

DE VERA CARITATE EM LEIBNIZ

DE VERA CARITATE IN LEIBNIZ

Raquel Anna Sapunarú^(*)

RESUMO

Segundo Leibniz, cabe à Filosofia, no nível da Teologia natural, lançar os fundamentos de uma reforma do catolicismo a fim de fazer dele a grande religião da caridade universal. Essa ideia da reforma religiosa via Filosofia, está presente, em detalhes, na correspondência entre Leibniz e o abade de Dijon. Através de um procedimento reflexivo e sistemático de leitura desta correspondência, os dados necessários para a conclusão da ideia original puderam ser obtidos. O resultado desta breve pesquisa aponta para um cristianismo original: a visão leibniziana do cristianismo ganha um verdadeiro fundamento filosófico com a renovação da ideia de *caritas* (amor). Nesta via, a noção de *caritas* articula-se integralmente com a noção de *laetitia* (alegria) para designar o movimento de expansão, de saída de si, de exaltação, de ascensão da criatura a Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz. Amor. Deus.

ABSTRACT

According to Leibniz, it is a task for Philosophy, at the level of natural Theology, to establish the foundations for a reform of Catholicism to turn it into the great religion of universal charity. This idea of religious reform through philosophy is present in detail in the correspondence between Leibniz and the abbot of Dijon. Through a systematic procedure and reflective reading of this correspondence, the data needed to complete the original idea could be obtained. The conclusion of this brief research points to an original Christianity: in it, the vision of the Leibnizian Christianity gains a true philosophical foundation through the renewal of the idea of caritas (love). In this way, the notion of caritas articulates with the notion of laetitia (joy) to designate the movement of expansion, getting out of oneself, exaltation, ascension of the creature towards God.

KEYWORDS: Leibniz. Love. God.

^(*) Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RIO. Professora Adjunto I no Instituto de Ciência e Tecnologia – ICT, da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM. E-mail: raquel.sapunaru@ufvjm.edu.br

INTRODUÇÃO

Nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, Livro II, Capítulo XXI, §36, publicado em 1765, após a morte de G. W. Leibniz encontra-se, a meu ver, um dos principais símbolos da Filosofia leibniziana: a inquietação. Nessa obra, Leibniz afirma: “[...] eu penso que a inquietude é essencial à felicidade das criaturas” (LEIBNIZ, 1990, p.148). Contudo, não creio que aqui Leibniz se refira a uma inquietação cujo reflexo é um simples desconforto momentâneo. A inquietação leibniziana é contínua e se revela num estado ativo da alma, num trânsito progressivo e ininterrupto, rumo a um bem maior. Para Leibniz, a inquietude é essencial à felicidade das criaturas:

É nisso que consiste, verdadeiramente, a inquietação que sentimos sem a conhecer, que nos faz agir nas paixões assim como quando aparentamos a maior tranquilidade, pois nós não estamos nunca sem alguma ação e movimento, que vem unicamente de que a natureza trabalha sempre para se colocar mais a seu bel-prazer. E é ainda o que determina antes de qualquer consulta nos casos que nos parecem os mais indiferentes, porque nós não estamos nunca perfeitamente em equilíbrio e não poderíamos estar exatamente divididos entre dois casos. (LEIBNIZ, 1990, p.148).

Sem cair no exagero infundado de confundir a lógica com o misticismo na Filosofia leibniziana, argumento que há efetivamente algo que chamo, mesmo que indevidamente, de “mística racional”, genuína e irreduzível a qualquer princípio especulativo: a mística de Leibniz é totalmente fundada na razão, uma perfeição de Deus que satisfaz a inteligência, uma vez que no texto “Répliques as Observações de Stahl”, de 1711, Leibniz argumentou: “[...] os dogmas principais e perpétuos (como aqueles da Providência divina ou da imortalidade da alma) devem se apoiar sobre a razão.” (LEIBNIZ, 2004, p.137). Ao analisar essa afirmação de uma perspectiva renovada pela própria ideia da “mística racional”, penso que a concepção leibniziana da racionalidade abriu espaço para sua mística de duas formas distintas, a saber: a primeira, através da aceitação de um plano superior à racionalidade que, não podendo contrariar os princípios usuais da lógica, introduz um bom uso diverso da razão humana e representa o reconhecimento de uma escala divina da ordem para a qual toda desordem que experimentamos se explica por uma limitação de nossa percepção. No §23, dos *Ensaio de Teodicéia*, de 1710, Leibniz coloca claramente essa ideia:

