

Metafísica e moral no pensamento moderno: o problema do mal de Bayle a Kant

Rodrigo Brandão

Universidade Federal do Paraná

Objeto

Trata-se de investigar o reavivamento e as transformações por que passa o problema do mal com o *Dicionário Histórico e Crítico* de Pierre Bayle, e as diversas respostas que a ele pretendem ser dadas por diferentes pensadores como Leibniz e William King, bem como a crítica a estas tentativas de justificação do mal, como aquelas empreendidas por Voltaire e Kant. Para realizar este caminho preferi um diálogo entre textos significativos mais do que um diálogo entre a totalidade das filosofias dos autores. Será percorrendo alguns textos significativos da história do problema do mal que acompanharemos algumas mudanças pelas quais tanto a questão quanto as pretensas soluções passaram.¹ A perspectiva adotada pela presente pesquisa pretende ser uma análise acurada do corpus de textos que formam este debate indispensável para o pensamento moderno.²

Qualificação do problema

Em 1753, mais de quarenta anos após a publicação dos *Ensaio de Teodiceia*, a Academia de Ciências de Berlim, então dirigida por Maupertuis, propõe como tema para seu concurso de dissertações uma apreciação do otimismo filosófico; na verdade, o concurso exigia uma dissertação que contemplasse três aspectos: (1) mostrasse a plausibilidade do *Whatever is, is right*, de Pope, (2) comparasse seu sistema com o sistema do “otimismo ou a escolha do melhor” e (3) oferecesse argumentos a favor ou contra esse sistema.³ Os próprios termos do debate foram criticados. Moses Mendelssohn,

¹ Sobre o problema do mal no pensamento moderno ver o livro de Susan Neiman *Evil in modern thought*. Princeton University Press, 2002. Tradução brasileira: *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Difel. 2003. Para análises introdutórias mais precisas e consequentes, ver: Tooley, M. The problem of evil. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/evil/> e Bouchilloux, H. *Qu'est-ce que le mal?* Vrin. 2005. Ver também Ricouer, P. *O mal, um desafio à filosofia e à teologia*. Papirus. Campinas, s/d. & Vêto, M. *Le mal: essais et études*. L'Harmattan. Paris. 2000

² A riqueza deste diálogo, que percorre toda a história da filosofia, é atestada pelo trabalho de seleção e apresentação de textos sobre o mal realizado por Claire Crignon no volume *Le mal*. Editora Flammarion, Paris, 2000.

³ Cf. Fonnesu, Luca. The problem of theodicy. In: *The Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy*. Vol. II. Ed. Knud Haakonssen. Cambridge University Press, 2006. p. 757.

por exemplo, identificou a interpretação tendenciosa que assimilava a perspectiva do poeta inglês Alexander Pope à escolha dos melhores dos mundos possíveis, de Leibniz. Ora, o concurso em suas linhas resume um longo e caloroso debate sobre a possibilidade de se compreender a origem e sentido do mal somente pela razão, debate este que, na alvorada da Ilustração, foi animado por obras como o *Dicionário Histórico e Crítico* (1696), de Bayle, o *De Origine mali* (1702), de William King e os *Ensaio de teodiceia* (1710), de Leibniz, e mais tarde pelo mais importante poema filosófico do século XVIII, o *Ensaio sobre o Homem* (1733), de Alexander Pope. O debate se estenderá para além do próprio concurso, com a famosa querela entre Voltaire e Rousseau (1756) em torno do otimismo e por ocasião do terremoto de Lisboa, e que terá seu atestado de óbito lavrado por Kant em seu opúsculo, *Sobre o insucesso de todo ensaio de teodiceia* (1791). Na verdade, o longo problema do mal, cuja formulação se encontra lá no dilema de Epicuro, tem diferentes momentos, e podemos dizer que o momento moderno se caracteriza por ser o período das teodiceias e de suas críticas⁴, trata-se do momento das tentativas de justificação racional dos atributos divinos, sem recorrer fundamentalmente aos dogmas revelados. Este momento, como disse, tem sua declaração oficial de morte apresentada pelo opúsculo de Kant. Esta declaração de óbito das teodiceias e das teologias naturais não é, no entanto, a única a decretar a impossibilidade da empreitada de enfrentar o problema do mal simplesmente com os instrumentos fornecidos pela luz natural. Diversos autores do século XVIII se dedicaram a evidenciar o ocaso da empreitada metafísica das teodiceias e, o que é mais importante, são eles que permitem compreender as mudanças por que passa o problema do mal e como as questões de teologia racional são transportadas do âmbito teórico ao âmbito moral. É certo que o problema do mal é desde sempre um problema além de teológico, ético e metafísico, um daqueles problemas que apagam as fronteiras entre as disciplinas filosóficas; o que quero dizer, é que a partir de meados do século XVIII a questão do mal sofre algumas transformações e começa a passar por novas formas de tratamento. Arriscando uma interpretação ampla demais, poderíamos dizer que o ocaso das teodiceias tem além de sua declaração oficial de morte no texto kantiano, outros momentos importantes e autores significativos, penso principalmente em três: o Hume, dos *Diálogos acerca da religião natural*, Voltaire, do *Cândido* sim, mas principalmente de textos como os verbetes 'Bem', 'Cadeia dos seres criados', 'Mal' entre outros do *Dicionário Filosófico* e do *Poema sobre o Desastre de*

⁴ Cf. Ricouer, P. *O mal. Op. cit.*

Lisboa; e, por fim, na obra de Rousseau, apesar do autor estar no final das contas ao lado de Leibniz, primeiro porque concorda que ele é metafisicamente correto e⁵, em segundo lugar, e de maneira mais profunda, porque sua obra pretende mostrar que o mal é compreensível em termos sociais e políticos, sendo, portanto, a sua maneira, uma justificação de Deus, ao identificar outra fonte do mal.

Desenvolvimento

I

Perante a formulação de Epicuro sobre o conflito entre a realidade do mal e os atributos de Deus, a resposta tradicional cristã, que concebia o mal como *nihil privativum*, o nada de privação, ou como uma *privatio boni*, uma privação de bem, parecia poder dissolver o dilema, mantendo os atributos de Deus e compreendendo o mal de maneira singular. Ela parecia também poder enfrentar a ontologia maniqueísta e outras formas de cristianismo que se portavam distintamente diante do mistério do mal, como o pelagianismo. Mesmo que ela tenha sofrido sutis alterações e refinamentos posteriores, o núcleo da concepção agostiniana permanece: mal como privação e subsunção do sofrimento ao pecado, o mal de pena ao mal de culpa. O episódio do furto da pera, narrado por Agostinho no livro II de suas *Confissões*, ilustra bem o funcionamento da vontade do homem no pecado: ela se dirige a um bem, mas seu erro é tomar um bem ínfimo por um bem que, na verdade, só pode ser encontrado em Deus. A vontade humana é a imitação perversa de bens que só podem ser encontrados no próprio criador e não nas criaturas.⁶ O episódio e as dúvidas de Agostinho começam a revelar que o mal não é algo. No roubo da pera, por exemplo, onde está o mal? A própria fruta não o é, pois como criatura é também boa e bela, mesmo que não absolutamente boa e bela. O mal está no ato da vontade, diríamos. Mas a vontade por si só não constitui a fonte do mal. O mal é privação, é desvio da vontade, seu erro ao tomar o bem ínfimo pelo verdadeiro bem.⁷

O mal não é, portanto, uma substância. Ele é a falha entre o ato da vontade e a lei. A vontade, por sua vez, se dirige a um bem, e neste sentido é boa, mas erra seu alvo ao preferir o “bem temporal” em detrimento da “eternidade”, o mal reside precisamente no desvio. A vontade corrompida do homem, maculada desde sempre pelo pecado de

⁵ Cf. Rousseau, J.-J. Carta sobre a Providência. In: *Escritos sobre religião e moral*. Org. José Oscar de Almeida Marques. IFCH/Unicamp. Campinas, 2002.

