

# NOTAS SOBRE O PROBLEMA DA COEXISTÊNCIA DO MAL E DA ONIPOTÊNCIA DIVINA

## REMARKS ON THE PROBLEM OF COEXISTENCE OF EVIL AND DIVINE OMNIPOTENCE

Victor Hugo de Oliveira Saldanha<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho tenciona analisar, de uma perspectiva filosófica, os problemas suscitados pela assunção da onipotência divina e sua coexistência com o mal no mundo. A argumentação ora proposta estrutura-se em três etapas: após uma breve introdução ao conceito de *teodiceia*, a primeira seção explicita a contradição lógica envolvida na existência simultânea do mal e de um Deus onipotente, onisciente e sumamente bom; a segunda seção examina, especificamente, o atributo da *onipotência* divina, à luz dos pressupostos da teoria cartesiana sobre a livre criação das verdades eternas; a terceira seção apresenta os aspectos gerais da crítica de Leibniz à teoria cartesiana.

**Palavras-chave:** Teodiceia. Deus. Mal. Onipotência. Verdades eternas.

**Abstract:** This essay intends to sketch out some philosophical problems raised by divine omnipotence's assumption and its coexistence with the evil in the world. I deal with these problems in a threefold argumentation: after a brief introduction to the concept of *theodicy*, the first section explains the logical contradiction involved in simultaneous existence of the evil and an omnipotent, omniscient and morally perfect God; the second section particularly examines the divine *omnipotence*'s attribute in light of Descartes' theory of God's free creation of eternal truths; finally, third section presents an overview of Leibniz's objection to Descartes' theory.

**Keywords:** Theodicy. God. Evil. Omnipotence. Eternal truths.

### Introdução

Desde Leibniz (1646-1716), o problema de explicar a origem e a existência do mal e de articulá-los com a existência de um Deus bondoso e amável passou a ser denominado como o problema de *teodiceia*. Este vocábulo, que aparece no título de sua obra *Essais de Théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, publicada pela primeira vez em 1710, é formado pela composição dos termos gregos θεός e δίκη, designando, portanto, uma discussão acerca da *justiça divina*<sup>2</sup>. E,

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Uberlândia/UFU. victor.totustuusmariae@gmail.com

<sup>2</sup> Abbagnano (2007, p.949, grifo nosso) explica que, em sua abordagem do problema de teodiceia, Leibniz pretende “[...] demonstrar que há *justiça divina* por meio da solução de dois problemas fundamentais: o do mal e o da liberdade humana”. No mesmo sentido, Arruda (2011, p.220, grifo nosso) também explica a natureza do problema de teodiceia, em Leibniz, dizendo: “Trata-se aqui de investigar a consistência interna do teísmo a partir da dificuldade lógica de compatibilizar a crença na existência de um Deus Todo-Poderoso e Sumamente Bom com a existência do Mal no mundo. Leibniz denominou esse

como será mostrado a seguir, esta discussão conduz à própria questão da existência do mal.

Isso porque a definição comum de justiça fornecida pelos escolásticos corresponde, segundo Hobbes (2003, p.146 grifo nosso), à “[...] vontade de *dar a cada um o que é seu*”. Tal definição aparece, por exemplo, na *Summa Theologiae*, em que Tomás de Aquino (1990, p.476, tradução grifo nosso) declara que “[...] a justiça é o hábito segundo o qual, com vontade perpétua e constante, *dá-se a cada um o que lhe é de direito*”<sup>3</sup>. Ainda antes do Aquinate, pode-se encontrar a mesma definição no diálogo *De ordine*, no qual Licêncio, um dos interlocutores de Santo Agostinho, interroga: “O que se pode encontrar fora da ordem, se pela justiça de Deus *é dado a cada um o que lhe compete* por seus méritos, tanto dos bons como dos *maus*?” (AGOSTINHO, 2008, p.106, grifo nosso). Aqui, a definição comum dos escolásticos à qual Hobbes faz menção vincula-se, visivelmente, à noção de mal.

A dada altura do diálogo supracitado<sup>4</sup>, o filósofo retoma a definição de Licêncio e observa que ela conduz, de fato, a uma vinculação necessária entre o exercício da justiça divina e a existência do mal. Nesse sentido preciso, Agostinho (2008, p.130, grifo nosso) intervém no diálogo e enfatiza: “Se Deus é justo porque julga entre os bons e os maus, então *ele não podia ser justo quando não havia o mal*”. Assim, o problema de teodiceia, entendido como um problema relativo à justiça divina, suscita a necessidade incontornável de se dar resposta ao problema do mal em suas diversas facetas: sua origem, o estatuto de sua existência e, sobretudo, a possibilidade de se conciliar essa existência – cujo estatuto deve-se determinar – com a existência de um Deus bondoso. E é, precisamente, deste último ponto que iniciaremos a discussão na primeira seção deste trabalho. Partindo daí, a primeira seção apresenta o problema da coexistência do mal e de um Deus onipotente, onisciente e moralmente perfeito, destacando, em forma logicamente válida, a contradição que materializa o próprio problema. Em seguida, argumento que a tentativa de superar essa contradição pelo enfraquecimento da premissa “se Deus é moralmente perfeito, então Deus tem o desejo de eliminar todo mal” põe em xeque o estatuto que atribuímos à onipotência divina.

