

Ordem e desordem na *Teodicéia* de Leibniz ¹

Déborah Danowski
PUC-Rio/ CNPq

RESUMO: A partir de uma análise dos *Ensaio de Teodicéia*, o artigo procura mostrar que, no sistema leibniziano, embora a desordem sempre de algum modo remeta a uma ordem superior ou posterior, tal relação entre ordem e desordem não se compreende sem que se compreenda o sentido profundo e radical que Leibniz empresta à afirmação de que tudo está ligado a tudo (uma parte a outra parte, cada parte ao todo, o próximo ao distante, o passado ao presente e ao futuro). Em virtude disso, ou seja, porque nada é separado e tudo está ligado, o inverso daquela fórmula também é verdadeiro e igualmente importante: se a desordem sempre se justifica pela ordem, a ordem não se compreende menos sem a desordem, por sua vez tornada necessária para produzir o mundo mais diverso possível. O texto termina colocando a questão do sentido que pode ter o otimismo de Leibniz nos dias atuais.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, ordem/desordem, relações

ABSTRACT: Based on an analysis of *The Theodicy*, the present paper tries to show that, in the Leibnizian system, although disorder is always in some way referred to a superior or a future order, this relationship between order and disorder cannot be fully understood unless we understand the profound and radical meaning of Leibniz's claim that everything is related to everything else (one part to other parts, each part to the whole, the near to the distant, the past to the present and the future). Because nothing is isolated and everything is connected, the reversal of that formula is also true and equally important: although disorder is always justified by order, the latter cannot be understood without the former, which in its turn is necessary for the creation of the most diverse world. The paper ends by posing the question of the meaning of Leibniz's optimism today.

KEYWORDS: Leibniz, order/disorder, relations

Introdução

O tema da ordem e da desordem é uma das constantes dos *Ensaio de Teodicéia*, de Leibniz. A ordem do todo ou totalidade justifica a desordem das partes – esta é uma ideia repetida exaustivamente por Leibniz em sua defesa da causa de Deus. Mas a simplicidade da fórmula não deve nos enganar. Trata-se, em primeiro lugar, de uma relação complexa, uma vez que há graus

¹ O presente artigo reproduz, com algumas alterações, o texto que apresentei no Colóquio Internacional Comemorativo do II Centenário da Publicação dos *Essais de Teodicée* de G.W. Leibniz e 2º Colóquio Leibniz-Luso Brasileiro, em Lisboa, novembro de 2010.

ou tipos diversos de ordens, desordens, totalidades e parcialidades, que se combinam de maneiras igualmente diversas. Em segundo lugar, a relação ordem/desordem é em Leibniz fundamentalmente dinâmica; de modo que, seja no aspecto sincrônico da relação partes-todo, seja no aspecto diacrônico do desenrolar da história das substâncias e do mundo, ordem significa sempre ordenação.

Uma ideia me parece fundamental para a compreensão da relação entre ordem e desordem em todas essas modalidades. Ela se encontra na afirmação de que, no mundo, tudo está ligado. Ou, como Leibniz nos diz no § 9 da 1ª parte da *Teodivécia*: “Tudo está ligado em cada um dos mundos possíveis: o universo, qualquer que possa ser, é todo inteiriço [*tout d’une pièce*], como um oceano.” No que se segue, tentarei mostrar que, no sistema leibniziano, se é verdade que a desordem sempre de algum modo remete a uma ordem superior ou posterior, tal relação entre ordem e desordem não se compreende sem que se compreenda o sentido profundo e radical que Leibniz empresta à afirmação de que tudo está ligado a tudo (uma parte a outra parte, cada parte ao todo, o próximo ao distante, o passado ao presente e ao futuro). Em virtude disso, ou seja, porque nada é separado e tudo está ligado, o inverso daquela fórmula também é verdadeiro e igualmente importante: se a desordem sempre se justifica pela ordem, a ordem não se compreende menos sem a desordem, por sua vez tornada necessária para produzir o mundo mais diverso possível.

1.

A questão da desordem é analisada, nos *Ensaio de Teodivécia*, sobretudo no contexto do problema da existência de males no mundo, males das mais diversas modalidades: metafísicos – as imperfeições que necessariamente caracterizam todos os seres criados em sua essência mesma; morais – ou seja, os vícios, crimes e pecados que acometem apenas as criaturas racionais; e físicos – sofrimentos de todos os tipos, que Leibniz considera como decorrentes daqueles males morais (quer como punição por um mal moral cometido, quer como consequência da ação de outra criatura).² A pergunta clássica que se coloca, e que Leibniz retoma principalmente a partir da discussão com Pierre Bayle, é: como Deus pode ser ao mesmo tempo onipotente, onisciente, dotado de uma vontade soberanamente boa, e ainda assim criar um mundo tão cheio de imperfeições? Não poderia e não deveria ele ter criado as coisas perfeitas, ou pelo menos um pouco melhores?

² Ver Rutherford 1998, nota 17 p. 20.