⁶ Cf. Agostinho, S. *Confissões*. Col. *Os Pensadores*. Abril Cultural. São Paulo, 1973. Livro II, p. 48-51.

⁷ *Idem*. Livro VII, p. 139-142.

natureza, faz com que o mal seja compreendido em termos de um movimento que se desvia da Luz. Conquanto busque o bem, a vontade, não iluminada, erra seus objetos, de modo que se afasta cada vez mais do verdadeiro bem, o mal reside justamente no ato perverso da vontade, e o sofrimento é a punição ao ato originário de desvio.⁸ Portanto, não há mal sofrido que não seja resultado de mal cometido, todo o mal natural (dor, morte e sofrimento) é a justa punição do mal cometido (pecado). Estes dois aspectos da solução agostiniana, o mal concebido como privação e a “visão penal da história”, que resulta da subsunção do mal de pena ao mal de culpa, serão criticados por filósofos modernos.

Se por um lado a resposta agostiniana concebia o mal como nada de privação, por outro, ela a vinculava a um desvio original da vontade e sobre certa interpretação de como este desvio original maculava toda a sua história futura. Neste esquema, o mal de sofrimento está subordinado ao mal moral, conduzindo a uma concepção da história em que todo sofrimento é justificado por uma transgressão, mesmo que desconhecida, e a um Deus que cumpre sua punição sem misericórdia – enfim, as velhas perspectivas dos amigos de Jó.

No período das teodiceias, o pecado original não parecia mais um recurso fácil a se recorrer, mesmo que continue a figurar em diversos autores - (lembremos que ele figura no esquema de Leibniz, contudo ele é subsumido ao mal metafísico, o pecado é apenas a causa próxima do mal, cuja causa primeira reside na limitação das criaturas)⁹ -, afinal, as disputas sobre a extensão do pecado original, sobre a eficácia da graça e o esforço individual haviam sido altamente atizadas durante a reforma e a contrarreforma e pelo advento das mais diversas seitas e dissidências religiosas, muitas delas referidas na *Teodiceia* de Leibniz. Além disso, apesar de se erigir contra o gnosticismo maniqueísta, que pretendia ter acesso aos mistérios do mundo e à existência de dois princípios antagônicos, a resposta agostiniana ao problema do mal é, como diz Paul Ricouer, uma gnose anti-gnóstica: ela se faz contra a gnose dos maniqueus, mas é ela própria ainda uma

⁸ Isto de certa maneira já nos fornece boas pistas para compreender como Agostinho mantém e altera concepções metafísicas e morais antigas, por exemplo: 1) a identificação entre ser e bem, 2) a caracterização do bem como aquilo ao que a vontade tende naturalmente (desviada após a queda) e 3) a tese segundo a qual ninguém age mal pelo mal. Sobre o problema do mal em Agostinho ver: EVANS, G.R. *Agostinho sobre o mal*. Ed. Paulus. São Paulo, 1995.

⁹ Cf. Leibniz, G. W. *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Chronologie et introduction par J. Brunschwig. Garnier-Flammarion, Paris, 1969. # 288. págs. 289-290.

gnose, porquanto está fundada sobre o acesso à verdade da transgressão originária e sobre certa interpretação dela.¹⁰

Mesmo que o pecado original fosse aceito como ponto de partida, ele seria insuficiente para responder racionalmente às questões que o dilema de Epicuro põe, como afirma Bayle. Num de seus exercícios de oposição entre a fé e a razão, Bayle evidencia a petição de princípio na resposta que visa isentar Deus do mal ao identificar no livre-arbítrio humano o princípio do sofrimento e do pecado:

«Mas eis aqui uma outra falha de sua resposta [de São Basílio]: ele imagina poder se livrar das dificuldades, desculpando a Providência, desde que garanta que os vícios têm sua origem na alma do homem. Como não percebeu que isto é fugir da dificuldade ou dar por solução a coisa mesma em que consiste a principal dificuldade? (...) Vós respondeis [aos Maniqueus] que ele [o mal] aí [no mundo] entrou pelo homem; mas como isto, já que, de acordo com vós, o homem é a obra de um ser infinitamente santo e infinitamente poderoso? (...) Não é tão impossível que as trevas saiam da luz quanto é impossível que o efeito de um tal princípio seja mau? É aí que reside a dificuldade. São Basílio não poderia ignorá-la; por que ele diz tão friamente que se deve buscar o mal apenas no interior do homem? Mas quem aí o depositou?»¹¹

O dogma do pecado de natureza e a subsunção do sofrimento ao pecado não são os únicos aspectos da resposta cristã questionados por autores modernos. Quanto à concepção do mal como privação, cabe considerar um opúsculo de Leibniz, intitulado *O autor do pecado*, em que o filósofo se propõe a mostrar como esta concepção não é eficaz em sua tentativa de isentar Deus da responsabilidade pelo mal.¹² Leibniz reconsidera a posição daqueles que distinguem “entre os aspectos físicos e os aspectos morais do pecado”. Consideremos, por exemplo, o episódio do furto da pera narrado por Agostinho. Os aspectos físicos deste crime são positivos, a própria pera, o objeto e tudo o que ele desperta naquele que se vê em posição de furtá-lo, ou como diz Leibniz:

“O aspecto físico ou real do delito, por exemplo, é o objeto ou a presa que irrita a indigência do ladrão, os raios de luz que tocam seus olhos, e que mergulham nas profundezas de sua alma: as imaginações, as

¹⁰ Cf. Ricouer, P. *O mal, um desafio à filosofia e à teologia*. Papyrus, Campinas, s/d. p. 31-34.

¹¹ Bayle, P. Pauliciens. In: *Dictionnaire historique et critique*. Remarque E. Todas as traduções do *Dictionnaire* de Bayle são de minha autoria.

