por exemplo §12: “Um pouco de picante, de azedo ou de amargo frequentemente agrada mais do que o doce; as sombras ressaltam as cores e até mesmo uma dissonância colocada onde se deve dá relevo à harmonia. Nós gostamos de nos assustar com os equilibristas que estão a ponto de cair, e desejamos que as tragédias nos levem quase a chorar. Sentimos bastante a saúde e damos graças a Deus por ela sem jamais ter estado doentes? E não é preciso o mais das vezes que um pouco de mal torne o bem mais sensível, ou seja maior?” Lacerda (LACERDA, 2005, p. 109)

amarra ao seu próprio sistema: Deus permite o mal compreendido no melhor plano, mas não é sua causa, a fonte do mal é uma imperfeição original da criatura ou uma privação. O mal pode ser tomado metafisicamente, fisicamente e moralmente. O mal moral, restrito às criaturas racionais, é o pecado ou o mal da culpa, isto é, as ações viciosas dos seres dotados de razão. Dessas ações resulta o mal físico ou mal da pena, ou seja, os sofrimentos desses seres racionais. Ambos, mal moral e mal físico, são males possíveis, mas derivam de um mal necessário, o mal metafísico: todas as criaturas são essencialmente limitadas. Em outras palavras, a fonte ou a causa ideal do mal são as verdades eternas, as criaturas são marcadas por esta imperfeição ou limitação já no estado de pura possibilidade, pois, diz Leibniz<sup>111</sup>, o que não possui limites em seu poder, em sua sabedoria e em toda perfeição que pode ter, não é uma criatura, mas Deus. O fundamento do mal é, por isso, necessário: o mal consiste formalmente na privação. Todavia, a limitação natural de toda criatura é causa ideal, não eficiente do mal; assim, mesmo que sua possibilidade seja necessária, a atualização do mal permanece contingente, aqui porque a limitação das criaturas é o formal ou a causa ideal; em última instância, porque o ato mau faz parte de um universo contingente, e os males só passam da potência ao ato em função da harmonia das coisas ou de sua conveniência com a melhor série de coisas<sup>112</sup>. A resolução do Problema do Mal era um dos temas mais importantes para Leibniz na Teodiceia, a fim de possibilitar a sua equalização geral da Justiça Divina naquela obra em tela, visando assim atingir o seu propósito maior de conciliar a fé e a razão. (LACERDA, 2005, p. 108-110, Capítulo II).

Para Leibniz, quanto à alegação de que seria seguro e experimentamos que o pavor dos castigos e a esperança das recompensas servem para fazer os homens se absterem do mal e os obriga a se empenharem em fazer o bem, ter-se-ia razão e direito de se servir disso, ainda que os homens agissem obrigatoriamente por alguma espécie de necessidade que isso pudesse ser. Objetar-se-á, segundo ele, que se o bem ou o mal é necessário, é inútil se servir dos meios para obtê-lo ou para impedi-lo. Se o bem ou o mal fossem necessários sem esses meios, eles seriam inúteis; mas não é assim que se dá. Esses bens e esses males não acontecem senão pela assistência desses meios, e se esses eventos fossem necessários, os meios seriam uma parte das causas que os tornariam necessários; pois a experiência nos ensina que o medo ou a esperança impede o mal ou promove o bem. Essa objeção, então, em quase nada difere do sofisma preguiçoso que se opõe à certeza tanto quanto à necessidade dos eventos futuros. De modo que se pode dizer que essas objeções se chocam contra a necessidade hipotética e igualmente contra

---

<sup>111</sup> Cf. menção a Leibniz. “Causa Dei”, §69. In Oeuvres Philosophiques de Leibniz, éd. Par P. Janet, II, p. 429 (LACERDA, 2005, p. 109).

<sup>112</sup> Cf. Lacerda (2005, p. 108-110, Cap. II).

a necessidade absoluta, e que elas provam tanto contra uma quanto contra a outra, quer dizer, provam absolutamente nada. (LEIBNIZ, 2017, p. 175-176, § 71, Primeira Parte).

Todavia, há uma questão mais real com respeito à predestinação à vida eterna e quanto a qualquer outra forma de destino conferido por Deus, segundo o pensador, a saber, se essa forma de destino é absoluta ou relativa. Há destinação para o bem e para o mal; e como o mal é moral ou físico, os teólogos de todos os partidos concordam que não existe destinação para o mal moral, isto é, que ninguém está destinado a pecar. Quanto ao maior mal físico, que é a danação, pode-se distinguir entre destinação e predestinação, pois a predestinação parece encerrar em si uma destinação absoluta e anterior à consideração das boas ou das más ações daqueles que ela leva em conta. Dessa forma, pode-se dizer que os reprovados estão destinados a caírem em danação, porque eles são reconhecidamente impertinentes. Mas não se pode dizer tão bem que os reprovados estão predestinados à danação, pois não há reprovação absoluta, seu fundamento sendo a impertinência final prevista (LEIBNIZ, 2017, p. 182, §81).

Também, acerca do assunto em tela, o escritor Souza<sup>113</sup> esclarece sobre o mal na ótica leibniziana como não sendo nada e sustentando nesse sentido em relação à privação que:

Relativo ao bem, que limita ou enfraquece, o mal não possui realidade clara. Sua natureza é relativa ou privativa: “o mal é uma privação do ser, ao passo que a ação de Deus é positiva” (Teodiceia § 29)<sup>114</sup>. Leibniz o compara com a inércia natural dos corpos. Sem realidade ontológica, corresponde a uma limitação da perfeição do ser. Então, o mal, estritamente falando não é nada (SOUZA, 2009, p. 105-106, Glossário).

Outrossim, a respeito do tema em questão o autor Bruno Solages<sup>115</sup> explica o tópico em tela dizendo que sobre o problema do mal, não podemos, com efeito, escamotear o mal negando sua gravidade. Muitas vezes nossos manuais de filosofia só falam dele a propósito do prazer e da dor, que nos advertem e guiam na ação, negligenciando a trágica amplitude e profundidade do sofrimento humano, tanto individual quanto coletivo, que numa época existencialista, de um universo de campos de concentração e de angústia perante o absurdo, colocou, como nunca se fez, no primeiro plano da reflexão humana, como é possível que, sendo obra de um Deus todo-poderoso e bom, o Mundo contenha tanto mal? De fato, é desse plano, o do confronto do mal com a existência de Deus, que se trata. E tanto assim que alguns viram nisso, à maneira dos maniqueus, uma limitação de Deus, um princípio do mal em face do princípio do bem. Solução insustentável, desde que se tenha compreendido que não pode existir

<sup>113</sup> De acordo com Souza (2009, p. 105-106).

<sup>114</sup> Cf. Leibniz (2017, §29, p.152, Primeira Parte).

<sup>115</sup> Consoante Solages (1964, p. 298-302).

mais que um Ser Necessário. Outros fortalecem-se, com essa antinomia, em sua negação de Deus. Esse problema não cessou de atormentar, através dos séculos, os maiores pensadores, cujo esforço consistiu primeiro em definir o mal. Santo Agostinho<sup>116</sup>, que, em sua conversão, precisou romper com a sedução maniqueísta de sua juventude, servindo-se das análises neoplatônicas escreveu sobre este problema páginas com que ainda hoje nos nutrimos. Tentando classificar todas essas análises dos séculos passados, chega-se, em geral, a distinguir, por assim dizer, três planos superpostos. Na base, o mal apelidado “metafísico”, que é a própria imperfeição do ser criado enquanto criado; depois, o mal denominado, às vezes, “físico” (que com mais propriedade se diria fisiológico e psicológico, abrangendo as diversas categorias de sofrimentos físicos e morais); enfim, o mal moral, que os teólogos chamam de pecado. Mas, quando, diante desses males tão diferentes, procuramos o que, na obra divina, poderia ser para eles uma espécie de justificativa, não vemos, uma vez que é preciso manter ao mesmo tempo o primado do bem e a realidade do mal, outro princípio de solução além daquele que São Tomás<sup>117</sup> buscou em Santo Agostinho, encontrando a objeção do mal ao tratar justamente da existência de Deus: “Deus, por ser sumamente bom, não permitiria de forma alguma que houvesse qualquer coisa de mau em sua obra, se não fosse tão onipotente e bom para poder fazer o bem até do mal”. É um princípio de finalização do mal. Trata-se de encontrar uma brecha para fazer entrar o mal, quanto possível, na ordem do bem e explicá-lo do ponto de vista do mesmo bem, ao passo que o inverso é impossível: não se pode explicar o bem do ponto de vista do mal, porque este é relativo ao bem, sendo privação dele (SOLAGES, 1964, p. 298-302).

Nesta perspectiva, segundo também assevera Bruno Solages (op. cit.), o mal chamado “metafísico” aparece como uma condição da criação, o mal “moral” como uma condição da liberdade e o mal “físico” como uma condição da salvação de uma criatura falível, pecadora. Com efeito, o mal “metafísico” é a imperfeição da criação, mas o ser criado não pode ser perfeito: seria o próprio Deus. Ou deixaria de haver criação ou esta tem de ser imperfeita. Ora, ninguém pretende que o nada valha mais do que o ser. Aqui deparamos a teoria leibniziana que admite a imperfeição do mundo, mas declara-o o melhor dos mundos possíveis, porque Deus não teria razão suficiente para escolher um outro. Esta afirmação, porém, vai de encontro a graves impossibilidades metafísicas. “O melhor Mundo possível” terá um sentido? Supõe-se, primeiro, que os mundos, apesar de sua complexidade, podem, como os números, ordenar-se em série, do menos ao mais perfeito; em segundo lugar, que a série seja, apesar disso, limitada, com um último termo. E este último termo, pouco concebível, seria então, a seu modo, um

---

<sup>116</sup> Para uma discussão a respeito, ver Agostinho (1995).

<sup>117</sup> Para uma discussão a respeito, ver Aquino (2009).

absoluto. Por outro lado, esse “melhor dos Mundos possíveis”, supondo-se que tal conceito tenha um sentido, torna-se, como causa final da ação divina, o Deus do próprio Deus, pois que Deus seria obrigado a escolhê-lo. Ora, para salvar a transcendência de Deus, não podemos por assim um fim necessário à sua ação. O mal moral é, neste mundo, a condição da existência da liberdade, poder quase criador dado por Deus ao homem, pelo menos da liberdade criada, tal como a experimentamos em nós. Ora, esta é, por seu turno, a condição dos mais altos valores da criação, que são os valores morais, a beleza moral do heroísmo e da santidade: Deus quer ser amado livremente. Por último, é nesta condição humana de uma criatura imperfeita e livre que o mal chamado físico, o sofrimento, pode adquirir um sentido. Filósofos e poetas decantaram seu valor educativo. Muitos sofrimentos, porém, escapam a esta finalidade ou excedem-na por seu caráter atroz. Certos pensadores, como Platão, entreviram que poderiam ter um valor expiatório. Mas, ainda aqui, há almas que sofrem e não parecem ter muita coisa a expiar. E, ademais, para além dos sofrimentos da vida, ergue-se a própria morte e a questão de seu significado, num ser que não aspira senão a viver para sempre. Permanece, pois, no sofrimento, um mistério, cujo véu a filosofia parece não poder levantar totalmente. É, de acordo com o autor supra, um dos casos em que mais se aplica, sem dúvida, a distinção marceliana do problema e do “mistério”. Não se trata aqui de uma questão simplesmente objetiva, mas sim de nossa própria atitude. O sábio estoico nega o sofrimento e a civilização moderna esforça-se por eliminá-lo. O cristão assume-o, contemplando a Cruz de Cristo. Por isso, as soluções, puramente intelectuais em excesso, por demais teóricas, deixam-nos sempre insatisfeitos. A reflexão penetra aqui no mistério pessoal, interpessoal e suprapessoal. O mistério do sofrimento é um desafio para a filosofia. Contudo, ficam assentadas algumas verdades sobre o Universo, sobre nós próprios, sobre o conhecimento que de tudo isso temos e sobre sua condição transcendente que é a afirmação de Deus, simultaneamente como causa primeira, Fim último e Valor Supremo. Restando-nos entender o que, nessas perspectivas e sob essa luz, podemos pensar para esclarecimento de nossa ação (SOLAGES, 1964, p. 298-302).

Para Leibniz, acerca do assunto em tela, o descontentamento de algumas criaturas pode ocorrer concomitantemente e como uma consequência de outros bens maiores, porquanto os bens, na qualidade de bens considerados neles mesmos, constituem o objeto da vontade antecedente de Deus. Deus produzirá tanta razão e conhecimento no Universo quanto seu plano pode admitir. Um meio pode ser concebido entre uma vontade antecedente inteiramente pura e primitiva, e entre uma vontade consequente e final. A vontade antecedente primitiva tem por objeto cada bem e cada mal em si, separado de toda a combinação, e tende a propor o bem e a impedir o mal; a vontade média se dirige às combinações, como quando se liga um bem a um

mal; e então a vontade terá alguma tendência para essa combinação quando o bem ultrapassar o mal; mas a vontade final e decisiva resulta da combinação de todos os bens e todos os males que entram em nossa deliberação; ela resulta de uma combinação total. O que mostra que uma vontade média, embora possa de alguma maneira, passar por consequente com relação a uma vontade antecedente pura e primitiva, deve ser considerada como antecedente com relação à vontade final e decretória. Deus dá razão para o gênero humano; os infortúnios os atingem concomitantemente. Sua vontade antecedente pura tende a dar razão como um grande bem, e a impedir os males em questão; mas quando se trata dos males que acompanham esse presente que Deus nos deu que é a razão, a composição, feita da combinação da razão e desses males, será o objeto de uma vontade média de Deus, que tenderá a produzir ou impedir esta composição à medida que o bem ou o mal prevaleça. Mas mesmo que acontecesse que a razão fizesse mais mal do que bem aos homens, com o que, todavia, Leibniz não concordava, e em cujo caso a vontade média de Deus a recusaria com essas circunstâncias; entretanto, poderia ser que fosse mais conveniente para a perfeição do Universo dar a razão aos homens, não obstante todas as más consequências que ela pudesse ter a seu respeito; e, conseqüentemente, a vontade final ou o decreto de Deus, resultante de todas as considerações que ele pode ter, seria a de lhes dar. E, bem longe de poder ser repreendido por isso, seria passível de repreensão se ele não o fizesse. Desse modo, o mal ou a mistura de bens e de males em que o mal prevalece não acontece senão por concomitância, porque ele está ligado com os maiores bens que estão fora dessa mistura (LEIBNIZ, 2017, p. 209, §119, Segunda Parte).

Leibniz arremata, esclarecendo que na sua obra em tela já fez notar mais de uma vez que o mal é uma consequência da privação do bem, ausência do que deveria ser, e até de caráter pedagógico. E que se tem que admitir que Deus é o autor do mal físico, quando se supõe o mal moral já existente; mas falando absolutamente, se poderia sustentar que Deus permitiu o mal físico por consequência, ao permitir o mal moral que dele é a fonte. Não se tem necessidade então de recorrer a um princípio do mal em Deus e nem se tem necessidade tampouco de procurar a origem do mal na matéria. A imperfeição original das criaturas dá limites à ação do Criador, que tende ao bem. Mas como a matéria é ela mesma um efeito de Deus, ela não fornece senão uma comparação e não poderia ser a fonte mesma do mal e da imperfeição. O escritor diz que essa fonte se encontra nas formas ou ideias dos possíveis; pois ela deve ser eterna, e a matéria não o é. Acontece que Deus tendo feito toda a realidade positiva que não é eterna, teria feito a fonte do mal, se ela não consistisse na possibilidade das coisas ou das formas, única coisa que Deus não fez, já que Deus não seria o autor do seu próprio entendimento. Todavia, embora a fonte do mal consista nas formas possíveis, anteriores aos atos da vontade de Deus,

não deixa de ser verdadeiro que Deus concorre para o mal na execução atual que introduz essas formas na matéria (LEIBNIZ, 2017, p. 393-395, §§ 378-381, Terceira Parte).

Assim sendo, de acordo com Paul Rateau<sup>118</sup> sobre o tema do mal em voga, para Leibniz na Teodiceia, Deus é a fonte de toda realidade e de toda perfeição. O Mal, sob três espécies, não remete a uma entidade positiva, mas a uma privação e a uma resistência. Ele não possui eficácia própria, mas pode engendrar ações por acidente, como por exemplo a água contida num cano pode quebrá-lo ao congelar. O mal procede definitivamente da imperfeição original das criaturas. Essa limitação torna o pecado possível, mas não necessário. Para que ele se torne ato, é preciso que a liberdade intervenha. O homem é assim o único responsável pelo mal que comete. Compete a ele seguir os movimentos que vêm de Deus ou, ao contrário, resistir a eles, opondo-se ao efeito benéfico do seu concurso, abusando da força que recebe dele, desviando-se de seu bom fim (RATEAU, 2019, p 345-350).

#### 4.3 ABORDAGENS DO TEMA NA TEODICEIA: REFLEXÕES CENTRAIS DE LEIBNIZ

O livro *Teodiceia* ora em análise é constituído por tópicos pertinentes ao assunto em tela os quais são intitulados: “Prefácio”; “Discurso [preliminar] sobre o Acordo da Fé com a Razão”; “Primeira Parte”; “Segunda Parte” e “Terceira Parte”, onde foram efetuadas atinentes abordagens sobre o tema em questão da graça, conforme abaixo se discorre, respectivamente.

##### 4.3.1 No Prefácio

As abordagens do tema em questão sobre a problemática da graça permeiam toda a obra em estudo, e já desde o início do livro são bem perceptíveis, mais precisamente no seu prefácio, onde bem denotam-se tais evidências na Teodiceia., conforme abaixo se segue:

Os filósofos consideraram as questões da necessidade, da liberdade e da origem do mal, os teólogos juntaram a elas as do pecado original, da graça e da predestinação. A corrupção original do gênero humano, advinda do pecado original, nos parece ter imposto uma necessidade natural de pecar sem o auxílio da graça divina; mas, sendo a necessidade incompatível com a punição, inferiríamos disso que uma graça suficiente deveria ter sido dada a todos os homens; o que não parece muito conforme à experiência (LEIBNIZ, 2017, p. 56, Prefácio).

Neste texto inicial supra já se evidencia bem todo o teor e a complexidade do problema

---

<sup>118</sup> RATEAU, Paul. (2019). Leibniz on the Problem of Evil. New York: Oxford University Press, pp. 345-350.

da graça a ser enfrentado, tanto pelos filósofos como pelos teólogos de então, com respectivos enfoques de cada um. Os primeiros com as questões da necessidade, da liberdade e da origem do mal, e os segundos somando as do pecado original, da graça e da predestinação. O texto de Leibniz aponta que lhe parece ter havido uma necessidade natural de pecar em decorrência da corrupção humana resultante do pecado original e sem o auxílio da graça de Deus, todavia argumentando que seria tal necessidade incompatível com a punição e suscitando que deveria para tanto ter sido dada uma graça suficiente para todos, e que parecia em tal ótica, em sintonia com a experiência, que isto não ocorreria na realidade.

Tais controvérsias suscitavam grande dificuldade, sobretudo em relação ao que destina Deus quanto à salvação dos homens. Há poucos salvos ou eleitos<sup>119</sup>; Deus não tem, então, a vontade decretatória de eleger muitos. E já que admitimos que aqueles que ele escolheu não o merecem mais do que os outros e mesmo no fundo não são menos ruins, o que eles têm de bom vindo apenas do dom de Deus, com isso a dificuldade aumenta. Onde está então sua justiça, ou antes de tudo, onde está sua bondade. A parcialidade ou estima pelas pessoas se dirige contra a justiça; e aquele que limita sem motivo sua bondade não deve ter o bastante dela (LEIBNIZ, 2017, p. 56). O texto aqui argui a maneira como é operada a justiça de Deus e suscita uma certa contradição aparente na aplicação dos atributos divinos na eleição e na salvação humana, como por exemplo a bondade e a justiça. Sendo que nesta linha o filósofo argumenta a seguir que:

É verdade que aqueles que não são eleitos estão perdidos por sua própria falta; carecem de boa vontade ou de fé viva; mas só havia Deus para lhes dar. Sabemos que, além da graça interna, ordinariamente são as ocasiões externas que distinguem os homens e que a educação, o diálogo, o exemplo frequentemente corrigem ou corrompem a índole natural (LEIBNIZ, 2017, p. 56, Prefácio).

A citação anterior indica que o ser humano também é responsável pela sua salvação, e que se ele não teve fé e boa vontade ou cometeu alguma falta pode ter ocasionado a sua própria não eleição, por ser uma questão interna dele. Paradoxalmente, o texto argui que no caso só havia o próprio Deus para lhe dar isto, senão ele ficaria à mercê da corrupção e da índole natural.

Ainda, segundo argui o filósofo, acontece que Deus fazendo surgir circunstâncias favoráveis a uns e abandonando os outros a situações que contribuem para a sua infelicidade; não teríamos então motivos para nos espantarmos com isso. E argumenta que não é suficiente dizer com alguns que a graça interna é universal e igual para todos, já que esses mesmos são

---

<sup>119</sup> Cf. nota 67.

obrigados a recorrer às afirmações de São Paulo e dizer: - Ó que profundo!<sup>120</sup>, quando consideram, por assim dizer, quanto os homens são diferenciados pelas graças externas, quer dizer, que aparecem na adversidade circunstâncias que Deus faz nascer, das quais os homens não são os mestres e que, entretanto, exercem uma influência muito grande sobre aquilo que diz respeito à sua salvação (LEIBNIZ, 2017, p. 56-57, Prefácio). Bem como o autor esclarece que quanto à controversa matéria da graça e de predestinação, ele diz que justificamos as expressões mais recorrentes, como por exemplo: que nós não somos convertidos senão pela graça solícita de Deus e que nós não saberíamos fazer o bem exceto com sua ajuda; que Deus quer a salvação de todos os homens e que ele não leva à danação senão aqueles que possuem má vontade; que a todos dá uma graça suficiente, contanto que queiram usá-la; que sendo Jesus Cristo o princípio e o centro da escolha, Deus destinou os eleitos à salvação, porque previu que eles se ligariam à doutrina de Jesus Cristo por uma fé viva; embora seja verdade que essa razão da escolha não é a última razão, e que mesmo essa previsão é ainda uma consequência de seu decreto anterior; visto que a fé é um dom de Deus e que ele os predestinou a ter a fé por razões de um decreto superior, que distribui as graças e as circunstâncias segundo a profundidade de sua sabedoria suprema (LEIBNIZ, 2017, p. 58-59, Prefácio).

Tal texto acima bem corrobora a dificuldade do assunto e a complexidade da questão, porquanto evidencia uma multiplicidade de tipos de graça que haveria e suas peculiaridades, e que se aplicariam ao problema em tela, levando em conta as questões internas e as circunstâncias externas ao homem, e ainda em sintonia com a soberania de Deus.

No final do prefácio, acerca do tema em questão da graça, o autor explica a sua opinião nas controvérsias e dificuldades de então sobre o assunto, consoante abaixo se segue:

Essa disposição dos homens a se enganar quando representam as opiniões de outrem faz também com que eu observe que, quando disse em algum lugar que na conversão o homem se serve do socorro da graça, quero apenas dizer que ele aproveita disso por meio da interrupção da resistência superada; mas sem cooperação alguma de sua parte; do mesmo modo não há cooperação no gelo quando ele é quebrado. Pois a conversão é pura obra da graça de Deus, na qual o homem não concorre senão resistindo; mas sua resistência é mais ou menos grande conforme as pessoas e as ocasiões. As circunstâncias também contribuem mais ou menos para nossa atenção e para os movimentos que nascem na alma; e o concurso de todas essas coisas unidas ao quanto se está impressionado e ao estado da vontade determina o efeito da graça, mas sem torná-lo necessário (LEIBNIZ, 2017, p. 68, Prefácio).

---

<sup>120</sup> É provável que Leibniz esteja se referindo à fala do apóstolo Paulo em Rm 11:33, cujo texto Bíblico diz: "Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos!" (BÍBLIA. Português. Bíblia de Estudo Almeida. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008).

Concluindo o prefácio e enfocando o tema em questão, percebe-se pela citação acima, que o autor observa que, quando disse que na conversão o homem se serve do socorro da graça, ele quiz apenas dizer que ele aproveita disso por meio da interrupção da resistência superada; mas sem cooperação alguma de sua parte. Pois a conversão é pura obra da graça de Deus, na qual o homem não concorre senão resistindo. Mas, segundo o pensador, sua resistência é variável conforme as pessoas e as ocasiões, circunstâncias, etc, alterando assim o estado da vontade determina o efeito da graça, mas sem torná-lo necessário.