A distinção que habitualmente se faz entre aquilo que está acima da razão e aquilo que é contra a razão concorda bastante com a distinção que acabamos de fazer entre duas

espécies de necessidades; efetivamente, aquilo que é contra a razão é contra as verdades absolutamente certas e indispensáveis, e aquilo que está acima da razão é contrário unicamente àquilo que habitualmente experimentamos ou compreendemos. [...] Uma verdade está acima da razão quando o nosso espírito, ou mesmo todo espírito criado, não poderia compreendê-la: e é o caso, no meu entender, da santa Trindade, ou dos milagres reservados unicamente a Deus, como, por exemplo, a criação; é o caso da escolha da ordem do universo, que depende da harmonia¹ universal e do conhecimento distinto de uma infinidade de coisas ao mesmo tempo. (LEIBNIZ, 1969, p.65) (grifo meu).

A segunda concepção leibniziana de mística se dá no ato de atribuir um sentido espiritual àquilo que usualmente não o seria, na medida em que o progresso intelectual é, na sua essência, um itinerário espiritual. No pensamento leibniziano, essa questão se elucida ao compreendermos a articulação feita pelo filósofo entre os §83 e §84 da *Monadologia*, de 1715. Inicialmente, no §83, o filósofo estabelece a superioridade dos espíritos sobre as simples almas da seguinte forma:

Entre outras diferenças que existem entre as Almas comuns e os Espíritos, de que já notei uma parte, existe ainda esta: que as Almas, em geral, são espelhos vivos ou imagens do universo das criaturas, mas que os Espíritos são ainda imagens da própria Divindade ou do próprio Autor da Natureza e são capazes de conhecer o Sistema do universo

¹ Para Leibniz, a explicação qualitativa do mecanismo de criação é de máxima importância em quatro circunstâncias, a saber: 1) para qualificar a ideia do Deus de Leibniz; 2) para trazer à tona o conceito leibniziano de possibilidade; 3) para permitir a concepção de uma separação entre as essências e o mundo como um sistema consistente; e 4) para diferenciar, do ponto de vista de Deus, entre os infinitos mundos, constituídos por conjuntos de essências distintas e que, como conjuntos, já não são possíveis entre si. Sobre a primeira circunstância, se para criar o mundo bastasse a simples pretensão à existência das essências, então toda essência existiria. Assim, por acréscimo de essências, a maximização da quantidade e da variedade do existente estaria garantida. Porém, neste caso, não haveria sentido algum falar de um plano de criação divino, nem da liberdade de Deus, e, conseqüentemente, a teoria da criação de Leibniz cairia por terra porque Deus teria criado, necessariamente, o único mundo que poderia ter sido criado, com todas as essências participando da existência. Ver: LEIBNIZ, *Ensaio de Teodicéia*, Parte II, §191, 1969, p.231-232. Quanto à segunda circunstância, graças ao conceito de possibilidade, Leibniz pode explicar por que dentre as essências que almejavam à existência, umas tiveram sucesso e outras não. Esse conceito introduz a ideia de que a pertinência ao mundo envolve, obrigatoriamente, uma compatibilidade com as outras essências já existentes. Leibniz define a possibilidade como a propriedade de uma essência de não entrar em contradição com as demais, abrindo-se a possibilidade de pensar o mundo como um conjunto ou sistema auto-consistente. No caso das terceira e quarta circunstâncias, nos *Novos Ensaio*, livro III, capítulo VI, §12, Leibniz é taxativo: “Tenho motivos para crer que nem todas as espécies possíveis são compatíveis no universo, por maior que este seja, e isto não só em relação às coisas que estão associadas ao mesmo tempo, mas também em relação a toda seqüência de coisas. Em outros termos: creio haver espécies que jamais existiram e jamais existirão, por não serem compatíveis com esta seqüência das criaturas que Deus escolheu. Todavia acredito que todas as coisas compatíveis com a perfeita harmonia do universo nele se encontram realmente.” Ver: LEIBNIZ, *Ensaio de Teodicéia*, Parte II, §191, 1969, p.231-232.

é de imitá-lo em algo por amostragens arquitetônicas, sendo cada Espírito como uma pequena divindade no seu departamento. (LEIBNIZ, 2004, p.242).