---

problema de problema da Teodiceia, ou seja, o problema da defender a *justiça* e a bondade divinas diante dos ataques céticos”.

<sup>3</sup> “Y si alguien quisiera reducir la definición a su debida forma, podría decir que *la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho*”. Para a abordagem específica do Aquinate acerca deste conceito de justiça, cf. *Summa. Theol.* II-II (a), q. LVIII, a.11.

<sup>4</sup> *De ordine*, Livro II, VII, 23.

Na segunda seção, discute-se a questão da onipotência divina à luz da teoria de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas, mostrando como os atributos da incompreensibilidade e indiferença do Deus cartesiano, por um lado, elevam a onipotência divina a um nível radical, mas, por outro, destituem a necessidade das verdades eternas e, conseqüentemente, solapam todo fundamento sólido para o conhecimento, a moral e, em última análise, para o estabelecimento de uma teodiceia.

A terceira parte esboça a estratégia de Leibniz para preservar a possibilidade de se dar resposta ao problema do mal, por meio da recusa dos pressupostos da teoria cartesiana, o que leva o filósofo alemão a compreender a necessidade das verdades eternas como uma decorrência não da *voluntas*, como propusera Descartes, mas do *intellectus Dei*. Pretende-se, assim, mostrar que embora Leibniz salvguarde a possibilidade de uma teodiceia, sua estratégia parece implicar um recuo da onipotência divina em relação à compreensão cartesiana.

Conclusivamente, argumento que o atributo da onipotência divina constitui uma questão fulcral para qualquer esquema de teodiceia e que os modos de se compreender a *potentia Dei* devem se comprometer, de mais a mais, com as conseqüências descritas nas formulações de Leibniz e, sobretudo, de Descartes.

## **I. Estatuto do problema: a impossibilidade lógica da coexistência do mal e de Deus**

O problema do mal no mundo se insinua como uma *contradição* entre a existência factual dos males diversos e os atributos comumente associados a Deus. Ainda que jamais possamos estar seguros da possibilidade de se transferir a linguagem predicativa do campo da natureza para o campo da sobrenatureza, isto é, das realidades divinas (uma vez que jamais podemos estar absolutamente seguros da existência de quaisquer realidades divinas), fato é que o nome “Deus” aparece, usualmente, associado a um conjunto de predicados e essa associação é aceita pela maioria das pessoas, até mesmo – ainda que de modo puramente operacional – por aquelas que professam a inexistência de realidades supranaturais ou a impossibilidade de se conhecê-las.

Via de regra, compreende-se Deus como um ser *onisciente*, *onipotente* e *sumamente bom* (ou moralmente perfeito). Se, por um lado, como dito acima, não se pode demonstrar seguramente a verdade tais predicções e, por isso, as aceitamos apenas enquanto um sentir comum dos homens, por outro, podemos estar absolutamente seguros da existência de vários tipos de males que afetam diretamente os indivíduos:

*males corporais*, como a doença e a morte; *males naturais*, como terremotos, enchentes, furacões, tsunamis; *males sociais*, como a fome, o desabrigo, a violência, a miséria etc. Todos esses males acossam, cotidianamente, a vida dos homens e fala-se com frequência sobre a possibilidade real de se mitigar, em grande medida, os seus efeitos por meio de uma organização mais racional do poder político<sup>5</sup>. Sob este ângulo da discussão, o problema começa a se delinear à nossa compreensão.

Se se acusa amiúde a possibilidade de tal estado indesejável de coisas poder ser consideravelmente superado por uma melhor organização do poder político de cada sociedade, por que, então, um tal estado de coisas subsiste, se há um ser sumamente poderoso capaz de erradicá-lo por completo? Ora, até mesmo um ser humano moderadamente bom, tendo poder para fazê-lo, certamente erradicaria tais males (TOOLEY, 2015)<sup>6</sup>. Assim, a existência e a permanência do mal parecem *contradizer* a existência de um Deus que conhece todos males (onisciente), pode eliminá-los completamente (onipotente) e que, sendo sumamente bom, deve querer fazê-lo a fim de atenuar o *lacrimarum valle* da existência humana neste mundo. A ocorrência persistente do mal converte-se, destarte, num argumento contra a existência de Deus, cuja a validade lógica é expressa por Tooley (2015, 1.1.) do seguinte modo:

1. Se Deus existe, então Deus é onipotente, onisciente e moralmente perfeito;
2. Se Deus é onipotente, então Deus tem o poder de eliminar todo mal;
3. Se Deus é onisciente, então Deus conhece quando o mal existe;
4. Se Deus é moralmente perfeito, então Deus tem o desejo de eliminar todo mal;
5. O mal existe;
6. Se o mal existe e Deus existe, então ou Deus não tem o poder de eliminar todo o mal, ou não sabe quando o mal existe, ou não tem o desejo de eliminar todo mal;
7. Portanto, Deus não existe.