#### 4.3.2 No Discurso [preliminar] sobre o Acordo da Fé com a Razão

Na continuidade, observamos abordagens da temática em questão acerca da graça no *Discurso [preliminar] sobre o Acordo da Fé com a Razão da Teodiceia*, onde é mencionado por Leibniz que é preciso chegar à questão que o Sr. Bayle apresentou, a saber, se uma verdade, e especialmente uma verdade de fé, poderá estar sujeita a objeções sem solução. Segundo Leibniz, esse autor parece sustentar abertamente a afirmativa dessa questão: ele cita teólogos graves de seu partido<sup>121</sup> e mesmo do partido de Roma, que parecem dizer aquilo que ele pretende; e lembra de filósofos que acreditaram que há mesmo verdades filosóficas, cujos defensores não saberiam responder às objeções que lhes são feitas. Ele acredita que na teologia a doutrina da predestinação é dessa natureza e a composição do *continuum* na filosofia. Estes são os dois labirintos que motivaram os teólogos e os filósofos. Libertus Fromondus<sup>122</sup>, teólogo de Louvain (grande amigo de Jansênio<sup>123</sup>, de quem ele até publicou o livro póstumo intitulado *Augustinus*), que considerou intensamente a questão da graça e que também fez um livro intitulado *Labyrinthus de compositione continui*, experimentou bastante as dificuldades de ambos; e o famoso Ochino<sup>124</sup> representou muito bem aquilo que ele chama de labirintos da

---

<sup>121</sup> Bayle (1647-1706) nasceu em Carla, um pequeno povoado de Foix, onde seu pai era pastor; depois de ter saído da Academia Protestante de Puylaurens passa a frequentar as aulas, como externo, em um colégio jesuíta de Toulouse, quando abraça o Catolicismo em março de 1669; volta ao protestantismo em 1670 e por conta dessas mudanças de filiação passou a ser visto como relapso e passível de perseguições.

<sup>122</sup> Além dos textos de Bayle, é claro que a referência mais próxima de Leibniz era o livro do físico e teólogo de orientação jansenista Libertus Fromondus (ou Fromundos, Libert Froidmont, 1587-1653; que publicou em 1640 o *Augustinus de Jansenius*), importante correspondente de Descartes, que tinha por título *Labyrinthus sive de compositione continui liber unus*, publicado em 1631, e que tratava dos dois labirintos; obra mencionada em seus *Novos ensaios* (livro II, cap. XXIII); mas também é verdade que a associação do problema da liberdade e o do contínuo ao labirinto já havia sido feita: a primeira, por Boécio no Livro III de sua *A consolação da filosofia* e, a segunda, por Galileu na sua jornada de seu *Duas novas ciências*.

<sup>123</sup> Jansenius: Cornélio Jansênio (1585-1638).

<sup>124</sup> Bernardino Ochino (1487-1564), monge e predicador popular italiano, convertido à Reforma em 1542; autor do livro intitulado *Laberinti del libero over servo arbitrio, prescienza, predestinatione e libertà divina, e del modo per uscirne* (Basileia, 1561), ao qual Leibniz se referirá em seguida.

predestinação (LEIBNIZ, 2017, p. 92-93, §24). Também na Teodiceia, sobre o assunto em questão, é assinalado como se segue, que:

Também é bom observar aqui que aquilo que o Sr. Bayle chama de triunfo da fé é em parte um triunfo da razão demonstrativa contra razões aparentes e enganosas, que se opõe inoportunamente às demonstrações. Pois é preciso considerar que as objeções dos maniqueístas não são de forma alguma contrárias à teologia natural, mas à teologia revelada. E se lhes deixássemos a Sagrada Escritura, o pecado original, a graça de Deus em Jesus Cristo, as penas do inferno e os outros artigos de nossa religião, não se livraria por causa disso de suas objeções: pois não se poderia negar que no mundo há mal físico (isto é, sofrimentos) e mal moral (isto é, crimes), e mesmo que o mal físico não é sempre distribuído neste mundo conforme a proporção do mal moral, como parece que a Justiça o exige (LEIBNIZ, 2017, p. 103-104, §43).

Na citação supra, denota-se a ideia de Leibniz em relação às demonstrações e objeções no tocante ao assunto, porquanto é bom considerar que aquilo que é chamado de triunfo da fé é em parte um triunfo da razão demonstrativa contra razões aparentes e enganosas, que se opõe às demonstrações. Haja vista que é preciso levar em consideração que as objeções dos maniqueístas não são de forma alguma contrárias à teologia natural, mas à teologia revelada.

Esclarecendo ainda o filósofo sobre o assunto em questão que não é necessário duvidar que essa fé e essa confiança em Deus, que nos faz levar em consideração sua bondade infinita, e nos prepara para seu amor, apesar das aparências de dureza que podem nos desencorajar, não sejam um exercício das virtudes da teologia cristã, quando a divina graça em Jesus Cristo excita esses movimentos em nós. Foi isso que Lutero bem observou contra Erasmo, dizendo que o máximo do amor é amar aquele que parece tão pouco amável à carne e ao sangue<sup>125</sup>, tão rigoroso para com os miseráveis e tão pronto para levar à danação aqueles que se deixam seduzir por falsas razões, e isso propriamente devido aos males dos quais ele parece ser o motivo ou o cúmplice. De modo que se pode dizer que o triunfo da verdadeira razão esclarecida pela graça divina é ao mesmo tempo o triunfo da fé e do amor (LEIBNIZ, 2017, p.104-105, §45), bem como explicou o escritor sobre o assunto, acerca da bondade e da justiça divina, o seguinte:

É desse modo que estando assegurados pelas demonstrações da bondade e da justiça de Deus, nós menosprezamos as aparências de dureza e de injustiça que vemos nessa pequena parte de seu reino que se oferece aos nossos olhos. Até aqui nós nos esclarecemos pela luz da natureza e da graça, mas ainda não pela da glória. Nesse mundo, vemos a injustiça aparente, contudo, nós cremos e até mesmo conhecemos a verdade da justiça oculta de Deus; mas veremos essa justiça, quando o sol da justiça se apresentar tal como ele é (LEIBNIZ, 2017, p. 128, §82).

---

<sup>125</sup> Leibniz ref. Mt 14:17 “Mas eles responderam: Não temos aqui senão cinco pães e dois peixes” (BÍBLIA, 2008).

A citação anterior reflete o pensamento do escritor, acerca da bondade e da justiça divina em consonância com a suposta evidência de uma aparente injustiça de Deus, dizendo o autor que até aqui nós nos esclarecemos pela luz da natureza e da graça, mas ainda não pela da glória.

Complementando, esclarece ainda Leibniz que, entretanto, Santo Agostinho, tanto quanto o Sr. Bayle, não perde a esperança de que se possa encontrar no mundo o desfecho que se anseia; mas que esse padre acredita que ele está reservado a algum santo homem esclarecido por uma graça inteiramente particular. Portanto, existe uma causa certamente mais oculta, que está reservada aos melhores e aos mais santos, mais por obra da graça do que por seus próprios méritos. Que Lutero reserva o conhecimento do mistério dos eleitos para a academia celeste. Aqui Deus derrama sua graça e sua misericórdia sobre aqueles que são dignos delas, lá derrama sua cólera e sua severidade sobre aqueles que não as merecem; aos olhos dos homens em um e em outro é excessivo e injusto, porém aos seus próprios olhos é justo e verdadeiro. De fato, como poderia ser justo que ele coroasse os indignos é incompreensível no momento, mas nós o veremos quando estivermos lá onde não se acreditará mais, mas onde se verá face a face. Da mesma maneira, como poderia ser justo que ele levasse à danação homens que não o merecem é incompreensível no momento, todavia também se crê, quando o filho do homem se revelará. E finalizando, ele argui que é de esperar que o Sr. Bayle se encontrasse cercado dessas luzes, as quais carecemos aqui na terra, pois é oportuno supor que ele nunca deixou de ter boa vontade (LEIBNIZ, 2017, p. 130-131, §87).

#### 4.3.3 Na Primeira Parte

Assim, Leibniz, após as alocações iniciais da obra, continua suas abordagens sobre o tema em questão e discorrendo agora sobre o assunto na Primeira Parte do seu Livro Teodiceia, ora em estudo e explanando que o estabelecimento dos direitos da fé e da razão de um modo que faz a razão servir à fé, bem longe de lhe ser contrária, vislumbra-se que elas exercem tais direitos para manter e juntas conciliar aquilo que a luz natural e a luz revelada nos ensinam acerca de Deus e acerca do o homem com relação ao mal. Nessa linha, podemos separar as dificuldades em duas classes. As da primeira nascem da liberdade do homem, a qual parece incompatível com a natureza divina; porém a liberdade é considerada necessária a fim de que o homem possa ser considerado culpado e passível de punição. Já as da segunda compreendem a conduta de Deus, que parece fazê-lo tomar parte demais na existência do mal, ainda que o homem fosse livre e também assumisse aí a sua parte. E essa conduta parece contrária à

bondade, à santidade e à justiça divina, já que Deus concorreria para o mal, tanto físico como moral; e que ele concorreria para ambos tanto de uma maneira moral quanto de uma maneira física; e parece que esses males se mostram na ordem da natureza, do mesmo modo que na da graça; e na vida futura e eterna, do mesmo modo e inclusive mais do que nesta vida passageira (LEIBNIZ, 2017, p. 133, §1).

A controvérsia sobre a Providência que governaria as coisas se agravaria quando se leva em consideração a vida que está por vir, porque só haverá uma quantidade de homens salvos, e que todos os outros perecerão para sempre; além do fato de que aqueles homens destinados à salvação terão sido retirados da massa corrompida através de uma eleição<sup>126</sup> sem razão, quer seja dito que Deus teve consideração ao escolhê-los em face às suas boas ações futuras, à sua fé ou às suas obras, quer se intenta que ele quis dar-lhes essas boas qualidades e essas ações porque os predestinou à salvação. Porquanto ainda que se diga no sistema mais brando que Deus quis salvar todos os homens, e que também se reconheça nos outros que são normalmente admitidos, que ele fez seu filho assumir a natureza humana para expiar seus pecados, de maneira que todos aqueles que crerem nele com uma fé viva e extrema serão salvos, sempre segue verdadeiro que tal fé viva é um dom de Deus; que nós morremos para todas as boas obras; que é preciso que uma graça complacente excite inclusive nossa vontade; e que Deus nos dá o querer e o fazer. E quer isso seja feito através de uma graça eficaz por si mesma, isto é, por um movimento divino interior que determina por inteiro nossa vontade ao bem que ela faz; quer haja somente uma graça suficiente, porém que não deixa de levar a termo e de se tornar eficaz pelas circunstâncias internas e externas nas quais o ser humano se encontra e nas quais Deus o colocou; sempre é preciso voltar a declarar que Deus é a razão última da salvação, da graça e da eleição em Jesus Cristo. E quer a eleição seja a causa ou a consequência do desígnio de Deus de dar a fé, segue sempre verdadeiro que ele dá a fé ou a salvação a quem bem queira, sem que apareça motivo algum de sua escolha, a qual só recai sobre uma certa quantidade de pessoas (LEIBNIZ, 2017, p. 135-136, §4). Assim o escritor da Teodiceia suscita também a dificuldade de que é um julgamento terrível em que Deus, dando seu único filho para todo o gênero humano e sendo o único autor e mestre da salvação dos homens, salve poucos e abandone todos os demais ao seu inimigo diabo, que os atormenta para sempre e os faz maldizerem o seu criador, embora tenham sido todos criados para difundir e manifestar a sua bondade, a sua justiça e as suas outras perfeições; e esse evento impinge tanto medo que todos esses homens só são infelizes por toda a eternidade porque Deus expôs seus antepassados a uma

---

<sup>126</sup> Eleição por se referir no caso à escolha dos eleitos na salvação. Ver item 2.4.1 e seguintes deste trabalho.

tentação à qual ele sabia que eles não resistiriam; que tal pecado é inerente e imputado aos homens antes que a vontade deles tivesse parte nisso; que esse vício hereditário determina a vontade deles a praticar no presente; e que uma infinidade de pessoas, crianças ou adultos, que nunca ouviram falar de Jesus Cristo, salvador do gênero humano, faleceram antes de receber os auxílios necessários para se retirar desse abismo do pecado; e são condenados a serem eternamente rebeldes para com Deus e imersos nas misérias mais horríveis, com as mais maldosas de todas as criaturas; ainda que, no fundo, esses seres humanos não tenham sido mais maldosos que outros; e que vários dentre eles talvez tenham sido menos culpados que uma parte desse pequeno número de eleitos que foram salvos por uma graça sem razão; e que por causa disso desfrutaram de uma felicidade eterna que eles não mereceram. (LEIBNIZ, 2017, p. 136, §5).

Após a apresentação das dificuldades e controvérsias supra sobre o assunto em questão passaremos a discorrer sobre o esclarecimento visando uma melhor compreensão do caso, começando sobre a questão da predestinação no âmbito da Igreja Católica, como bem se segue:

Os senhores prelados observaram bem que essa opinião está mal fundada. O apóstolo, dizem eles (Rm 2:8<sup>127</sup>), tem razão de desaprovar que se façam males, com o objetivo de que coisas boas aconteçam; mas não se pode desaprovar que Deus, por seu supereminente poder, obtenha com a permissão dos pecados bens muito maiores do que aqueles que aconteceram antes dos pecados. Não quer dizer que deveríamos ter prazer com o pecado, a Deus isso não agrada! Mas acontece que nós acreditamos no mesmo apóstolo, que diz (Rm 5:20<sup>128</sup>) que lá onde o pecado foi abundante, a graça foi superabundante, e nós nos lembramos que o próprio Jesus Cristo nos foi enviado por ocasião do pecado. Dessa forma, vê-se que a opinião desses prelados chega a sustentar que uma sequência de coisas na qual o pecado esteja incluído pôde ser e efetivamente foi melhor que outra sequência sem o pecado (LEIBNIZ, 2017, p. 140, §11).

A citação acima do texto de Leibniz dá a entender a possível ocorrência contraditória e paradoxal da aparente obtenção, com a permissão dos pecados, bens muito maiores do que aqueles que aconteceram antes dos pecados. Assim, vê-se que a opinião desses prelados católicos chega a sustentar que uma sequência de coisas na qual o pecado esteja incluído, pôde ser e efetivamente foi melhor que outra sequência sem o pecado, segundo assinala o pensador.

Entretanto, conforme o filósofo, é preciso reconhecer que existem certas desordens nesta vida, que se mostram mormente na prosperidade de muitas pessoas más e na infelicidade de muitas pessoas de bem. Todavia quando não ocorre aqui, a solução está pronta na outra vida.

---

<sup>127</sup> Leibniz se refere a Rm 2:8 “mas ira e indignação aos facciosos, que desobedecem à verdade e obedecem à injustiça” (BÍBLIA, 2008).

<sup>128</sup> Leibniz se refere a Rm 5:20 “Sobreveio a lei para que avultasse a ofensa; mas onde abundou o pecado, superabundou a graça” (BÍBLIA, 2008).

A religião e até a razão nos ensinam isso, e nós não devemos reclamar contra um pequeno prazo que a sabedoria suprema considerou bom dar às pessoas para se arrependem. Mas, é aí que, de um outro lado, as objeções se multiplicam quando se concebem a salvação e a danação; porquanto parece estranho que, inclusive no imenso futuro da eternidade, o mal deva ter vantagem sobre o bem, sob a autoridade suprema daquele que é o soberano bem; porque muitos serão chamados e poucos serão eleitos ou salvos (Mt 22:14)<sup>129</sup>. É verdade que se visualiza em alguns versos de Prudêncio<sup>130</sup> a partir do que vários de seu tempo acreditaram que seria bem pequena a quantidade daqueles maldosos o suficiente para serem passíveis de danação; e, consoante alguns, acreditava-se então em um meio termo entre o inferno e o paraíso; que o mesmo Prudêncio fala como se estivesse satisfeito com esse meio; que São Gregório de Nissa também tende para esse lado, e que São Jerônimo<sup>131</sup> inclina-se para a opinião que afirma que todos os cristãos seriam, finalmente, recebidos na graça. Uma sentença de São Paulo, que ele mesmo acha misteriosa, a qual sustenta que toda a Israel será salva (Rm 11:25-26)<sup>132</sup>, forneceu o material para várias reflexões. Inúmeras pessoas piedosas, e mesmo sábias, porém audaciosas ressuscitaram a ideia de Orígenes, que afirma que no tempo oportuno o bem terá vantagem, em tudo e por toda parte, e que todas as criaturas racionais se tornarão, por fim, santas e bem aventuradas, inclusive os anjos maus (LEIBNIZ, 2017, p. 142-144, §§16-17).

Nas controvérsias envolvendo a predeterminação e a presciência, argumenta Leibniz que se reconhece que a presciência em si mesma não torna a verdade mais determinada; ela é prevista porque é determinada, porque é verdadeira; porém ela não é verdadeira porque é prevista; e nisso o conhecimento do futuro não tem nada que também esteja no conhecimento do passado ou do presente. Contudo um oponente poderia dizer que concorda que a presciência em si mesma não torna a verdade mais determinada, porém é a causa da presciência que o faz. Porquanto é preciso que a presciência de Deus tenha seu fundamento na natureza das coisas, e tal fundamento, tornando a verdade predeterminada, a impedirá de ser contingente e livre. Assim, é essa dificuldade que fez surgir dois partidos, o dos Predeterministas e o dos defensores da Ciência Média. Os Dominicanos e os Agostinianos são partidários da Predeterminação, já

---

<sup>129</sup> Cf. notas 67 e 122.

<sup>130</sup> “Contudo, esse vingador benévolo conteve sua cólera, e é pequeno o número de ímpios que ele deixa perecer por toda a eternidade” (Cathemerinon, 6, 94). Versos do poeta latino cristão Prudêncio (nascido em 348), que escreveu uma coletânea de hinos e de preces para todas as horas do dia, o Cathemerinon, que continha o *Hymnus ante somniun* (Hino antes do sono), de onde os versos citados foram tirados.

<sup>131</sup> São Gregório de Nissa (340-400), certamente um dos mais famosos Padres da Igreja, grande adversário da Heresia ariana. São Jerônimo (331-420), tradutor da Bíblia para o latim.

<sup>132</sup> Leibniz se refere a Romanos 11:25-26 “Porque não quero, irmãos, que ignoreis este mistério: que veio endurecimento em parte a Israel, até que haja entrado a plenitude dos gentios. E, assim, todo o Israel será salvo, como está escrito: Virá de Sião o Libertador e ele apartará de Jacó as impiedades” (BÍBLIA, 2008).

os Franciscanos e os Jesuítas modernos são mais favoráveis à Ciência Média. Esses dois partidos nasceram por volta do meio do século XVI. O próprio Molina, que, com Fonseca<sup>133</sup>, foi um dos primeiros que colocou essa questão em forma de sistema, diz no livro que escreveu e intitulado “Sobre a concordância do livre-arbítrio com a graça”, por volta do ano de 1570, que os doutores espanhóis (ele quer dizer principalmente os tomistas), não encontrando maneira para explicar como Deus podia ter uma ciência certa dos futuros contingentes, introduziram as predeterminações como necessárias às ações livres. Molina acreditou ter encontrado uma outra maneira que considera que há três objetos da ciência divina: os possíveis, os eventos atuais e os eventos condicionais, os quais aconteceriam em decorrência de uma certa condição, se ela fosse reduzida em ato. A ciência das possibilidades é o que é denominado de a ciência de simples inteligência<sup>134</sup>; aquela que se refere aos eventos que acontecem na sequência atual do Universo, é denominada de a ciência de visão. E como tem uma espécie de meio entre o simples possível e o evento puro e absoluto, a saber, o evento condicional, também será possível dizer, conforme Molina, que há uma ciência média entre a da visão e a da inteligência. Leibniz apresentou o exemplo do caso em que Davi pergunta ao oráculo divino se os habitantes da cidade de Kégila, onde ele pretendia se esconder, o entregariam a Saul, caso tal Rei sitiasse a cidade; Deus respondeu que sim, e a esse respeito Davi tomou uma outra decisão<sup>135</sup>. Ocorre que alguns defensores dessa ciência consideram que Deus, prevendo o que os homens fariam de forma livre, caso fossem colocados nestas ou naquelas circunstâncias, e sabendo que eles usariam mal o seu livre-arbítrio, decreta lhes negar graças e circunstâncias favoráveis; e ele pode decidir isso de maneira justa, visto que tanto essas circunstâncias quanto essas ajudas de nada teriam servido para eles. Porém Molina se contenta em achar uma razão em geral dos decretos de Deus, fundada sobre o que a criatura livre faria nestas ou naquelas circunstâncias. Leibniz diz que não entra nos detalhes dessa controvérsia; e que basta-lhe dar uma amostra. Alguns antigos, com os quais Santo Agostinho e seus primeiros discípulos não ficaram satisfeitos, aparentam ter tido

---

<sup>133</sup> Luis de Molina (1536-1600), ilustre teólogo jesuíta espanhol. O título completo do seu livro é Acordo do livre-arbítrio com os dons da graça, a presciência divina, a providência, a predestinação e a reprobção (Lisboa, 1588). Pedro de Fonseca (1528-1599), teólogo jesuíta português, comentador de Aristóteles que antecipara parte importante dos conceitos teológicos utilizados para caracterizar a “ciência média”, autor de *Institutions dialectiques*; foi um dos redatores dos célebres cursos de Filosofia da Universidade de Coimbra (*Commentarii Conimbricenses*).

<sup>134</sup> “Ciência de simples inteligência” e “Ciência de Visão”; trata-se de distinção escolástica que diz respeito ao modo como Deus conhece; a primeira indica o conhecimento divino daquilo que é apenas possível e a segunda diz respeito a tudo aquilo que foi, é ou será; ambas estão caracterizadas na Suma Teológica de Tomás (p. I, q. 14, a.9).

<sup>135</sup> Kégila, Kila, Ceila ou Queila e Saul ou Saulo; ref. evento narrado na Bíblia em 1Sm 23:1-13 (BÍBLIA, 2008).

pensamentos muito próximos aos de Molina. Os Tomistas e os que se denominam discípulos de Santo Agostinho, porém que seus adversários chamam de jansenistas, combatem tal doutrina de maneira filosófica e teológica. Alguns pretendem que a ciência média deve estar compreendida na ciência de simples inteligência. Entretanto a principal objeção vai contra o fundamento dessa ciência. Pois que fundamento pode ter no fato de Deus ver o que fariam os moradores de Kégila. Um mero ato contingente e livre não tem nada em si que possa conferir um princípio de certeza, a não ser que seja considerado como predeterminado pelos decretos de Deus e pelas causas que disso dependem. Logo, a dificuldade que se refere às ações livres atuais se encontrará, também, nas ações livres condicionais, ou seja, Deus não os conhecerá senão sob a condição de suas causas e de seus decretos, que são as primeiras causas das coisas. E não se poderá separá-los disso para conhecer um evento contingente de uma forma que seja independente do conhecimento das causas. Portanto, seria preciso reduzir tudo à predeterminação dos decretos de Deus, logo essa ciência média, dir-se-á, nada resolverá. Os teólogos que dizem estar ligados a Santo Agostinho também intentam que o procedimento dos molinistas faria descobrir a fonte da graça de Deus nas boas qualidades do homem, o que eles julgam contrário à honra de Deus (LEIBNIZ, 2017, p. 157-159, §§38-41).