E no §84, Leibniz fala do caráter moral dos espíritos, ou melhor, da personalidade moral pela qual os espíritos vêm a ser membros de uma “Sociedade” com Deus. Essa “Sociedade” tornar-se-á, nos §85 e §86, a “Cidade de Deus”. Nas palavras de Leibniz:

É o que faz com que os Espíritos sejam capazes de entrar numa espécie de Sociedade com Deus, que está para eles não somente como um inventor está para sua Máquina (como Deus está em relação às outras criaturas), mas ainda como um Príncipe está para os seus súditos e mesmo um pai para seus filhos. (LEIBNIZ, 2004, p.242).

ANALISE TEOLÓGICO-CIENTÍFICA NO CONTEXTO MONADOLÓGICO

Ora, no contexto monadológico, a articulação entre os parágrafos citados na introdução deste artigo é dada pela sentença: “É o que faz com que os Espíritos sejam capazes de entrar numa espécie de Sociedade com Deus”. A partir dessa “Sociedade”, Leibniz reafirma que a ciência, em forma de natureza, não é, e nem poderia ser, indiferente às causas morais; e, conseqüentemente, a Metafísica também não poderia estar dissociada da Física². Na seqüência, no §86, o filósofo explica que a “Cidade de Deus” é um mundo moral inserido num mundo natural, fazendo, portanto, a ponte necessária entre a ciência e a religião, entre a Física e a Metafísica:

Esta Cidade de Deus, esta Monarquia verdadeiramente universal, é um Mundo Moral, no Mundo Natural, e o que há de mais elevado e mais divino nas obras de Deus. E é nele que consiste verdadeiramente a glória de Deus, dado que não existiria se a sua grandeza e a sua bondade não fossem conhecidas e admiradas pelos Espíritos. É também em relação a esta cidade divina que ele tem propriamente Bondade, ao passo que sua Sabedoria e seu Poder se mostram por toda parte. (LEIBNIZ, 2004, p.242-243).

² No caso da Filosofia leibniziana, a Física é representada pela dinâmica. A título de curiosidade, o termo “dinâmica” é original de Leibniz e não de Newton a quem é comumente associado. Na seqüência desse verbete, Diderot e D’Alembert complementaram: “O Sr. Leibniz é o primeiro que usou esse termo para designar a parte mais transcendente da mecânica que trata do movimento dos corpos causado por forças motrizes atuais e continuamente atuantes.” Ver: DIDEROT, D.; D’ALAMBERT, J. R., *Encyclopedie*, <<http://portail.atilf.fr/encyclopedie/>>, Universidade de Chicago, Acesso: 10 de janeiro de 2011.

No meu entendimento, o alcance estratégico do §86 é considerável, pois nele, a razão leibniziana apresenta-se como o fundamento da religião natural, uma das bases do cristianismo. Contudo, diversas questões sobre as bases das religiões cristãs, particularmente a católica, foram discutidas anteriormente por Leibniz na correspondência com o abade Niçaise de Dijon, trocada entre 1698 e 1701, 14 anos antes da *Monadologia*. Nessa correspondência, Leibniz já afirmava ser a Filosofia, na forma da razão absoluta, a única capaz de fornecer o solo adequado à compreensão das religiões fundadas no amor. *Grosso modo*, para Leibniz, sem as luzes da razão, não é possível o verdadeiro acesso ao cristianismo entendido por ele como “Espírito e Verdade”. Do ponto de vista moral, o acordo entre o cristianismo e a razão é incondicional no que se refere ao seu princípio prático fundamental: a lei é o amor e este é, *a fortiori*, o ponto de partida da religião católica.

Segundo Leibniz, cabe à Filosofia, no nível da Teologia natural, lançar os fundamentos de uma reforma do catolicismo a fim de fazer dele a grande religião da caridade universal. Essa ideia da reforma religiosa via Filosofia, está profundamente presente na correspondência com o abade de Dijon já mencionada. A visão do cristianismo de Leibniz ganha um verdadeiro fundamento filosófico com a renovação da ideia de *caritas* (amor). De acordo com o filósofo, a especificidade da *caritas* consiste em que, por natureza, ela é indissociável do desejo, ou talvez, mais precisamente, ela se insere como o fastígio da ordem dos apetites, o requinte do movimento de apetição, consagrando o prazer como uma autêntica dimensão moral. A distinção entre o prazer e o interesse egoísta é, sob esse aspecto, capital: se por um lado o objeto do prazer é um bem em si mesmo, um fim, por outro, o útil é desejado por interesse, enquanto meio. Leibniz, em carta ao abade de Dijon, datada de 14 de maio de 1698, esclarece esse ponto peculiar:

O erro acerca do puro amor parece um mal-entendido que, como já vos disse, Senhor, vem de que talvez nós não tenhamos nos aplicado a formar bem as definições dos termos. Amar verdadeiramente e de uma maneira desinteressada não é outra coisa senão ser levado a sentir prazer nas perfeições ou na felicidade do objeto e, por conseguinte, a sentir dor naquilo que pode ser contrário a essas perfeições. Esse amor tem propriamente por objeto as substâncias suscetíveis da felicidade; mas acha-se alguma imagem sua relativamente aos objetos que têm perfeições sem as sentir, como um quadro belo. Aquele que acha prazer em contemplá-lo e que experimentaria dor em o ver danificado, mesmo que ele pertencesse a um outro, amá-lo-ia por assim dizer com um amor desinteressado; o que não faria quem só tivesse em vista ganhar com sua venda ou atrair aplausos dando-o a ver; sem, de resto, se preocupar que o danificassem ou não, quando já não lhe pertencesse. (LEIBNIZ, GP II, p.580-581).

Face ao que foi dito, percebo que para Leibniz, o prazer consiste na percepção da perfeição, ou melhor, ele é o próprio sentimento de perfeição: no mundo leibniziano só um bem, uma coisa boa, pode ser fonte de prazer. De acordo com Leibniz, a noção de *caritas* articula-se com a noção de *laetitia* (alegria) para instituir o movimento de expansão, de saída de si, de exaltação, de ascensão da criatura a Deus. A noção de *caritas* significa o reconhecimento da capacidade da criatura de se elevar a Deus, isto é, a congregação necessária da graça com a natureza. As vias naturais se ordenam em direção ao divino, pois há compatibilidade entre a natureza e a graça. Em outras palavras, mesmo que natureza e graça sejam incomensuráveis, para Leibniz elas não são contraditórias. No universo leibniziano a graça amplifica a natureza, mas não a anula ou a nega: isto significa o pleno reconhecimento do valor da ação individual no caminho da salvação.

Por mais que a reserva da graça seja gratuita, ela não se exerce arbitrariamente, isto é, independentemente das ações individuais. A verdadeira fé é ativa, ou seja, não basta ter fé sem exercer “atos de fé”. A gratuidade da graça significa que em nenhum caso a ação individual obriga Deus a salvar as criaturas, mas que a salvação é uma associação entre Deus e as criaturas onde uma parte da iniciativa cabe a criatura. Resumindo, *caritas* na Filosofia de Leibniz, significa, *tout court*, o reconhecimento das vias naturais e da criatura na estrutura da salvação que é, antes de tudo, o principal caminho para a obra divina da criação através da disposição moral do sujeito.

Ressalto que, nesse mesmo contexto de intensas discussões teológicas, Leibniz aprofundou e consagrou sua reflexão metafísica em torno da questão da substância. Essa reflexão representava, especialmente, a procura de uma inteligibilidade filosófica, capaz de aproximar os conceitos de substância e força³. No *Sistema Novo*, de 1695, Leibniz procura uma “atividade original” ou força

³ A título de ilustração, segue o esquema de forças leibniziano:

FORÇAS METAFÍSICAS			
Forças Primitivas	Ativa		enteléquia, alma, espírito, mônada, essência
	Passiva		impenetrabilidade
FORÇAS FÍSICAS			
Forças Derivativas	Ativa	Viva	mv^2
		Morta	peso, força centrífuga, força centrípeta, força elástica de resistência
	Passiva		forças de atrito

Ver: LEIBNIZ, *Specimen dynamicum*, parte I, §3, GM IV, p.236-237.

primitiva inerente a substância, isto é, uma continuidade entre o possível e a existência: a substância singular é a própria ação. Na letra do filósofo:

Descobri, então, que a natureza das formas substanciais consiste na força e que daí se segue algo de análogo ao sentimento e ao apetite, e que era preciso, portanto, concebe-las à imitação da noção que nós temos das almas. Mas, uma vez que a alma não deve ser empregada para explicar detalhes da economia do corpo do animal, eu considerei do mesmo modo que não era preciso empregar essas formas para explicar os problemas particulares da natureza, ainda que elas sejam necessárias para estabelecer princípios gerais verdadeiros. Aristóteles chama-as de enteléquias primeiras; eu chamo-as, talvez mais inteligivelmente, de forças primitivas, as quais não contêm somente o ato ou o complemento da possibilidade, mas ainda uma atividade original. (LEIBNIZ, 2002, p.17-18).