¹² Leibniz, G. W. *L'auteur du péché* in *Sämtliche schriften und briefe series, VI, volume 3*, p. 150-151, Deutsche Akademie der Wissenschaften (ed). Trad. Minha.

ansiedades, e as deliberações que nela se formam e que o conduzem à conclusão de se valer da ocasião e executar o delito.”¹³

Além disso, a última determinação da vontade é algo real como “o pensamento e o movimento”, mesmo que não seja exterior, e é essa determinação que nos torna criminosos. Portanto, onde está, pergunta Leibniz, o aspecto moral do pecado, se ele é o resultado do ato real que é a última determinação da vontade? Sabemos qual era a resposta agostiniana: o pecado não está na vontade propriamente dita, que realmente é algo, mas em seu desvio, na deformidade em relação à lei. Leibniz concorda com a afirmação segundo a qual o aspecto moral do pecado está na discrepância entre o ato e a lei, de maneira que ele não é positivo, mas não concorda que esta distinção contribua para isentar Deus da responsabilidade pelo pecado. Para mostrar a insuficiência dessa distinção, Leibniz lança mão de um exemplo. Considere-se um pintor que faz dois quadros, um grande e outro que é sua miniatura. Aplicando aquelas distinções à miniatura, pode-se dizer que há os aspectos positivos e reais do quadro, as cores, o conteúdo, as pinceladas, “e seu aspecto privativo, que é a desproporção em relação ao quadro grande, ou sua pequenez”. Leibniz então afirma:

“Por consequência, seria zombar do mundo dizer que o pintor é autor de tudo o que é real nos dois quadros sem ser, no entanto, o autor daquilo que é privativo, ou seja da desproporção que existe entre o quadro grande e o pequeno, pois pela mesma razão, ou mesmo por uma razão mais forte, poderíamos dizer que um pintor pode ser o autor de uma cópia ou de um retrato, sem ser o autor da desproporção entre a cópia e o original, ou sem ser o autor de sua imperfeição. Pois, na realidade, o privativo nada mais é do que um simples resultado ou uma consequência infalível do positivo, sem que haja necessidade de um autor diferente.”¹⁴

Ora, se esta distinção que Leibniz visa atacar fosse levada a sério como uma tentativa de isentar Deus da responsabilidade pelo mal, seria possível, afirma o alemão, da mesma maneira, sustentar que o homem não é o autor do pecado, pois ele seria apenas o autor do aspecto físico ou real e não da privação.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 150-151.

¹⁴ *Idem, ibidem*.

Como fica então a resposta leibniziana? Como Leibniz pretende isentar Deus da responsabilidade pelo mal? Leibniz, assim como William King, se vale do arsenal legado pela tradição para enfrentar o problema do mal, ora utilizando-o diretamente, como é o caso da alegação do ponto de vista limitado do homem em seu elo da cadeia da criação e a distinção entre querer e permitir, ora empreendendo mudanças significativas em certas noções, como aquela de mal metafísico ou de limitação, ora inovando completamente, sobretudo com sua noção de escolha do melhor dos mundos possíveis por um ser que compreende todos os infinitos aspectos de todas as alternativas. É aqui que encontraremos as diferenças entre o otimismo filosófico de Leibniz e o otimismo de Pope. Enquanto este parece negar a existência do mal, concebido apenas como ilusão perspectiva, Leibniz pode até se valer de argumentos semelhantes sobre a prevalência dos bens sobre os males ou sobre a miopia da parte para julgar o todo,¹⁵ mas reduzir sua perspectiva totalmente a isto seria perder justamente de vista o que há de positivo em suas respostas e confundir o nível defensivo com o nível teórico, mesclados na *Teodiceia*, mas obedecendo cada um a regras discursivas e objetivos distintos.¹⁶

Ciente do perigo de tentar calar a razão depois de tê-la feito falar demais, Leibniz empreende seu projeto de justificação de Deus. Publicados em 1710, os *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal* se inicia com um discurso preliminar sobre a concordância entre a fé e a razão. Seu objetivo é justamente afastar o fideísmo cético de Bayle,¹⁷ além de mostrar a capacidade da razão em lidar com os mistérios da fé, sem compreendê-los, mas explicando-os.¹⁸ Leibniz quer mostrar que é possível justificar a bondade e onipotência divina pela razão, a partir da compreensão do sentido dos atributos de Deus, de sua escolha na criação, de sua vontade, bem como o sentido de liberdade e necessidade nas escolhas humanas.

Em primeiro lugar, Leibniz reconhece e distingue três categorias de mal. A distinção visa esclarecer os diversos acontecimentos que se enquadram naquilo que pode ser dito exemplos do mal e a ordenar a hierarquia entre eles: os crimes e o sofrimento, mas também as aparentes irregularidades da natureza, como os monstros. Há os males morais,

¹⁵ Leibniz, G. W. *Essais de theodicée*. # 146. *Op. cit.* págs. 198-199.

¹⁶ Cf. Rateau, P. L'essai leibnizien de théodicée et la critique de Kant. In: *Studia Leibnitiana Sonderheft 36*. Franz Steiner Verlag 2009.

¹⁷ Caberá investigar o sentido deste "fideísmo". Por enquanto, consideramos apenas o termo no sentido da nítida separação estabelecida por Bayle entre razão e fé, filosofia e religião.

¹⁸ Segundo Leibniz, Bayle confunde os termos explicar, compreender, provar e sustentar. Sobre isso ver: LEIBNIZ, G. W. *Essais de theodicée*. Discours de la conformité de la foi avec la raison. *Op. cit.* pág. 53.

que dependem da liberdade humana, há o mal natural, o sofrimento, que escapa à esfera de ação humana, e, por fim, há o mal metafísico, ao qual, como veremos, se submetem os outros dois, na medida em que são resultados das limitações envolvidas na própria organização do todo e na natureza de cada ser. Na verdade, o mal moral é a causa do mal físico, que, por sua vez, é resultado do mal metafísico, cujo sentido se refere à organização do todo e não somente ao sofrimento ou ao crime.¹⁹ O mal físico, o sofrimento, tem sua causa no mal moral²⁰, e aqui Leibniz parece seguir a ortodoxia ao subsumir o mal de pena ao mal de culpa. Mas, de acordo com ele, o livre-arbítrio é apenas a causa próxima do mal, cuja causa primeira é a imperfeição original das criaturas.²¹ Não se trata, porém, de um mal que reside na matéria, como pensavam os maniqueus, mas de uma imperfeição da natureza ideal das criaturas, sua limitação essencial. Nesse sentido, o mal se encontra no entendimento divino, e não em sua vontade.²² Os dois tipos de males, o sofrido e o cometido, são fruto, portanto, do mal metafísico, da imperfeição.

Para compreender como o melhor dos mundos possíveis, que contém os bens físicos, morais e metafísicos, pode conter também males particulares, é preciso compreender alguns aspectos da ordenação do mundo. De acordo com Leibniz, o ser supremo, onipotente e bondoso, contempla todos os mundos possíveis, todas as combinações de coisas possíveis num cálculo infinito. O entendimento divino opera o cálculo infinito de combinações possíveis entre todos os possíveis, além de “penetrá-los” e pesá-los comparativamente, medindo os diferentes graus de perfeição da cada um.²³ Qual teria sido, então, a razão para que um ser inteligente, sumamente bom e sábio criasse este mundo e não qualquer outro das infinitas combinações possíveis senão o fato deste ser o melhor dentre todos os possíveis. Caso não existisse o melhor e todos os possíveis fossem iguais, Deus não criaria nenhum. Mas o que significa esse optimum? Aqui uma passagem do *Discurso de Metafísica* é bastante eloquente:

“Pode-se dizer que aquele que age perfeitamente é semelhante a um excelente geômetra, que sabe encontrar as melhores construções de um problema; a um bom arquiteto, que arranja o lugar e o alicerce, destinados ao edifício, da maneira mais vantajosa, nada deixando destoante ou destituído de toda a beleza de que é suscetível; a um bom pai de família, que emprega seus bens de forma a nada ter inculto nem

¹⁹ Cf. *Essais de théodicée*. # 118. *Op. cit.* pág. 170.