Também, suscita o filósofo, sobre o assunto em questão, que se poderia objetar que os votos e as preces, os méritos e os deméritos, as boas e as más ações de nada serviriam, pois nada poderia ser mudado, entretanto alega o escritor que todos eles que acontecem agora, já estavam diante de Deus quando ele assumiu a resolução de regular as coisas. Aquelas que ocorrem no mundo atual estavam representadas na ideia deste mesmo mundo ainda possível, com seus efeitos e suas conseqüências; elas estavam representadas clamando a graça de Deus, seja natural, seja sobrenatural, exigindo os castigos, pedindo as recompensas; tal qual efetivamente ocorre neste mundo depois que Deus o escolheu. A prece e a boa ação constituíam uma causa ou condição ideal, ou seja, uma razão inclinante que podia contribuir para a graça de Deus ou para a recompensa, como ela o faz agora de forma atual. E como tudo está sabiamente ligado no mundo, é visível que Deus, prevendo o que aconteceria livremente, ainda a esse respeito regulou antecipadamente o resto das coisas, ou, o que é a mesma coisa, ele escolheu este mundo possível onde tudo estava regulado deste modo. Assim, é o caso quanto aos castigos de Deus que dependem também das suas causas, e será com o propósito de relacionar àquilo esta passagem famosa de Santo Ambrósio<sup>136</sup> (*in cap. I Lucae*): ‘o Senhor sabe

---

<sup>136</sup> Santo Ambrósio (c. 340-397), um dos Padres da Igreja, bispo de Milão em 374; entre seus numerosos escritos exegéticos, figura um importante comentário sobre o Evangelho segundo São Lucas (publicado entre 385 e 387). Para explicar o texto segundo o qual Zacarias, por sua incredulidade diante da profecia proferida

mudar sua sentença (sua opinião), se você souber reparar seu erro’, que não deve ser entendido a partir da reprovação, mas a partir da cominação<sup>137</sup>, como aquela que Jonas<sup>138</sup> fez em nome de Deus aos Ninivitas. E neste provérbio popular: ‘Se não és predestinado, fazes como se tivesse sido predestinado’, não deve ser tomado ao pé da letra; seu verdadeiro sentido sendo que aquele que dúvida se é predestinado só tem que fazer o que é preciso para sê-lo pela graça de Deus. O sofisma que leva a não se inquietar com nada, talvez seja útil algumas vezes para levar certas pessoas a se dirigirem cegamente para o perigo sem se preocuparem com isso. Segundo o autor, pode-se dizer de alguma forma, que o limite último (*terme péremptoire*)<sup>139</sup>, prescrito ao homem para se arrepende e se corrigir, é certo por parte de Deus, ao lado de tudo que é certo. Deus sabe quando um pecador se tornará tão insensível que após esse momento não haverá mais nada a fazer por ele, não que seja impossível que ele faça penitência, ou que seja preciso que a graça suficiente lhe seja rejeitada depois de certo limite, graça que jamais deixa de existir, mas porque haverá um tempo depois do qual ele não se aproximará mais das vias da salvação. Porém nós nunca temos os sinais certos para conhecer estes limites, e nunca temos o direito de considerar um homem como totalmente abandonado: isto seria exercer um julgamento temerário. Sempre é melhor estar no direito de ter esperança, e é nessa ocasião e em inúmeras outras em que nossa ignorância é útil (LEIBNIZ, 2017, p. 166-169, §§54-57). Ainda sobre as dificuldades do controverso e polêmico assunto em tela o filósofo complementa com a sua ideia acerca da harmonia geral das coisas e esclarecendo abaixo que:

Assim, estando persuadido, aliás, do princípio da harmonia em geral e, por conseguinte, da pré- formação e da harmonia preestabelecida de todas as coisas entre si; entre a natureza e a graça, entre os decretos de Deus e nossas ações previstas, entre todas as partes da matéria e mesmo entre o futuro e o passado; tudo estando conforme à soberana sabedoria de Deus, cujas obras são as mais harmônicas que se é possível de conceber (LEIBNIZ, 2017, p. 171-172, §62).

---

pelo anjo Gabriel, ficou mudo até o nascimento de seu filho João Batista (Lc 1:20) “Todavia, ficarás mudo e não poderás falar até ao dia em que estas coisas venham a realizar-se; porquanto não acreditaste nas minhas palavras, as quais, a seu tempo se cumprirão”. (BÍBLIA, 2008).

<sup>137</sup> Cominação – Entre os Católicos, trata-se do temor por conta da ameaça de castigo.

<sup>138</sup> Conforme Jonas 1:2; 3:4 “Dispõe-te, vai à grande cidade de Nínive e clama contra ela, porque a sua malícia subiu até mim. Começou Jonas a percorrer a cidade caminho de um dia, e pregava, e dizia: Ainda quarenta dias, Nínive será subvertida” (BÍBLIA, 2008).

<sup>139</sup> Do latim *terminus*, i, (subs. masc.): termo, limite, extremo; e *peremptorius*, a, um (adj.): mortal, final; daí: limite último, sentença final. Limite além do qual há perempção ou prescrição, termo além do qual toda penitência se torna inútil. A doutrina do “terminismo”, segundo o qual há um período determinado de validade da graça, além do qual o homem não pode mais retornar a Deus, está ligada ao pietismo; Leibniz certamente se refere ao fato de que essa doutrina foi bastante debatida em torno dos anos 1701-1702, ocasião em que foram catalogados mais de cem escritos relativos a essa questão. Os principais autores que participaram desse debate foram Spener, o promotor do pietismo (1635-1705); Böse (1662-1700), cujo *Terminus peremptorius salutis humane* data de 1698; Rechenberg (1642-1712); e Ittig (1643-1710). (LEIBNIZ, 2017, p. 168).

Outrossim, no tocante às dificuldades e controvérsias enfrentadas por Leibniz na temática em questão, cumpre esclarecer que sobre tais dificuldades às quais ele tinha se esforçado para satisfazer até aquele momento, quase todas eram comuns à teologia natural e à revelada. Então, seria necessário voltar àquilo que se refere a uma questão revelada, que é a eleição ou a reprovação dos homens com a economia ou o emprego da graça divina em referência a esses atos da misericórdia ou da justiça de Deus. Mas Leibniz diz que quando respondeu às objeções precedentes, abriu um caminho para satisfazer aquelas que restam; o que confirma a sua observação que foi feita anteriormente (*Discours prélimin.*, § 43)<sup>140</sup>, que de preferência existe um combate entre as verdadeiras razões da teologia natural e as falsas razões das aparências humanas do que existe entre a fé revelada e a razão. Porquanto quase não há qualquer dificuldade contra a revelação, quanto a esse assunto, que seja nova e que não tire sua origem daquelas que se se pode objetar contra as verdades conhecidas pela razão. Todavia, como os teólogos de quase todos os partidos estão divididos entre eles quanto a esse tema da predestinação e da graça, que, segundo seus princípios diversos, com frequência dão respostas diferentes às mesmas objeções, não seria possível se dispensar de tocar nos desacordos que estão em voga entre eles. Pode-se dizer, no geral, que uns consideram Deus de uma maneira mais metafísica e outros, de uma maneira mais moral; e outrora já foi observado que os gomaristas (*contreremontrants*) assumiram o primeiro partido e os arminianos (*remonstrants*)<sup>141</sup>, o segundo. Entretanto, para fazer de maneira adequada, é preciso igualmente sustentar de um lado a independência de Deus e a dependência das criaturas; e, do outro lado, a justiça e a bondade de Deus, que o faz depender de si mesmo, faz depender sua vontade de seu entendimento, isto é, de sua sabedoria. Assim, o próprio Calvino, e alguns outros grandes defensores do decreto absoluto declararam veementemente que Deus teve grandes e justas razões na eleição e na distribuição das graças deles, embora essas razões nos sejam desconhecidas nos detalhes; e é preciso julgar caridosamente que os mais rígidos predestinadores têm muita razão e muita piedade para se distanciarem dessa opinião. Portanto,

---

<sup>140</sup> Com isso Leibniz se refere ao Discurso (preliminar) sobre o acordo da fé com a razão (LEIBNIZ, 2017, p. 103-104, §43, e p. 179).

<sup>141</sup> De maneira geral, *contreremontrants* significa gomaristas (partidários de François Gomar), enquanto *remonstrants* significa arminianos (partidários de Jacobus Arminius). Arminius (1560-1609), célebre teólogo holandês e professor em Leyden, tendia a reabilitar o livre-arbítrio a partir de sua tese da predestinação condicionada. Seu adversário Gomar (1565-1641) defendia uma predestinação mais rigorosa. As controvérsias entre os Arminianos (ou *remonstrants*, termo cunhado a partir de Remonstrances apresentadas em 1610 aos Estados da Holanda) e os Gomaristas (ou *contra-remonstrants*) tiveram um primeiro desfecho com a conclusão do Sínodo de Dordrecht (1618-1619) que condenava aos arminianos, mas continuaram agitando a Holanda durante todo o século XVII. (LEIBNIZ, 2017, p. 111 e p. 179).

segundo Leibniz, não haverá controvérsia que seja agitada a esse respeito, como ele espera, com quaisquer pessoas por pouco que sejam sensatas; mas sempre ainda haverá muita entre aqueles que se denominam universalistas e particularistas<sup>142</sup>, em relação àquilo que eles ensinam sobre a graça e sobre a vontade de Deus. Entretanto, tem o autor alguma predisposição a acreditar que, em todo o caso, a disputa tão entusiástica entre eles sobre a vontade de Deus de salvar todos os homens e sobre o que disso depende (quando se separa a de *auxiliis*<sup>143</sup>, ou da assistência da graça) consiste mais nas expressões do que nas coisas; pois basta considerar que Deus e qualquer outro sábio profícuo está predisposto a todo bem que é factível, e que essa predisposição está em proporção com a excelência desse bem; e isso tomando o objeto precisamente em si por uma vontade antecedente<sup>144</sup>, como é chamada, mas que nunca tem seu completo efeito, porque esse sábio deve ter ainda muitas outras predisposições. Assim, é o resultado de todas as predisposições a um só tempo que faz sua vontade plena e decretatória. Então, pode-se dizer muito bem com os antigos que Deus quer salvar todos os homens segundo sua vontade antecedente, e não segundo sua vontade consequente, que jamais deixa de ter seu efeito. E se aqueles que negam essa vontade universal não querem permitir que a predisposição antecedente seja chamada de uma vontade, embaraçam-se apenas como uma questão de nome (LEIBNIZ, 2017, p. 179-182, §§76-80).

Na controvérsia sobre os eleitos e os reprovados o escritor argumenta na Teodiceia que é verdade que há autores que afirmam que Deus almejando manifestar sua misericórdia e sua justiça, segundo razões dignas dele, todavia que nos são desconhecidas, escolheu os eleitos e, logo, rejeitou os reprovados antes de toda consideração do pecado, inclusive de Adão; que após essa resolução ele considerou bom permitir o pecado para poder exercer essas duas virtudes, e que ele concedeu graças em Jesus Cristo a uns para salvá-los e rejeitou aos outros para poder puni-los; e é por isso que esses autores são chamados de supralapsários<sup>145</sup>, porquanto

---

<sup>142</sup> Universalistas: pessoas que sustentam que há em Deus a vontade de salvar todos os homens; e Particularistas: pessoas que sustentam que há em Deus a vontade de salvar cada homem (LEIBNIZ, 2017, p. 181).

<sup>143</sup> De 1598 a 1602, diversas assembleias se realizaram em Roma de *auxiliis*, a fim de examinar e discutir as teses de Molina defendidas em sua Concordia (LEIBNIZ, 2017, p. 181).

<sup>144</sup> Leibniz distingue em Deus uma vontade antecedente, que tem em vista o bem em geral, e uma vontade consequente, que tem em vista o maior bem, o melhor em absoluto; tal diferenciação é necessária porque nem todo bem particular, ligado à vontade antecedente, é compossível com outros, nem todo bem particular pode se ajustar à vontade consequente (LEIBNIZ, 2017, p. 181).

<sup>145</sup> Supralapsários e infralapsários eram correntes teológicas nascidas no interior das Igrejas reformadas dos Países Baixos, relacionadas à doutrina da dupla predestinação defendida por Calvino que na *De Institutione christiana* (III, cap. 21, 5), estabelecia que certos homens estão destinados à vida eterna e outros, à danação. Os supralapsários defendiam, com Calvino e Zwingle, a versão mais radical desta tese, ou seja, que antes mesmo da previsão do pecado de Adão aquela divisão já estava estabelecida; os infralapsários defendiam, com Lutero, que aquela divisão se ligava imediatamente à previsão do pecado de Adão (LEIBNIZ, 2017, p. 182, e nota 275).

o decreto de punir precede, conforme eles, o conhecimento da existência futura do pecado. Mas a opinião entre aqueles que são chamados de reformados, e que é facilitada pelo Sínodo de Dordrecht<sup>146</sup>, é a dos infralapsários, bastante conforme à ideia de Santo Agostinho que assevera que Deus tendo decidido permitir o pecado de Adão e a corrupção do gênero humano, por motivos justos, porém ocultos, sua misericórdia o fez escolher alguns indivíduos da massa corrompida a fim de serem salvos de forma gratuita pelo mérito de Jesus Cristo, e sua justiça fez com que resolvesse punir os outros pela danação que mereciam. É por isso que entre os escolásticos só os salvos eram chamados de *predestinat* e os reprovados eram chamados de *prescit*<sup>147</sup>. Ainda, quanto à destinação dos eleitos à vida eterna, os protestantes, tanto quanto os da Igreja romana, debatem muito entre eles se a eleição é absoluta, ou se está fundada sobre a previsão da fé viva final. Os que são chamados de evangélicos, ou seja, os da Confissão de Ausburgo<sup>148</sup>, defendem este último partido: eles entendem que não se deve ir às causas ocultas da eleição, quando se pode achar nela uma causa manifesta assinalada na Sagrada Escritura, a qual é a fé em Jesus Cristo; e lhes afigura que a previsão da causa é também a causa da previsão do efeito. Já os que são chamados de reformados são de outra opinião: eles admitem que a salvação vem da fé em Jesus Cristo; porém observam que a causa, que na execução é anterior ao efeito, na intenção é posterior; como quando a causa é o meio, e o efeito é o fim. Assim, o problema é se a fé ou se a salvação é anterior na intenção de Deus, isto é, se Deus tem em vista salvar o homem ao invés de torná-lo fiel. (LEIBNIZ, 2017, p. 182-184, §§82-83).

Nessa linha, bem explica o filósofo, que se vê, por isso, que as questões entre os supralapsários e os infralapsários por um lado, e em seguida entre estes e os evangélicos, equivalem a bem conceber a ordem existente nos decretos de Deus. Talvez se pudesse fazer cessar essa disputa de uma vez, dizendo que para compreendê-la corretamente, todos os decretos de Deus dos quais se trata são simultâneos, não apenas em relação ao tempo, com o que todo mundo concorda, mas também *in signo rationis*, ou na ordem da natureza. Com efeito, a Fórmula de Concórdia, segundo algumas passagens de Santo Agostinho, compreendeu no mesmo decreto da eleição a salvação e os meios que levam a isso. Para mostrar essa simultaneidade das destinações ou dos decretos em questão, é preciso sustentar que Deus, antes de decidir qualquer coisa, considerou, entre outras sequências possíveis das coisas, aquela que aprovou desde então, na ideia em que está representada a maneira como os primeiros ancestrais

---

<sup>146</sup> Reunião ocorrida em 1618-1619, que, assim como a Confissão Gallicana, concluiu em favor das teses Gomaristas e infralapsárias (LEIBNIZ, 2017, p. 183).

<sup>147</sup> Conhecidos de antemão, predestinados.

<sup>148</sup> Para maiores esclarecimentos e uma discussão a respeito, ver Drehmer (2005).

pecam e corrompem a sua posteridade; como Jesus Cristo perdoa os pecados do gênero humano; como alguns ajudados por estas ou aquelas graças, alcançam a fé final e a salvação; e como outros, com ou sem estas ou aquelas graças não as alcançam, permanecem sob o pecado e são danados; desde que Deus não dá sua aprovação a essa sequência senão depois de ter considerado em todos os seus detalhes, e que, assim, ele não pronuncia nada de definitivo sobre os que serão salvos ou danados sem ter tudo pesado, e mesmo comparado com outras sequências possíveis. Desse modo, o que ele pronuncia considera toda a sequência de uma só vez, da qual ele não faz senão decidir a existência. Para salvar outros homens ou fazê-lo de maneira diferente seria preciso escolher uma sequência geral totalmente outra, pois tudo está ligado em cada sequência. E nesse modo de considerar a coisa que é mais digna do mais sábio, na qual todas as ações estão ligadas o mais que é possível, teria apenas um único decreto total que é o de criar um determinado mundo; e esse decreto total compreende igualmente todos os decretos particulares, sem que haja ordem entre *elles*; embora, além disso, possa-se dizer que cada ato particular da vontade antecedente, que entra no resultado total, tem seu preço e ordem, à medida do bem para o qual esse ato inclina. Porém esses atos de vontade antecedente não são chamados de decretos, pois ainda não são infalíveis; o sucesso dependendo do resultado total. E nesse modo de considerar as coisas, todas as dificuldades que se pode apresentar a esse respeito voltam àquelas que já foram feitas e superadas, quando se examinou a origem do mal. Restando somente uma discussão importante, segundo Leibniz, que tem suas dificuldades particulares; a qual é a da atribuição dos meios e das circunstâncias que contribuem para a salvação e para a danação; o que compreende, entre outros, o assunto dos auxílios da graça, sobre o qual Roma, desde a congregação de *auxiliis*<sup>149</sup> sob Clemente VIII, em que foi discutido entre os dominicanos e os jesuítas, não permite que se publiquem livros facilmente. Todos devem convir que Deus é perfeitamente bom e justo, que sua bondade o faz contribuir o mínimo possível para aquilo que pode tornar os homens culpados, e o máximo possível para o que serve para lhes salvar; que sua justiça o impede de danar inocentes, e de deixar boas ações sem recompensa; e que ele até mantém uma justa proporção entre as punições e as recompensas. Todavia, essa ideia que se deve ter da bondade e da justiça de Deus não aparece naquilo que nós conhecemos de suas ações em relação à salvação e à danação dos homens; e é isso que constitui as dificuldades que dizem respeito ao pecado e seus remédios (LEIBNIZ, 2017, p. 184-185, §§84-85). Ainda esclarece o autor sobre a temática da graça em sintonia com a sabedoria de Deus:

---

<sup>149</sup> Reafirma que de 1598 a 1602, diversas assembleias se realizaram em Roma de *auxiliis*, a fim de examinar e discutir as teses de Molina defendidas em sua Concordia (LEIBNIZ, 2017, p. 181, nota 273; e p. 185, nota 281).

Depois de ter estabelecido uma ordem tão bela, e regras tão gerais no que se refere aos animais, não parece racional que o homem esteja inteiramente excluído dela, e que tudo se faça nele por milagre com relação a sua alma. Por isso, fiz notar mais de uma vez, que é da sabedoria de Deus que em suas obras tudo seja harmônico, e que a natureza esteja em paralelo com a graça. Desse modo, eu acreditaria que as almas que um dia serão almas humanas, assim como as das outras espécies, estiveram (como que) nas sementes e nos ancestrais até Adão, e existiram, conseqüentemente, desde o começo das coisas, sempre em uma espécie de corpo organizado (LEIBNIZ, 2017, p. 190, §91).

A citação supra apresenta uma reflexão de Leibniz acerca da ordem geral das coisas estabelecidas por Deus envolvendo as pessoas e a demais criação de uma maneira racional, porquanto a sabedoria de Deus implica que tudo em sua obra seja harmônico, existindo um paralelismo entre a natureza e a graça, tudo organizado desde o início, fruto da perfeição divina.

Quanto à polêmica em relação à danação e controvérsias com a graça Leibniz argumenta que se pode dizer que aqueles que defendem a danação tão só pelo pecado original, e que conseqüentemente atribuem danação às crianças mortas sem batismo, ou fora da Aliança, caem sem pensar em um determinado uso da disposição do homem e da presciência de Deus, que desaprovam em outros, porquanto eles não querem que Deus recuse suas graças àqueles que ele prevê que devem resistir, nem que essa previsão e essa disposição sejam motivo da danação dessas pessoas; e, contudo, eles afirmam que a disposição que provoca o pecado original, e na qual Deus prevê que a criança pecará logo que se encontrar na idade em que se faz uso da razão, basta para danar essa criança antecipadamente. Aqueles que sustentam um e rejeitam outro não guardam muita uniformidade e conexão dentro de seus dogmas. Não há muito menos dificuldade quanto à questão daqueles que chegam à idade de discernimento e mergulham no pecado seguindo a inclinação da natureza corrompida, se eles não recebem a ajuda da graça a qual é necessária para se deter diante da propensão para o precipício, ou para tirar a si mesmos do abismo em que caíram. Pois, consoante o pensador, parece duro daná-los eternamente por terem feito o que não tinham o poder de parar de fazer. Assim, aqueles que danam até as crianças incapazes de discernimento se preocupam ainda menos com os adultos, e diríamos que eles se tornam insensíveis de tanto pensar ver as pessoas sofrerem. Porém não é o mesmo caso dos outros, e o autor diz que concordaria mais com aqueles que concedem a todos os homens uma graça suficiente para tirá-los do mal, contanto que tenham disposição suficiente para tirar proveito desse auxílio, e para não o rejeitar voluntariamente. Objetando o escritor que houve e que há ainda uma infinidade de homens entre os povos civilizados e entre os bárbaros que jamais tiveram esse conhecimento de Deus e de Jesus Cristo, do qual se tem necessidade para ser salvo pelas vias ordinárias. Mas sem perdoá-los pela pretensão de um

pecado puramente filosófico e sem se deter em um simples castigo de privação, coisas que segundo ele não caberia discutir na obra, podendo-se duvidar do fato; pois, como saber se eles não recebem auxílios ordinários ou extraordinários que nos são desconhecidos. Conforme o autor, esta máxima, ‘Para aquele que faz o que deve, não é recusada a graça necessária’, pareceu-lhe de uma verdade eterna. Tomás de Aquino, o arcebispo Bradwardine<sup>150</sup> e outros insinuaram que no íntimo acontecia alguma coisa que nós não sabemos. E diversos teólogos bastante autorizados, na própria Igreja romana ensinaram que um ato sincero de amor a Deus acima de todas as coisas basta para a salvação, quando a graça de Jesus Cristo faz excitar. O padre Francisco Xavier<sup>151</sup> respondeu aos japoneses que se seus ancestrais tivessem usado bem das suas luzes naturais, Deus lhes teria dado as graças necessárias para serem salvos; e o bispo de Genebra, Francisco de Sales<sup>152</sup>, aprova esta resposta (LEIBNIZ, 2017, p. 193-194, §§94-95). Ademais, sobre o assunto em questão, Leibniz suscita dificuldades e argumenta que:

Tratemos daqueles que não carecem do poder de se corrigir, mas (carecem) de boa intenção; eles são imperdoáveis, sem dúvida; mas sempre permanece aí uma grande dificuldade no que diz respeito a Deus, pois dependia dele lhes dar inclusive essa boa vontade. Ele é o senhor das vontades, o coração dos reis e o dos outros homens estão em suas mãos. A Sagrada Escritura chega a dizer que, algumas vezes, para mostrar sua força, ele endurece os maus punindo-os. Esse endurecimento não deve ser entendido como se, de maneira extraordinária, Deus imprimisse aí uma espécie de antiga graça (*antigrâce*), isto é, uma repugnância ao bem ou mesmo uma inclinação para o mal, como a graça que ele dá é uma inclinação para o bem; mas acontece que Deus, tendo considerado a sequência das coisas que ele estabeleceu, achou conveniente, por razões superiores permitir que o Faraó, por exemplo, estivesse nas circunstâncias que aumentassem sua maldade; e que a divina sabedoria quis obter um bem desse mal (LEIBNIZ, 2017, p. 196, §99).

Na citação acima o autor trabalha uma situação contraditória muito interessante relativa a uma contraposição entre uma graça e uma hipotética espécie de antiga graça. Como por exemplo nos casos bíblicos em que Deus unilateralmente endureceu o coração de algum personagem com um propósito divino, como no caso do Faraó do Egito no Livro do Êxodo. Assim, segundo Leibniz esse endurecimento não deve ser entendido como se, de maneira extraordinária, Deus imprimisse aí paradoxalmente uma espécie de antiga graça, isto é, uma repulsa ao bem ou mesmo uma inclinação para o mal, como a graça que ele dá é uma inclinação sempre para o bem melhor.

---

<sup>150</sup> Thomas Bradwardine (1290-1349), teólogo, filósofo e matemático, arcebispo de Canterbury a partir de 1348, autor de uma obra intitulada *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, na qual ele sustentava a ação infalível e a vontade onipotente de Deus; ele inspirou Wycliffe e, depois, Lutero (LEIBNIZ, 2017, p. 174 e 194).

<sup>151</sup> São Francisco Xavier (1506-1552), célebre missionário jesuíta.

<sup>152</sup> São Francisco de Sales (1567-1622), bispo de Genebra em 1602; seu *Traité de l’amour de Dieu* foi publicado em Lyon em 1616.