---

<sup>5</sup> Um dos filósofos que, contemporaneamente, formulou esta crítica foi Herbert Marcuse, em cuja conferência “O fim da utopia”, proferida na Universidade de Berlim, no verão de 1967, pode-se ler: “Nenhum economista burguês de certa seriedade está hoje em condições de contestar a efetiva possibilidade de eliminar a fome e a miséria através das forças produtivas materiais e intelectuais já existentes tecnicamente, ou de negar que aquilo que ocorre hoje é um resultado da organização sócio-política do mundo” (MARCUSE, 1969, p.16-17).

<sup>6</sup> A versão utilizada do artigo “The problem of evil” localiza-se na enciclopédia digital “The Stanford Encyclopedia”, que disponibiliza o referido texto de modo não-paginado. Por isso, nas citações diretas do artigo de Tooley, em lugar da página será indicado o número da seção ou subseção do texto em que se encontra o excerto citado, a fim de facilitar a localização do trecho na enciclopédia em questão (cujo endereço digital pode-se encontrar nas Referências). Assim, as citações diretas aparecerão como no modelo a seguir: “TOOLEY, 2015, 1.1.”.

O autor explica que a validade de um tal argumento torna-se patente pelo recurso à *reductio ad absurdum*, em que assunção da falsidade da conclusão conjugada com as premissas 1-6 leva a uma contradição lógica. Essa contradição é introduzida, precisamente, pela proposição 5, que afirma a existência do mal, uma vez que “[...] quando (5) é conjugada com a assunção da *reductio* de que Deus existe, segue-se via *modus ponens* que Deus não tem poder para eliminar todo mal, ou não sabe quando o mal ocorre ou não tem o desejo de eliminá-lo” (TOOLEY, 2015, 1.1.), e a ocorrência de qualquer uma dessas três possibilidades contradiz a premissa 1. Assim, decorreria necessariamente das premissas 1-6 a conclusão de que Deus não existe. Nesse sentido, o argumento formulado por Tooley mostra-nos, por meio de uma dedução válida, que a existência do mal torna impossível, do ponto de vista lógico, a existência de um Deus onisciente, onipresente e moralmente perfeito. Este problema<sup>7</sup> é analisado também por Miranda (2014), porém à luz dos conceitos de “consistência” e “inconsistência”.

Aplicando a explanação do autor brasileiro ao argumento acima citado, consideremos 7 apenas como a proposição “Deus existe” e o conjunto 1-7 não mais um argumento, mas um simples conjunto de proposições. Enquanto tal, esse conjunto é passível de ser avaliado em termos de *consistência* e *inconsistência*, podendo ser qualificado como um conjunto de proposições consistente “[...] se for possível que todos os membros desse conjunto sejam verdadeiros ao mesmo tempo, ou ainda, se houver uma circunstância na qual todos os seus membros sejam verdadeiros; do contrário”, elucida Miranda (2008, p.146), “trata-se de um conjunto inconsistente”. Sob esta consideração, as proposições 1-7 dariam forma a um conjunto inconsistente, na medida em que envolveriam duas proposições contraditórias (5 e 7), o que exclui a possibilidade de “[...] que todos os membros que formam o conjunto sejam verdadeiros ao mesmo tempo” (MIRANDA, 2008, p.146). Não haveria, portanto, consistência em se afirmar, concomitantemente, a existência de um Deus dotado de tais atributos e a existência do mal. Como falara Rousseau numa de suas cartas a Voltaire, o embaraço do mal *parece* forçar a alteração de alguma das perfeições de Deus<sup>8</sup>, pois que apenas se poderia admitir sua existência sob o sacrifício de algum de seus atributos. No entanto, seria este sacrifício, de fato, necessário? Miranda e Tooley argumentam que não.

---

<sup>7</sup> O autor brasileiro (que se será introduzido na discussão) denomina esse problema de “o problema lógico do mal” (cf. MIRANDA, 2008, p.143).

<sup>8</sup> Rousseau (2002, p.12) fala, contudo, expressando seu vitupério a Voltaire: “Se o embaraço da origem do mal vos forçava a alterar alguma das perfeições de Deus, por que querer justificar seu poder em detrimento de sua bondade?”

Embora o argumento analisado acima seja válido, ambos os autores apontam a possibilidade de se refutar a tese da contradição lógica entre a existência de Deus e do mal. Essa possibilidade passa pelo enfraquecimento da premissa 4, mostrando que embora possa ser verdadeira a proposição segundo a qual *um Deus moralmente perfeito tem o desejo de eliminar todo mal*, sua verdade não é, contudo, necessária. Segundo os autores, há males que são requeridos e mesmo logicamente necessários<sup>9</sup> para que determinados bens ocorram. Miranda (2008, p.149) explica essa necessidade nos seguintes termos:

Ora, é claro que há estados de coisas bons que têm como condição necessária a ocorrência de determinados estados de coisas maus. Por exemplo, para haver o perdão, tem de haver uma infração jurídica ou moral, para haver bravura e coragem, tem de haver alguma situação adversa, para haver temperança, tem de ser possível agir sem qualquer moderação, etc. Assim sendo, se houver uma circunstância na qual um ser onipotente, onisciente e sumamente bom vise um estado de coisas bom altamente desejável, mas não possa realizar esse estado bom sem permitir a ocorrência de estados maus, que seriam as condições necessárias deles, segue-se que nessa circunstância ele teria uma razão para permitir o mal. Segue-se, igualmente, que é possível manter ao mesmo tempo que Deus é onipotente, onisciente e sumamente bom e não elimina todo o mal [...].