Em resposta a essas perguntas, Leibniz vai apresentando vários argumentos mais ou menos distintos, como: (1) os males e imperfeições são condições para bens maiores ou para a existência de uma quantidade maior de essência; (2) muitas vezes dois males juntos formam um bem; (3) às vezes sentimos prazer no próprio mal, porque “um pouco de amargo agrada mais que o doce”, ou porque sabemos que isso aumentará nosso prazer posterior por contraste; (4) os males são apenas partes, que se justificam quando referidos ao todo.

Existe, é claro, uma justificação bem mais fundamental que todas essas. Conhecendo algo da natureza perfeita e infinita de Deus, dirá Leibniz, e concluindo *a priori* que ele não poderia agir sem razão e sem se fazer guiar pelo princípio do melhor, não podemos nos deixar abater pelos males e desordens que nos aparecem em nossa experiência tão limitada no espaço e no tempo. Como bem nota Jacques Brunschwig em sua introdução à edição francesa da *Teodiceia*, “a bondade do mundo não se constata, mas se demonstra, antes de toda constatação e se preciso contra toda constatação; as verificações são úteis à verdade, mas não indispensáveis; tanto melhor se forem bem sucedidas, tanto pior se fracassarem”.³ Ainda assim, o fato é que aqueles outros argumentos perpassam todo o *Ensaio*, e, embora sejam secundários para demonstrar a bondade do mundo, acabam revelando aspectos também fundamentais do sistema leibniziano que subjaz à *Teodicéia*.

2.

Partiremos do último argumento de Leibniz mencionado, ou seja, o que refere a relação entre males e bens ou desordens e ordem à relação entre partes e todo. Uma primeira maneira de entendermos essa relação entre a desordem na parte e a ordem no todo se exemplifica por aquilo a que Leibniz alude, no § 147, como “aquelas invenções de perspectiva em que certos belos desenhos parecem pura confusão até que os vejamos sob seu verdadeiro ponto de vista, ou através de um vidro ou espelho”. Leibniz está falando aqui das anamorfoses, experimentos pictóricos que faziam sucesso em sua época.

Uma figura em anamorfose é uma figura deformada segundo uma regra tal que, de posse dessa regra, o observador conseguirá restituir a ordem a ela subjacente. Essa regra é uma regra espacial, um ponto de vista único, que detém, por assim dizer, a verdade da figura. Segundo esse modelo, portanto, a visão perspectiva não é algo a ser superado na busca de uma visão atópica,

³ In Leibniz 1969, p. 19.

plena e absoluta. Ao contrário, quanto mais clara e distinta for nossa percepção de um quadro ou do detalhe de um quadro em anamorfose, melhor enxergaremos a *imagem deformada*, e mais longe estaremos de seu verdadeiro sentido. O que temos a fazer é, antes, colocarmo-nos naquele único ponto determinado, ou interpor entre nosso olhar e o desenho um espelho com uma inclinação própria para refletir os raios luminosos de uma maneira única e exata, que irá reconfigurar a imagem deformada e restituir aquele sentido.

Mas, embora as anamorfozes ilustrem o vínculo entre o trabalho de ordenação de um objeto delimitado e a visão a partir de um ponto de vista sempre concreto, determinado e particular, o objetivo maior dessa ilustração aqui na *Teodiceia* é mostrar que muitos acontecimentos de nossa vida funcionam como anamorfozes cuja ordem oculta ou subjacente depende da visão a partir do ponto de vista da *totalidade*, ou seja, da visão divina. A posição da totalidade (em que pese a contradição que possa se esconder sob essa expressão) é a única capaz de nos fornecer a “chave” para interpretar as inúmeras aparências de desordem que povoam nosso pequeno mundo, humano e terráqueo. Enquanto não acedermos a esse ponto de vista, continuaremos a ver nossos males como injustificáveis, e as desordens aparentes como desordens reais, podendo assim passar uma vida inteira de lamentações.

É claro que, em nosso estado atual, e mesmo em um possível estado futuro em que nossa espécie alcançaria um grau maior de perfeição, não podemos ter essa visão total, e portanto não podemos “ver” ou compreender de maneira precisa e em todos os seus detalhes de que maneira a desordem das partes desaparece ou ao menos se justifica quando inserida na grande ordem real da totalidade.⁴ Mas podemos demonstrar *a priori* a sabedoria e bondade infinitas do autor deste imenso universo, e por isso *confiar* que este de fato é o melhor mundo que teria sido possível criar, mundo que é todo ordem, como seu autor. Além disso, devemos entender, em primeiro lugar, que o fato de o mundo ser “todo ordem”, de podermos dizer que ele é bom e ordenado, não garante que possamos dizer também que todas as suas partes são boas e ordenadas. A relação entre ordem e desordem é uma relação qualitativa, e não quantitativa. Ora, as qualidades, diz Leibniz no § 212, não se comportam como as quantidades; nas quantidades ou nas grandezas extensivas, é possível passar do todo às partes (ou vice-versa) sem alterar as relações consideradas, uma vez que ali as partes são homogêneas ao todo; mas isso não é possível nas qualidades, como, por exemplo, nos bens e males, na beleza, nos graus de perfeição. Assim:

⁴ Como diz Leibniz no § 134: “o objeto de Deus tem algo de infinito; seus cuidados abarcam o universo, e o que conhecemos disso é quase nada.”