Acerca dos debates em questão, o filósofo esclarece que, mesmo quando se admitisse o uso da ciência média contra todas as aparências, ela sempre supõe que Deus considera aquilo que o homem faria nestas ou naquelas circunstâncias, e sempre continua verdadeiro que Deus poderia tê-lo colocado em outra melhores, e lhe dar auxílios internos ou externos, capazes de vencer a mais profunda malícia que poderia se encontrar em uma alma. Alguns dirão, segundo o escritor, que Deus não é obrigado a isso, mas isso não basta; é preciso acrescentar que razões maiores o impedem de fazer com que todos sintam toda sua bondade. Dessa maneira, é preciso que haja escolha, mas o autor diz não pensar que se deva em absoluto procurar a razão disso na boa ou na má natureza dos homens: pois se supomos, com alguns, que Deus, escolhendo o plano que produz o máximo de bem, mas que envolve o pecado e a danação, foi levado por sua sabedoria a escolher as melhores naturezas para delas fazer objetos de sua graça, parece que a graça de Deus não será tão gratuita, e que o próprio homem se distinguirá por meio de uma espécie de mérito inato; o que parece distante dos princípios de São Paulo, e mesmo dos da soberana razão. Salienta o pensador que é verdade que há razões para a escolha de Deus, e é preciso que a consideração do objeto, isto é, da natureza do homem, seja levada em conta; mas não parece que essa escolha possa ser submetida a uma regra que nós sejamos capazes de conceber, e que possa enaltecer o orgulho dos homens. Alguns célebres teólogos acreditam que Deus oferece mais graças, ou de uma maneira mais favorável, àqueles que ele prevê deverem resistir menos, e que ele abandona os outros a sua teimosia; é oportuno acreditar que frequentemente ele age assim quanto a isso, e esse expediente, entre aqueles que fazem com que o próprio homem se reconheça por aquilo que há de favorável em sua natureza, se distancia o máximo do pelagianismo<sup>153</sup>. No entanto, o escritor suscita que, também não ousaria fazer disso uma regra universal. E a fim de que tenhamos motivos para nos glorificar, é preciso que ignoremos as razões da escolha de Deus; além do mais, elas são excessivamente variadas para caírem em nosso conhecimento, e é possível que Deus mostre algumas vezes o poder de sua graça vencendo a mais teimosa resistência, com o fim de que ninguém tenha motivo para se desesperar, como ninguém deve ter de se enaltecer quanto a isso. E parece que São Paulo teve esse pensamento quando, a esse respeito, se propôs como exemplo: ‘Deus’, diz ele, ‘teve misericórdia de mim, para dar um grande exemplo de paciência<sup>154</sup>’. (LEIBNIZ, 2017, p. 198-

---

<sup>153</sup> Leibniz certamente se refere a 1Tm 1:16 (na Bíblia de Jerusalém, encontra-se o termo “longanimidade” em vez de “paciência”), que diz: “Mas, por esta mesma razão, me foi concedida misericórdia, para que, em mim, o principal, evidenciasse Jesus Cristo a sua completa longanimidade, e servisse eu de modelo a quantos hão de crer nele para a vida eterna”. (BÍBLIA. Português. Bíblia de Estudo Almeida. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008).

<sup>154</sup> Trata-se da apresentação de sete proposições teológicas, do §109 ao §115; depois, no §116, começa a exposição das dezenove máximas filosóficas, que vai até o §134.

199, §§103-104).

Assim sendo, o autor termina a primeira parte da sua obra em análise explicando sobre o assunto que pode ser que no fundo todos os homens sejam igualmente maus, e, portanto, fora do estado de se diferenciarem por suas boas ou menos más qualidades naturais; porém eles não são maus de uma forma semelhante; porquanto há uma diferença individual originária entre as almas, como a harmonia preestabelecida o evidencia. Uns são mais ou menos levados em direção a um certo bem ou em direção a um certo mal, ou em direção contrária a eles, e tudo conforme as suas disposições naturais; todavia, dado o plano geral do Universo que Deus escolheu por motivos superiores fazendo com que os homens se achem em diferentes circunstâncias, aqueles homens que se encontram mais passivos a sua natureza se tornarão mais facilmente os menos maus, os mais virtuosos, os mais felizes; porém sempre pela assistência das impressões da graça interna que Deus a elas associa. Ainda chega a ocorrer algumas vezes no curso da vida humana que uma natureza melhor consiga menos, por falta de cultura ou de ocasiões. Pode-se assinalar que os homens são escolhidos e ordenados não tanto consoante a sua excelência, porém segundo a conveniência que eles têm com o plano de Deus; como é possível que uma pedra pior seja usada em uma construção ou em uma composição porque acredita-se que é esta que preenche um certo vazío. Todavia, enfim, todas essas tentativas de pensamentos em que não se tem necessidade de se fixar por inteiro sobre certas hipóteses, não servem senão para fazer compreender que existe uma infinidade de maneiras para justificar a conduta de Deus; e que todos os inconvenientes, todas as objeções que são possíveis, todas as dificuldades que podem surgir, não impedem que se possa acreditar racionalmente; quando não poderíamos aliás sabê-lo demonstrativamente, e que não existe nada de tão elevado quanto a sabedoria de Deus, nada de tão justo quanto seus julgamentos, nada de tão puro quanto sua santidade, e nada de mais imenso que sua bondade (LEIBNIZ, 2017, p. 199-200, §§105-106).

#### 4.3.4 Na Segunda Parte

Na segunda parte da sua Teodiceia o filósofo Leibniz se empenha nos maiores detalhes visando um melhor esclarecimento das dificuldades em questão e também uma maior clareza em relação às controvérsias do assunto em tela. Inicialmente, observa que há algo similar nos resultados do pecado do primeiro ser humano, pois a contemplação da divina sabedoria nos leva a crer que o reino da natureza serve ao reino da graça e que Deus tido como arquiteto fez tudo conforme convinha a Deus tido como monarca. Nós não sabemos o suficiente nem a natureza do fruto proibido, nem a da ação, tampouco seus efeitos, para julgar em detalhes esse assunto;

todavia, é preciso reconhecer os méritos de Deus, em vez de crer que ela encerraria alguma outra coisa além da que os pintores representam para nós. Também haveria uma proposição de que teria agradado a Deus por sua infinita misericórdia libertar um número pequeno de homens dessa condenação; e ao deixá-los expostos à corrupção do pecado e à miséria durante esta vida, ele lhes ofereceu assistências que os colocam em estado de conseguir a beatitude do paraíso que nunca terá fim. Muitos antigos duvidaram se o número dos que estão em danação é tão grande quanto se imagina; e aparenta que eles acreditaram que há algum meio entre a danação eterna e a beatitude perfeita. Porém, consoante o escritor, nós não precisamos dessas opiniões, e basta nos atermos às opiniões aceitas na Igreja; sendo bom observar que tal proposição do Sr. Bayle é concebida segundo os princípios da graça suficiente oferecida a todos os homens, e que lhes basta, desde que tenham uma boa vontade. E conquanto o Sr. Bayle particularmente defenda o partido oposto, ele quis evitar os termos que não conviriam ao sistema de decretos posteriores à previsão dos eventos contingentes. (LEIBNIZ, 2017, p. 203-204, §112-113). Nessa linha ainda bem esclarece o pensador sobre o assunto em tela acerca da graça que:

Ele oferece graças às pessoas que ele sabe que não devem aceitá-las, e que devem se tornar, por essa recusa, mais criminosas do que elas o seriam se ele não as tivesse lhes ofertado; ele lhes declara que deseja ardentemente que elas as aceitem, e ele não lhes dá as graças que ele sabe que elas aceitariam. É verdade que essas pessoas se tornam mais criminosas por sua recusa do que se nada lhes tivesse sido ofertado, e que Deus o sabe bem; mas é preferível permitir o crime delas a agir de uma maneira que tornaria o próprio Deus repreensível, e faria com que os criminosos tivessem algum direito de se lamentar, dizendo que não lhes era possível fazer melhor, embora eles o desejassem ou tivessem desejado. Deus quer que eles recebam suas graças das quais são capazes, e que as aceitem; e particularmente quer lhes dar aquelas que prevê que aceitariam; mas é sempre por uma vontade antecedente, separada ou particular, cuja execução nem sempre poderia ter lugar no plano geral das coisas (LEIBNIZ, 2017, p. 205, §115).

A citação supra aborda uma apreciação de Leibniz sobre a graça de Deus, e levando em conta a liberdade e a vontade da pessoa em querer receber ou não a graça divina ofertada, e também arcar humanamente depois com as responsabilidades das consequências advindas da escolha de sua decisão livre em tela, não sendo Deus repreensível em tal situação.

Também o escritor explica que ele concorda que a felicidade das criaturas inteligentes é a principal parte dos desígnios de Deus, pois elas se assemelham mais a ele; porém não vê como se possa provar que este seja seu único objetivo. É verdade que o reino da natureza deve servir ao reino da graça; mas, como no grande desígnio de Deus tudo está ligado, é preciso crer que o reino da graça está também, de alguma maneira, acomodado ao reino da natureza; de tal modo que este conserva o máximo de ordem e de beleza, a fim de tornar a composição dos dois

a mais perfeita possível. E não é oportuno julgar que Deus a fim de subtrair algum mal moral, eliminasse toda a ordem da natureza. Cada perfeição ou imperfeição na criatura tem seu valor; porém não há nada nela que tenha um valor infinito. Assim, o bem e o mal moral ou físico das criaturas racionais não ultrapassam o bem e o mal que são apenas metafísicos, isto é, aqueles que consistem na perfeição das outras criaturas. Quando Deus explicou ao profeta Jonas<sup>155</sup> a razão do perdão que ele tinha concedido aos habitantes de Nínive, ele considerou inclusive o interesse dos animais irracionais que teriam sido envolvidos na destruição dessa grande cidade. Nenhuma substância é totalmente menosprezável nem totalmente preciosa frente a Deus. É certo que Deus considera mais um homem do que um leão; entretanto, não se sabe sob todos os aspectos se podemos garantir que Deus prefere um único homem à toda espécie dos leões; mas se fosse assim não resultaria que o interesse de um certo número de homens prevaleceria sobre a consideração de uma desordem geral propagada em um número infinito de criaturas. Essa opinião seria um resquício da antiga máxima bastante criticada, segundo a qual tudo é feito unicamente para o homem. Mesmo que acontecesse que a razão fizesse mais mal do que bem aos homens, com o que, todavia, Leibniz não concordava, e em cujo caso a vontade média de Deus a recusaria com essas circunstâncias; entretanto, poderia ser que fosse mais conveniente para a perfeição do Universo dar a razão aos homens, não obstante todas as más consequências que ela pudesse ter a seu respeito; e, conseqüentemente, a vontade final ou decreto de Deus, resultante de todas as considerações que ele pode ter, seria a de lhes dar. E, bem longe de poder ser repreendido por isso, seria passível de repreensão se ele não o fizesse. Dessa maneira, o mal ou a mistura de bens e de males em que o mal prevalece não acontece senão por concomitância, porque ele está ligado com os maiores bens que estão fora dessa mistura. Essa mistura, então, ou essa composição, não deve ser considerada como uma graça ou como um presente que Deus nos dá; mas o bem que se encontra aí misturado não deixará de sê-lo. Tal é o presente da razão que Deus dá àqueles que a usam mal. É sempre um bem em si; mas a combinação desse bem com os males que vêm de seu abuso não é um bem em relação àqueles que por isso se tornam infelizes; contudo, isso acontece por concomitância, porque ele serve a um maior bem em relação ao Universo; e sem dúvida é isso que levou Deus a dar a razão àqueles que fizeram disso um instrumento de sua infelicidade, ou, para falar mais exatamente segundo nosso sistema, tendo Deus encontrado entre os seres possíveis algumas criaturas racionais que abusam do seu raciocínio, deu a existência àquelas que estão compreendidas no melhor plano possível

---

<sup>155</sup> Jn 4:11, diz: “e não hei de eu ter compaixão da grande cidade de Nínive, em que há mais de cento e vinte mil pessoas, que não sabem discernir entre a mão direita a mão esquerda, e também muitos animais?” (BÍBLIA, 2008).

do Universo. Assim, nada nos impede de admitir que Deus faz bens que se tornam males por causa da falha dos homens, o que lhes acontece frequentemente por uma justa punição do abuso que eles fizeram de suas graças (LEIBNIZ, 2017, p. 207-210, §§118-119). Ademais, o escritor argumenta na Teodiceia sobre o assunto relativo à graça em sintonia com o livre-arbítrio, que:

Então, não pode agradar ao ser infinitamente bom dar às criaturas um livre-arbítrio (franc arbitre) do qual ele saberia muito certamente que elas fariam um uso que as tornaria infelizes. Logo, se ele lhes dá o livre-arbítrio, junta a isso a arte de se servir sempre dele a propósito, e não permite que elas negligenciem a prática dessa arte em nenhuma ocasião; e se não havia meio seguro de fixar o bom uso desse livre-arbítrio, ele antes eliminaria delas essa faculdade do que permitiria que ela fosse a causa do seu infortúnio. Isso é tanto mais manifesto quanto o livre-arbítrio é uma graça que ele lhes deu por sua própria escolha e sem que eles a exigissem; de modo que ele seria mais responsável pelo infortúnio que ela lhes traria do que se ele só a tivesse concedido para inconveniência das suas preces (LEIBNIZ, 2017, p. 211, §120).

Na citação acima Leibniz suscita uma reflexão acerca do livre-arbítrio concedido por Deus às pessoas, e da amplitude e extensão de sua efetiva aplicabilidade pelas criaturas, porquanto haveria um contraponto de até onde iria a vontade divina e a real vontade das pessoas.

Outrossim, sobre as controvérsias do assunto, o filósofo explica que Deus deu às criaturas a arte de sempre se servirem bem de seu livre-arbítrio, pois a luz natural da razão é essa arte; e seria preciso apenas ter sempre a vontade de fazer bem, mas frequentemente falta às criaturas o meio de se dar a vontade que se deveria ter; e mesmo geralmente lhes falta a vontade de se servirem dos meios que indiretamente dão uma boa vontade. E que é preciso reconhecer este defeito, e mesmo é preciso reconhecer que Deus talvez pudesse ter isentado as criaturas dele, já que nada impede, ao que parece, que a natureza seja a de sempre ter uma boa vontade. Contudo informa o autor que não é necessário, e que não foi factível que todas as criaturas racionais tivessem uma perfeição tão grande, a qual as aproximasse tanto da divindade. Inclusive, segundo ele, talvez aquilo não seja possível senão por uma graça divina especial; porém, nesse caso, seria de forma intencional que Deus a consentisse a todos, isto é, que ele agisse sempre miraculosamente em relação a todas as criaturas racionais. Nada seria menos racional do que esses milagres perpétuos. Existem graus nas criaturas: a ordem geral o exige; e parece muito conveniente à ordem do governo divino que o grande privilégio da permanência no bem seja dado mais facilmente àqueles que tiveram uma boa vontade quando estavam em um estado mais imperfeito, no estado de combate e de peregrinação, dentro da igreja militante, no estado de peregrino. Até os anjos bons não foram criados com a impecabilidade. Todavia, o escritor diz que não ousaria afirmar que não existam criaturas nascidas bem-aventuradas, ou que não pecam e que sejam santas por sua natureza. Talvez existam pessoas que dão esse

privilégio à Santa Virgem dos católicos, visto que a propósito a Igreja romana a coloca acima dos anjos; mas nos basta que o Universo seja bem grande e bem variado; querer limitá-lo é ter pouco conhecimento sobre ele. Mas alega o Sr. Bayle que Deus deu o livre-arbítrio às criaturas capazes de pecar sem que elas lhe exigissem essa graça. E aquele que desse um tal presente seria mais responsável do infortúnio que ele levaria àqueles os quais se serviriam disso, do que se ele só tivesse cedido à inconveniência das preces deles. Entretanto a inconveniência das preces não faz nada em relação a Deus; ele sabe melhor do que nós o que nos falta, e ele só consente o que convém ao todo. De acordo com o autor parece que o Sr Bayle faz com que o livre-arbítrio consista na faculdade de pecar; no entanto, em outra situação ele reconhece que Deus e os santos são livres sem ter essa faculdade. Seja como for, o escritor argumenta que Deus, fazendo o que sua sabedoria e sua bondade juntas ordenam, não é responsável pelo mal que permite. Até os homens, quando fazem o seu dever, não são responsáveis pelos eventos, quer eles prevejam, quer não (LEIBNIZ, 2017, p. 212-213, §120).

Para Leibniz, parece que se supõe que existem milhares de vezes mais indivíduos em danação do que salvos, e que as crianças mortas sem batismo estão entre os primeiros. Uma e outra são contraditórias, e especialmente a danação dessas crianças. O Sr. Bayle expressaria uma objeção quando diz que, nós vemos de forma manifesta, e ainda diz ele, que um soberano que quer exercer a justiça e a clemência, quando uma cidade se rebelou, deve se contentar com a punição de um pequeno número de rebelados e perdoar a todos os outros; pois se o número daqueles que são castigados é como mil para um em comparação àqueles a quem ele concede a graça não pode passar por benévolo, mas passa por cruel. Ele passaria, com toda a certeza, por um tirano abominável se escolhesse castigos de longa duração, e se só poupasse o sangue porque estivesse persuadido de que seria preferível a morte a uma vida miserável, e também se, por fim, o desejo de se vingar fizesse mais parte dos seus rigores do que o desejo de fazer servir ao bem público a pena que ele sentenciaria a quase todos os rebeldes. Porém, é preciso considerar que a danação é uma consequência do pecado e, no passado, argumenta o escritor, que teria respondido a um amigo que lhe objetou a desproporção existente entre uma pena eterna e um crime limitado, que não haveria injustiça quando a continuação da pena não é senão uma consequência da continuação do pecado. No que diz respeito ao número dos que estão em danação, quando fosse incomparavelmente maior entre os homens do que o número dos salvos, isso não impediria que no Universo as criaturas felizes sobrepujassem infinitamente em número as que são infelizes. Quanto ao exemplo de um príncipe que pune somente os chefes dos rebeldes, ou de um general que dizima um regimento, esses exemplos não provocam qualquer consequência aqui. O interesse próprio obriga o príncipe e o general a perdoarem os culpados,

ainda que permanecessem maus; Deus só perdoa aqueles que se tornam melhores; pois, ele pode discerni-los, e essa severidade é mais conforme à justiça perfeita. Mas se alguém pergunta por que Deus não dá a todos a graça da conversão, cai em outra questão que não tem relação com a máxima presente. Ao respondemos a isso de alguma maneira, não para encontrar as razões de Deus, mas para mostrar que ele não poderia falhar nisso, e que não há contrários que pudessem ser válidos aí. E diz o filósofo, que não podemos assegurar, é verdade, que os maldosos do nosso planeta são punidos tão severamente com o intuito de intimidar os habitantes dos outros planetas e com o intuito de torná-los melhores, mas muitas outras razões da harmonia universal que nos são desconhecidas, porque não conhecemos suficientemente a extensão da cidade de Deus, nem a forma da república geral dos espíritos, nem mesmo toda a arquitetura dos corpos, podem causar o mesmo efeito (LEIBNIZ, 2017, p. 224-226, §133).

Ademais, para o filósofo, Deus quer salvar todos os homens; isso quer dizer que ele os salvaria se os próprios homens não o impedissem, e não se recusassem a receber suas graças; e ele nem é obrigado nem levado pela razão a sempre vencer sua má vontade. Ele o faz, entretanto, algumas vezes, quando razões superiores o permitem, e quando sua vontade consequente e decretória, que resulta de todas as suas razões, o determina à eleição de um certo número de homens. Ele oferece assistência a todos com intuito de se converterem e perseverarem, e essas assistências são suficientes aos que têm boa vontade, mas não são sempre suficientes para dá-la. Os homens obtêm essa boa vontade, seja por assistências particulares, seja por circunstâncias que fazem conseguir as assistências gerais. Ele não pode se impedir de oferecer também remédios que sabe que serão recusados e que por esse motivo ficarão mais culpados. Mas se desejará que Deus seja injusto, a fim de que o homem seja menos criminoso. Sem contar que as graças que não servem a um podem servir a outro e, de fato, sempre servem ao plano de Deus em seu todo, o mais bem concebido possível. Deus não faria a chuva, porque há lugares baixos que ficarão incomodados com isso. O Sol não iluminará o tanto que é preciso para o geral, porque há lugares que com isso ficarão ressecados demais. O objetivo de Deus tem algo de infinito, suas atenções abraçam o Universo; o que conhecemos dele é quase nada, e pretendemos medir sua sabedoria e sua bondade por meio do nosso conhecimento, que temeridade, ou melhor, que absurdo. As objeções supõem falsamente; é ridículo julgar do direito quando não se conhece o fato. Dizer com São Paulo: *O altitudo divitiarum et sapientie*<sup>156</sup>, não significa renunciar à razão, significa antes empregar as razões que conhecemos; pois elas nos ensinam essa imensidade de Deus da qual o apóstolo fala; mas é

---

<sup>156</sup> Cf. nota 123. (Ó abismo da riqueza, da sabedoria, e da ciência de Deus). (Rm 11:33).

reconhecer nossa ignorância sobre os fatos, é reconhecer, entretanto, de preferência a ver, que Deus faz todo o melhor possível, segundo a sabedoria infinita que regula as suas ações (LEIBNIZ, 2017, p. 227-228, §134).

De acordo com Leibniz, sobre um diálogo que pressupõe, contra a verdade, que os gomaristas (*contreremontrants*) fazem de Deus a causa do mal e ensinam uma espécie de predestinação, na qual é indiferente fazer bem ou mal, e na qual, para ser predestinado, basta convencer-se de que se é. Eles não ousam ir tão longe; todavia, é verdade que existe entre eles alguns supralapsários<sup>157</sup> e outros que tiveram dificuldade em discorrer adequadamente sobre a justiça de Deus e sobre os princípios da piedade e da moral do homem, porque eles concebem um despotismo de Deus, e exigem que o homem se persuada sem razão da certeza absoluta de sua eleição, o que está sujeito a consequências perigosas. Porém todos aqueles que reconhecem que Deus produz o melhor plano, que escolheu entre todas as ideias possíveis do universo; que aí encontra o homem levado pela imperfeição original das criaturas a abusar de seu livre-arbítrio e a se afundar na miséria; que Deus impede o pecado e a miséria tanto quanto a perfeição do Universo, que é uma expansão da sua, pode permiti-lo; aqueles lá, diz o autor, fazem ver mais distintamente que a intenção de Deus é a mais reta e a mais santa do mundo, que somente a criatura é culpada, que sua limitação ou imperfeição original é a fonte da sua malícia, que sua má vontade é a única causa da miséria, que não se poderia estar destinado à salvação sem o ser também à santidade dos filhos de Deus, e que toda a esperança que se pode ter de ser eleito só pode estar fundada na boa vontade que sentimos por meio da graça de Deus (LEIBNIZ, 2017, p. 252-253, §167). Na Continuidade dos seus esclarecimentos desta temática em questão, pertinente ao problema da graça, o escritor argumenta a seguir que:

Aqueles que acreditam que Deus estabeleceu o bem e o mal por um decreto arbitrário caem nessa opinião estranha de uma pura indiferença, e em outros absurdos ainda mais estranhos. Eles lhe retiram o título de bom; pois qual motivo se poderia ter para louvá-lo por aquilo que ele fez, se ele teria feito igualmente bem fazendo outra coisa? E frequentemente me admiro bastante que vários teólogos supralapsários, como por exemplo, Samuel Retorfort<sup>158</sup>, professor de Teologia na Escócia, que escreveu quando as controvérsias com os arminianos (*remontrants*) estavam mais em voga, puderam fornecer um pensamento tão estranho. Retorfort, no seu exercício apologético sobre a

<sup>157</sup> Supralapsários e infralapsários eram correntes teológicas nascidas no interior das Igrejas reformadas dos Países Baixos, relacionadas à doutrina da dupla predestinação defendida por Calvino que na *De Institutione christiana* (III, cap. 21, 5), estabelecia que certos homens estão destinados à vida eterna e outros, à danação. Os supralapsários defendiam, com Calvino e Zwingle, a versão mais radical desta tese, ou seja, que antes mesmo da previsão do pecado de Adão aquela divisão já estava estabelecida; os infralapsários defendiam, com Lutero, que aquela divisão se ligava imediatamente à previsão do pecado de Adão (LEIBNIZ, 2017, p. 182, nota 275; e p. 253, nota 409).

<sup>158</sup> Samuel Rutherford, (1600-1661), teólogo antiarminiano; o livro é o *Exercitationes apologetice de gratia divina* contra Arminium (1636). Sua outra obra importante é a *Disputatio scholastica de divina providentia* (1649), em que argumenta contra a teologia jesuíta (LEIBNIZ, 2017, p. 263).

graça, diz positivamente que nada é injusto ou moralmente mal no que diz respeito a Deus, e antes da sua proibição; pois, desse modo, sem essa proibição, seria indiferente assassinar ou salvar um homem, amar Deus ou odiá-lo, louvá-lo ou blasfemá-lo (LEIBNIZ, 2017, p. 263, §176).

A citação supra bem reflete o pensamento acerca das disputas conceituais entre correntes cristãs sobre o problema em questão, envolvendo as perfeições divinas e a presença do mal em sintonia com um contraponto relativo ao exercício de defesa sobre a graça, sob um argumento controverso entre eles de que nada seria injusto ou moralmente mal no que diz respeito a Deus.