²⁰ *Idem*, # 26. pág. 119.

²¹ *Idem*, # 288. pág. 289.

²² *Idem*, # 20. pág. 116.

²³ *Idem*, # 225. pág. 253.

estéril; a um maquinista habilidoso, que atinge o seu fim pelo caminho menos embaraçoso que se podia escolher; a um sábio autor, que encerra o máximo de realidade no mínimo possível de volumes.”²⁴

Eis aí uma concepção precisa do que é o melhor: a simplicidade das vias e a variedade do resultado, em outros termos, a economia dos meios e a riqueza dos fins. No entanto, apesar da analogia do melhor pai, se a bondade de Deus se resume a operar do modo mais racional, seguindo o princípio de parcimônia e buscando a maior variedade possível, somos levados a uma imagem demasiada intelectualista de Deus, aparentemente incapaz de responder às exigências da relação com o homem que a noção de bondade parece supor. Leibniz não estava desavisado quanto a essa objeção, afinal ela está presente nas críticas de Bayle a Jacquelot. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que sua perspectiva é mesmo intelectualista, caso se entenda por isso o que o autor afirma na abertura de seu *Discurso de Metafísica*, a prerrogativa do intelecto divino em relação a sua vontade:

“Também me parece que afirmando que as coisas são boas tão-só por vontade divina e não por regra de bondade destrói-se, sem pensar, todo o amor de Deus e toda a sua glória.”²⁵

O que Leibniz quer evitar é a concepção de justiça de Trasímaco. Se o louvor que devemos a Deus se basear somente na vontade divina, um louvor que se justifica pelo simples fato de ser Deus quem age, sem nenhuma outra razão para isso, seríamos levados a considerar que as ações de Deus também deveriam ser louvadas se fossem contrárias as que são. Neste caso, o justo é apenas a vontade do mais poderoso. É contra este hobbismo que escreve Leibniz, afirmando, então, a prerrogativa do entendimento divino em relação a sua vontade: louvamos Deus porque o que ele faz é o melhor e o mais justo, e não somente porque é ele que faz. Suas ações sempre se pautam por regras em direção ao maior bem.²⁶ A expressão regra da bondade é a chave para a compreensão da perspectiva leibniziana, que não quer fazer a bondade depender da vontade e pretende sempre defender sua união com a sabedoria.

²⁴ Leibniz, G. W. *Discurso de metafísica*. In: Col. *Os Pensadores*, vol. *Newton-Leibniz*. Trad. Marilena de Souza Chauí. Abril Cultural. São Paulo, 1974. p. 80

²⁵ *Idem, ibidem*. p. 78.

²⁶ *Essais de theodicée* # 359. *Op. cit.* pág. 329.

A escolha divina se pauta pela economia das vias e a multiplicidade dos fins, de modo que o presente mundo é aquele que melhor respeita esses dois princípios. Ele é o mais perfeito no sentido de que combina melhor do qualquer outro a simplicidade das leis e a variedade dos resultados, ele tem a maior compossibilidade de existência do que qualquer outro mundo possível, mas há mesmo assim mal metafísico, limitações essenciais. Esta perspectiva - que considera os males cometidos e sofridos como resultado de uma limitação do conjunto da criação - parece consolar muito pouco aquele que sofre, afinal de contas, é o bem do conjunto que é visado e não o bem-estar do homem. Resta saber, portanto, se Deus tem um apreço especial pelo homem, ou se ele concede o mesmo valor a todos os seres que compõem a criação, pois é certo que o bem se refere ao todo, envolve o bem moral, o físico e o metafísico; ele se refere a todas as criaturas, mas será que Deus não prefere o homem a um animal, por exemplo? Ora, talvez Deus prefira um homem a um animal, mas não sacrificaria a ordem e a riqueza do todo a um particular. Ou ainda: Deus prefere o homem a um animal, mas não a toda a espécie desse animal. O plano divino não tem por única e principal finalidade a satisfação das criaturas racionais, embora as considere.²⁷ É possível conceber um mundo sem alguns males particulares, mas esse mundo teria uma riqueza inferior se comparado com o presente mundo. Deus quis este mundo, mais do que isso, Deus ao que tudo indica quis este mundo e tudo o que ele contém.

Surge, então, outro problema: se Deus quis este todo, mas também cada coisa em particular, ele quis também o mal, e aí a tentativa de absolvê-lo se complica, pois como conceber que um Deus bom quis o mal. Pior do que ser incapaz de evitá-lo, Deus seria ele próprio mau. Consideremos o pecado original, por exemplo, algo que Voltaire pensava ser uma objeção ao otimismo filosófico. Deus quis que o pecado de Adão entrasse no plano do universo? Sendo assim Deus é responsável pelo ato pecaminoso originário. Contudo, segundo Leibniz, Deus não quis o pecado de Adão, ele não quis que o pecado entrasse no mundo, ele apenas o permitiu. Para compreender a diferença entre permitir e querer, é preciso considerar a distinção entre a vontade antecedente e a vontade consequente, compreender como Deus quer antecedentemente o bem e consequentemente o melhor. A vontade antecedente é aquela que considera o bem por si mesmo, isoladamente, e que recusa o mal. Nesse sentido, o pecado adâmico enquanto tal não foi objeto da vontade antecedente de Deus, pois era em si mesmo mau. Já a vontade

²⁷ *Idem.* # 119. pág. 171.

consequente, “final e decisiva, resulta do conflito de todas as vontades antecedentes, (...) e é do concurso de todas estas vontades particulares que surge a vontade total (...)”.²⁸ O pecado de Adão foi apenas permitido, pois o conjunto das vontades particulares de Deus resultou no querer de um mundo em que o pecado existe, não como um meio para um bem maior, mas como uma condição sem a qual aquele mundo que é o melhor não o seria.²⁹

II

Toda a parte defensiva da causa de Deus foi apresentada com singular prolixidade nos *Ensaio de teodiceia*. Com isto Leibniz pretendia enfrentar aquilo que encontrou em suas leituras do *Dicionário Histórico e Crítico*, de Pierre Bayle. Bayle considerava impossível compreender o mistério do mal, assim como qualquer outro mistério, somente pela luz natural. Daí que sua ressurreição do maniqueísmo não se dê com o intuito de defender essa velha seita, mas tão somente como estratégia cética de contraposição de teses e argumentos. Como seu intuito é apresentar a fraqueza do espírito humano, Bayle se vale da tese maniqueísta para se contrapor à suposta força do apriorismo monístico no que se refere à questão do mal. Segundo ele, a “falsa doutrina” dos maniqueus tem uma força que precisa ser reconsiderada.³⁰

Na verdade, a hipótese dos dois princípios não deveria assustar por causa do seu postulado principal. Ela poderia ser “horrorosa” devido às aplicações particulares dos dois princípios, mas a hipótese por si só tem tanto valor quanto qualquer outra perspectiva sobre o assunto. De onde o maniqueísmo tira a sua força, então? De acordo com Bayle, todo sistema tem de ter razões *a priori* e razões *a posteriori* que o sustentem. As razões *a priori* no caso em questão são aquelas que as ideias “mais certas e mais claras de ordem” nos fornecem, de acordo com as quais “um ser que existe por si mesmo, que é necessário, que é eterno, deve ser único, infinito, todo-poderoso”. Mas um sistema, além de dever ter

²⁸ *Idem*. # 22. pág. 117.