[um]a parte do caminho mais curto entre dois pontos é também o caminho mais curto entre as extremidades dessa parte; mas [um]a parte do melhor não é necessariamente o melhor que se poderia fazer dessa parte – pois [um]a parte de uma coisa bela nem sempre é bela, já que pode ter sido extraída do todo de maneira irregular. Se a bondade e a beleza consistissem sempre em algo absoluto e uniforme como a extensão, a matéria, o ouro, a água e outros corpos que se supõem homogêneos ou similares, teríamos que dizer que a parte do bom e do belo seria boa e bela como o todo, pois seria sempre semelhante ao todo; mas não é esse o caso das coisas relativas. (*idem*, § 213)

Parte e todo são, portanto, no caso das qualidades, que é o que nos importa aqui, entidades ontologicamente heterogêneas. Mas, além disso, ao confiarmos que “o mundo é todo ordem”, devemos entender também que ordem, no caso do mundo criado, não significa perfeição absoluta, mas a maior perfeição possível. E que a maior perfeição possível não se faria sem a maior diversidade possível, regida pela maior simplicidade possível de regras, o que, por sua vez, implica *necessariamente* a existência de males, dissonâncias, imperfeições, obscuridades.

3.

Tudo isso precisamos compreender porque não poderemos jamais alcançar de fato a visão da totalidade. Mas, na verdade, nossa própria experiência, diz Leibniz no § 134, nos fornece “provas e amostras” dessa grande totalidade do mundo, naquilo que podemos chamar de pequenas totalidades, pequenos todos: um homem, uma planta, um animal. Cada um destes, ele acrescenta, pode ser visto como “uma coisa inteira, um todo acabado em si, e isolado, por assim dizer, em meio às obras de Deus.” (*idem*)

É importante compreendermos bem cada uma dessas três qualidades atribuídas aqui a esses objetos que serão ditos “todos” ou “pequenas totalidades”: 1º, eles são “todos acabados em si mesmos”; 2º, são, “por assim dizer” (diz Leibniz), isolados; e 3º, devem ser também coisas “inteiras”. A palavra que estou traduzindo aqui por “acabados” é *accomplis*, a mesma que aparecia em 1686, no *Discurso de Metafísica*, § 8, no contexto da definição da substância individual. De fato, ali Leibniz dizia: “a natureza de uma substância individual ou de um ser completo [*complet*] é ter uma noção tão acabada [*accomplie*] que ela seja suficiente para fazer com que dela se deduzam todos os predicados do sujeito a quem essa noção é atribuída”.⁵

⁵ A tradução mais literal de *accomplie* por “completada” soaria estranha, mas também o “acabada” não é sem problemas. A verdade é que não temos, em português (ao menos não me ocorre), um bom equivalente para o par *complet-accomplie*. O sentido de *accomplie* é uma composição de “completado”, “acabado”, “perfeito” e “completo”.

Se pudéssemos usar essa frase do *Discurso de Metafísica* para interpretar o parágrafo da *Teodiceia* de que estamos tratando, ficaríamos talvez tentados a dizer que o que faz desses objetos pequenas totalidades e, enquanto tais, amostras da grande totalidade que é o universo, é que eles são substâncias individuais, cada uma com seu próprio conceito completo, do qual devemos poder deduzir tudo que jamais aconteceu, acontece ou acontecerá àquela substância. O “acabamento” a que Leibniz se refere aqui na *Teodiceia* seria, portanto, o acabamento do conceito completo, que ao mesmo tempo permitiria também que considerássemos o objeto como “isolado”, uma vez que tudo que pode acontecer a uma substância é apenas consequência de sua própria natureza ou noção completa. Mas as coisas se complicam. Em primeiro lugar, porque estamos, com a *Teodiceia*, na chamada fase “monadológica” do pensamento leibniziano, em que o traço que sobretudo caracteriza as substâncias (ou mônadas) é sua simplicidade, e não sua completude. Em segundo lugar porque, um pouco mais adiante, no §146, Leibniz, antes de repetir os mesmos exemplos que dera no § 134, falará de um caso que parece bastante diferente: o sistema de nossos planetas também pode ser considerado “uma obra inteira”, “um todo”, “algo de inteiro e de isolado, por assim dizer”. É sobretudo diante deste último exemplo, então, que nos damos conta de que não devemos negligenciar essa expressão “por assim dizer”, que Leibniz repete três vezes nesses dois parágrafos.