Assim sendo, é finalizada a segunda parte da obra em análise, e acerca do assunto em questão, esclarecendo o filósofo, que o Sr Arnauld foi um grande homem e sua autoridade tem grande peso, e que ele fez diversas boas observações nos seus escritos contra o padre Malebranche, mas não teve razão de contestar o que esse padre disse de semelhante àquilo que ele próprio Leibniz falou quanto à regra do melhor<sup>159</sup>, bem como esclarecendo Leibniz que o padre Malebranche, excelente autor da “Busca da verdade”, tendo passado da filosofia para a teologia, publicou por fim um belíssimo “Tratado sobre a Natureza e sobre a Graça”; ele mostrou aí, à sua maneira, como o Sr Bayle explicou nos seus “Pensamentos diversos sobre os cometas”, que os eventos que nascem da execução das leis gerais não são o objeto de uma vontade particular de Deus. Assim, para Leibniz, é verdade que quando se quer uma coisa, também se quer, de algum modo, tudo aquilo que necessariamente lhe está associado; e, conseqüentemente, Deus não poderia querer as leis gerais sem querer também, de algum modo, todos os efeitos particulares que necessariamente devem nascer delas; mas sempre é verdadeiro que não se quer esses eventos particulares por causa deles mesmos, e é isso que se entende ao dizer que não os quer por uma vontade particular e direta. Não há dúvida de que quando Deus decidiu agir externamente, ele tenha escolhido uma maneira de agir que fosse digna do ser soberanamente perfeito, isto é, que fosse infinitamente simples e uniforme, e, todavia, de uma fecundidade infinita (LEIBNIZ, 2017, p. 282, §§ 203-204). Ainda complementa sobre o assunto, o escritor do livro ora em análise, acerca da graça e dizendo que:

Esse colóquio, além do mais, só serviu para aumentar as agruras dos partidos. ‘Deus

---

<sup>159</sup> O texto que Arnauld critica Malebranche é o *Des vraies et des fausses idées* (1683), essa obra critica a teoria das ideias e da graça exposta no texto *Traité de la nature et de la grâce* (1680) de Malebranche. A polêmica entre eles foi longa e só terminou com a morte de Arnauld (1694). Bayle se ocupou dessa polêmica em suas *Nouvelles de la république des lettres* (Artigo II, de abril de 1684; Artigo IV, de maio de 1684, Artigo II, de setembro de 1684; Artigo III, de maio de 1685; Artigo VIII, de julho de 1685, Artigo III, de abril de 1686 (LEIBNIZ, 2017, p. 282).

criou o mundo para a sua glória; sua glória não é conhecida – segundo Bèze<sup>160</sup> – se sua misericórdia e sua justiça não são declaradas; por esse motivo ele declarou alguns determinados homens [portadores] de pura graça à vida eterna, e alguns por justo julgamento à danação eterna. A misericórdia pressupõe a miséria, a justiça pressupõe a culpa (ele podia acrescentar que também a miséria supõe a culpa). No entanto, Deus sendo bom, verdadeiramente a própria bondade, criou o homem bom e justo, mas mutável, e que pode pecar por sua livre vontade (*franche volonté*). O homem não caiu sem ponderação ou temerariamente, nem pelos motivos ordenados por algum outro deus, segundo os maniqueístas, mas pela providência de Deus; contudo, de tal forma que Deus não foi envolvido na [sua] falha; desde que o homem não fosse constringido a pecar'. Esse sistema não é dos mais bem concebidos; ele não é muito apropriado para fazer ver a sabedoria, a bondade e a justiça de Deus; e felizmente está quase abandonado hoje em dia. Se não houvesse outras razões mais profundas, capazes de levar Deus à permissão da culpa, fonte da miséria, não haveria nem culpa nem miséria no mundo, pois as que são alegadas aqui não bastam. Ele declararia melhor sua misericórdia impedindo a miséria, e declararia melhor sua justiça impedindo a culpa, sustentando a virtude, recompensando-a. Não se vê também como aquele que não só faz com que um homem possa cair, mas que dispõe as circunstâncias de modo que contribuam para fazê-lo cair, não seja culpado disso, se não há outras razões que o obriguem a isso. Mas quando se considera que Deus, perfeitamente bom e sábio, deve ter produzido toda a virtude, bondade, felicidade, cujo melhor plano do universo é capaz; e que frequentemente um mal em algumas partes pode servir a um maior bem do todo; facilmente se julga que pode ter dado lugar à infelicidade, e até permitido a culpa, como ele fez, sem poder ser censurado por conta disso. (LEIBNIZ, 2017, p. 303-304, §§238-239, Segunda Parte).

Na citação acima Leibniz reflete acerca das controvérsias de que Deus teria declarado alguns determinados homens portadores de pura graça à vida eterna, e alguns por justo julgamento à danação eterna, bem como que a misericórdia e a justiça de Deus, onde a misericórdia repercutiria a presunção de miséria e a justiça pressupõe a culpa, articulando em consonância com os tópicos da graça, queda, pecado, e de acordo com a glória e as perfeições de Deus, especialmente a bondade e a sabedoria. Considerando ainda a permissão da culpa por parte de Deus, aliado ao fato de que Deus sendo bom, criou o homem bom e justo, mas mutável, e que pode pecar por sua livre vontade, caso queira, não havendo razões que o obriguem a cair.

#### 4.3.5 Na Terceira Parte

Na Terceira parte da sua obra Teodiceia o filósofo Leibniz ainda discorre sobre maiores detalhes visando um melhor esclarecimento das dificuldades em questão e também uma maior clareza em relação às polêmicas do assunto em tela. Assim, observa as dificuldades entre a Culpa e a Pena em sintonia com a Danação, e menciona as ideias de Ernest Sonerus<sup>161</sup>,

<sup>160</sup>Théodore de Bèze (1519-1605), um dos principais colaboradores de Calvino e seu sucessor à frente dos reformados. (LEIBNIZ, 2017, p.303).

<sup>161</sup>Ernst Soner (1572-1612), filósofo e médico alemão de orientação sociniana, autor de um comentário da Metafísica de Aristóteles; a obra citada é sua *Demonstratio theologica et philosophica quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam sed injustiam*; este tratado faz parte da coletânea de escritos

em outros tempos professor de Filosofia em Altdorf (universidade estabelecida na região da república de Nuremberg), que era considerado um excelente aristotélico, mas que foi reconhecido finalmente como sociniano disfarçado, havia feito um pequeno discurso intitulado: Demonstração contra a eternidade das penas. Este estava baseado no princípio bastante repetido de que não há proporção entre uma pena infinita e uma culpa finita. Ele foi comunicado de forma impressa a Leibniz, o que parece ter sido feito na Holanda, e o filósofo respondeu então que havia uma consideração a fazer que escapara ao falecido Sr. Sonerus, que era suficiente dizer que a duração da culpa provocava a duração da pena; que ao permanecerem maus, os danados não poderiam ser retirados de sua miséria; e que, portanto, não era necessário, para justificar a continuação dos seus sofrimentos, supor que o pecado passou a assumir um valor infinito, por conta do infinito ente ofendido que é Deus; tese que Leibniz diz que não examinou o suficiente para que sobre ela pudesse se pronunciar. Disse ainda o escritor que sabia que a opinião comum dos escolásticos, depois do Mestre das sentenças<sup>162</sup>, é que na outra vida não há nem mérito nem demérito; mas não acreditando o pensador que possa passar por um artigo de fé, quando considerada com rigor. O Sr. Fechius<sup>163</sup>, célebre teólogo em Rostock, de forma bastante apropriada a recusou em seu livro Sobre o estado dos danados. Tal opinião é muito falsa, diz ele. Deus não poderia mudar sua natureza, a justiça lhe é essencial; a morte fechou a porta da graça, não a da justiça. Outrossim, observou Leibniz que vários teólogos hábeis consideraram a duração das penas dos danados assim como ele próprio; Jean Gerhard<sup>164</sup>, célebre teólogo da Confissão de Ausburgo (in *Locis Theol.*, loco de inferno, § 60), alegou entre outros argumentos que os danados têm sempre uma vontade má e carecem da graça que poderia torná-la boa” (LEIBNIZ, 2017, p. 323-324, §§266-267).

Nessa linha de esclarecimentos sobre as polêmicas do assunto, o autor ainda assevera acerca do pecado, da culpa, da danação, das penalidades e do auxílio da graça explicando que:

No entanto, eu não queria dizer simplesmente que é porque o homem, podendo se reerguer, não se reergue, mas acrescentaria que é porque o homem não se vale do auxílio da graça para se reerguer. Mas, depois dessa vida, embora suponhamos que esse auxílio cesse, há sempre no homem que peca, ainda que esteja em danação, uma

---

socinianos: *Fausti et Laelii Socini, item Ernesti Sonneri tractatus aliquot theologici*, publicada em 1654 no “Eleutheropolis”. (LEIBNIZ, 2017, p.323).

<sup>162</sup> Pedro Lombardo, conhecido como o Mestre das Sentenças (falecido em 1160), teólogo, autor do Livro das Sentenças, compilação das opiniões dos Padres da Igreja sobre o conjunto dos dogmas; essa obra desempenhava um papel fundamental no ensino escolástico e são poucos os autores escolásticos que não deixaram algum comentário sobre ela. (LEIBNIZ, 2017, p.323).

<sup>163</sup> Johannes Frecht (1636-1716), teólogo reformado; a obra citada é a *Consideratio status damnatorum* (Spire, 1683). (LEIBNIZ, 2017, p.324).

<sup>164</sup> Johann Gerhard (1582-1637), teólogo luterano, autor de *Locis theologici*, coletânea de argumentos em nove volumes (Iena, 1610-1622). (LEIBNIZ, 2017, p.324).

liberdade que o torna culpado e [também] uma capacidade, distante, entretanto, de se reerguer, embora ela não venha a se efetivar jamais. E nada impede que se possa dizer que esse grau de liberdade isento de necessidade, mas não isento da certeza, permaneça tanto nos danados quanto nos bem-aventurados. Além do fato que os danados não tem necessidade de um auxílio do qual se precisa nesta vida, pois eles sabem muito [bem] que aqui é preciso crer (LEIBNIZ, 2017, p. 325-326, §268-269).

A citação supra, repercute a explicação do filósofo, acerca da controvérsia em questão, sobre a continuação do pecado e da culpa se protelando no tempo, e esclarecendo, no entanto, que ele não queria dizer apenas que é porque o homem, podendo se reerguer, não se reergue, mas ele acrescentaria que é porque o homem não se vale do auxílio da graça para se reerguer, sendo assim passível das suas responsabilidades e das respectivas consequências de seus atos.

O autor da obra em estudo ainda complementa as suas explicações e esclarece sobre o assunto relativo à figura do príncipe dos anjos maus e à graça de Deus, conforme diz abaixo:

Os antigos já haviam concebido que o diabo permanece voluntariamente distante de Deus [e] em meio aos seus tormentos, e que ele não desejaria se emancipar por meio de uma submissão. Eles imaginaram que um anacoreta, em estado de visão (*étant en vision*), obteve a palavra de Deus que ele receberia o príncipe dos maus anjos na graça se ele quisesse reconhecer sua falta, mas que o diabo rebateu de uma maneira estranha a esse mediador. Ao menos os teólogos comumente concordam que os diabos e os danados odeiam a Deus e o blasfemam; e um tal estado não pode deixar de ser seguido da continuação da miséria (LEIBNIZ, 2017, p. 327, §271).

Na citação anterior, o filósofo aborda as figuras dos entes maus em contrapondo com a graça divina, observando que conforme o mencionado, numa visão imaginária de que mesmo que se porventura Deus quisesse receber o príncipe dos anjos maus na graça, e se caso ele quisesse reconhecer sua falta, mas que mesmo assim, o diabo recusaria essa mediação da graça.

Para Leibniz, acerca do assunto em questão, a mentira ou a maldade vem daquilo que é próprio ao diabo, de sua vontade; porque estava escrito no livro das verdades eternas, que contém também os possíveis antes de todo decreto de Deus, que essa criatura se dirigiria livremente para o mal, se ela fosse criada. Da mesma maneira aconteceu com Adão e Eva; eles pecaram livremente, embora o diabo os tenha seduzido. Deus entrega os maus a um juízo reprovado (Rm 1:28<sup>165</sup>) ao abandoná-los a eles mesmos, ao lhes recusar uma graça que ele não deve a eles, e que de fato ele deve lhes recusar, segundo o autor. E que, paradoxalmente, conforme o escritor, na Sagrada Escritura se afirma que Deus endureceu (Ex 4:21 e 7:3<sup>166</sup>; Is

<sup>165</sup> De acordo com Romanos 1:28 “E, por haverem desprezado o conhecimento de Deus, o próprio Deus os entregou a uma disposição mental reprovável, para praticarem coisas inconvenientes” (BÍBLIA, 2008).

<sup>166</sup> Conforme Êxodo 4:21; 7:3 “Disse o Senhor a Moisés: Quando voltares ao Egito, vê que faças diante de Faraó todos os milagres que te hei posto na mão; mas eu lhe endurecerei o coração, para que não deixe ir o povo. Eu, porém, endurecerei o coração de Faraó e multiplicarei na terra do Egito os meus sinais e as minhas maravilhas” (BÍBLIA, 2008).

63:17<sup>167</sup>); que Deus envia um espírito de mentira (1Rs 22:23<sup>168</sup>); um erro eficaz para acreditar na mentira (2Ts 2:11<sup>169</sup>), que enganou o profeta (Ez 14:9<sup>170</sup>); que ordenou Semei a maldizer (2Sm 16:10<sup>171</sup>); que os filhos de Eli não quiseram escutar a voz do pai, porque Deus queria tirar-lhes a vida (1Sm 2:25<sup>172</sup>); que Deus retirou seus bens a Jó, embora aquilo tenha sido feito pela malícia dos ladrões (Jó 1:21<sup>173</sup>); que suscitou o Faraó para mostrar a ele seu poder (Ex 9:16<sup>174</sup>; Rm 9:17<sup>175</sup>); que ele é como um oleiro que faz um vaso para a desonra (Rm 9:21<sup>176</sup>); que ele ocultou a verdade aos sábios e aos entendidos (Mt 11:25<sup>177</sup>); que ele fala por semelhanças, a fim de que aqueles que são de fora, ao ver, nada percebam, e entendendo, nada compreendam, porque de outro modo eles poderiam se converter e seus pecados poderiam ser perdoados (Mc 4:12<sup>178</sup>; Lc 8:10<sup>179</sup>); que Jesus foi entregue graças ao desígnio determinado e a providência de Deus (At 2:23<sup>180</sup>); que Pôncio Pilatos e Herodes, com os gentios e o povo de Israel, fizeram aquilo que a mão e o conselho de Deus tinha anteriormente determinado (At 4:27, 28<sup>181</sup>); que vinha do Eterno que os inimigos endurecessem o seu coração para sair em batalha contra Israel, a fim de que ele os destruísse sem que lhes concedesse graça alguma (Js

<sup>167</sup> Segundo Isaias 63:17 “Ó Senhor, por que nos fazes desviar dos teus caminhos? Por que endureces o nosso coração, para que te não tenhamos? Volta, por amor dos teus servos e das tribos da tua herança” (BÍBLIA, 2008).

<sup>168</sup> Consoante 1Reis 22:23 “Eis que o Senhor pôs o espírito mentiroso na boca de todos estes teus profetas e o Senhor falou o que é mau contra ti” (BÍBLIA, 2008).

<sup>169</sup> De acordo com 2Tessalonicenses 2:11 “É por este motivo, pois, que Deus lhes manda a operação do erro, para darem crédito à mentira” (BÍBLIA, 2008).

<sup>170</sup> Conforme Ezequiel 14:9 “Se o profeta for enganado e falar alguma coisa, fui eu, o Senhor, que o enganei esse profeta; estenderei a mão contra ele e o eliminarei do meio do meu povo de Israel” (BÍBLIA, 2008).

<sup>171</sup> Segundo 2Samuel 16:10 “Respondeu o rei: Que tenho eu convosco, filhos de Zeruia? Ora, deixai-o amaldiçoar; pois, se o Senhor lhe disse: Amaldiçoa a Davi, quem diria: Por que assim fizeste?” (BÍBLIA, 2008).

<sup>172</sup> Consoante 1Samuel 2:25 “Pecando o homem contra o próximo, Deus lhe será o árbitro; pecando, porém, contra o Senhor, quem intercederá por ele? Entretanto, não ouviram a voz de seu pai, porque o senhor os queria matar” (BÍBLIA, 2008).

<sup>173</sup> De acordo com Jó 1:21 “E disse: Nu saí do ventre de minha mãe e nu voltarei; o Senhor o deu e o Senhor o tomou; bendito seja o nome do Senhor!” (BÍBLIA, 2008).

<sup>174</sup> Conforme Êxodo 9:16 “Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia” (BÍBLIA, 2008).

<sup>175</sup> Segundo Romanos 9:17 “Porque a Escritura diz a Faraó: Para isto mesmo te levantei, para mostrar em ti o meu poder e para que o meu nome seja anunciado por toda a terra” (BÍBLIA, 2008).

<sup>176</sup> Consoante Romanos 9:21 “Ou não tem o oleiro direito sobre a massa, para do mesmo barro fazer um vaso para honra e outro, para desonra?” (BÍBLIA, 2008).

<sup>177</sup> De acordo com Mateus 11:25 “Por aquele tempo, exclamou Jesus: Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e instruídos e as revelaste aos pequeninos” (BÍBLIA, 2008).

<sup>178</sup> Conforme Marcos 4:12 “Para que, vendo, vejam e não percebam; e, ouvindo, ouçam e não entendam; para que não venham a converter-se, e haja perdão para eles” (BÍBLIA, 2008).

<sup>179</sup> Segundo Lucas 8:10 “Respondeu-lhes Jesus: A vós outros é dado conhecer os mistérios do reino de Deus; aos demais, fala-se por parábolas, para que, vendo, não vejam; e, ouvindo, não entendam” (BÍBLIA, 2008).

<sup>180</sup> Consoante Atos 2:23 “Sendo este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos” (BÍBLIA, 2008).

<sup>181</sup> De acordo com Atos 4:27-28 “Porque verdadeiramente se ajuntaram nesta cidade contra o teu santo Servo Jesus, ao qual ungiste, Herodes e Pôncio Pilatos, com gentios e gente de Israel, para fazerem tudo o que a tua mão e o teu propósito predeterminaram” (BÍBLIA, 2008).

11:20<sup>182</sup>); que o Eterno derramou um espírito de vertigem no meio do Egito, e o fez errar em todas as suas obras como um homem embriagado (Is 19:14<sup>183</sup>); que Roboão não escutou a palavra do povo, porque era assim conduzido pelo Eterno (1Rs 12:15<sup>184</sup>); que ele mudou os corações dos egípcios, de maneira que passaram a odiar o seu povo (Sl 105:25<sup>185</sup>). Porém, todas essas expressões e demais semelhantes somente insinuem que as coisas que Deus fez podem servir de ocasião à ignorância, ao erro, à malícia e às más ações, e elas contribuem para isso, todavia Deus o prevendo de forma conveniente, e tendo o desígnio de se servir disso para seus fins, desde que razões superiores da perfeita sabedoria o determinaram a permitir esses males e mesmo a concorrer para tal (LEIBNIZ, 2017, p. 329-330, §275-276). Nessa mesma linha, o escritor bem esclarece sobre o tema em questão, conforme se segue:

“Que ninguém diga: ‘Eu sou tentado por Deus’, mas cada um é tentado quando é atraído e capturado por sua própria concupiscência” (Tg 1:14<sup>186</sup>). E Satanás contribui para isso; “ele cega os entendimentos dos incrédulos” (2Co 4:4<sup>187</sup>). Mas o homem se entrega ao demônio por sua avidez; o prazer que encontra no mal é o anzol pelo qual se deixa apanhar. Platão já o disse, e Cícero o repete: “*Plato voluptatem dicebat escam malorum*”<sup>188</sup>. A graça opõe a isso um prazer maior, como Santo Agostinho o observou. Todo prazer é o sentimento de alguma perfeição; ama-se um objeto à medida que dele sentimos as perfeições, nada ultrapassa as perfeições divinas; logo, a caridade e o amor de Deus dão o maior prazer que se pode conceber, à medida que se é invadido por esses sentimentos que não são comuns aos homens, desde que estão ocupados e repletos de objetos que se relacionam às suas paixões. Acontece que, como nossa corrupção não é absolutamente invencível e como, ainda que estejamos sob a escravidão do pecado, não pecamos necessariamente é preciso dizer do mesmo modo que não somos ajudados de maneira invencível; e seja qual for a eficácia da graça divina, cabe dizer que se pode resistir, mas quando ela se encontrar vitoriosa de fato, é antecipadamente certo e infalível que se cederá à sua atração, seja tendo sua força dela mesma, seja encontrando um meio de triunfar em virtude da congruência das circunstâncias. Assim, sempre é preciso diferenciar entre o infalível e o necessário (LEIBNIZ, 2017, p. 331-332, §§278-279).

A citação supra aborda o tema da tentação do homem por Satanás em consonância com

<sup>182</sup> Conforme Josué 11:20 “Porquanto do Senhor vinha o endurecimento do seu coração para saírem à guerra contra Israel, a fim de que fossem totalmente destruídos e não lograssem piedade alguma; antes, fossem de todo destruídos, como o Senhor tinha ordenado a Moisés” (BÍBLIA, 2008).

<sup>183</sup> Segundo Isaias 19:14 “O Senhor derramou no coração deles um espírito estonteante; eles fizeram estontear o Egito em toda a sua obra, como o bêbado quando cambaleia no seu vômito” (BÍBLIA, 2008).

<sup>184</sup> Consoante 1Reis 12:15 “O rei, pois, não deu ouvidos ao povo; porque este acontecimento vinha do Senhor, para confirmar a palavra que o Senhor tinha dito por intermédio de Aías, o silonita, a Jeroboão, filho de Nebate” (BÍBLIA, 2008).

<sup>185</sup> De acordo com Salmos 105:25 “Mudou-lhes o coração para que odiassem o seu povo e usassem de astúcia para com os seus servos” (BÍBLIA, 2008).

<sup>186</sup> Conforme Tiago 1:14 “Ao contrário, cada um é tentado pela sua própria cobiça, quando esta o atrai e seduz” (BÍBLIA, 2008).

<sup>187</sup> Segundo 2Coríntios 4:4 “Nos quais o deus deste século cegou o entendimento dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus” (BÍBLIA, 2008).

<sup>188</sup> “Platão dizia que a volúpia é isca (armadilha, o ardil) do mal” (Cícero. Sobre a velhice, XIII, 44; cf. Platão, Timeu, 69 d) (LEIBNIZ, 2017, p. 331).

a ação da graça divina, e que o diabo concorre para o mal, mas que o ser humano aceita por sua própria iniquidade, bem como que Deus oferece a sua graça e que as pessoas aceitam ou não de acordo com a sua vontade, além do que não haveria necessidade para ceder às tentações malignas nem necessidade de aceite das graças divinas, que ficariam a critério do livre-arbítrio.

O filósofo assinala que quanto às expressões controversas e polêmicas concernentes ao assunto em questão, principalmente o uso de termos como necessário ou contingente, possível ou impossível, o que algumas vezes fornece o motivo do ruído e que causa bastante barulho. Dessa maneira, como o Sr Löscher o Jovem<sup>189</sup> o observou muito bem numa sábia dissertação sobre os paroxismos do decreto absoluto, Lutero procurou encontrar, em seu livro *Sobre o arbítrio servil*, uma expressão mais adequada que necessidade para aquilo que ele queria exprimir. Falando de maneira geral, parece mais racional e mais adequado dizer que a obediência aos preceitos de Deus é sempre possível, mesmo aos não regenerados; que sempre se pode resistir à graça, mesmo os mais santos; e que a liberdade, apesar de nunca estar separada de uma certeza infalível ou de uma determinação inclinante, é isenta não apenas do constrangimento, mas também da necessidade. Contudo, por outro lado há um sentido a partir do qual seria permitido dizer, que o poder de agir de forma correta falta frequentemente, mesmo aos justos; que com frequência os pecados são necessários, mesmo aos regenerados; que às vezes é impossível que não pequemos; que a graça é irresistível; que a liberdade não é isenta de necessidade. Porém essas expressões, segundo o autor, são menos exatas e menos equivalentes nas circunstâncias em que se encontravam na ocasião; e, absolutamente falando, elas estão mais sujeitas a abusos; e, além disso, têm algo de popular, a partir do fato de que os termos são empregados com muita amplitude. Entretanto, há circunstâncias que as tornam admissíveis e mesmo úteis, e acontece que os autores santos e ortodoxos, e mesmo as Sagradas Escrituras, se serviram de frases de um e de outro lado, sem que haja uma verdadeira oposição, não mais que entre os apóstolos São Tiago e São Paulo, e sem que por causa da ambiguidade dos termos haja erro de uma parte e de outra. E de tal forma se está acostumado a essas variadas maneiras de falar, que, frequentemente, tem-se dificuldade para dizer com precisão qual sentido é o mais comum e o mais natural; e mesmo o que está mais em uso (qual sentido mais natural, óbvio, manifesto), o mesmo autor tendo noções diversas em diferentes lugares; e as próprias maneiras de falar sendo mais ou menos recebidas ou admitidas antes ou depois da decisão de algum grande homem, ou de alguma autoridade que se respeita e que se segue. Isso é o que faz com que se possa admitir ou recusar na ocasião e em determinado momento certas expressões; mas

---

<sup>189</sup> Valentin-Ernest Löscher (1673-1749), teólogo e controversista luterano; a dissertação citada *De Paroxysmis absoluti decreti* foi publicada em suas *Initia acadêmica* (Wittenberg, 1707) (LEIBNIZ, 2017, p. 332).

aquilo não altera em nada o sentido ou a fé, se sobre os termos forem acrescentadas explicações suficientes (LEIBNIZ, 2017, p. 332-333, §§280-281).