À primeira vista, a objeção acima parece fornecer uma boa alternativa para se conciliar a existência de Deus e do mal. No entanto, parece também haver boas razões para se interpor uma “objeção à objeção” e se recusar, desse modo, tal alternativa. Isso porque a objeção mencionada pelos autores parece ainda forçar aquela “alteração das perfeições de Deus” de que Rousseau falara. Nesse caso, a alteração do atributo específico da *onipotência* divina.

Embora não pareça desarrazoado afirmar que a ocorrência de certos bens requer *necessariamente* a ocorrência anterior de um mal qualquer, não é, todavia, razoável supor que um ser onipotente devesse estar submetido a tal necessidade. Com efeito, ainda que para nós a realização de um dado bem possa requerer a existência necessária de um mal, não é evidente por que um Deus onipotente não poderia realizar esse mesmo bem sem a necessidade do mal por ele requerido. Utilizando os três exemplos

---

<sup>9</sup> “For might one not feel that while the world would be better off without the vast majority of evils, this is not so for absolutely all evils? Thus some would argue, for example, that the frustration that one experiences in trying to solve a difficult problem is outweighed by the satisfaction of arriving at a solution, and therefore that the world is a better place because it contains such evils [...]. It seems possible, then, that there might be evils that are *logically necessary* for goods that outweigh them” (TOOLEY, 2015, 1.3.).

fornecidos pelo autor brasileiro para clarificar o ponto de vista aqui defendido, parece evidente que deve pertencer à onipotência divina (1) realizar o perdão sem que tenha havido uma infração jurídica ou moral, bem como deve ser possível para Deus (2) que a bravura e a coragem existam na ausência de qualquer situação adversa ou ainda (3) que haja temperança mesmo na impossibilidade de se agir imoderadamente.

Ainda que para nós seja absurda a ocorrência dos bens acima descritos na ausência de seus males correlatos, somos forçados a admitir a possibilidade desses absurdos, caso queiramos preservar a significação própria do conceito de “onipotência”. Afinal, se Deus não pode realizar tais absurdidades, então existe algo que Deus não pode fazer; e se há algo que Deus não pode fazer, resulta claramente inadequado chamá-lo onipotente. E é, precisamente, a esta conclusão inadequada que a objeção supracitada parece nos conduzir, sobretudo se analisamos mais detidamente os termos nos quais Miranda (2008) a formula. Retomemos, pois, um excerto da citação anterior, destacando seus aspectos problemáticos.

Assim sendo, se houver uma circunstância na qual um ser onipotente, onisciente e sumamente bom vise um estado de coisas bom altamente desejável, *mas não possa realizar esse estado bom sem permitir a ocorrência de estados maus*, que seriam as *condições necessárias* deles, segue-se que nessa circunstância ele teria uma razão para permitir o mal.

À luz das partes destacadas, fica claro como a explicação de Miranda – também mencionada por Tooley à sua maneira – é insuficiente para enfraquecer a premissa “Se Deus é moralmente perfeito, então Deus tem o desejo de eliminar todo mal”; e essa insuficiência se dá não pela incapacidade da explicação de apontar a contingência de tal proposição, mas por sacrificar o atributo da onipotência divina. Afinal de contas, quando se assume que Deus “não pode realizar” um tal estado de coisas bom “sem permitir a ocorrência de estados maus”, assume-se que Deus é *impotente* para realizar alguma coisa e, assim, nega-se a ele – ainda que implicitamente – o atributo da onipotência. O mesmo ocorre quando o autor se refere a “condições necessárias” para se realizar tal ou qual estado de coisas, pois se existem condições invioláveis às quais a ação divina deve se subordinar, então Deus não poderia ser dito onipotente, uma vez que lhe *faltaria o poder* de realizar algo, a saber, de violar determinadas condições. Em todo caso, a objeção mencionada pelos autores parece não poder escapar à crítica.

Assim, se a crítica ora apresentada tem razão de ser, então somos reenviados ao problema da contradição lógica envolvida na existência concomitante de Deus e do mal. Contudo, a argumentação empreendida até aqui abre um ângulo singular para o prosseguimento da discussão: tendo sido recusada a objeção reconhecida por Miranda e Tooley<sup>10</sup>, na medida em que se identifica nela a negação implícita do atributo da onipotência, a própria *onipotência divina* surge agora como problema a ser analisado, afinal, vimos que tal atributo divino só pode ser preservado sob o preço de se admitir que mesmo coisas inconcebíveis para nós (como a aquisição da temperança sem a possibilidade de agir imoderadamente) sejam concebíveis e realizáveis para Deus. Assim, não haveria qualquer condição ou princípio ao qual a onipotência divina estivesse sujeita ou que não pudesse violar. Essa questão tematiza, precisamente, o cerne da teoria cartesiana sobre a livre criação das verdades eternas, que constitui um problema fundamental e mesmo “arquitetônico”<sup>11</sup> para a teodiceia de Leibniz.