Eu diria que o que está interessando aqui a Leibniz não são as substâncias em sentido metafisicamente estrito, nem sequer os organismos *enquanto* substâncias compostas ou substâncias vivas, tal como esses termos aparecem nos *Princípios da Natureza e da Graça*, por exemplo. *Et pour cause*: se fosse, ele falaria em “verdadeiras unidades” ou simplesmente em “unidades”, e não em “todos”, “obras”, “coisas”; e, é claro, não poderia ter dado o exemplo do sistema solar. Enquanto no caso das substâncias naturais ou orgânicas o que importa é estabelecer seu fundamento metafísico, aquilo que faz delas, justamente, “verdadeiras unidades” e não meros “entes por agregação”, no caso destas pequenas totalidades (um animal, um homem, uma planta, mas também um sistema de planetas), o que importa é encontrar, em nossa experiência, aquilo que faz delas *sistemas*. Ora, o fundamental para constituir um sistema não é sua verdadeira unidade nem a verdadeira unidade de seus componentes (pois um planeta, por exemplo, não é uma unidade desse tipo), menos ainda sua simplicidade, ou sequer a completude estrita de sua noção, mas sim o tipo de relação que se estabelece entre as suas partes, que nos permite considerar esse objeto ou conjunto de objetos como um *todo* em si mesmo, *com a condição* de abstrair, “por assim dizer”, de suas outras relações, com o que está fora do sistema. Um sistema ou totalidade é, portanto, nesse sentido, um ser de razão. Assim, um organismo vivo possui uma *relativa* independência (Leibniz

diz: “até um certo ponto de perfeição”) do meio que o cerca, não porque não esteja realmente ligado a este meio por uma infinidade de relações, mas porque podemos *deixar de considerar* tais relações sem por isso tornar incompreensível sua ordenação interna. Ou melhor, essa abstração ou seleção é aqui, não apenas uma possibilidade, mas uma exigência,⁶ uma vez que, sendo a totalidade um ente de razão, à medida que inseríssemos ou deixássemos penetrar outras relações em nossa consideração, a ordenação que antes era evidente poderia se obscurecer, perdendo-se numa grande anamorfose, que só voltaria a revelar seu segredo quando vista da perspectiva da grande totalidade do universo – perspectiva à qual, mais uma vez, nós não temos acesso. Daí, portanto, a razão da segunda característica dessas pequenas totalidades: elas devem ser vistas como “por assim dizer” isoladas “em meio às obras de Deus.” (§ 134)

Mas Leibniz diz ainda que essas totalidades, para que as apreciemos em seu acabamento ou perfeição, além de isoladas devem ser vistas como *inteiras*. A razão da menção à *inteireza* (não à completude, como já vimos) se dá por um motivo semelhante ao motivo que subjaz à menção ao *isolamento* desses objetos, só que, digamos assim, em direção inversa. É que, tal como a inclusão de outras relações dentro desse “sistema” ou pequena totalidade vem obscurecer, misturar (para nós, espíritos finitos) a ordem que de fato está ali presente, a fragmentação do sistema também nos impede de enxergar sua ordenação. Ela implica a separação de relações cujo conjunto define o funcionamento sistemático que faz com que nos refiramos àquele objeto como dotado de uma unidade (mesmo que não em sentido estrito), ou, como diz Leibniz aqui, como constituindo um todo. Por isso, enquanto “a beleza e o artifício” da estrutura de uma planta, um animal ou um homem *salta aos olhos*, digamos assim, “[...] quando vemos um osso quebrado, um pedaço de carne de animal, um galho de planta, só aparece aí a desordem [...]” A menos, continuará Leibniz, “que um excelente anatomista os olhe; e mesmo este não reconheceria nada ali, se antes não tivesse visto pedaços semelhantes ligados a seu todo.” (*Teodiceia*, § 134).

O que o excelente anatomista faz é reinserir mentalmente em sua consideração as relações que faltam, reconstruir o sistema, ao associar aquele pedaço a um pedaço semelhante que encontrou anteriormente na experiência ligado a seu todo. Na verdade, só o anatomista *sabe* que aquilo é um fragmento e não “um todo acabado em si”, e apenas sob essa condição conhece a chave de sua leitura. Ao contrário das pequenas totalidades inteiras (que mostram diretamente e

⁶ Cp. Quentin Meillassoux sobre a teoria da percepção de Bergson (Meillassoux 2007: 73-75): a mente seleciona ou escolhe imagens dentre aquelas pré-selecionadas pelo corpo vivo sobre o fundo infinito das imagens que constituem a matéria. Assim, a relação entre a percepção consciente e a matéria é uma relação de parte a todo. Nas palavras de Meillassoux, “para Bergson, a percepção não é uma *síntese*, mas uma *aseese*. [...] A percepção não conecta, ela desconecta. Ela não informa um conteúdo, mas entalha uma ordem” (*op. cit.*: 75. Minha tradução).

de maneira clara sua ordem) e das anamorfoses (cuja ordem disfarçada se revela entretanto quando se assume o ponto de vista adequado), o fragmento, se considerado isoladamente e em si mesmo, não revelará qualquer ordem, seja de que ponto de vista for, porque ela simplesmente não está ali. O objeto está, literalmente, fragmentado, e portanto desordenado.

4.