Leibniz argumenta sobre o tema em questão que ele não poderia aprovar a danação das crianças não regeneradas, nem aquela em geral que vem apenas do único pecado original. Ele alega que não poderia acreditar, tampouco, que Deus leve à danação aqueles que carecem das luzes necessárias. Pode-se acreditar, com muitos teólogos, que os homens recebem mais auxílio do que pensamos, mesmo se isso fosse apenas no artigo da morte<sup>190</sup> (no último momento, no momento da morte, *in extremis*). Não parece necessário, tampouco, que todos aqueles que são salvos o sejam sempre por meio de uma graça eficaz por si mesma, independentemente das circunstâncias. Dessa maneira, não acha o filósofo que seja necessário dizer que todas as virtudes dos pagãos sejam falsas, nem que todas as suas ações sejam pecados, embora seja verdadeiro que aquilo que não vem da fé ou da retidão da alma diante de Deus seja infectado pelo pecado, ao menos virtualmente. Por fim, Leibniz esclarece que tem para si que Deus não poderia agir como que ao acaso, por um decreto totalmente absoluto, ou por uma vontade independente de motivos racionais. E o pensador se diz persuadido que, ao dispensar suas graças, Deus é sempre movido por razões que levam em conta a natureza dos objetos; de outro modo, não agiria segundo a sabedoria; mas concorda o filósofo, entretanto, que essas razões não estão ligadas necessariamente às boas ou às menos más qualidades naturais dos homens, como se Deus jamais desse suas graças senão seguindo essas boas qualidades, embora considere, que elas entrem em consideração como todas as outras circunstâncias, nada podendo ser negligenciado na visão da suprema sabedoria. (LEIBNIZ, 2017, p. 334-335, §283). E ainda nessa mesma linha o escritor da obra bem esclarece sobre o assunto em tela que:

Sob um Deus justo, ninguém pode ser infeliz, se não o merece (...). O livre-arbítrio não poderia cumprir os mandamentos (*commandement*) de Deus sem o auxílio da graça (...). Nós sabemos que a graça não é dada segundo os méritos (...). O homem, no estado de integridade, tinha o auxílio necessário para poder agir corretamente, se quisesse; mas o querer dependia do livre-arbítrio: “*Habebat adjutorium, per quod posset, et sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet*”<sup>191</sup> (...). Deus deixou os anjos e os homens experimentarem o que eles podiam pelo seu livre-arbítrio, e depois aquilo que podia sua graça e sua justiça (...). O pecado afastou o homem de Deus para aproximá-lo das criaturas (...). Se deleitar em pecar é a liberdade de um escravo (LEIBNIZ, 2017, p. 335-336, §284, Terceira Parte).

<sup>190</sup> *L'article de La mort*, a partir da expressão latina: *in articulo mortis*; no último momento, no momento da morte, *in extremis* (LEIBNIZ, 2017, p. 334).

<sup>191</sup> “Havia o auxílio a partir do qual ele tinha a capacidade (o poder), e sem a qual ele não seria capaz de querer; mas não o auxílio para querer”. E abaixo: “A tal ponto o livre-arbítrio não pereceu no pecador, que é principalmente por meio dele que pecam todos aqueles que pecam com deleite (com prazer)”. (LEIBNIZ, 2017, p. 335).

Na citação acima o filósofo reflete no contexto da imperfeição da criatura e de que o mal vem da sua má vontade; observando que sob um Deus justo, ninguém pode ser infeliz, se não o merece; e o livre-arbítrio não poderia cumprir os mandamentos de Deus sem o auxílio da graça, além do que a graça não é dada segundo os méritos. Assim, o homem, no estado de integridade, tinha o auxílio necessário para poder agir corretamente, se quisesse; mas o querer dependia do seu livre-arbítrio, e com a sua responsabilidade posterior perante à justiça divina.

Para o pensador, acerca do assunto em questão, Deus disse a Moisés: “Eu terei misericórdia para com aquele que eu terei misericórdia, e eu terei piedade daquele que eu terei piedade” (Ex 33:19<sup>192</sup>). “Não é então do que quer nem do que corre, mas de Deus, que tem misericórdia” (Rm 9:15,16<sup>193</sup>). O que não impede que todos aqueles que têm boa vontade e que nela perseveram sejam salvos. Mas “Deus lhes dá o querer e o fazer. Ele tem então misericórdia para com aquele que ele quer, e ele endurece àquele que ele quer” (Rm 9:29<sup>194</sup>). E, no entanto, o mesmo apóstolo diz que “Deus quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade”; o que o escritor explica que ele não queria interpretar em conformidade com algumas passagens de Santo Agostinho, como se significasse que não existem salvos exceto aqueles dos quais ele quer a salvação, ou como se quisesse salvar não aos indivíduos pertencentes aos gêneros, mas aos gêneros aos quais os indivíduos pertencem<sup>195</sup>. Porém, Leibniz prefere dizer que não há ninguém de quem Deus não queira a salvação, tanto quanto as razões superiores o permitam, que fazem com que Deus não salve senão aqueles que acolhem a fé que ele lhes ofereceu e que são retribuídos pela graça que ele lhes deu, consoante o que convinha à totalidade do plano das suas obras, que não poderia ser mais bem concebido. Já quanto à predestinação da salvação, Leibniz diz que ela compreende também, de acordo com Santo Agostinho, o estabelecimento dos meios que conduzirão à salvação. A predestinação dos santos não é outra coisa senão a presciência e a preparação dos benefícios de Deus, a partir dos

---

<sup>192</sup> Consoante Êxodo 33:19 “Respondeu-lhe: Farei passar toda a minha bondade diante de ti e te proclamarei o nome do Senhor; terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e me compadecerei de quem eu me compadecer” (BÍBLIA, 2008).

<sup>193</sup> De acordo com Romanos 9:15,16 “Pois ele diz a Moisés: Terei misericórdia de quem me aprovar ter misericórdia e compadecer-me-ei de quem me aprovar ter compaixão. Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia” (BÍBLIA, 2008).

<sup>194</sup> Como não foi possível saber se porventura houve algum erro de tipografia ou algum outro eventual na obra, foram feitos os seguintes comentários ou correções: quanto ao Rm 9:29 está claro que o livro citado está correto, já o versículo não seria o 29, que diz “como Isaias já disse: Se o Senhor dos Exércitos não nos tivesse deixado descendência, ter-nos-íamos tornado como Sodoma e semelhantes a Gomorra”, e sim o 18, a saber: “De modo que ele [Deus] faz misericórdia a quem quer e endurece a quem quer” ou “Logo, tem ele misericórdia de quem quer e também endurece a quem lhe apraz”. (LEIBNIZ, 2017, p. 336).

<sup>195</sup> *Non singulos generum, sed gerenera singulorum*. “Não aos indivíduos pertencentes aos gêneros, mas aos gêneros aos quais os indivíduos pertencem” (LEIBNIZ, 2017, p. 336).

quais são liberados (salvos) aqueles que são liberados<sup>196</sup>. Ele não a concebe como um decreto absoluto; ele pretende que haja uma graça que não seja rejeitada por nenhum coração endurecido, porque ela é dada sobretudo para retirar a dureza dos corações. Todavia, o autor não acha que Santo Agostinho expresse suficientemente o fato que essa graça que submete o coração seja sempre eficaz por si mesma. E o escritor argumenta que ele não sabe se poderíamos sustentar, sem o chocar, que um mesmo grau de graça interna é vitorioso em um, o qual é auxiliado pelas circunstâncias, e não o é em outro. (LEIBNIZ, 2017, p. 336-337, §285-286). Na continuação, ainda nos esclarece o escritor sobre o tema em questão, conforme segue abaixo:

trata-se aqui das razões do querer e dos meios dos quais Deus se serve quando ele nos dá uma boa vontade ou nos permite ter uma má. Sempre somos nós que a produzimos, boa ou má, pois a ação é nossa; mas há sempre razões que nos fazem agir sem prejudicar nossa espontaneidade nem nossa liberdade. A graça só faz dar impressões que contribuem para fazer querer motivos convenientes, tal como uma atenção, um *Dic cur bic*<sup>197</sup>, um prazer diligente. E se vê claramente que aquilo não provoca qualquer prejuízo à liberdade (LEIBNIZ, 2017, p. 342-343, §298).

A citação supra bem reflete o raciocínio do pensador acerca da implicação da ação livre da vontade de Deus sobre a nossa própria vontade, mas sem violar a nossa liberdade de decisão e com a contribuição da graça divina para nos ajudar, mas também sem afetar a nossa liberdade.

O filósofo assevera sobre o assunto em tela, que o Sr. Bayle teria acrescentado coisas, para fazer ver que o agir contra o julgamento do entendimento seria uma grande imperfeição. Ele teria observado, que mesmo segundo os molinistas, o entendimento que assente bem ao seu dever marca aquilo que é o melhor. O autor também assinala que Bayle teria argumentado que Deus teria esclarecido aos nossos primeiros pais no jardim do Édem, que ele lhes deu a faculdade de julgar as coisas, e que ele lhes daria instruções e ordens; mas o livre-arbítrio que ele lhes tinha comunicado era de uma tal natureza, que eles teriam uma igual força para lhe obedecer e para lhe desobedecer. E que eles seriam tentados; se fizessem bom uso da sua liberdade, seriam felizes, porém se fizessem um mau uso dela, seriam infelizes. Caberia a eles decidirem se quereriam lhe pedir como uma nova graça, ou que Deus lhes permitisse abusar de sua liberdade, quando tivessem assumido essa resolução, ou que ele os impedisse. Deus alertou-os a pensar bem nisso, e orientou-os que eles não compreendiam claramente a sua razão.

---

<sup>196</sup> *Predestinatio sanctorum nihil aliud est, quam precientia et preparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur (De persever., cap. 14).* “A predestinação dos santos não é outra coisa senão a presciência e a preparação dos benefícios de Deus, a partir dos quais com toda certeza são liberados (salvos) aqueles que são liberados” (LEIBNIZ, 2017, p. 336).

<sup>197</sup> “Diga porquê aí (ou: nesta ocasião)” (LEIBNIZ, 2017, p. 343).

(LEIBNIZ, 2017, p. 353-354, §316).

De acordo com o pensador é bom observar que as tristezas e as penas que acompanham a vitória sobre as paixões se tornam algum prazer, pelo grande contentamento que encontram no sentimento vivo da sua força de espírito e da graça divina. Os ascetas e os verdadeiros místicos podem falar disso por experiência, e mesmo um verdadeiro filósofo pode dizer alguma coisa sobre isso. Pode-se alcançar esse estado de contentamento, e este é um dos principais meios a partir do qual a alma pode se servir para afirmar seu império. Se os escotistas e os molinistas<sup>198</sup> parecem favorecer a indiferença vaga, os tomistas e os agostinianos defendem a predeterminação; pois é preciso necessariamente um ou outro. Tomás de Aquino é um autor que tem costume de argumentar com solidez; e o sutil Duns Scot, procurando contradizê-lo, ao invés de esclarecer as coisas com frequência as obscurece. Os tomistas geralmente seguem seu mestre e não admitem que a alma se determine sem que haja alguma predeterminação que contribua para isso. Mas a predeterminação dos novos tomistas talvez não seja exatamente aquela da qual se tem necessidade (LEIBNIZ, 2017, p. 361-362, §329-330).

Leibniz explica que dependeu da liberdade de Deus ligar tais ou tais pensamentos de nossa alma a tais e tais modificações de nosso corpo, mesmo depois de ter fixado todas as leis da ação dos corpos uns sobre os outros. Donde resulta que não há no Universo qualquer porção de matéria cuja vizinhança nos possa prejudicar tanto quanto Deus assim o queira; e, conseqüentemente, que a Terra é tão capaz quanto outro lugar de ser o domicílio do homem feliz. Assim, é evidente que, para impedir as más escolhas da liberdade, não é necessário transportar o homem para fora da Terra. Deus poderia fazer sobre a Terra, em consideração a todos os atos da vontade, o que faz quanto às boas obras dos predestinados, quando estabelece tal evento, seja pelas graças eficazes, seja pelas graças suficientes que, sem causar prejuízo algum à liberdade, são sempre seguidas do consentimento da alma. Ser-lhe-ia tão fácil produzir sobre a terra bem como no céu a determinação de nossas almas para uma boa escolha. O pensador esclarece também que estava de acordo com o Sr. Bayle quanto ao fato de que Deus podia colocar uma tal ordem nos corpos e nas almas sobre esse globo terrestre, seja por vias naturais, seja pelas graças extraordinárias, que teria sido um paraíso perpétuo e uma impressão antecipada do estado celeste dos bem-aventurados; e mesmo nada impediria que existissem terras mais felizes do que a nossa; porém Deus teve boas razões para querer que a nossa seja tal como é. E complementa ainda que, como nesse sistema tudo está ligado e harmônico, tudo segue por razões, e nada é deixado em branco ou para a temerária discricção da pura e plena

---

<sup>198</sup> Cf. nota 62.

indiferença (LEIBNIZ, 2017, p. 375, §§352-353). O escritor da Teodiceia também nos esclarece sobre o assunto da graça dizendo que:

Quem não acreditaria, acrescenta o Sr. Bayle, depois do estrondo das congregações de *auxiliis*, que os tomistas ensinam coisas, tocantes à natureza do livre-arbítrio (*franc arbitre*), inteiramente contrárias à opinião dos jesuítas<sup>199</sup>. E, no entanto, quando se considera as passagens que o padre Annat<sup>200</sup> extraiu das obras dos tomistas, num livro intitulado: *Jansenius a thomistis, gratie per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, impresso em Paris, no ano de 1653, *in-folio*, no fundo só poderíamos encontrar disputas de palavras entre as suas seitas. A graça eficaz por ela mesma de uns deixa ao livre-arbítrio a mesma força de resistir que as graças congruentes dos outros. O Sr. Bayle acredita que se pode dizer quase o mesmo do próprio Jansenius. Era um homem hábil, diz ele, de um espírito sistemático, e muito trabalhador. Ele trabalhou 22 anos em seu [livro] *Augustinus*. Uma de suas intenções foi a de refutar os jesuítas sobre o dogma do livre-arbítrio; todavia, ainda não pudemos decidir se ele rejeita ou se assume a liberdade de indiferença. Obtemos em sua obra uma infinidade de passagens pró e contra essa opinião, como o próprio padre Annat fez ver na obra citada *De incoacta libertate* (LEIBNIZ, 2017, p. 384, §366).

Na citação supra o autor discorre sobre o tema em questão, no tocante à liberdade de Deus e à liberdade das criaturas, explanando uma reflexão sobre a controvérsia de seitas acerca da graça, e explicando que a graça eficaz por ela mesma de uns deixa ao livre-arbítrio a mesma força de resistir que as graças congruentes dos outros, bem como polêmicas relativas ao dogma do livre-arbítrio e sobre a liberdade de indiferença, e de sua admissibilidade ou não.

Assim, argumenta o filósofo, que uma confusão sobre o assunto em questão geralmente vem do equívoco dos termos e do pouco cuidado que se tem de elaborar noções distintas. Isso faz surgir algumas eternas contestações e muito frequentemente mal-entendidos sobre a necessidade e sobre a contingência, sobre o possível e sobre o impossível. Porém, contanto que se conceba que a necessidade e a possibilidade, tomadas metafisicamente e a rigor, dependem da questão: se o objeto em si mesmo, ou o que lhe é contrário, implica contradição ou não; e que se considere que a contingência se ajusta muito bem às inclinações ou razões que contribuem para fazer com que a vontade se determine; contanto também que se saiba distinguir bem entre a necessidade e entre a determinação ou certeza; entre a necessidade metafísica, que não deixa lugar para escolha alguma, não apresentando senão um único objeto possível, e entre a necessidade moral, que obriga o mais sábio a escolher o melhor. E, por fim, desde que se abandone a falácia da plena indiferença. Leibniz alega que não se admiraria se, no fundo, os

<sup>199</sup> Leibniz lembra: História *congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis Pontificibus* Clemente VIII et Paulo V (Louvain, 1700), escrita pelo dominicano François-Jaques Serry (1659-1738). (LEIBNIZ, 2017, p. 384).

<sup>200</sup> O padre François Annat (1590-1670), célebre jesuíta, confessor de Luís XIV em 1654, destinatário dos últimos *Provinciales* de Pascal, sua obra foi publicada em três volumes no ano de 1666, em Paris. Sobre as congregações *De auxiliis*, cf. nota 273 da Teodiceia (LEIBNIZ, 2017, p. 384, e nota 637).

tomistas e os jesuítas, e mesmo os molinistas e os jansenistas, concordassem entre si sobre esse assunto mais do que se acredita. Um tomista e mesmo um jansenista sábio se contentará com a determinação certa, sem recorrer à necessidade; e se alguém recorre a isso, o erro talvez esteja somente na palavra. Um molinista sábio se contentará com uma indiferença contrária à necessidade, mas que não exclua as inclinações predominantes. Por fim, tudo se reduz a isto: Adão pecou livremente? Se você responde que sim; então lhe será dito: sua queda não foi prevista. Se você responde que não; então lhe será dito: ele não é culpado. Você escreverá cem volumes contra uma ou outra dessas consequências e, todavia, admitirá, ou que a previsão infalível de um evento contingente é um mistério impossível de conceber, ou que a maneira pela qual uma criatura que age sem liberdade peca, contudo, é inteiramente incompreensível (LEIBNIZ, 2017, p. 385-386, §§367 e 368).

Finalmente, no encerramento da Terceira Parte da sua obra em tela, o escritor Leibniz esclarece que o Sr Bayle constata sobre o assunto em questão, no tocante à liberdade, mencionando que há somente dois partidos a assumir: um é o de dizer que todas as causas distintas da alma que concorrem com ela deixam-lhe a força de agir ou de não agir; o outro é o de dizer que a determinam de tal modo a agir que ela não poderia se defender disso. O primeiro partido é o dos molinistas, o outro é o dos tomistas e jansenistas, e dos protestantes da Confissão de Genebra. Todavia, os tomistas sustentaram com ênfase que não eram jansenistas; e estes sustentaram, com o mesmo calor que, quanto ao assunto da liberdade, não eram calvinistas. Por outro lado, os molinistas afirmaram que Santo Agostinho não professou o jansenismo. Dessa maneira, uns não querendo admitir que fossem conformes às pessoas que passavam por heréticas, e outros não querendo admitir que fossem contrários a um santo doutor, cujas opiniões sempre passaram por ortodoxas, realizaram uma quantidade de contorcionismos, etc. Entretanto, os dois partidos que o Sr Bayle distingue aqui não excluem um terceiro partido, que dirá que a determinação da alma não vem unicamente do concurso de todas as causas distintas da alma, mas também do estado da alma mesma e de suas inclinações que se misturam com as impressões dos sentidos, e as aumentam ou as enfraquecem. Acontecendo que todas as causas internas e externas tomadas em conjunto fazem com que a alma se determine certamente, porém não que se determine necessariamente; pois não implicaria contradição que ela se determinasse de outro modo; a vontade podendo assumir uma inclinação, contudo não podendo ser obrigada. Leibniz diz que não entra na discussão da diferença que há entre os jansenistas e os reformados quanto a este assunto; e que talvez, eles nem sempre estejam muito de acordo com eles próprios, quanto às coisas ou quanto às expressões, sobre um assunto no qual frequentemente nos perdemos nas emaranhadas sutilezas. Por outro lado, aqueles que se diziam seguidores de Santo

Agostinho reprovavam os molinistas por seu pelagianismo, ou em todo caso, o semipelagianismo<sup>201</sup>, e algumas vezes se exagerava as coisas dos dois lados, seja defendendo uma indiferença vaga e dando demais ao homem, seja ensinando a determinação a algo, de mal ou de bem, segundo a qualidade do ato, ainda que não segundo a substância dele<sup>202</sup>, ou seja, uma determinação para o mal nos não regenerados, como se só pecassem. Leibniz assevera que os teólogos dos dois partidos protestantes são igualmente zelosos por refutarem uma necessidade insuportável; e, embora aqueles que são ligados ao Sínodo de Dordrecht<sup>203</sup> ensinem que basta que a liberdade seja isenta de coação, parece que a necessidade que eles permitem não é senão hipotética, ou mesmo aquilo que se denomina mais propriamente certeza e infalibilidade, de maneira que acontece que com bastante frequência as dificuldades só consistam nos termos. E, na continuidade, Leibniz complementa esclarecendo que tanto a presciência quanto a providência de Deus não poderiam prejudicar nem a sua justiça e a sua bondade, nem a nossa liberdade; restando assim um concurso de Deus consistente em dar às criaturas aquilo que há de real em nós e em nossas ações, o tanto que isso envolve de perfeição; porém aquilo que há de limitado e imperfeito no seu interior é uma consequência das limitações precedentes que estão originariamente na criatura; ainda assinalando por derradeiro o autor que conforme o já explicado por ele na sua obra em tela o mal é uma consequência da privação (LEIBNIZ, 2017, p. 387-388 e 393, §§370-371 e 377-378).

---

<sup>201</sup> Semipelagianismo: movimento que surgiu na França meridional por volta do século V como reação à doutrina extremista de Santo Agostinho sobre a predestinação; como essa doutrina era expressamente contra o pelagianismo, trata-se de movimento que em alguma medida aceita as teses pelagianas, ou seja, que de algum modo defende a capacidade natural do homem desvinculada do **auxílio da graça**. (LEIBNIZ, 2017, p. 388, grifei).

<sup>202</sup> “*Determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet, non quoad ejus substantiam*” (LEIBNIZ, 2017, p. 388).

<sup>203</sup> Reunião ocorrida em 1618-1619, que, assim como a confissão Gallicana, concluiu em favor das teses gomaristas (cf. nota 163, Teodiceia) e infralapsárias (cf. notas 275-276, Teodiceia). (LEIBNIZ, 2017, p. 111, 183).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eis aquilo que ele disse sobre isso no seu Dictionnaire, artigo “Jansenius”, letra G, p. 1626: “Alguém disse que **os assuntos relacionados à graça são um oceano que não tem nem margem nem fundo**. Talvez tivesse falado mais justamente se os tivesse comparado ao farol de Messina, onde sempre se está em perigo de cair em um recife quando nos esforçamos para evitar um outro: *Dextrum Scylla latus, levum implacata Charybdis Obsidet...*<sup>204</sup> (LEIBNIZ, 2017, p. 385-386, §368, Terceira Parte, grifei).

O presente trabalho estudou a problemática da ideia de reunificação dos cristãos da Reforma e da Contrarreforma, e suas respectivas correntes principais de então, através da eventual resolução da polêmica em torno da Graça. Essa polêmica constituía um dos temas que dividia os filósofos e teólogos da época, tendo sido decisiva para disputas teóricas que reverberavam, inclusive, concepções sobre as relações entre os atributos de Deus. O foco do presente trabalho foi o exame do tema a partir de uma contextualização histórica do filósofo G. W. Leibniz em sua obra *Ensaio de Teodiceia* (denominada aqui: *Teodiceia*). O objetivo desta pesquisa foi verificar as abordagens de Leibniz sobre a questão da graça nesse livro à luz de seu contexto histórico, visando compreender como ele buscou se posicionar em face da polêmica na sua *Teodiceia*. Não houve, portanto, a pretensão, por parte do autor desta Dissertação, de tentar apresentar a solução de Leibniz para a controvérsia sobre a questão da graça, longe disso: o que se objetivou foi apenas estudar a busca dessa solução pelo filósofo especificamente naquela sua obra.

Para expor a questão em linhas gerais, cumpre esclarecer que as disputas entre reformistas e contrarreformistas em torno da graça residia no meio de se obter a salvação, se por dádiva para os primeiros ou se por mérito para os segundos. Para os reformistas, era um presente, ao passo que, para os contrarreformistas, era uma recompensa. Assim, de forma geral, os protestantes eram a favor da predestinação e os católicos a favor do livre-arbítrio no tocante à maneira de se conseguir a salvação.

Leibniz considerou que seria possível uma conciliação de Protestantes e Católicos numa espécie de nação Cristã, e redigiu sua obra *Teodiceia* também com a finalidade de argumentar em favor dessa convicção de um ponto de vista filosófico. Assim, Leibniz tinha um projeto antes de tudo pacificador, porquanto a Europa de sua época era um continente em estado de grande efervescência política, o que levou a diversas disputas armadas. Tais conflitos eram motivados por questões políticas e econômicas, mas também por questões teológicas, baseadas

---

<sup>204</sup> “Cila (Scylla: banco de areia do mar da Sicília) ocupa o lado direito e a implacável Caribde (Charybdis: abismo do mar da Sicília) o lado esquerdo” (Virgílio, Eneida, III, 420-421) (LEIBNIZ, 2017, p. 386).

na polarização religiosa interna da Europa ocorrida entre católicos e protestantes. Portanto o seu projeto pacificador passava pela tolerância religiosa fundamentada no uso da razão. Leibniz buscava formas para conseguir a paz a partir da conciliação entre católicos e protestantes por meio da demonstração de ideias que pudessem ser aceitas por ambos de maneira inquestionável, entre as quais a importante questão da graça.