²⁹ *Idem*. # 158. pág. 205.

³⁰ Na verdade, esta maneira de proceder discursivamente e filosoficamente é discutida, por exemplo, por Thomas Lennon em seu verbete sobre Bayle na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Bayle procede como um historiador, como alguém que relata, ele próprio afirma, nos Esclarecimentos sobre as obscenidades, estar apenas reportando acontecimentos, ideias e disputas. Assim, Bayle, diferentemente do advogado, que deve retratar a fraqueza da tese oposta, ao contrário, parece sempre buscar o que há de mais forte e sólido nas teses que pretende apresentar, retratando-as da maneira mais convincente. No caso do maniqueísmo, por exemplo, ele sempre faz questão de separar a conduta moral odiosa dos maniqueus e suas fábulas sobre o combate entre os dois princípios antagônicos, bem como seus ritos, do dogma central do dualismo.

ideias distintas e consequentes, deve “dar razão das experiências”. É daí, das razões *a posteriori*, de sua capacidade de dar conta da experiência, que o maniqueísmo tira a sua força. Se um sistema pudesse se manter apenas por razões *a priori*, a causa que defende um único princípio estaria ganha, mas como todo sistema tem também de enfrentar a experiência, o maniqueísmo surge como um sistema defensável por razões *a posteriori*. Isto não significa que ele retire sua força do fato de se constatar “no mundo muitas coisas contrárias umas às outras, o frio e o calor, o branco e o negro, as luzes e as trevas”.

Perante isto, seria fácil enfrentar os maniqueístas ou por meio do recurso às diversas faculdades de Deus, ou pelas leis do movimento que ele estabeleceu, ou pelas causas ocasionais, enfim, não é das supostas contrariedades e irregularidades do mundo físico que o maniqueísmo tira sua força.

«Os céus e todo o resto do universo pregam o poder, a unidade de Deus: apenas o homem, essa obra prima de seu criador entre as coisas visíveis, apenas o homem, digo eu, fornece grandes objeções contra a unidade de Deus.»³¹

A ordenação do universo físico presta testemunho favorável à unidade divina, é a maldade do homem e seu sofrimento que são inexplicáveis pela hipótese de um único Deus. A constatação do homem mau e sofredor, do mal moral e do mal físico, vem da experiência que os homens têm consigo mesmos e com seus próximos, sendo confirmada pela experiência dos mais velhos. As viagens, por sua vez, reforçam esse quadro horroroso:

«Elas nos mostram por toda parte os monumentos da infelicidade e da maldade do homem; por toda parte prisões e hospitais, por toda parte forcas e mendigos. Vês aqui os destroços de uma cidade florescente, acolá nem mesmo podeis encontrar as ruínas».³²

A maldade e o sofrimento do gênero humano, constatação daquele que viaja, constitui também o objeto daqueles que não saem de seus gabinetes de estudo, pois a história “é propriamente falando apenas um retalho dos crimes e dos infortúnios do gênero humano”. É preciso reconhecer, no entanto, que a história e mesmo a experiência pessoal não são compostas apenas de dor e crimes; é possível identificar algumas ações grandiosas, alguns

³¹ Bayle, P. Manichéens. Remarque D.

³² *Idem, ibidem*. Note-se o procedimento de acúmulo de evidências da experiência concebida em amplo sentido: o testemunho pessoal, a história, a experiência dos mais sábios e os relatos de viagens.

homens virtuosos, e a experiência individual também é composta de momentos de felicidade. É desta contrariedade humana e não cósmica que o maniqueísmo se nutre:

“Pois se existissem apenas malvados e infelizes não seria preciso recorrer à hipótese dos dois princípios: é a mistura da felicidade e da virtude com a tristeza e o vício que exige esta hipótese; é aí que se encontra a força da seita de Zoroastro». ³³

A mistura de crimes e virtude e de sofrimento e felicidade é que faz com que a hipótese dos dois princípios ganhe força, pois ela explica melhor essas contrariedades do homem do que a hipótese da unidade de Deus. Mais à frente na mesma nota, Bayle põe a dialogar Melisso, defensor da unidade divina, e Zoroastro, partidário da dualidade. De acordo com Bayle, Melisso diria que seu sistema está de acordo com a ideia de ordem, e que o ser infinito e necessário não pode ser limitado, portanto ele é único. Zoroastro então responderia:

“Eu lhe concedo a vantagem de estar mais conforme do que eu às noções de ordem, mas explicai-me um pouco por vossa hipótese donde vem que o homem seja mau e tão sujeito à dor e à tristeza (...) vós me ultrapassais na beleza das ideias e nas razões *a priori*, eu vos ultrapasso nas explicações dos fenômenos e nas razões *a posteriori*». ³⁴

E como a principal característica de um bom sistema é ser capaz de dar conta dos fenômenos, e que a incapacidade para tanto já é suficiente para recusá-lo, a disputa parece decidida em favor dos maniqueus. Para sublinhar a incapacidade de dar conta da experiência, Bayle continua a fazer Zoroastro falar, expondo uma série de questões que visam fazer sucumbir o partidário da unidade divina:

«Se o homem é a obra de um único princípio soberanamente bom, soberanamente santo, soberanamente poderoso, pode ele estar exposto às doenças, ao frio, ao calor, à fome, à sede, à dor e à tristeza? Pode ele ter tantas más inclinações? Pode cometer tantos crimes? A soberana santidade pode produzir uma criatura criminosa? A soberana bondade pode produzir uma criatura infeliz? O soberano poder, unido a uma bondade infinita, não cobriria de bens suas obra e não afastaria dela tudo o que pudesse feri-la ou entristecê-la?» ³⁵

³³ Bayle, P. Manichéens. Remarque D

³⁴ *Idem, ibidem.*

³⁵ Bayle, P. Manichéens. Remarque D

Mesmo que seja possível oferecer algumas respostas a essas perguntas e combater as objeções dos maniqueus, eles sempre serão capazes de opor “razões tão plausíveis” quanto as de Melisso, e “assim a disputa nunca terminará”. É possível objetar a Zoroastro muitas dificuldades, mas nunca será possível fornecer uma hipótese absolutamente melhor do que a dele.