Outra maneira de apresentar a mesma ideia é dizer que as pequenas totalidades são aquelas partes de uma grande totalidade (o universo) que remetem a esta por uma espécie de simbolização, como o microcosmo remete ao macrocosmo. Mas, justamente, desde que consideradas de maneira isolada, essas partes não aparentam qualquer desordenação importante, muito pelo contrário: são amostras evidentes da maravilhosa ordem e harmonia universal. Mesmo as anamorfoses simbolizam a ordem do todo quando vistas da perspectiva correta. Mas no argumento mais típico da *Teodiceia*, quando surge o problema da desordem das partes, que aparentemente não se justifica, mas que ganha um novo sentido quando referida à totalidade, as partes que se tem em mente são fatos, acontecimentos, trechos de vidas, pedaços de obras de arte. Essas partes são como os fragmentos das pequenas totalidades: um osso quebrado, um pedaço de carne arrancado de um animal, um galho caído de uma árvore, alguns anos difíceis da vida de um homem, ou mesmo toda a vida infeliz de um só homem. Elas não simbolizam ou, se quisermos, não *expressam* as totalidades de que fazem parte, e sequer a totalidade do mundo, sem antes serem referidas ao que *falta* para fazer delas essas pequenas totalidades. Assim, o fragmento de osso deverá ser referido ao osso inteiro, o pedaço de carne deverá ser referido a todo o corpo daquele animal, o galho à árvore, mas também os anos difíceis à vida inteira daquele homem, ou sua vida infeliz ao conjunto das vidas de todos os homens; e se a consideração conjunta das vidas de todos os homens ainda revela muito mais males, pecados e sofrimentos do que bens, virtudes e bem-aventurança, é certamente porque o gênero humano também é um fragmento (cf. *idem*, § 146), fragmento de um mundo que inclui, não só outros seres racionais além de nós, mas também uma infinidade de seres irracionais de todos os tipos.

Por maior e mais importante que nos pareça ser o mundo dos homens, ele não passa de “nosso pequeno mundo”, “nosso pequeno departamento” (*idem*, § 147), um “quase nada”⁷. O universo é imenso, os sóis, os planetas, os espaços infinitos que não conhecemos são algo além

⁷ Para usar a expressão que foi tema da apresentação do colega Nuno Ferro no I Colóquio Luso-Brasileiro Leibniz, no Rio de Janeiro: “Quase-nada / quase-tudo: notas sobre a noção de substância como totalidade”. Ver Ferro 2009.

da imaginação (*idem*, § 194). Todos esses podem ser habitados por uma imensa diversidade de seres. Mesmo nossa Terra tem muito mais habitantes do que nós. Deus pode preferir um homem a um leão – pois “há graus nas criaturas. A ordem geral o exige” (*idem*, §120) –, mas jamais trocaria toda a espécie de leões por um homem, fosse ele quem fosse. Nós somos uma parte importante do universo. Mas Deus “tem em vista mais de um fim em seus projetos. A felicidade de todas as criaturas racionais é um dos seus objetivos, mas não é todo o seu objetivo, nem o último” (*idem*, § 119)

Por isso mesmo, a felicidade do homem, ou melhor, do gênero humano, não se compreende sem que se compreendam as razões que levaram à escolha por Deus de toda esta série do mundo, com todas as criaturas, racionais e irracionais, mesmo as mais ínfimas, com todos os seus acontecimentos e suas relações.

Quando se separaram as coisas que estão ligadas, as partes de seu todo, o gênero humano do universo, os atributos de Deus uns dos outros, a potência da sabedoria, pode-se dizer que Deus poderia fazer existir no mundo virtude sem qualquer vício, e facilmente. Mas como ele permitiu o vício, é preciso que a ordem do universo, considerada preferível a qualquer outro plano, o tenha exigido. Não é permitido fazer diferente, pois não é possível fazer melhor. (*idem*, § 124)

Sem essa referência do fragmento ao todo, sem o restabelecimento das relações que compõem cada sistema, do menor deles ao maior, não há ponto de vista que revele sua ordenação. Males, desordens, dissonâncias etc. são portanto reais (afinal, nossas dores e sofrimentos são realmente dores e sofrimentos, a diagonal de um quadrado é de fato um número irracional, um velho quebra-cabeças rearrumado com as poucas peças que não se perderam é realmente feio, “de uma feiúra chocante”, cf. *idem*, § 214), e só remetem ao todo porque estão *ligados* a ele. A ordem sempre se revelará ao ponto de vista correto, mas o ponto de vista correto depende dessa onipresença das relações, que ligam todas as partes a todas as outras e fazem do universo como que um só oceano.

5.

Mas temos ainda um outro aspecto importante a considerar, o que mencionei no início deste artigo, que é o aspecto dinâmico da concepção leibniziana de ordem. Este aspecto dinâmico já estava presente, em verdade, no próprio processo sincrônico de ordenação exemplificado pelas anamorfoses, nas quais o ato de aceder a um determinado ponto de vista é a condição da

reconfiguração das relações internas de um objeto que, de qualquer outro ponto de vista, permaneceria inexoravelmente desordenado. Conhecer é, neste sentido, um processo de permanente ordenação. O dinamismo, entretanto, vai além da maneira como percebemos e ordenamos o mundo.⁸ Mencionamos o argumento da *Teodiceia* de que males, desordens e sofrimentos permitiam a existência de bens maiores (do mesmo modo como a irracionalidade da relação da diagonal do quadrado com o lado permite a própria existência dessa figura geométrica tão perfeitamente regular). O que ainda não havíamos mencionado é que os males aparecem também como condições para a produção *diacrônica* de bens maiores. Por exemplo, Leibniz passa dois longos parágrafos (§§ 244 e 245) descrevendo os estados passados de nosso globo terrestre, o caos dos elementos e todos os cataclismas naturais que acabaram levando à amena conformação geológica terrestre que hoje habitamos. E na exposição de sua doutrina dos mundos possíveis, na bela e famosa passagem da pirâmide (§§ 414-416), testemunhamos junto com Teodoro a maneira como todos os acontecimentos da vida de um homem se ligam uns aos outros de maneira tal que qualquer alteração, mesmo a substituição de um mal por um bem, traria consigo no futuro uma ordem menos perfeita e portanto um mundo pior.