A concepção de que não há potência nua, de que a potência se distingue da simples possibilidade por já incluir necessariamente uma tendência para ação, é um desenvolvimento dessa reflexão metafísica pela qual a ação é um exercício de perfeição e a não-ação é uma diminuição do ser. Essa ideia é desenvolvida por Leibniz, detalhadamente, ao longo dos *Novos Ensaios*, Livro II, Capítulo XXI. Destarte, é através do amor que essa ação se eleva a uma dimensão universal e se revela através da paz. A paz representa o ideal para onde tende a ação do sábio e todo saber caminha rumo à felicidade. Destaco que a paz para Leibniz era sinônimo de uma tranquilidade ativa, um estado vivo da alma que representa o grau máximo de uma alegria sem limites, visto que nada pode lhe fazer frente. Sobre a paz, Leibniz confia ao abade de Dijon: “Creio que o objetivo do Senhor Arcebispo de Cambrai foi elevar as almas ao verdadeiro amor de Deus e a essa tranquilidade que acompanha o gozo do mesmo, afastando simultaneamente das ilusões de uma falsa quietude.” (LEIBNIZ, GP II, p.579).

Portanto, é através da paz que o sábio imita Deus: ele O imita no ato da vontade divina pela qual a criação não é um simples exercício intelectual, mas na escolha guiada pelo amor, pela satisfação que a percepção do melhor, do mais harmônico, da série máxima, produz na mente divina. A criação é um ato moral da vontade, preparado pela inteligência, no entanto não determinado por ela. O decreto que consubstancia o ato criador é um ato primordial da vontade, ou seja, um ato motivado, contudo não é objeto de um entendimento *a priori*. É o amor, o prazer na contemplação da melhor ordem de possíveis que inclina infalivelmente a vontade divina. A aquiescência que caracteriza o gesto criador significa que Deus é a fonte do mundo atual, porém a verdadeira razão da criação está no acordo do mundo a ser criado, isto é, na harmonia entre o melhor dos mundos possíveis com a vontade divina.

CONCLUSÃO

Finalizando, sob a luz da Filosofia de Leibniz, o assentimento ao melhor, o sim ao ótimo, é um ato espontâneo, um autêntico exercício de liberdade. O sábio imita Deus pelo acordo da sua vontade com a vontade divina. A verdadeira sabedoria registra a ação do sujeito num regime de felicidade total. A compreensão de que o mundo é harmônico com a vontade divina, de que Deus é harmonia, confere à felicidade uma dimensão de plenitude. Toda a insatisfação, todo o descontentamento, assenta numa visão desvirtuada, numa incompreensão da *vera caritate* que preside à ordem do mundo. Para o sábio alcançar a paz significa que ele não se limita à ordem do mundo como a melhor, entretanto que a experimenta como tal. É nisso que consiste a liberdade leibniziana: espontaneidade do ser inteligente enquanto experiência, exercício prático de plenitude, forma de presença inteiramente aprazível e complacente com um mundo que não cria empecilhos nem para o sujeito, nem para a sua vontade. O conceito de liberdade em Leibniz não esconde um mero arbítrio subjetivo revelado na capacidade que o sujeito tem de escolher entre o sim e o não, todavia ele é a sua essência e jaz, obrigatoriamente, no sim, na passagem ativa à obra fecunda e inesgotável da criação. A liberdade leibniziana revela-se como uma máquina ontológica, um instrumento raro, de fixação plena do “eu” no mundo.

REFERÊNCIAS

DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J. R., *Encyclopedie ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers*, Disponível em: <<http://portail.atilf.fr/encyclopedie/>>, Universidade de Chicago. Último acesso em: 10 de janeiro de 2011.

GERHARDT, I.G. (GM) (Org.) *G.W. Leibniz Die Mathematische Schriften*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1971.

_____. (GP). (Org.). *G.W. Leibniz Die Philosophischen Schriften*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1978.

LEIBNIZ, G.W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Discours de métaphysique - Monadologie*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. GF-Flammarion, 1990.

_____. *Essais de théodicée*. Paris: GF-Flammarion, 1969.

_____. Repliques aux observations de Stahl. In: CARVALLO, S. (Org.). *Stahl-Leibniz: controverse sur l'ave, l'organisme et le mixte*. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 2004.

Recebido em 01/05/2011
Aprovado em 30/05/2011