«A razão humana é muito fraca para isto, ela é um princípio de destruição, não de edificação: ela serve apenas para formar dúvidas, e para se virar da direita para a esquerda eternizando uma disputa, e creio não me enganar, ao dizer da revelação natural, quer dizer das luzes da razão, aquilo que os teólogos dizem da economia mosaica. Dizem que ela serve apenas para fazer ao homem conhecer sua impotência, e a necessidade de um redentor e de uma lei misericordiosa. É um pedagogo (estes são seus termos) para conduzir-nos a Jesus Cristo. Digamos algo semelhante da razão: ela serve apenas para fazer o homem conhecer suas trevas e sua impotência e a necessidade de uma outra revelação. Aquela da Escritura».³⁶

Eis um trecho que sustenta o controverso fideísmo de Bayle. Ele decreta, com a afirmação da incapacidade da razão humana de confirmar os mistérios da religião – a separação entre razão e fé – separação contra a qual se opõe Leibniz, no 'Discurso sobre a concordância entre a fé e a razão' que abre a *Teodiceia*.

Separados fé e razão, crer ou não crer, ser crente ou ateu, já não depende mais de razões epistêmicas. Eis aqui um dos pontos que permitem compreender como a apropriação da tradição cética pelos modernos passa de uma vinculação entre ceticismo e fideísmo nos séculos XVI e XVII para uma utilização antirreligiosa e anticlerical do arsenal dubitativo cético no século XVIII.

Outro aspecto da posição de Bayle que é decisivo para a Ilustração se encontra na ênfase do aspecto moral do problema do mal. O maniqueísmo tira sua força não de uma duplicidade cósmica, mas da duplicidade no homem – todos os exemplos visam reforçar o ponto de vista particular, da experiência do indivíduo: o testemunho de sua vida revela tristeza e também felicidade, as viagens apresentam ruínas e monumentos, a história: crimes e atos heróicos. Tudo visa reforçar o valor do aspecto *a posteriori* que uma doutrina deve ter: sua capacidade de dar razão dos fenômenos que se apresentam ao homem como indivíduo.

³⁶ *Idem, ibidem.*

No entanto, não se limita a isto a ênfase no aspecto moral, a sua recusa de uma metafísica completamente *a priori*, recusa partilhada por quase toda a Ilustração francesa, tem um correlato na sua recusa de uma interpretação demasiada intelectualista de Deus. Bayle exige uma concepção de Deus que evidencie sua relação moral com os homens, uma concepção que, dado o fato também aceito por Leibniz que tanto Deus quanto os homens participam da mesma moralidade, se manifeste principalmente na bondade do criador em relação às suas criaturas (não qualquer uma delas, mas os seres morais que são os homens); a concepção intelectualista de Deus defendida por Leibniz e seu ponto de vista filosófico global parecem a Bayle apagar a moralidade exigida pela relação entre Deus e o homem. Neste sentido, Bayle parece avançar, apesar e junto do aspecto cético-negativo de sua postura, certas perspectivas que serão exploradas pelos autores do XVIII quando defrontados com a realidade do mal.

III

O embate entre Bayle e Leibniz sobre o mal constituirá a tensão e a riqueza das filosofias da Ilustração quando defrontadas com o tradicional problema. O estudo dos reflexos das posições de Bayle e Leibniz na Ilustração ao mesmo tempo em que auxilia a compreender o debate ilustrado sobre a teodiceia e suas implicações éticas e metafísicas, contribui para que compreendamos o cerne da própria divergência entre os dois autores. É certo que esta divergência é variada e são diversos os pontos em que Bayle e Leibniz discordam. Seria interessante analisar cada um deles, mas o que está na base de toda discordância, claramente presente nas perspectivas sobre o mal na Ilustração, é a própria concepção de filosofia dos autores e suas respectivas compreensões sobre o alcance da razão.

A filosofia, de acordo com Leibniz, é o ponto de vista global, a superação da parcialidade e miopia do ponto de vista da Terra; o problema do mal, por exemplo, é enfrentado de maneira *a priori*, enfim, a filosofia é o conhecimento *a priori* das causas e a visão global sobre a criação.³⁷ Sobre este aspecto, Voltaire não se enganava ao filiar pensamentos diferentes como os de Pope, Leibniz e outros. Ora, é justamente isto que Bayle negará. A filosofia para ele não coincide completamente com as razões *a priori*. Todos seus exemplos visam evidenciar que as teorias têm de ter elementos *a priori* e elementos *a posteriori* – e que estes últimos são mais importantes, pois são eles que motivam a própria

³⁷ Sobre a diferença fundamental de perspectiva que opõe Leibniz a Arnauld, mas também a Bayle, ver: Lacerda, Tessa. *A política da metafísica: teoria e prática em Leibniz*. Humanitas, São Paulo, 2005. p. 35-53.

busca filosófica. A experiência tem privilégio porque a ela temos de responder, ela é o início da filosofia. Mas aqui caberia explorar melhor, num estudo mais consequente, a noção de experiência. Cabe, no entanto, já adiantar como indicação de seus traços distintivos que os exemplos de Bayle visam pôr em evidência a experiência como história e a experiência como testemunho individual. Daí que a filosofia seja concebida em Bayle como essencialmente histórica, fundada na experiência, seja ela a dos viajantes, a dos livros de história, a do testemunho individual. O que é interessante é notar como a filosofia deve então prestar contas ao indivíduo sobre sua condição. Este elemento central das filosofias do dezoito, a condição humana³⁸, já está lá nas páginas de Bayle a exigir contas da filosofia. Tomemos mais uma vez o maniqueísmo. Bayle o considera “horível”, inaceitável, no entanto, considerado o aspecto *a posteriori* da explicação, ele parece ter mais a dizer ao indivíduo sobre as contrariedades enfrentadas em sua vida, em suas ações e pensamentos, como nos outros observados por ele, do que o apriorismo monístico da ortodoxia cristã. Tanto o Deus leibniziano quanto seu sistema como um todo não parecem dizer muito ao indivíduo sofredor, incapaz de encontrar na relação estabelecida entre este Deus e suas criaturas uma resposta ao mal moral e físico que testemunha.

Por outro lado, a exigência de explicação racional, a filosofia como um movimento de deslocamento da condição determinada do ponto de vista humano, a superação da parcialidade é ainda o sentido primeiro da filosofia, o século dezoito o sabe, e se vale até mesmo de expedientes literários para cumprir a exigência filosófica de distância e imparcialidade. Leibniz é ainda o modelo do grande sábio, da unidade e sistematicidade da razão. Em meio a tudo isso, é preciso destacar a absorção positiva do ponto de vista individual, da experiência e do testemunho como aquilo que confere às abordagens setecentistas do mal suas peculiaridades. Não é sem razão, portanto, Jó ser uma figura presente nos textos dos filósofos ilustrados.³⁹ A imagem de Jó bem revela o lugar da

³⁸ Cf. Fonnesu, Luca. *Op. Cit.* p. 759-765.