Na verdade, em um certo sentido, todo o sistema leibniziano do universo pode ser visto, *metafisicamente* falando, como regido por uma espécie de inversão da 2ª lei da termodinâmica, a lei da entropia.⁹ A termodinâmica, que surgiria apenas em meados do século XIX, substitui a noção de um universo em estado de equilíbrio mecânico pela de um universo dinâmico entendido como um sistema isolado com uma energia constante e no qual a entropia tende a um máximo. Isso implica a ideia da “flecha do tempo”, ou seja, de que o sistema está orientado temporalmente segundo uma direção única, do passado ao futuro, e que, ao contrário do que dizia a concepção mecânica, para a qual todos os processos são reversíveis, aqui os processos reversíveis são apenas excepcionais, uma vez que na natureza como um todo há uma tendência constante de transformação da ordem em desordem. Assim, os pequenos e provisórios nichos de negentropia, ou entropia negativa (como é o caso dos sistemas vivos), só podem existir porque exportam entropia, ou seja, contribuem para aumentar a entropia total do sistema.

Leibniz também pensa o mundo de maneira dinâmica, só que para ele (ao menos no que eu considero o modelo temporal predominante em seus escritos¹⁰) tudo caminha sempre em direção a uma perfeição cada vez maior, a uma ordenação cada vez mais complexa. As

⁸ A referência do fragmento à pequena totalidade não possui o mesmo aspecto dinâmico, exemplificando um tipo distinto de conhecimento.

⁹ Essa aplicação metafísico/metafórica da 2ª lei da termodinâmica ao sistema temporal leibniziano me foi sugerida pela leitura do livro de A. Cechin, *A Natureza como Limite da Economia* (Cechin 2010): 62-65

¹⁰ Cf. Danowski 2005.

substâncias e os estados das substâncias vão se distribuindo e se desdobrando segundo uma ordem temporalmente irreversível, em que o mais perfeito vem sempre depois do menos perfeito, o mais complexo depois do menos complexo.¹¹ Dentro dessa tendência global, os pequenos nichos de desordem colaboram sempre para uma ordem final ainda maior.¹²

6.

Tudo portanto se justifica, tudo se ordena, tudo caminha em direção a uma ordem cada vez mais complexa e perfeita. Esta é uma conclusão que soará, com razão, um tanto simplista, mas ela serve bem ao que eu queria dizer para concluir.

Em meio a tantas e tão graves crises pelas quais estamos passando, pode parecer quase incompreensível que há exatamente três séculos alguém possa ter visto o mundo de uma maneira tão profundamente otimista. Afinal, a quantidade de males então existentes não parece ter sido, ao menos aos olhos do próprio Leibniz e de seus contemporâneos, tão menor assim do que aquela que se estende diante de nossos próprios olhos. Não é à toa que, tendo como pano de fundo o grande terremoto de Lisboa de 1755, Voltaire, em 1759, escreveu contra Leibniz o *Candide ou l'optimisme*. Mas nós, diante da ameaça de catástrofes muito maiores e generalizadas, e desta vez causadas pelo próprio homem – estou pensando, é claro, na crise ecológica resultante da poluição espalhada por todo o planeta, do esgotamento dos mais diversos ecossistemas, do rápido empobrecimento da biodiversidade, e sobretudo do aquecimento global e suas muito prováveis consequências –, de que modo podemos ler hoje a *Teodiceia*, especificamente quanto a esse problema do otimismo e da justificação do mal?

Para tentar responder a essa pergunta, gostaria de citar aqui de maneira mais extensa parte de um parágrafo que citei há pouco muito de passagem. Trata-se do parágrafo 118 da 2ª parte da *Teodiceia*:

¹¹ Cf. Rauzy 1995.

¹² Gilles Deleuze, em sua aula de 4 de fevereiro de 1987 sobre Leibniz, também sugere a existência de uma entropia negativa no universo leibniziano, mas em um sentido um pouco diferente do que estou propondo. Segundo ele, os indivíduos eternamente condenados ou danados que, como Judas, se recondenam perpetuamente de maneira livre, acabam tendo sua maior punição no fato de se tornarem um fator de entropia negativa, liberando, por assim dizer, uma determinada quantidade de perfeição (à maneira de nossos créditos de carbono...) para que as *outras* almas possam se tornar cada vez mais perfeitas e felizes. Essa bela interpretação de Deleuze só é possível porque, ao contrário do que estou aqui fazendo, ele dá prevalência à concepção leibniziana (também presente em vários textos de Leibniz) de que o mundo criado mantém sempre o mesmo grau total de perfeição, apesar da tendência das substâncias individuais a se aperfeiçoarem eternamente.