Cumprir registrar que, ao estudar a problemática da ideia de reunificação dos cristãos da Reforma e da Contrarreforma através da eventual resolução da questão da Graça, foi necessário ainda levar em conta de uma forma mais panorâmica as principais subdivisões respectivas de ambos. Isso porque essas subdivisões estavam envolvidas internamente nos debates da época sobre o assunto, sendo consideradas na Teodiceia. Tratando-se de vertentes como a dos Calvinistas e dos Arminianistas, entre outros, do lado dos cristãos Protestantes da Reforma; e os Jansenistas e Jesuítas, entre outros, do lado dos cristãos Católicos da Contrarreforma.

Também foi necessário levar em conta de uma forma mais panorâmica alguns tópicos concernentes ao melhor deslinde do assunto principal em questão, como a situação dos Supralapsários e Infralapsários, que eram correntes teológicas nascidas no interior das Igrejas reformadas dos Países Baixos, relacionadas à doutrina da dupla predestinação defendida por Calvino que estabelecia que certos homens estão destinados à vida eterna e outros, à danação. Os supralapsários defendiam, com Calvino e Zwingle, a versão mais radical desta tese, ou seja, que antes mesmo da previsão do pecado de Adão aquela divisão já estava estabelecida; e os infralapsários defendiam, com Lutero, que aquela divisão se ligava imediatamente à previsão do pecado de Adão. Bem como o caso controverso dos Universalistas e dos Particularistas, sendo que os Universalistas são pessoas que sustentam que há em Deus a vontade de salvar todos os homens, e os Particularistas são pessoas que sustentam que há em Deus a vontade de salvar cada homem. Além da concepção de Leibniz que distingue em Deus uma Vontade Antecedente, que tem em vista o bem em geral, e uma Vontade Consequente, que tem em vista o maior bem, o melhor em absoluto; tal diferenciação é necessária porque nem todo bem particular, ligado à vontade antecedente, é compossível com outros, nem todo bem particular pode se ajustar à vontade consequente (LEIBNIZ, 2017, p. 181-182, §§80 a 82; notas 272, 274 e 275; Primeira Parte).

Assim, cabe salientar que tal polêmica sobre a questão da Graça se estendeu ao longo dos tempos e da história, sempre repleta de acalorados debates, mas sem uma resolução geral, completa e final, que pacificasse e contemplasse a todos, porquanto sempre cada um dos grupos e/ou correntes ficava com as suas próprias ideias, entendimentos e soluções, dificultando ainda

mais a problemática. Uma razão disso remete à permanência das mesmas características subjetivas e passionais que já impregnavam e marcavam os debates daqueles estudiosos desde o início e que continuaram e se estenderam ao longo do tempo. Eis o que agora motiva o interesse de se resgatar e estudar objetivamente as linhas, aspectos, argumentos e evidências, através de formas independentes, racionais e neutras sobre o assunto em tela e o problema em voga na obra *Teodiceia* e no respectivo pensamento do filósofo Leibniz, a fim de tentar aditar mais luz, subsídios e esclarecimentos atualmente na controversa questão em análise, de modo a contribuir com o estudo em discussão.

Nesse sentido, em seu desenvolvimento estratégico, o presente trabalho, após a apresentação introdutória, foi dividido em três partes, com respectivos recortes, sendo que a primeira parte, intitulada *Noções Gerais da Graça: uma Análise Aplicada na Conjuntura da Teodiceia*, onde foi examinada a noção de graça e as diferentes interpretações que, na época de Leibniz, ela recebia. Na segunda parte, intitulada *Aspectos Principais do Problema da Graça: repercussões no contexto de Leibniz*, aprofundou-se nas polêmicas que animavam os acalorados debates em torno do tema. Por fim, na terceira parte, intitulada *A Problemática da Graça no Âmbito da Teodiceia: pensamentos principais de Leibniz*, examinou-se a abordagem que Leibniz utilizou e dispõe sobre o tema na sua *Teodiceia*.

Ainda, cumpre ressaltar que na dinâmica da *Teodiceia*, existem três variáveis que, ponderadas de per si e/ou entre si e analisadas num balanceamento e equilíbrio sopesado geral, podem ajudar no lastreamento do estudo e agregar na busca pelo melhor entendimento possível da “Justiça de Deus”, as quais são sobre a “Bondade de Deus”, a “Liberdade do Homem” e a “Origem do Mal”, que no caso em espécie neste trabalho foram analisadas genericamente e aplicadas de forma supletiva na Obra, e com o enfoque principal direcionado no tema central em questão da “Graça”. Nessa perspectiva, a dinâmica da temática é permeada de ideias e concepções sobre as relações entre os atributos de Deus e suas inflexões em referência aos seres humanos; e no nosso estudo em questão foi efetuado um trabalho sistemático acerca do assunto central da graça e de suas abordagens pelo filósofo no decorrer de toda a sua obra em voga, e de acordo com o que foi sendo apresentado ao longo do presente trabalho.

Ademais, cabe consignar que nessa esteira de sua busca principal ora em questão, Leibniz se defronta colateralmente, desde o início e ao longo de sua obra, com vários outros assuntos controversos e polêmicos, envoltos paralelamente na conjuntura em tela, entre os quais vale destacar alguns, como o do antigo maniqueísmo<sup>205</sup>, com a velha luta de duas forças iguais,

---

<sup>205</sup> Termo cunhado para nomear a doutrina do sacerdote Mani, que viveu na Pérsia entre 240 e 274 d.C. Trata-se de uma mistura de elementos gnósticos, cristãos e orientais, pensados a partir do dualismo da religião de

no caso o bem e o mal, onde o pensador em um dos seus debates argumenta na obra que o Sr. Bayle se serviu disso para restabelecer o dogma já em desuso dos dois princípios, ou dos dois Deuses, um bom e outro mal, como se esse dogma satisfizesse melhor as dificuldades sobre a origem do mal; embora reconheça que essa seja uma opinião insustentável e que a unidade do princípio está fundada em razões a priori; porém ele quer inferir disso que nossa razão se confunde e não saberia satisfazer às objeções, e que segundo o escritor assinala não se deve deixar por causa disso de se manter firme quanto aos dogmas revelados, que nos ensinam a existência de um único Deus, perfeitamente bom, poderoso e sábio (LEIBNIZ, 2017, p. 54, e nota 34, Prefácio). E, nessa linha, também se destacariam neste complexo contexto paralelo em questão, a aparente injustiça de Deus, em contraponto com a justiça divina, porquanto umas pessoas se salvariam e outras pessoas não; e a contraditória situação da liberdade envolvendo a maneira de conciliar a predeterminação e o livre-arbítrio; bem como as peculiaridades atinentes ao pecado, à culpa e à pena; e ainda a possibilidade ou não de redenção para todos e a admissão ou não da possibilidade de uma misericórdia para as pessoas; além da figura enigmática do juízo final, que pela sua natureza e características seria uma etapa derradeira inclusa na temática e dinâmica da justiça de Deus como um todo, e que tem como gênese a etapa inicial da questão central da graça; entre várias outras situações polêmicas e controversas. Nestes tipos colaterais de situações problemáticas e contraditórias, o filósofo exercita uma reflexão e raciocínio ao longo da sua obra em tela buscando uma espécie de equalização das perfeições de Deus, que são infinitas, e aplicadas à “questão central” em tela e também aos demais problemas correlatos em lume, visando assim um denominador comum equilibrado e objetivando o melhor possível, em sintonia com os seus atributos divinos, e ainda em consonância com a sua vontade antecedente e a sua vontade conseqüente, resultando assim na sua vontade total.

Leibniz esclarece acerca desta temática conjuntural conturbada supra, que os filósofos ponderaram as questões da necessidade, da liberdade e da origem do mal, e os teólogos juntaram a elas as do pecado original, da graça e da predestinação. E que a corrupção original das pessoas, advinda do pecado original, aparenta ter imposto uma necessidade natural de pecar sem o auxílio da graça divina; entretanto, sendo a necessidade incompatível com a punição, inferiríamos disso que uma graça suficiente deveria ter sido dada a todos os homens; o que não parece muito consoante à experiência. Porém a dificuldade é grande, segundo ele, mormente em relação ao que destina Deus quanto à salvação e redenção dos homens. Há poucos salvos

---

Zoroastro; ela defende que o mundo é dominado pela oposição entre dois princípios, o do Bem, associado à alma luminosa; e o do Mal, associado à alma corpórea (LEIBNIZ, 2017, p. 56).

ou eleitos<sup>206</sup>; Deus não teria, então, a vontade decretatória de eleger muitos, o que é uma dúvida que surgiria. E já que admitimos que aqueles que ele escolheu não o merecem mais dos que os outros e mesmo no fundo não são menos ruins, o que eles têm de bom vindo apenas do dom de Deus, com isso a dificuldade aumenta. Onde está então sua justiça, ou antes de tudo, onde está sua bondade. A parcialidade ou estima pelas pessoas se dirige contra a justiça; e aquele que limita sem motivo sua bondade não deve ter o bastante dela. É verdade, diz o autor, que aqueles que não são eleitos estão perdidos por sua própria falta; carecem de boa vontade ou de fé viva; porém só havia Deus para lhes dar. Afora a graça interna, ordinariamente são as ocasiões externas que distinguem os homens e que a educação, o diálogo, o exemplo frequentemente corrigem ou corrompem a índole natural (LEIBNIZ, 2017, p. 56, e nota 38, Prefácio).

Outrossim, na continuidade dessa linha, consoante explica o filósofo, ocorre que Deus fazendo surgir circunstâncias favoráveis a uns e abandonando os outros a situações que contribuem para a sua infelicidade, teríamos então motivos para nos espantarmos com isso. E não é suficiente dizer que a graça interna é universal e igual para todos, quando se considera quanto os homens são diferenciados pelas graças externas, quer dizer, que aparecem na adversidade circunstâncias que Deus faz surgir, das quais os homens não são os mestres e que, todavia, exercem uma influência muito grande sobre aquilo que diz respeito à sua salvação. Não evoluiríamos mais se disséssemos que os homens, postos em danação devido ao pecado de Adão, poderiam todos ser deixados por Deus em sua miséria e que é graças a uma bondade pura que ele retira alguns dela. Mas, além do fato de que é estranho que o pecado de outrem deva danar alguém, sempre permanece a dúvida de por que Deus não retira a todos, por que retira só uma parte deles, e por que uns em vez de outros. Ele é o mestre deles, diz o autor, porém é um mestre bom e justo, seu poder é absoluto, contudo, sua sabedoria não permite que atue de maneira arbitrária e despótica. Ademais, a queda do primeiro homem não tendo acontecido senão com a permissão de Deus, e Deus não tendo decidido permiti-la senão depois de ter examinado suas consequências, que são a corrupção da massa do gênero humano e a escolha de um número de eleitos, com abandono de todos os outros; é inútil dissimular a dificuldade limitando-se à massa já corrompida, porquanto é necessário remontar ao conhecimento das consequências do primeiro pecado, anterior ao decreto pelo qual Deus o permitiu, e a partir do qual ele permitiu, ao mesmo tempo, que os reprovados fossem envolvidos na massa de perdição e dela não fossem mais retirados; pois Deus e o sábio não decidem nada sem considerar as suas consequências (LEIBNIZ, 2017, p. 56-57, e nota 39, Prefácio).

---

<sup>206</sup> Cf. Mt 22:14

Portanto, Leibniz, através da Teodiceia, esperava eliminar essas dificuldades, fazendo ver que a necessidade absoluta, a qual também chamamos de lógica e metafísica, e algumas vezes geométrica, que seria a única a ser temida, não se encontraria nas ações livres; e que dessa maneira, a liberdade seria isenta não só da coerção, mas também da verdadeira necessidade. Fazendo ver que mesmo Deus, ainda que escolhesse sempre o melhor, não agiria por uma necessidade absoluta; e que as leis que Deus prescreveu à natureza, fundadas na conveniência, se encontrariam entre as verdades geométricas, absolutamente necessárias, e os decretos arbitrários. Fazendo ver também que há alguma indiferença na liberdade, porque não há necessidade absoluta para uma ou outra escolha; mas que, todavia, jamais há uma indiferença de perfeito equilíbrio. Mostrando também o autor que existe nas ações livres uma perfeita espontaneidade; além de considerar que a necessidade hipotética e a necessidade moral que permanecem nas ações livres não apresentam inconvenientes. E quanto à origem do mal, em relação a Deus, fazendo uma apologia de suas perfeições, que não atesta menos a sua santidade, sua justiça e sua bondade, do que sua grandeza, seu poder e sua independência. Fazendo também ver como tudo depende dele, que ele concorre para todas as ações das criaturas, que ele até cria continuamente as criaturas, se assim o quiser, mas que, entretanto, não é o autor do pecado. Sendo mostrado ainda como se deve conceber a natureza privativa do mal, bem assim mostrando como o mal tem outra fonte que não a vontade de Deus e que, por isso, tem-se razão de dizer, no que se refere ao mal da culpa, que Deus não o quer e que ele apenas o permite. E o mais importante, segundo o autor, mostrando que Deus podia permitir o pecado e a miséria, e mesmo concorrer e contribuir para isso, sem prejuízo de sua santidade e de sua bondade supremas; ainda que absolutamente falando, ele pudesse ter evitado todos esses males. Principalmente, o pensador esclarece que quanto à controversa matéria da graça e da predestinação, ele diz que são justificadas as expressões mais recorrentes, como por exemplo, que nós não somos convertidos senão pela graça solícita de Deus e que nós não saberíamos fazer o bem exceto com sua ajuda; que Deus quer a salvação e redenção de todas as pessoas e que ele não leva à danação senão aquelas que possuem má vontade; que ele tem misericórdia e a todos dá uma graça suficiente, desde que queiram usá-la; que sendo Jesus Cristo o princípio e o centro da escolha, Deus destinou os eleitos à salvação e redenção, porque previu que eles se ligariam à doutrina de Jesus Cristo por uma fé viva; conquanto seja verdade que essa razão da escolha não é a última razão, e que mesmo essa previsão é ainda uma consequência de seu decreto anterior; haja vista que a fé é um dom de Deus e que ele os predestinou a ter a fé por razões de um decreto superior, o qual distribui as graças e as circunstâncias conforme a profundidade de sua sabedoria suprema (LEIBNIZ, 2017, p. 57-59, Prefácio).

E assinala o autor, acerca da graça, que a disposição dos homens a se enganar quando representam as opiniões de outrem faz também com que ele mesmo observe que, quando ele próprio disse em algum lugar que na conversão o homem se serve do socorro da graça, ele explica que quis apenas dizer que ele aproveita disso por meio da interrupção da resistência superada, porém sem cooperação alguma de sua parte. Pois a conversão é pura obra da graça de Deus e de sua misericórdia, na qual o homem não concorre senão resistindo; todavia sua resistência é maior ou menor de acordo com as pessoas e as ocasiões. As circunstâncias também contribuem mais ou menos para a nossa atenção e para os movimentos que nascem da alma; e o concurso de todas essas coisas unidas ao quanto se está impressionado e ao estado da vontade determina o efeito da graça, porém sem torná-lo necessário. Leibniz assevera que ele já se explicou o bastante sobre o assunto e que, em relação às coisas referentes à salvação, o homem não regenerado deve ser considerado como que morto, e afirma o autor que ele está de pleno acordo com a maneira pela qual os teólogos da Confissão de Ausburgo<sup>207</sup> se explicam sobre esses temas. No entanto, essa corrupção do homem não regenerado, a propósito, não o impede de possuir virtudes morais verdadeiras e de praticar algumas vezes boas ações na vida civil que vêm de um bom princípio, sem qualquer má intenção e sem mistura com um pecado atual. Ademais, o escritor sustenta que tomou a vontade antecedente e conseqüente como inicial e final, e ressalta que é possível que exista mais bem na glória de todos os que alcançaram a salvação do que exista mais mal na miséria de todos os que estão em danação, e argumenta que ao dizer que o mal foi permitido como uma condição essencial do bem, ele explica que quis dizer não conforme o princípio do necessário, porém consoante os princípios do conveniente, de maneira que a predeterminação que ele admite é sempre inclinante e jamais necessitante (LEIBNIZ, 2017, p. 68-70, e notas 61 e 66, Prefácio).

O filósofo argumenta que é preciso ponderar que quando se previu o mal, que não se impediu, conquanto pareça que se podia tê-lo feito, e inclusive que se fez coisas que o

---

<sup>207</sup> Confissão de Augsburg - Conjunto de preceitos redigidos pelos alemães Philipp Melanchthon (1497-1560) e Joachim Camerarius (1500-1574) e apresentado à dieta reunida por Carlos V em 1530, em Augsburg. Composto de 28 artigos e escrito em alemão e em latim, representa a principal profissão de fé dos luteranos (LEIBNIZ, 2017, p. 65). Diz em seu Artigo 20: Da Fé e das Boas Obras: Em primeiro lugar, que nossas obras não nos podem reconciliar com Deus e obter graça; isso, ao contrário, sucede apenas pela fé, quando cremos que os pecados nos são perdoados por amor de Cristo, o qual, ele só, é o mediador que pode reconciliar o Pai. Agora, quem pensa realizar isso mediante obras e imagina merecer a graça, esse despreza a Cristo e procura seu próprio caminho a Deus, contrariamente ao evangelho. Essa doutrina respeito à fé é tratada aberta e claramente por Paulo em muitas passagens, de modo especial em Efésios 2: “Pela graça fostes salvos, mediante a fé; e isso não vem de vós, porém é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie, etc.” (Confissão de Augsburg, 26.05.1530). (DREHMER, 2005, p. 19-22). Observa-se que nas fontes “há dois tipos de grafias” para o nome de tal Confissão, sendo algumas “Augsburgo” e outras “Augsburgo”, constando a “primeira” no livro em tela de Leibniz (2017).

facilitaram, não significa necessariamente que se seja o cúmplice disso; e que isso é somente uma presunção forte, que normalmente assume o lugar da verdade nas coisas humanas; bem assim esclarece que até devemos falar que é preciso necessariamente que tenha existido grandes, ou melhor, invencíveis razões, que levaram a divina sabedoria à permissão do mal, visto que nada pode vir de Deus que não seja perfeitamente consoante à bondade, à justiça e à santidade; e salienta que desse modo, nós podemos julgar a partir do fato, ou *a posteriori*, que essa permissão era indispensável, inobstante não nos seja possível mostrar *a priori* com detalhes razões que Deus pode ter tido para tal; como nem é necessário que nós o mostrássemos a fim de justificá-lo, porquanto se o pecado foi introduzido no mundo, então Deus pôde permiti-lo sem transgredir suas perfeições. O autor observa que em Deus essa consequência é boa; se ele o fez, então ele o fez bem; porém isto não significa então que nós não tenhamos alguma noção da justiça em geral, que possa concordar também com a de Deus; e nem significa que a justiça de Deus tenha outras regras diferentes da justiça conhecida dos homens, porém significa que o caso do qual se trata é diferente daqueles que são comuns entre os homens (LEIBNIZ, 2017, p. 98-99, §§33-35, Discurso sobre o Acordo da Fé com a Razão). Nessa perspectiva, o escritor sustenta na Teodiceia, que embora o mal físico e o mal moral não sejam necessários, é suficiente que em razão das verdades eternas eles sejam possíveis. E como essa enorme região das verdades contém todas as possibilidades, é preciso que exista uma infinidade de mundos possíveis, que o mal entre em vários deles, e que mesmo o melhor de todos o encerre, é isso que determinou Deus a permitir o mal. Faz-se necessário entender tal significado de permissão, para que se veja que não é sem motivo que se usa esse termo; contudo também é preciso entender a natureza da vontade, que tem seus graus. Em sentido geral pode-se falar que a vontade consiste na inclinação a fazer algo proporcionalmente ao bem que ele encerra. Tal vontade é chamada de “antecedente” quando ela está solta, e considera à parte cada bem enquanto bem. Assim, pode-se falar que Deus tende a todo bem enquanto bem, e isso por uma vontade antecedente. Ele tem uma forte inclinação para santificar e para salvar todos os homens, para excluir o pecado e impedir a danação. Pode-se inclusive dizer que essa vontade é eficaz por si, isto é, de maneira que o efeito se daria, se não houvesse alguma razão mais forte que o impedisse, posto que essa vontade não chega ao último esforço, do contrário ela nunca deixaria de produzir seu efeito pleno, sendo Deus o mestre de todas as coisas. O sucesso total e infalível não pertence senão à vontade “consequente”, como é denominada. É ela que é plena, e em sua consideração essa regra tem lugar, ou seja, que jamais se deixa de fazer o que se quer quando se pode fazê-lo. Assim, essa vontade consequente, final e decisiva, resulta do conflito de todas as vontades antecedentes, tanto daquelas que tendem ao bem quanto daquelas que resistem ao

mal; e é do concurso de todas essas vontades particulares que vem a “vontade total” (LEIBNIZ, 2017, p. 148-149, §§21 e 22, Primeira Parte).

Destarte, disso tudo resulta que Deus quer antecedentemente o bem e, conseqüentemente, o melhor. E, para o filósofo, no que se refere ao mal, Deus não quer de maneira alguma o mal moral, e não quer de maneira absoluta o mal físico ou os sofrimentos; é por este motivo que não há predestinação absoluta para a danação; e se pode dizer do mal físico que Deus o quer em geral como um castigo por causa da culpa, e também via de regra como um meio próprio para um fim, isto é para impedir maiores males ou para obter bens maiores. A pena também serve para a correção e para o exemplo, e o mal serve comumente para apreciar melhor o bem, e algumas vezes também contribui para uma maior perfeição daquele que o sofre. Para o autor no que diz respeito ao pecado ou ao mal moral, conquanto também aconteça que ele possa servir de meio para obter um bem ou para impedir um outro mal, não é isso, todavia, o que o torna um objeto suficiente da vontade divina ou mesmo um objeto legítimo de uma vontade criada; é preciso que ele somente seja admitido ou permitido na qualidade de ser considerado como uma seqüência certa de um dever indispensável de maneira que aquele que não quisesse permitir o pecado de outrem faltaria ele próprio com aquilo que deve. O filósofo explica que a regra que sustenta a permissão de um mal moral para se obter um bem físico, bem longe de ser violada é confirmada, e dela se mostra a origem e o sentido. Mas, no que se refere a Deus, nada é duvidoso, nada poderia ser contrário à regra do melhor, que não sofre qualquer exceção nem dispensa. E é nesse sentido que Deus permite o pecado; porquanto falharia com o que ele deve, com o que a sua sabedoria, a sua bondade, a sua perfeição, se não seguisse a firmeza de todas as suas tendências para o bem, e se não escolhesse aquilo que é o melhor, inobstante o mal da culpa que aí se encontraria envolvido pela necessidade suprema das verdades eternas. Por isso, segundo Leibniz, é preciso concluir que Deus quer todo o bem em si antecedentemente, que ele quer o melhor conseqüentemente como um fim, que ele quer algumas vezes o indiferente e o mal físico como um meio, porém que ele só quer permitir o mal moral a título da necessidade hipotética que o liga com o melhor. É por causa disso que a vontade conseqüente de Deus, que tem o pecado por objeto, é apenas permissiva. O pensador diz que ainda é bom ponderar que o mal moral não é um mal tão grande, exceto porque é uma fonte de males físicos que se encontram em uma criatura das mais poderosas e das mais capazes de provocá-lo. Porquanto uma má vontade é aquilo que o princípio mau dos maniqueístas seria no Universo; e a razão, que é uma imagem da divindade, fornece às almas más grandes meios de causar muito mal. A semelhança de Deus é a razão e o intelecto do ser humano, que podem ser usados tanto para o bem como para o mal. Uma pessoa má se compraz em fazer sofrer e em

destruir, e encontra muitas ocasiões para isso. Porém Deus, sendo levado a produzir mais bem do que é possível, e tendo toda a ciência e todo o poder necessário para isso, é impossível que haja nele defeito, culpa, pecado; e quando ele permite o pecado, é sabedoria, é virtude (LEIBNIZ, 2017, p. 149-150, §§23 a 26, Primeira Parte).