³⁹ Em suas cartas Voltaire algumas vezes se comparava a Jó. Em seu *Dicionário Filosófico* dedica um verbete ao personagem bíblico que, apesar do tom irônico, começa com a seguinte saudação: “Bonjour, mon ami Job”. Este aspecto negativo da Ilustração, o limite para suas promessas de felicidade e a permanência do sofrimento, é brilhantemente tematizado por Bronislaw Baczko num livro que se vale da fórmula voltairiana e dedica ao *philosophe* todo um longo primeiro capítulo, *Job, mon ami: promesses de bonheur et fatalité du mal*. Gallimard. Paris, 1997.

questão do mal no século XVIII, entre a explicação totalizadora e o sofrimento, entre as promessas de felicidade e a fatalidade do mal.⁴⁰

Longe da imagem simplista de crítico caricatural do otimismo legada pela glória póstuma de *Cândido*, a relação de Voltaire com o pensamento de Leibniz é bem mais complexa, de um modo geral, e em particular, no que se refere ao problema da teodiceia.⁴¹ Toda a reflexão filosófica do autor parece ser justamente uma tentativa de compreender a relação entre a ordenação do mundo, sua racionalidade e determinação, e o homem em sua posição de indivíduo sofredor. Voltaire chega mesmo a tematizar esta tensão entre o ponto de vista do sofredor e o esforço filosófico de apreensão global em contos como *Zadig ou o destino* e *Memnom e a sabedoria humana*, por exemplo. As narrativas literárias são, na verdade, o lugar privilegiado para tematizar esta tensão, pois a voz do indivíduo ganha destaque perante o ponto de vista global da filosofia – é Zadig sofredor perante as explicações totalizadoras do anjo Jesrad, ou Memnom caolho perante o gênio protetor que explica filosoficamente a razão de sua desgraça.

Esta tensão entre o ponto de vista do sofredor e o ponto de vista global do filósofo, entre Bayle e Leibniz, até mesmo organiza a relação de Voltaire com o problema do mal durante os quase quarenta anos em que o autor escreveu sobre o problema em cartas, contos, poemas e verbetes de dicionário. Ao que tudo indica, sua posição oscilou entre estes dois polos, tendendo de uma aproximação inicial do otimismo filosófico, no *Tratado de Metafísica* (1739) e nos *Elementos da Filosofia de Newton* (1740), aproximação que ainda está presente no *Poema sobre a lei natural*, de 1756, o afastamento a partir dos anos 1750, com o *Poema sobre o desastre de Lisboa* (1756) e o *Cândido* (1759). O aspecto positivo de todo o movimento crítico de Voltaire no que se refere à teodiceia está na absorção literária da exigência de prestar contas ao indivíduo. Incapaz de resolver teoricamente as questões da teodiceia, ele encontra uma maneira singular de narrar o desastre e o caos da vida humana em oposição à racionalidade do mundo revelada pela filosofia. Parte de sua obra metafísica e de seus contos só pode ser entendida se considerada com a devida atenção esta oscilação entre o sofrimento do homem e a ordenação e racionalidade do todo apresentada pela filosofia.

⁴⁰ Cf. Brandão, R. Job, Voltaire et Kant ou deux perspectives sur la souffrance et le mal. In : Charles, S. & Pujol, S. *Voltaire philosophe: regards croisés*. Centre International d'Étude du XVIII^e siècle, Paris, 2107.

⁴¹ Cf. Barber, W. H. *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire*. Oxford. Clarendon Press, 1955. p.178-243 & Brooks, Richard A. *Voltaire and Leibniz*. Librairie Droz. Paris, 1964.

De outra forma, Kant também absorve a exigência de Bayle e contrapõe às teodiceias teóricas, ao ponto de vista geral que pretende inutilmente unir a sabedoria de arte com a sabedoria moral, a teodiceia autêntica de Jó, o justo sofredor. O opúsculo kantiano de 1791, *Sobre o insucesso de toda tentativa de teodiceia*⁴², ou como diz Kant, de toda tentativa de justificar racionalmente a bondade e santidade de Deus perante tudo aquilo que é contrário à finalidade no mundo (*Zweckwidrige*). A crítica à teodiceia é, ao seu ver, uma crítica da própria razão, pois a empreitada da teodiceia só pode ser tentada, segundo Kant, por uma razão que desconhece seus limites. Kant não nomeia nenhum autor ou teodiceia particular, para ele, todas estão fadadas a malograr, tendo em vista que pretendem reconciliar o irreconciliável, pretendem unir a sabedoria de arte e a sabedoria moral, ambas presentes em nossa concepção de Deus, mas qualidades que não podem ser unidas perante a experiência que temos do mundo. Em outros termos, apesar de o mundo apresentar ordem e, portanto, fornecer elementos para uma físico-teologia, este mesmo mundo não fornece a unidade entre sabedoria artística e sabedoria moral, não fornece a moralidade de Deus ou o fim último do mundo, que é sempre moral. O máximo que os esforços especulativos podem fornecer é a sabedoria artista de Deus, sua capacidade de se valer de meios para fins opcionais, mas nunca sua bondade e sacralidade.

Se a teodiceia doutrinal é impossível, há, no entanto, uma autêntica teodiceia, aquela do próprio legislador que se faz intérprete de sua criação por meio da razão prática. A alegoria desta teodiceia se encontra na história de Jó, de acordo com Kant. Trata-se de uma alegoria da teodiceia autêntica, que não visa pôr em acordo os elementos da razão especulativa e aqueles da razão prática. Kant encontra no espírito, no caráter de cada fala, nas de Jó e de seus amigos, o elemento significativo da teodiceia autêntica. Enquanto os amigos de Jó falam como se estivessem sendo ouvidos por Deus, portanto, com a intenção de ganhar seu favor mesmo se pronunciando sobre coisas que não podiam conhecer, Jó fala francamente, e a única coisa que não lhe foi tirada foi a consciência tranquila de que sempre agiu bem. Desse modo, a teodiceia autêntica deixa de ser a empreitada especulativa de provar a verdade dos atributos de bondade e sacralidade de Deus para se tonar, sob a pena de Kant, uma discussão sobre a veracidade e a sinceridade, sobre a ação moral e a lei moral, cujas consequências indexam a religião à moral.

⁴² Kant, I. *Über das misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*. Trad. Inglesa George di Giovanni: On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy. In: *Religion and Rational Theology. Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge University Press, 1996. p.19-29.