Concordo que a felicidade das criaturas inteligentes é a parte principal dos desígnios de Deus, pois elas são as que mais se assemelham a ele, mas não vejo como possamos provar que esse seja seu único objetivo. É verdade que o reino da natureza deve servir ao reino da graça; mas, como tudo está ligado no grande desígnio de Deus, é preciso crer que o reino da graça também está de algum modo acomodado ao da natureza. [...] Cada perfeição ou imperfeição nas criaturas tem seu valor, mas nenhuma tem um valor infinito. [...] Quando Deus explicou ao profeta Jonas o perdão que havia concedido aos habitantes de Nínive, mencionou também os interesses dos animais [*bêtes*] que teriam sido atingidos pela destruição daquela grande cidade. Nenhuma substância é absolutamente desprezível nem preciosa diante de Deus. [...] É certo que Deus se importa mais com um homem que com um leão, mas não sei se se pode assegurar que Deus prefira um único homem a toda a espécie dos leões sob todos os aspectos; e, mesmo que assim fosse, daí não se seguiria que o interesse de um número qualquer de homens prevaleceria quando comparado a uma desordem geral espalhada por um número infinito de criaturas.

Um ecologista medianamente ecocêntrico¹³ bem poderia ter escrito várias dessas frases, depois de alguns ajustes, é claro. Mas que consequências podemos delas tirar para pensar o significado hoje do otimismo de Leibniz? Como dizíamos no início, o mote leibniziano “tudo está ligado”, que reaparece neste parágrafo que acabo de citar, é fundamental e deve ser compreendido em toda sua radicalidade. Dizer que o universo é todo inteiriço, que nada aqui se passa que não se faça sentir em outra parte, e mesmo em todas as partes, significa que *nada* no mundo é realmente isolado, o que é uma outra forma de expressar a ideia de que não há denominações extrínsecas que não estejam expressas em denominações intrínsecas. Como Leibniz afirma nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, “no rigor metafísico, não há denominação inteiramente extrínseca (*denominatio pure extrinsecâ*), por causa da conexão real de todas as coisas.” (II.XXV.5) Dito de outra forma, mesmo as relações que parecem não afetar a natureza de uma substância (relações ditas extrínsecas) na verdade estão fundadas nessa natureza, ou, melhor ainda, são constitutivas dessa natureza juntamente com os predicados ditos intrínsecos ou monádicos. Mas também estes últimos, predicados monádicos, têm que de algum modo expressar relações, uma vez que: “não há termo tão absoluto ou separado que não contenha relações e cuja perfeita análise não leve a outras coisas, e mesmo a todas as outras...” (idem, § 10). É esse relacionalismo radical que permite a Leibniz dizer que as substâncias são pontos de vista. Elas expressam em sua natureza, por meio de suas percepções e apetições, as relações que as ligam intrinsecamente a tudo o mais que constitui seu mundo. Isso significa dizer que elas se constituem através dessa expressão. Por

¹³ “Medianamente” porque não há como negar que, neste texto e de maneira geral, ainda que Leibniz se recuse a atribuir ao homem um “valor infinito”, ele entretanto o mantém no topo da hierarquia dos entes criados, a ele reservando a República dos Espíritos.

isso, jamais poderíamos nelas encontrar essa espécie de núcleo duro, impassível, inerte. As relações, em Leibniz, vão até o âmago de tudo que existe.

Em virtude disso, também os valores estão ligados. O valor de uma coisa é proporcional ao seu grau de perfeição, ou, se quisermos, à sua quantidade de essência, ou ainda, à sua exigência de existência. Mas como nenhuma substância criada poderia ser absolutamente perfeita, e como, ao contrário, nosso mundo é o melhor possível, não por ser perfeito nem por conter apenas substâncias perfeitas, mas por conter o máximo de perfeição *possível* com o máximo de variedade, resta que o valor de cada coisa, embora intrínseco, jamais será levado em conta sozinho no cálculo divino para a escolha do melhor dos mundos.¹⁴ É por esse motivo que nenhuma substância criada, não importa qual seja seu grau de perfeição, poderia prevalecer absolutamente sobre outras. Quando Leibniz diz, no texto que citamos há pouco, que “Cada perfeição ou imperfeição nas criaturas tem seu valor, mas nenhuma tem um valor infinito” e que “Nenhuma substância é absolutamente desprezível nem preciosa diante de Deus”, é exatamente isso que ele quer dizer. Uma coisa só poderia ter valor infinito e, portanto, só poderia prevalecer de maneira absoluta sobre outras, se, justamente, tivesse uma parte, uma essência ou núcleo não relacional. Mas se tudo está ligado, nada pode pretender a um valor assim.