Na polêmica acerca dos eleitos e dos reprovados, o escritor argumenta na sua obra em tela, que é verdadeiro que há alguns que sustentam que Deus desejando manifestar sua misericórdia e sua justiça, consoante razões dignas dele, porém que não nos são conhecidas, escolheu os eleitos e, por consequência, rejeitou os reprovados antes de toda consideração do pecado, inclusive de Adão; que após essa resolução ele considerou bom permitir o pecado a fim de poder exercer essas duas virtudes, e que ele ofertou graças em Jesus Cristo a uns para salvá-los e negou aos outros para poder puni-los; e é por isso que tais autores são chamados de supralapsários, porquanto o decreto de punir precede, conforme eles, o conhecimento da existência futura do pecado. Todavia, a opinião mais comum, entre os que são chamados de reformados, a qual é facilitada pelo Sínodo de Dordrecht<sup>208</sup>, é a dos denominados infralapsários, que afirma que Deus tendo decidido permitir o pecado de Adão e a corrupção do gênero humano, por motivos justos, porém ocultos, sua misericórdia o fez escolher alguns indivíduos da massa corrompida para serem salvos de forma gratuita pelo mérito de Jesus Cristo, e sua justiça fez com que decidisse punir os demais pela danação que mereciam. Outrossim, quanto à destinação dos eleitos à vida eterna, os protestantes, tanto quanto os da Igreja romana, discutem muito entre eles se a eleição é absoluta, ou se está baseada sobre a previsão da fé viva final. Os que são chamados de evangélicos, isto é, os da Confissão de Ausburgo<sup>209</sup>, defendem este último partido, eles entendem que não se deve ir às causas ocultas da eleição, enquanto se pode achar nela uma causa manifesta apontada na Sagrada Escritura, que é a fé em Jesus Cristo; e lhes parece que a previsão da causa é também a causa da previsão do efeito. E que, conforme mencionado acima, Leibniz asseverou na Teodiceia que ele está de pleno acordo com a maneira pela qual os teólogos da Confissão de Ausburgo se explicam sobre esses temas<sup>210</sup>. Já os que são chamados de reformados são de outra opinião, eles entendem que a salvação vem da fé em Jesus Cristo; porém consideram que a causa, que na execução é anterior ao efeito, na intenção é posterior; como quando a causa é o meio, e o efeito é o fim. Dessa maneira, a questão é se a

---

<sup>208</sup> Reunião ocorrida em 1618-1619, que, assim como a Confissão Gallicana, concluiu em favor das teses Gomaristas e infralapsárias (LEIBNIZ, 2017, p. 183, nota 276).

<sup>209</sup> Para maiores esclarecimentos e uma discussão a respeito, ver a nota anterior de número 210. Observa-se que nas fontes “há dois tipos de grafias” para o nome de tal Confissão, sendo algumas “Ausburgo” e outras “Augsburgo”, constando a “primeira” no livro em tela de Leibniz (2017).

<sup>210</sup> Cf. Notas 210 e 212. E de acordo com Leibniz (2017, p. 64-65 e 68).

fé ou se a salvação é anterior na intenção de Deus, isto é, se Deus tem em vista salvar o homem ao invés de torná-lo fiel (LEIBNIZ, 2017, p. 182-184, §§82-83, Primeira Parte).

Nesse sentido, esclarece o filósofo que se vê, por isso, que as demandas entre os supralapsários e os infralapsários por um lado, e entre estes e os evangélicos por outro, correspondem a considerar a ordem vigente nos decretos de Deus. Talvez se pudesse encerrar tal disputa de uma vez, dizendo que para entendê-la de forma correta, todos os decretos de Deus dos quais se trata são simultâneos, não somente em relação ao tempo, mas também na ordem da natureza. Ou seja, ao mesmo tempo. De fato, a Fórmula de Concórdia<sup>211</sup>, compreendeu no mesmo decreto da eleição a salvação e os meios que levam a isso. Observando-se, por pertinente, que Deus é atemporal, ou seja, em Deus não existe tempo. Predestinar é uma questão de tempo, e em Deus não cabe temporariedade, ou anterioridade. Então, como Deus predestinaria as pessoas sem ter tempo em Deus. Ocorre que Deus vê tudo de uma vez, não implica necessidade de temporariedade. Deus é eternidade. Para apontar essa simultaneidade das destinações ou dos decretos divinos em tela, é preciso sustentar que Deus, ao decidir qualquer coisa, deliberou, entre outras sequências possíveis das coisas, a que aprovou desde então, na ideia em que está configurada a maneira como os primeiros homens pecam e corrompem a sua posteridade; como Jesus Cristo perdoa os pecados do gênero humano; como alguns auxiliados por estas ou aquelas graças, alcançam a fé final e a salvação; e como outros, com ou sem estas ou aquelas graças não as alcançam, persistem sob o pecado e são danados; contanto que Deus não dá sua aprovação a essa sequência senão tendo considerado em todos os seus detalhes, e que, dessa maneira, ele não decreta nada de definitivo acerca dos que serão salvos ou danados sem ter tudo sopesado, e inclusive comparado com outras sequências possíveis. Assim, o que ele profere leva em conta toda a sequência de uma só vez, da qual ele não faz senão decidir a existência. Para salvar outros homens ou fazê-lo de maneira diferente seria forçoso escolher uma sequência geral totalmente outra, porque tudo está ligado em cada sequência. E nesse modo de ponderar a coisa que é mais digna do mais sábio, na qual todas as ações estão ligadas o mais que é possível, existiria somente um único decreto total que é o de criar um determinado mundo; e esse decreto total concebe de forma igual todos os decretos particulares, sem que exista ordem entre eles; conquanto, além do mais, possa-se dizer que cada ato particular da vontade

---

<sup>211</sup> Daniel Hofman (1538-1621), teólogo luterano, discípulo de Melanchthon; sobre as discussões que ele manteve, cf. *Novos ensaios*, IV, cap. XVII, § 23, Tileman Hesshuss (1526-1588), conhecido como Hesshusius, teólogo luterano professor da Universidade de Heidelberg que participou de numerosas disputas religiosas. A conferência de Helmstaedt ocorre de 14 a 16 de junho de 1583, onde se discute a “Fórmula da Concórdia”: espécie de legislação de reunificação das diversas tendências luteranas, que havia sido publicada em Dresden em 1580. E In signo rationis: logicamente. Sobre a “Fórmula da Concórdia” ((LEIBNIZ, 2017, p. 84 e 184, cf. notas 102 e 280).

antecedente, que entra no resultado total, tem seu preço e ordem, à medida do bem para o qual esse ato inclina. Todavia, esses atos de vontade antecedente não são chamados de decretos, porquanto ainda não são infalíveis; o sucesso dependendo do resultado total. Restando uma discussão que tem suas dificuldades particulares; é a da atribuição dos meios e das circunstâncias que contribuem para a salvação e para a danação; o que alcança entre outros, o assunto dos auxílios da graça<sup>212</sup>. Segundo o escritor, todos devem convir que Deus é perfeitamente bom e justo, que sua bondade o faz contribuir o mínimo possível para o que pode tornar os seres humanos culpados, e o máximo possível para o que serve para lhes salvar; que sua justiça o impede de danar inocentes, e de deixar boas ações sem recompensa; e que ele até mantém uma justa proporção entre as punições e as recompensas. No entanto, tal ideia que se deve ter da bondade e da justiça de Deus não aparece de forma suficiente naquilo que nós conhecemos de suas ações em relação à salvação e à danação dos homens; e é isso que constitui as dificuldades que se referem ao pecado e suas soluções na ótica humana (LEIBNIZ, 2017, p. 184-185, §§ 84-85, e notas 280-281, Primeira Parte).

Tratando-se dos que não precisam do poder de se corrigir, mas precisam de boa intenção; observa o escritor que eles são imperdoáveis; porém sempre subsiste aí uma grande dificuldade no que se refere a Deus, porquanto dependia dele lhes dar até mesmo essa boa vontade. Ele é o senhor das vontades, o coração dos reis e o dos outros homens estão sob seu poder. A Sagrada Escritura chega a mencionar que, algumas vezes, para mostrar sua força, ele endurece os maus punindo-os. Tal endurecimento não deve ser compreendido como se, de forma extraordinária, Deus impingisse aí um tipo de “antigraça”, isto é, uma aversão ao bem ou até uma inclinação para o mal, como a “graça” que ele dá é uma inclinação para o bem; entretanto ocorre que Deus, tendo ponderado a sequência das coisas que ele estipulou, achou adequado, por motivos superiores, permitir, por exemplo, que o Faraó do Egito, na famosa passagem Bíblica<sup>213</sup>, estivesse nas circunstâncias que ampliasse sua maldade; e que a divina sabedoria quis obter um bem desse mal (LEIBNIZ, 2017, p. 196, §99, Primeira Parte). Também, para o autor, Deus quer salvar todos os homens; isso significa que ele os salvaria se os próprios homens não o impedissem, e não se opusessem a receber suas graças; e ele nem é obrigado nem levado pela razão a sempre vencer sua má vontade. Ele o faz, contudo, algumas vezes, quando motivos superiores o permitem, e quando sua vontade consequente e decretória, que resulta de todas as suas razões, o determina à eleição de um certo número de homens. Ele oferta assistência a todos com intento de se converterem e perseverarem, e essas assistências são suficientes aos

---

<sup>212</sup> Para maiores esclarecimentos e uma discussão a respeito, ver as notas anteriores de números 152 e 203.

<sup>213</sup> Conforme Êxodo 7:3-13 (BÍBLIA, 2008)

que têm boa vontade, porém não são sempre suficientes para dá-la. Os homens conseguem essa boa vontade, seja por assistências particulares, seja por circunstâncias que fazem obter as assistências gerais. Ele não pode se impedir de ofertar também remédios que sabe que serão rejeitados e que por essa razão ficarão mais culpados. Entretanto se desejaria que Deus seja injusto, a fim de que o homem seja menos transgressor. Sem contar que as graças que não servem a um podem servir a outro e, de fato, sempre servem ao plano de Deus em seu todo, o mais bem concebido possível. Assim, o objetivo de Deus tem algo de infinito, suas atenções abraçam o Universo; o que conhecemos dele é quase nada, e pretendemos mensurar sua sabedoria e sua bondade infinitas por meio do nosso conhecimento limitado, o que é uma temeridade (LEIBNIZ, 2017, p. 227, §134, Segunda Parte).

Em relação ao assunto em questão, ainda esclarece Leibniz, acerca de um diálogo que pressupõe, contra a verdade, que os gomaristas (*contreremontrants*)<sup>214</sup> fazem de Deus a causa do mal; contudo, é verdade que há entre eles alguns supralapsários<sup>215</sup> e outros que tiveram dificuldade em expor de forma adequada sobre a justiça de Deus e acerca dos princípios da piedade e da moral do homem, porque eles concebem um despotismo de Deus, e exigem que o homem se convença sem razão da certeza absoluta de sua eleição, o que segundo o escritor está sujeito a consequências temerárias. Entretanto todos aqueles que reconhecem que Deus produz o melhor plano, que escolheu entre todas as ideias possíveis do universo; que aí encontra o homem levado pela imperfeição original das criaturas a abusar de seu livre-arbítrio e a se afundar na miséria; que Deus impede o pecado e a miséria tanto quanto a perfeição do Universo, que é uma expansão da sua, pode permiti-lo; aqueles lá, diz o autor, fazem ver mais distintamente que a intenção de Deus é a mais reta e a mais santa do mundo, que apenas a criatura é culpada, que sua limitação ou imperfeição original é a fonte da sua malícia, que sua má vontade é a única causa da miséria, que não se poderia estar destinado à salvação sem o ser também à santidade dos filhos de Deus, e que toda a esperança que se pode ter de ser eleito só pode estar lastreada na boa vontade que sentimos por intermédio da graça de Deus (LEIBNIZ, 2017, p. 252-253, §167, Segunda Parte). Ademais, sobre a temática em questão, o autor

---

<sup>214</sup> Relembrando que, em linhas gerais, *contreremontrants* significa gomaristas (partidários de François Gomar), enquanto *remonstrants* significa arminianos (partidários de Jacobus Arminius). Arminius (1560-1609), célebre teólogo holandês e professor em Leyden, tendia a reabilitar o livre-arbítrio a partir de sua tese da predestinação condicionada. Seu adversário Gomar (1565-1641) defendia uma predestinação mais rigorosa. As controvérsias entre os Arminianos (ou *remonstrants*, termo cunhado a partir de *Remonstrances* apresentadas em 1610 aos Estados da Holanda) e os Gomaristas (ou *contra-remonstrants*) tiveram um primeiro desfecho com a conclusão do Sínodo de Dordrecht (1618-1619) que condenava aos arminianos, mas continuaram agitando a Holanda durante todo o século XVII. (LEIBNIZ, 2017, p. 111 e p. 179, notas 163 e 270, respectivamente).

<sup>215</sup> Para maiores esclarecimentos e uma discussão a respeito, ver as notas anteriores de números 148 e 160 (LEIBNIZ, 2017, p. 182 e 253, e cf. notas. 275 e 409, respectivamente).

argumenta por pertinente que ele não poderia aprovar a polêmica e controversa danação das crianças não regeneradas, tampouco aquela em geral que vem somente do único pecado original. Ele assevera que não poderia acreditar que Deus leve à danação aqueles que precisem das luzes necessárias. Não lhe parece necessário que todos aqueles que são salvos o sejam sempre por intermédio de uma graça eficaz por si mesma, independentemente das circunstâncias. Dessa maneira, não acha o filósofo que seja preciso dizer que todas as virtudes dos pagãos sejam falsas, nem que todas as suas ações sejam pecados, inobstante seja verdadeiro que aquilo que não vem da fé ou da retidão da alma diante de Deus seja contaminado pelo pecado, ao menos potencialmente. Por fim, Leibniz esclarece que tem para si que Deus não poderia agir como que ao acaso, por um decreto totalmente absoluto, ou por uma vontade independente de causas racionais. E ele se diz convencido que, ao dispensar suas graças, Deus é sempre movido por razões que levam em conta a natureza dos objetos; de outra maneira, não agiria consoante a sabedoria; porém concorda o pensador, todavia, que essas razões não estão ligadas necessariamente às boas ou às menos más qualidades naturais dos homens, como se Deus nunca desse suas graças senão seguindo esses bons atributos, conquanto considere, que tais entrem em ponderação como todas as outras circunstâncias, nada podendo ser negligenciado na ótica da suprema sabedoria divina (LEIBNIZ, 2017, p. 334-335, §283, Terceira Parte).

Isto posto, evidencia-se que há indícios de que Leibniz era tendente para a corrente dos Protestantes Luteranos alemães no caso do problema em questão da graça, porquanto entre outras coisas ele dizia sintomaticamente já desde o início, por exemplo, que: “eu não negligenciava os ensinamentos dos nossos teólogos, e a leitura de seus adversários, bem longe de me confundir, servia para me confirmar nas concepções moderadas das igrejas da Confissão de Ausburgo” (LEIBNIZ, 2017, p. 64-65, Prefácio), bem como e indicativamente que ele declarava que estava: “de pleno acordo com a maneira pela qual os teólogos da Confissão de Ausburgo<sup>216</sup> se explicavam sobre esses temas” em questão (LEIBNIZ, 2017, p. 68, Prefácio), além de outras evidências nesse sentido ao longo de sua obra em tela; indicando assim que ele tinha uma tendência para a linha de pensamento contida no pertinente artigo vinte<sup>217</sup> e em outros daquela Confissão alemã. Tal artigo versa sobre a fé e as boas obras, estabelecendo em primeiro lugar, que nossas obras não nos podem reconciliar com Deus e obter graça; isso, ao contrário, sucede apenas pela fé, quando cremos que os pecados nos são perdoados por amor de Cristo, o

---

<sup>216</sup> Para maiores esclarecimentos e uma discussão a respeito, ver as notas anteriores de números 210, 212 e 213.

<sup>217</sup> Cf. notas anteriores de números 210, 212, 213 e 219. E de acordo com Leibniz (2017, p. 64-65 e 68).

qual, ele só, é o mediador que pode reconciliar o Pai. E que, segundo tal Confissão, quem pensa realizar isso mediante obras e imagina merecer a graça, esse despreza a Cristo e procura seu próprio caminho a Deus, contrariamente ao evangelho<sup>218</sup>. E ainda, referido artigo confessional alemão, fundamenta teologicamente essa doutrina de respeito à fé sustentando que é tratada claramente pelo Apóstolo Paulo em muitas passagens bíblicas, e de modo especial em Efésios 2:8-9, que diz: “Pela graça fostes salvos, mediante a fé; e isso não vem de vós, porém é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie.”<sup>219</sup>, (Confissão de Augsburgo, 26.05.1530), (DREHMER, 2005, p. 19-22, artigo 20, Da Fé e das Boas Obras). Outrossim, na mesma linha indicativa, Leibniz envolto no contexto de tentar uma conciliação entre alemães luteranos, e entre outros cristãos, e almejando uma solução pacífica do assunto, argumenta acerca dos fatos em questão de que os, já mencionados, decretos de Deus são simultâneos, em relação ao tempo e na ordem da natureza, visando assim, alinhar o caso, equacionar a questão e apaziguar as discussões; e complementa ainda o pensador nesse sentido sustentando que a já referida Fórmula de Concórdia<sup>220</sup> dos alemães, compreendeu simultaneamente no mesmo decreto da eleição a salvação e os meios para tanto, sendo que tal assunto foi debatido na anterior Conferência de Helmstaedt, que ocorreu na Alemanha, de 14 a 16 de junho de 1583, onde se discutiu aquela mencionada “Fórmula da Concórdia”, que era uma espécie de “legislação de reunificação” das “diversas tendências luteranas”, que havia sido publicada em Dresden em 1580 (LEIBNIZ, 2017, p. 84, §13, e nota 102, Discurso acordo fé razão; e p. 184-185, §84, e nota 280, Primeira Parte). Todavia, em linhas gerais, inobstante seus vários esforços, a busca em tela de Leibniz na Teodiceia por uma solução harmoniosa e conciliadora, para o problema em questão, entre os cristãos da reforma e da contrarreforma, não teve êxito.

Enfim, acerca da ideia de paz e reunificação das igrejas cristãs em tela, por parte do filósofo Leibniz, que foi um defensor incansável da reunião das igrejas católica e protestante, os resultados foram negativos até hoje. A realidade é que, no entanto, esse projeto teve de se manter sempre no plano mais teórico, pois, na prática política, as tentativas do filósofo foram infrutíferas. Contudo, trezentos anos depois, sabemos que tal reunião das igrejas não é, de forma alguma, um fato, pois continua sendo uma aspiração muito problemática. A reunificação das igrejas é, nesse sentido, um projeto eminentemente político. Assim, é preciso ressaltar que os esforços leibnizianos por conseguir a reunião das diversas confissões protestantes e demais cristãos não são alheios à sua tentativa de reforçar a aliança dos estados federais e de contribuir

---

<sup>218</sup> De acordo com Drehmer (2005 p. 19-22).

<sup>219</sup> Cf. nota 28 (BÍBLIA, 2008)

<sup>220</sup> Cf. nota 214. Para maiores esclarecimentos ver também Leibniz (2017, p. 84 e 184, cf. notas 102 e 280).

com isso para uma balança política na Europa de então (ROLDÁN, 2017 p. 103-104, Cap. 4).

Assim sendo, cumpre ainda assinalar que, apesar de até hoje a questão em voga ainda estar irresoluta, de uma forma geral, única, pacífica e definitiva, o filósofo Leibniz, autor da obra em lume, foi um visionário em sua época pois identificou um problema afeto ao seu contexto político, social e religioso de então e procurou uma maneira filosófica para tentar resolver tal questão, todavia com resultados infrutíferos. O que, entretanto, não deslustra de forma alguma o seu trabalho, constatando-se que o brilhantismo resultante e o legado deixado está justamente no próprio estudo minucioso em si acerca de tão controverso assunto que ele empreendeu primorosamente na sua obra em tela. Problema este que já era anterior e bem antigo, e que se protelou depois ao longo do tempo, o qual ainda perdura até hoje e inclusive de maneira acentuada, como bem podemos constatar no mundo atual com grande influência, repercussões e simbiose entre a religião e o poder e a política; assim como bem se evidencia tanto em nosso país como em vários outros lugares do mundo atualmente; inobstante a laicidade de países, e as separações entre igrejas e estados, da maioria; endossando, assim, a importância, atualidade, relevância e oportunidade do objeto do trabalho de pesquisa ora em tela nesta Dissertação.

Espera-se, finalmente, que o estudo nesta pesquisa colabore, some e agregue para o aprimoramento do conhecimento, ajude trabalhos futuros, desperte novas pesquisas, descortine mitos, e propicie um melhor entendimento sobre tão intrincado, controverso e nebuloso assunto, que afeta – e até aflige – as pessoas, grupos e nações na atualidade.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. Do livre-arbítrio. *In: Obras de San Agustín (III)*. Madri: BAC, 1971.
- AGOSTINHO, Santo. A natureza e a graça. *In: A graça (I)*. São Paulo: Paulus, 1999.
- AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Editora Paulus, 1995.
- ALEXANDER, T. Desmond; ROSNER, Brian S. **Novo Dicionário de Teologia Bíblica**. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- ARNOULD, Jacques. **A Teologia depois de Darwin**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BARALLOBRE, Gonzalo Muñoz. **Pascal: o homem é uma cana que pensa**. São Paulo: Editora Salvat do Brasil Ltda., 2015.
- BERKHOF, L. **Teologia sistemática**. Campinas: Ed. Luz para o caminho, 1990.
- BÍBLIA. **Bíblia de Estudo Almeida**. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- DASCAL, Marcelo. **A Arte das Controvérsias: Gottfried Wilhelm Leibniz**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2014.
- DILTHEY, Wilhelm. **Leibniz e a sua época**. São Paulo: Editora Saraiva, 1947.
- DREHMER, Darci (ed.). **A Confissão de Augsburgo**. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 2005.
- ERICKSON, Millard J. **Introdução à teologia sistemática**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1997.
- FERACINE, Luiz. **Erasmus de Rotterdam: o mais eminente filósofo da renascença**. São Paulo: Ed. Lafonte, 2011.
- GONZALEZ, Justo L. **Uma História do Pensamento Cristão**. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2004.
- GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1999.
- HIRATA, Celi. **Leibniz e Hobbes: Causalidade e Princípio de Razão Suficiente**. São Paulo: Ed. Edusp, 2017.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**: o despertar da filosofia moderna. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LACERDA, Tessa Moura. **A Política da Metafísica**: Teoria e Prática em Leibniz. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

LEDO, Jorge. **Erasmus**: o humanismo na encruzilhada. São Paulo: Editora Salvat Ltda., 2015.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de Metafísica e Outros Textos**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Ensaio de Teodiceia**: sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal. São Paulo: Editora Estação Liberdade Ltda., 2017.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de Metafísica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

MACGRATH, Alister E. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica**: uma Introdução à Teologia Cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MACGRATH, Alister E. **A vida de João Calvino**. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2004.

MAGNARD, Pierre. **Vocabulário de Pascal**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes Ltda., 2013.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.

OLIVA, Luís César. **O Mal**. São Paulo: Editora Bascarolla Ltda., 2013.

MOREIRA, Vivianne de Castilho. Análise infinita e mundos possíveis na Teodiceia. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 21, n. 1, p. 169-190, jan./jun. 2011.  
Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/548>.  
Acesso em: 07 fev. 2022.

PAPINEAU, David. **Filosofia-Grandes Pensadores, Principais Fundamentos e Escolas Filosóficas**. São Paulo: Ed. Publifolha, 2013.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

PERKINS, F. **Compreender Leibniz**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 2009.

QUEIRUGA, Andrés Torres; FRAIJO, Manuel; MASIÁ, Juan. **Cristianismo e Ilustración**: homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños. Madri: Universidad del Comillas, 1995.

RATEAU, Paul. **Leibniz on the Problem of Evil**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2019.

ROLDÁN, Concha. **Leibniz**: no melhor dos mundos possíveis. São Paulo: Editora Salvat do Brasil Ltda., 2017.

ROMERO, Francisco; QUINTERO, Vicente. **Leibniz Correspondência com Arnauld**. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1946.

ROSS, George Macdonald. **Leibniz**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais**. São Paulo: Editora Matese, 1963.

SCHÖPKE, R. **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Ed. Martins Editora e Livraria, 2010.

SEVERA, Zacarias. **Manual de Teologia Sistemática**. Curitiba: Editora A.D. Santos, 2014.

SILVA, Antônio. **Pascal: Cientista e Filósofo Místico**. São Paulo: Editora Escala Ltda., 2012.

SOLAGES, Bruno de. **Iniciação Metafísica**. São Paulo: Editora Herder, 1964.

SOUZA, A. C. F. **Dez Lições sobre Leibniz**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 2015.

SOUZA, Fernando. **Leibniz: a Monadologia e Outros Textos**. São Paulo: Editora Hedra Ltda., 2009.

STEVENSON, Leslie; HABERMAN, David. **Dez Teorias da Natureza Humana**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

THIESSEN, H. C. **Palestras em teologia sistemática**. São Paulo: Ed. IBR, 1987.