## II. A *onipotência divina* à luz da teoria cartesiana sobre a livre criação das verdades eternas

A teoria da livre criação das verdades eternas<sup>12</sup> é apreendida a partir das diversas referências feitas a ela por Descartes em seu extenso epistolário. Essas referências podem ser encontradas desde as primeiras cartas enviadas ao padre Mersenne, em 1630, até a carta enviada a Morus, em 1649. De acordo com Gatto (2016), é possível compreender nesse ínterim uma certa evolução da doutrina, tanto no que concerne às próprias verdades eternas às quais Descartes se refere quanto aos atributos divinos que o filósofo enfatiza. Nas primeiras cartas a Mersenne, por exemplo, “[...] Descartes refere-se só às verdades eternas da matemática, colocando a tônica sobre o atributo da *incompreensibilidade divina*” (GATTO, 2016, p.42). A partir dessas primeiras referências, podemos compreender, ainda que sumariamente, os pressupostos

---

<sup>10</sup> Cumpre salientar que a objeção que Tooley (2015) e Miranda (2008) aceitam contra o argumento que afirma a contradição entre a existência de Deus e do mal não constitui uma tese que os autores defendem, em sentido forte. Ambos mencionam a referida objeção como modo de explicitar o problema do mal em termos lógicos. Contudo, ambos assumem que tal objeção impõe alguma dificuldade para o argumento explicitado na primeira seção – e é, exatamente, esta assunção que as páginas anteriores pretenderam contestar suficientemente.

<sup>11</sup> cf. GATTO, 2016, p.46.

<sup>12</sup> Numa nota de rodapé de seu *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa (2015, p.57, nota u) fornece uma definição simples e precisa do que corresponde a uma verdade eterna: “Por ‘verdade eterna’ entendo uma tal que, se é afirmativa, nunca poderá ser negativa. [...] ‘A quimera não é’ é uma verdade eterna, não, porém, ‘Adão não pensa’”. Este é o sentido que Descartes atribui à noção de “verdades eternas”, ao definir como tais as verdades, por exemplo, da Matemática, da Lógica e da Geometria.

da teoria cartesiana e como eles se relacionam, diretamente, com o problema circunscrito na seção anterior<sup>13</sup>.

Na carta de 15 de abril, Descartes sinaliza a Mersenne a pretensão de abordar em sua Física uma questão de caráter mais propriamente metafísico, a saber:

Que as verdades matemáticas, que vós chamais de eternas, foram estabelecidas por Deus e dependem inteiramente dele, assim como todo o resto das criaturas. [...]. Não temeis, eu vos peço, assegurar e publicar por toda parte que foi Deus quem estabeleceu essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis no seu reino (GLEIZER, 2012, p.208).

Ao propor a analogia entre Deus e um rei no tocante a criação de suas respectivas leis, Descartes quer apontar o caráter contingente e livre e dessa criação: assim como um rei estabelece suas leis e goza duma vontade livre para alterá-las, do mesmo modo também Deus estabeleceria as verdades matemáticas e seria livre para conservá-las ou alterá-las segundo a sua vontade. Assim, para Descartes, as verdades eternas da matemática não poderiam ser ditas necessárias senão com referência à *vontade* divina de preservar a sua verdade. Isso constitui, precisamente, a radicalidade da teoria cartesiana: se o conteúdo das verdades eternas depende da livre escolha de Deus, então “[...] a necessidade que lhes concedemos e reconhecemos não é uma necessidade *necessariamente* necessária, já que a necessidade que lhes cabe é, simplesmente, o resultado de uma escolha que podia ser diferente” (GATTO, 2016, p.42).

Aqui, encontramos-nos diante do mesmo problema que antes. Assim como no caso dos exemplos aduzidos na última seção<sup>14</sup>, é impossível para a razão humana conceber a possibilidade de suspender a valência necessária das verdades matemáticas. Por exemplo, não somos capazes, nem pela inteligência nem pela imaginação, de conceber que duas unidades somadas a outras duas unidades possam resultar algo distinto de quatro unidades. É impossível para nós pensar o contrário, pois implica contradição. No entanto, que razão teríamos para supor que essa impossibilidade deva estender-se também a Deus? Para Descartes, não faz sentido supor que algo possa escapar à onipotência divina, até mesmo a violação do que se nos afigura necessário ou

---

<sup>13</sup> Isto é, o problema da onipotência divina parecer poder ser preservada apenas sob a admissão de que coisas inconcebíveis e irrealizáveis para nós sejam, completamente, concebíveis e realizáveis para Deus.

<sup>14</sup> “[...] deve pertencer à onipotência divina (1) realizar o perdão sem que tenha havido uma infração jurídica ou moral, bem como deve ser possível para Deus (2) que a bravura e a coragem existam na ausência de qualquer situação adversa, ou ainda (3) que haja temperança mesmo na impossibilidade de se agir imoderadamente”.

a realização daquilo que para nós é, manifestamente, contraditório<sup>15</sup>. Assim, Descartes eleva Deus e sua onipotência ao nível da *incompreensibilidade* humana, como fica claro em sua missiva a Mersenne:

[...] não podemos compreender a grandeza de Deus, ainda que a conheçamos. [...] *sua potência é incompreensível*, e geralmente podemos verdadeiramente assegurar que Deus pode fazer tudo o que podemos compreender, mas *não que ele não possa fazer o que não podemos compreender*; pois seria temeridade pensar que nossa imaginação tem tanta extensão quanto sua potência (GLEIZER, 2012, p.208, grifo meu).