Na verdade, com essa visão ganhamos talvez um novo sentido para as expressões "valor intrínseco" e "valor relativo" ou "instrumental", que estão no centro das discussões éticas, inclusive das éticas ambientais. Pois, para Leibniz, todos os seres têm valor intrínseco, mas esse valor fundamenta-se antes em sua relatividade que em seu caráter absoluto. Em outras palavras, é o fato de todo valor intrínseco (exceto o de Deus) ser relativo a outro que torna cada coisa indispensável e insubstituível.

Gilles Deleuze disse uma vez, numa aula de 22 de abril de 1980, que “o otimismo racionalista é [...] de uma crueldade infinita”, porque o melhor mundo possível não é um mundo em que não sofreríamos, mas, simplesmente, “o mundo que realiza o máximo de círculos”, ou seja, o mundo mais pleno possível, mais contínuo, mais bem preenchido, “e pouco importa se isso se faz ao preço da tua carne e do teu sangue”.¹⁵ Bem, talvez afinal Deleuze tivesse razão, e de uma maneira que nem Leibniz poderia esperar, com toda sua crueldade matemática.

¹⁴ Ver Danowski 2001.

¹⁵ Em *A dobra*, Deleuze parece ter uma visão menos pessimista do otimismo leibniziano: o melhor dos mundos, diz ele, é “aquele em que se produz o novo” (Deleuze, 1988:107-108). Creio que essa dimensão do novo se mostraria mais claramente em nossa leitura do texto leibniziano se, ao invés de nos referirmos às relações como “constituindo” as substâncias, nos referíssemos a elas antes como se “produzindo” ou se “estabelecendo” (idealmente) entre as substâncias. O que apareceria nesse outro modo de formular o problema seria a dimensão do acontecimento:

É que, cada vez mais, sobretudo desde a época moderna, parece que a espécie humana (ou melhor, seus representantes ocidentais dominantes), por acreditar que tem um valor infinito, acredita também que pode se constituir num nicho de negentropia eterna, mantendo e multiplicando a si mesma e a seu modo preponderante de civilização às custas dos modos minoritários e das outras espécies, para não falar dos recursos do mundo inorgânico. Mas hoje, ao que tudo indica, atingimos o nosso *tipping point* negentrópico (para usar metaforicamente uma expressão cara aos estudiosos do clima, a de "*tipping points*"), e não conseguimos mais exportar destruição sem destruir a nós mesmos.

Se entretanto entendêssemos que o mundo mais perfeito possível é o mundo mais pleno de essência e o mais diverso, onde tudo tem seu valor e nada tem valor infinito, então poderíamos quem sabe entender também que otimismo é antes de mais nada a pura *afirmação* da existência em toda a sua diversidade (e novidade), e não confiança na garantia de uma bem-aventurança futura e eterna de *nossa* espécie, ainda que às custas de tantas outras.¹⁶ Como diz o próprio Leibniz, “a nós basta que o universo seja bem grande e variado” (*Teodiceia*, § 120). Resta saber se conseguiremos repetir essa frase por muito mais tempo.

Referências Bibliográficas

- Cechin, A. (2010). *A Natureza como Limite da Economia: a contribuição de Nicholas Georgescu-Roegen*. São Paulo: Senac/Edusp.
- Danowski, D. (2001). “Indiferença, simetria e perfeição segundo Leibniz”. *Kriterion*, XLII(104), 49-71.
- . (2005). “Leibniz e as voltas do tempo”. *Dois Pontos*, 2 (1): 101-122.
- Deleuze, G. Curso sobre Leibniz. Audio e transcrições disponíveis em www.webdeleuze.com.
- . (1988). *Le Plî: Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit.
- Ferro, N. (2009). “Quase nada/quase tudo: notas sobre a noção de substância como totalidade.” *O que nos faz Pensar*, 26: 145-182.
- Jonas, H. (1985). *The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age* (Trad. de H. Jonas com a colaboração de D. Herr). Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- Leibniz, G. W. (1969). *Essais de Théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris: Garnier - Flammarion.
- . (1990). *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Paris: Garnier - Flammarion.

segundo Deleuze, todo predicado em Leibniz é um acontecimento (Deleuze, aula de 20 de janeiro de 1987). Mas esse seria um outro artigo.

¹⁶ É, ao menos em parte, o que diz Hans Jonas, em *O Imperativo da Responsabilidade* (Jonas 1985: 81): “Na intencionalidade [*purposiveness*] enquanto tal [...] podemos ver uma auto-afirmação fundamental do ser [...] Em todo ato intencional [*In every purpose*], o ser se declara a favor de si mesmo e contra o nada. Contra esse veredito do ser não há contraveredito, pois mesmo dizer ‘não’ revela um interesse e um propósito. Portanto, o mero fato de que o ser não é indiferente a si mesmo torna sua diferença em relação ao não-ser o valor básico de todos os valores, o primeiro ‘sim’ em geral” (minha tradução).

- Meillassoux, Q. (2007). "Subtraction and contraction: Deleuze, immanence, and *Matter and memory*." *Collapse*, III: 63-107.
- Rauzy, J.-B. (1995). "*Quid sit natura prius?* La conception leibnizienne de l'ordre." *Revue de Métaphysique et de Morale*, 98): 31-48.
- Rutherford, D. (1998). *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.