É preciso notar ainda que a teodiceia autêntica de Jó segundo Kant não é propriamente uma teodiceia no sentido leibniziano do termo, pois ela “não visa justificar Deus mas sim confirmar uma fé no mundo e no seu autor, para defender um projeto de ação (...) *Trata-se de contribuir para a defesa de um projeto prático*”.⁴³ Ademais, esse discurso repousa precisamente sobre a certeza segundo a qual o mundo não pode ter um sentido a não ser como um sentido que não está contido nele próprio. Kant afirma: “a natureza não nos diz nada, nem pode jamais nos dizer algo sobre a intenção última”.⁴⁴

Resultados alcançados

- Dois artigos em periódicos nacionais: Revista Dois pontos (UFPR-UFSCAR) & Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)
- Dois capítulos de livros em editoras internacionais: Centre International d'Études du XVIIIème siècle (Paris) e Editora Peeters (Louvain).
- Palestras e conferências nacionais e internacionais (França e Canadá)

Resultados esperados

- Submissão e publicação de quatro artigos em revistas especializadas nacionais e internacionais
- Tradução em português de textos importantes para a compreensão do problema: um volume com os artigos sobre o mal do *Dicionário histórico e crítico* de Pierre Bayle (verbetes Maniqueus, Paulicianos, Marcionitas e Orígenes), opúsculos de Leibniz (sobretudo *L'auteur du peché*), tradução de *Pandora*, de Voltaire.
- Redação de um livro sobre o problema do mal no pensamento moderno
- Realização de ao menos um evento envolvendo diversos pesquisadores nacionais de diferentes períodos da história da filosofia: O mal na história da filosofia
- Palestras e conferências
- Seminário e minicurso a ser oferecido no ano de 2018 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo no quadro de atividades de pós-doutoramento.

⁴³ Cf. prefácio de Antoine Grandjean para a tradução francesa do texto de Kant, *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée*, Céline Défaud, Nantes, 2009, pág. 50.

⁴⁴ Kant, *Sur l'échec...* *Op. cit.* p. 88.

-Submissão da pesquisa para candidatura a pesquisador visitante na Université de Picardie – Jules Verne para os meses de outubro-dezembro de 2018.

Cronograma

O cronograma segue o desenvolvimento atual da pesquisa, sendo o primeiro bloco os temas e textos já analisados, o segundo é composto pelos textos e autores parcialmente analisados e o terceiro consiste no percurso ainda não realizado.

Primeiro semestre:

- 1- Jô, Voltaire e Kant: duas perspectivas sobre o sofrimento no Esclarecimento
- 2- Bayle, Leibniz e a crise da resposta cristã ao problema do mal
- 3-Voltaire e a abordagem inicial ao otimismo
- 4- *Unde malum faciamus*: Rousseau e a origem do mal

Segundo e terceiro semestres

- 1- Agostinho e a formulação da resposta ortodoxa cristã contra os maniqueus
- 2- Leibniz e os *Ensaio de Teodiceia*
- 3- *Whatever is, is right* (Pope)
- 4 – Voltaire e a batalha contra o mal ou a compromisso do filósofo com a história.

Quarto, quinto e sexto semestres

- 1- King e outras pequenas teodiceias do século XVIII
- 2- Kant e a abordagem inicial ao otimismo
- 3- Kant, a morte das teodiceias e a religião nos limites da razão
- 4- Hume, o mal e a religião natural

Metodologia

-apesar de se tratar da análise de um problema, não se trata de oferecer um panorama sobre a questão, mas sim de apresentar como o problema e suas respostas se transformam em diversos textos modernos que o abordam. Conjugaremos, assim, uma perspectiva vertical, em que analisaremos a estrutura, as teses e os argumentos de cada texto chave, e

outra horizontal, em que procuraremos evidenciar as mutações por que passa o problema do mal e outros conceitos envolvidos em seu tratamento.

-leitura e análise dos textos centrais sobre o mal para o pensamento moderno

-tradução de textos para o português

-revisão crítica e diálogo com a literatura secundária

-apresentação de seminários, conferências e participações em debates com outros pesquisadores especialistas

-submissão de artigos a revistas especializadas

Bibliografia

Adams, R. M. (org). *The Problem of evil*. Oxford University Press. Oxford, 1990.

Agostinho, *Confissões*. Col. Os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo, 1973.

Arruda, J. M. Leibniz e o problema do mal: estratégias e limites da Teodiceia. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Série 3, v. 21, n.1, jan-jun. 2011*. Págs. 217-255.

Baczko, B. *Job, mon ami: promesses de bonheur et fatalité du mal*. Gallimard. Paris, 1997.

Barber, W. H. *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire*. Oxford. Clarendon Press, 1955.

Bayle, P. *Dictionnaire historique et critique*. In: <https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaire-de-bayle>

Bayle, P. *Pour une histoire critique de la philosophie: choix d'articles du Dictionnaire Historique et Critique de Pierre Bayle* par Jean-Michel Gros. Paris, Honoré Champion 2001.

Blumenfeld, D. Leibniz's Theodicy and the confluence of worldly goods. In: *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1988. págs. 571-591.

Brooks, Richard A. *Voltaire and Leibniz*. Librairie Droz. Paris, 1964.

Bouchilloux, H. *Qu'est-ce que le mal?* Vrin. 2005.

- Dascal, M. *Leibniz: What kind of rationalism?* Springer, 2008.
- David, P. *Job ou l'Authentique Théodicée*. Bayard, Paris, 2005.
- Evans, G. *Agostinho sobre o mal*. Paulus. São, Paulo, 2006.
- Fonnesu, L. The problem of theodicy. In: *The Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy*. Vol. II. Ed. Knud Haakonssen. Cambridge University Press, 2006. p. 757.
- Grua, G. *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. PUF, Paris, 1953.
- Jossua, J-P. *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*. Aubier Montaigne. Paris, 1977.
- Kant, I. *Über das misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*. English translation by George di Giovanni: *On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy*. In: *Religion and Rational Theology*. Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge University Press, 1996.
- Kant, I. *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée*. Trad., annotée et prefacée par Antoine Grandjean. Céline Défaud, Nantes, 2009.
- Hume, D. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed by Richard Popkin, Hackett Publishing Company, 1980.
- Jossua, J.-P., *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*. Paris, Aubier Montaigne, 1977.
- Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris: Garnier – Flammarion, 1969.
- Lennon, T. M. *Reading Bayle*. University of Toronto Press, Toronto, 1999.
- Lovejoy, A. O. *The great chain of being*. Harvard University Press, 2001.
- Martin-Haag, E. *Voltaire: du cartesianisme aux Lumières*. Paris, Vrin, 2005.
- Mason, H. T. *Pierre Bayle and Voltaire*. Oxford University Press, 1963.
- Mori, G. *Bayle philosophe*. Honoré champion. Paris, 1999.
- Neiman, S. *Evil in modern thought*. Princeton University Press, 2002.
- Rateau, P. *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*. Classiques Garnier, 2015.

Ricouer, P. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Labor et Fides, Genève. 2004.

Riley, P. *Leibniz' Universal Jurisprudence: Justice as the Charity of the Wise*. Harvard University Press, 1996.

Rousseau, J-J. Carta sobre a Providência. In: *Escritos sobre religião e moral*. Org. José Oscar de Almeida Marques. IFCH/Unicamp. Campinas, 2002.

Tomás de Aquino, S. *Sobre o mal*. Sétimo Selo. Rio de Janeiro. 2005.

Tooley, M. The problem of evil. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<http://plato.stanford.edu/entries/evil/>

Vëto, M. *Le mal: essais et études*. L'Harmattan. Paris. 2000

Voltaire, *The Complete Works of Voltaire*. Voltaire foundation, Oxford University Press.