Em suma, nas primeiras correspondências, o Deus cartesiano aparece dotado dos atributos da onipotência e da incompreensibilidade. Nas referências de Descartes à teoria da livre criação das verdades eternas em correspondências posteriores, o filósofo, conforme explica Gatto (2016), refere-se, além das verdades matemáticas, também à ideia de bem e às verdades da moral; e essas referências aparecem associadas a um outro atributo divino, a saber: a *indiferença*.

Predicar a indiferença de Deus significa, para Descartes, afirmar a inexistência de qualquer ideia que represente “[...] o bem ou o verdadeiro, o que se deve crer, o que se deve fazer, ou o que se deve omitir [...]” (GLEIZER, 2012, p.212) antes que Deus tivesse determinado, por um ato de sua vontade, o próprio paradigma de bondade, verdade, credibilidade e moralidade. Assim, a vontade de Deus nunca pôde, desde toda eternidade, estar adstrita a qualquer padrão de bondade e verdade ao qual a ação divina devesse se conformar para criar as coisas ditas boas e verdadeiras; ao contrário, qualquer padrão só pode ser dito bom ou verdadeiro precisamente porque a livre vontade de Deus assim o determinou, de modo que as noções de “bondade” e “verdade” são, para Descartes, lógica e cronologicamente posteriores à criação divina, não podendo, portanto, ter-lhe servido de guias. É nesse sentido preciso que o filósofo declara que Deus agiu (e age) de maneira absolutamente *indiferente*, isto é, indiferente a

---

<sup>15</sup> Numa correspondência enviada a Arnauld, em 29 de julho de 1648, Descartes tematiza, precisamente, a incongruência de se supor impossível para a onipotência divina aquilo que se afigura contraditório para nós: “[...] como sabemos que ela [a onipotência divina] é infinita, não prestamos atenção ao fato de que lhe atribuímos um efeito que envolve uma contradição em sua concepção, isto é, que não pode ser concebido por nós. Quanto a mim, parece-me que não devemos jamais dizer de coisa alguma que ela é impossível para Deus. Pois tudo o que é verdadeiro e bom sendo dependente de sua onipotência, não ousa nem mesmo dizer que Deus não pode fazer uma montanha sem vale, ou que um e dois não façam três; mas digo apenas que ele me deu um espírito de tal natureza que eu não poderia conceber uma montanha sem vale, ou que o agregado de um e dois não faça três, etc. E digo apenas que tais coisas implicam contradição em minha concepção” (GLEIZER, 2002, p.2015).

qualquer norma ou modelo preexistente que coagisse sua vontade ao criar tudo aquilo que efetivamente criou<sup>16</sup>.

A ideia de um Deus indiferente não coaduna, é claro, com a discussão elaborada na primeira seção, em que Deus é tomado como sumamente bom/moralmente perfeito. Em Descartes, porém, a absoluta indiferença de Deus em relação às coisas criadas configura, como se pode ler em suas respostas às *Sextas objeções*, uma prova da própria onipotência divina<sup>17</sup>. Alfredo Gatto (2016, p.44) explica essa estranha relação *indiferença-onipotência* no pensamento de Descartes, dizendo que

[...] se Deus não tivesse sido de toda a eternidade indiferente a qualquer razão e modelo, seja matemático ou moral, ou se alguma ideia do que é bom ou verdadeiro tivesse atado a sua vontade, não poderíamos considerá-lo verdadeiramente onipotente, porque a sua ação teria sido proporcionada a algo não diretamente ligado à absoluta liberdade da sua *voluntas*. [...] Portanto, o que consideramos agora bom ou verdadeiro é tal só porque Deus tomou, de maneira indiferente e para nós incompreensível, essa decisão.

Em suma, o cerne da teoria cartesiana sobre a natureza criada das verdades eternas consiste em fazer depender, exclusivamente, da *vontade* de Deus até mesmo as verdades consideradas necessárias (como as verdades da Matemática, da Geometria e da Lógica). Isso acaba por suprimir a própria necessidade de tais verdades, na medida em que Deus gozaria de absoluta liberdade para escolher, a qualquer tempo, que o conteúdo dessas verdades seja inteiramente outro, assim como um rei – para usar a metáfora de Descartes – também é absolutamente livre para alterar o conteúdo das leis que regem o seu reino. Nesse quadro, as verdades eternas podem vindicar tão somente, como afirma Gatto (2014, p.100, grifo nosso), “uma *necessidade segunda*, filha, isto é, duma livre opção divina”. Essa posição de Descartes em relação ao caráter contingente das verdades eternas e à absoluta incompreensibilidade e indiferença de Deus levam a consequências a tal ponto radicais que a maioria dos autores da primeira modernidade se esforçaram por recusar os pressupostos da teoria cartesiana a fim de evitar as suas consequências (GATTO, 2016).

---

<sup>16</sup> “Por exemplo, não foi por ter visto que era melhor que o mundo fosse criado no tempo do que desde a eternidade que ele quis criá-lo no tempo; e ele não quis que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos porque soube que isto não podia ser feito de outra maneira, etc. Mas, ao contrário, é porque ele quis criar o mundo no tempo que é melhor assim do que se ele tivesse sido criado desde a eternidade; e visto que ele quis que os três ângulos do triângulo fossem necessariamente iguais a dois retos, é agora verdade que isto é assim e não pode ser de outra maneira, e assim de todas as outras coisas” (GLEIZER, 2012, p.212).

<sup>17</sup> GLEIZER, 2012, p.212.

Uma dessas consequências é a ausência de um fundamento inconcusso para o conhecimento humano. Afinal, se todas as coisas são tais como são pela simples *vontade* Deus e se a vontade divina é absolutamente livre, então não temos qualquer garantia de que Deus não mudará os seus desígnios primeiros e quererá que as coisas sejam de outro modo. Num tal horizonte, nenhuma lei, princípio ou teorema podem ser considerados necessários, “[...] e o homem”, diz Gatto (2016, p.47), “não teria nenhuma razão vinculativa para *excluir* que, depois da criação, Deus não possa até mesmo alterar o conteúdo das verdades que regem o nosso conhecimento [...]”, como os princípios de identidade, do terceiro excluído e de não-contradição (*principium firmissimum*). Por isso, no mundo criado pelo Deus cartesiano, nem o conhecimento da natureza nem o conhecimento do próprio Deus poderiam se fundar em alguma base sólida – o que reforça, no final das contas, a incompreensibilidade do Deus cartesiano.

Segundo o comentador italiano, outra consequência que decorre dos pressupostos da teoria cartesiana é a absoluta arbitrariedade do princípio moral. Com efeito, se aquilo que agora julgamos bom e justo também depende exclusivamente da *vontade* divina, então, pelo mesmo raciocínio aplicado às verdades relativas ao conhecimento humano, não disporíamos de qualquer critério para distinguir em nossas ações e julgamentos, de maneira segura, o bom do mal, o justo do injusto etc, porque Deus sempre poderia querer, em sua livre vontade, alterar a natureza estabelecida da bondade, da justiça e de qualquer outra verdade moral. Ademais disso, a teoria de Descartes leva à impossibilidade de se sondar a moralidade das próprias ações divinas, dada a incompreensibilidade radical do Deus cartesiano. Conforme Gatto (2016, p.47), a maioria dos próprios contemporâneos de Descartes logo percebeu que, “[...] estabelecida a natureza criada e contingente das verdades, já não era possível fornecer uma justificação, moral e racional, das decisões divinas”. Num tal horizonte, seria baldada qualquer tentativa de perscrutar as razões pelas quais Deus, sendo amável e sumamente bom, decidiu criar um mundo que contivesse o mal ou os motivos pelos quais, podendo Deus eliminá-los de todo, não o faz.

### **III. A controvérsia de Leibniz: a recusa da teoria cartesiana e o melhor dos mundos possíveis**

Confrontando a teoria cartesiana, explicitada acima em suas linhas gerais, Leibniz percebeu que (1) se nem mesmo o conteúdo das verdades “necessárias” escapam à

onipotência divina, (2) se a indiferença do Deus cartesiano desvincula suas ações de qualquer razão ou paradigma de verdade e bondade (sendo sua vontade soberana a própria fundação de todo paradigma), e (3) se 1 e 2 tornam Deus e suas ações algo inevitavelmente incompreensíveis para a razão humana, então resulta evidente que não se pode dar resposta ao problema da coexistência de Deus e do mal no mundo, já que é impossível investigar, no quadro teórico proposto por Descartes, as razões que potencialmente guiaram (e guiam) as decisões – indiferentes e arbitrárias – de Deus. Para Leibniz, a teoria de Descartes fecha as portas para o estabelecimento de uma *teodiceia*.

Em um horizonte dominado por *esse* Deus [o Deus de Descartes], ao homem é vetada qualquer possibilidade de traçar um caminho nos meandros do Seu *mysterium*, não dispondo de nenhum critério, válido, *absolute*, para dar razão às escolhas divinas. [...] A teoria sobre a livre criação das verdades eternas, de fato, priva o homem de um critério vinculante para indagar as razões que impulsionaram a *voluntas Dei* a dar forma ao mundo no qual vivemos. De outra parte, em um quadro epistêmico privado de qualquer proporção, o filósofo alemão não poderia jamais questionar a conduta divina, descrevendo as causas que “impediram” um “Princípio único, absolutamente bom, onisciente e onipotente” de resolver *ab origine* o escândalo do mal (GATTO, 2014, p.101-103)

Dessarte, para fundar sua teodiceia, Leibniz vê a necessidade de recusar, por completo, os pressupostos da teoria cartesiana sobre a livre criação das verdades eternas e, por conseguinte, recusar também a ideia de um Deus absolutamente indiferente e imperscrutável. Essa recusa de Leibniz passa por uma exigência central: retirar do domínio da *vontade* de Deus a necessidade das verdades eternas.

Antes da publicação de seus *Essais de Théodicée*, Leibniz já se referia em sua *Confessio Philosophi* (1673) à questão do fundamento da necessidade das verdades matemáticas, asseverando que este fundamento deveria encontrar-se não na vontade, mas no *intelecto* de Deus, pelo que a multiplicação de três vezes três não resultaria nove porque Deus assim o quer, mas porque tal relação assim subsiste eternamente na mente de Deus. De acordo com Gatto (2014), a necessidade que Leibniz encontra de liberar as verdades eternas do âmbito da vontade arbitrária de Deus funda-se numa exigência de ordem moral. Essa exigência é expressa claramente em seu *Discurso de Metafísica*, onde Leibniz (1995, p.14-15) afirma que...

[...] ao dizer-se que as coisas são boas devido unicamente à vontade de Deus, e não a alguma regra de bondade, destrói-se, parece-me, sem nisso pensar, todo o amor de Deus e toda a sua glória. Na realidade, por que louvá-lo pelo que fez, se seria igualmente louvável fazendo o contrário? Onde estará a sua justiça e a sua sabedoria, se resta apenas um certo poder despótico, se a vontade ocupa o lugar da razão [...]? [...] Eis porque, acho ainda muito estranha a expressão de alguns outros filósofos<sup>18</sup> que dizem que as verdades eternas da metafísica e da geometria e, por conseguinte, também as regras da bondade, da justiça e da perfeição, são apenas os efeitos da vontade de Deus, enquanto a mim parecem apenas resultados do seu entendimento, que, seguramente, não depende da sua vontade, tal como a sua essência.

A passagem acima revela dois aspectos importantes da crítica do filósofo alemão à teoria cartesiana: 1) a necessidade de se aduzir as razões que motivaram Deus a criar, exatamente, este mundo e não outro qualquer e 2) a opinião – já aludida acima – de que as verdades eternas promanam não da vontade, mas do *intellectus* divino, sendo a afirmação do segundo aspecto uma pré-condição para satisfazer a necessidade expressa no primeiro.

Para sustentar o segundo aspecto destacado acima, Leibniz coloca-se a meio caminho entre a afirmação de que as verdades eternas sejam totalmente independentes de Deus e a negação de que elas dependam totalmente dele: por um lado, não são independentes, em sentido absoluto, porque dependem do intelecto divino, isto é, que Deus as pense; por outro, não dependem, em absoluto, de Deus porque não estão submetidas à sua vontade discricionária. Desse modo, “ainda que não sejam independentes da *cogitatio Dei*, as verdades eternas não estão à disposição da vontade divina, a Sua onipotência não estando nas condições de subverter a necessidade que as caracteriza” (GATTO, 2014, p.104). Assim, a necessidade das verdades eternas é salvaguardada, mas sob o preço de erigir um óbice à onipotência divina, isto é, de se reconhecer algo que *potentia Dei* é, paradoxalmente, impotente para fazer (subverter a necessidade das verdades eternas). Aqui, a onipotência incompreensível do Deus cartesiano sofre, inevitavelmente, um recuo<sup>19</sup>.

Esse artifício argumentativo é requerido, segundo o comentador italiano, porque Leibniz tem consciência de que a possibilidade, aberta pela teoria cartesiana, da violação dos princípios mais inconcussos do conhecimento humano impede toda

---

<sup>18</sup> Aqui, a referência de Leibniz é, claramente, Descartes e sua teoria da livre criação das verdades eternas.

<sup>19</sup> Nesse contexto, Deus poderia “criar a matéria, o homem, um círculo, ou deixar-lhes no vazio, mas não podia produzi-los sem as suas propriedades essenciais. Era necessário que fizesse o homem como animal racional, e que conferisse ao círculo a figura redonda” (LEIBNIZ in GATTO, 2014, p.104).

inquirição acerca razões que levaram Deus a criar aquilo efetivamente criou e, no limite, impede qualquer justificação para a criação de um mundo que contenha o mal. Contudo, quais seriam os princípios cuja inviolabilidade permitiriam à razão humana perscrutar, ainda que minimamente, as decisões de Deus? Leibniz declara que são os princípios de *não-contradição* e de *razão suficiente*<sup>20</sup>.

Tais princípios supõem a distinção entre verdades *necessárias* ou *de razão*, isto é, aquelas cujo contrário implica contradição, e verdades *positivas* ou *de fato*, isto é, aquelas cujo contrário não implica contradição e que, assim, podem ser o caso ou não. Nesse quadro, o princípio de não-contradição modula a necessidade do primeiro gênero de verdade, ao passo que o princípio de razão suficiente se refere às verdades de fato. Estas são por sua natureza contingentes, ao que as verdades necessárias não o são, pois possuem “[...] algo de enraizado na essência de Deus” (GATTO, 2016, p.51). E é, justamente, a garantia desse “enraizamento” que Leibniz se esforça por enfatizar, pois é na ligação dessas verdades com a essência divina que o filósofo entende residir a possibilidade de algum tipo de acesso aos pensamentos de Deus. Partindo, pois, dessas distinções conceituais, torna-se possível vislumbrar, em suas linhas gerais, o modo como Leibniz compreende a possibilidade de um Deus onipotente e sumamente bom ter criado um mundo que compreende em si diversos males.

A ação do Deus leibniziano, contrariamente às formulações Descartes, conhece os limites do *contraditório*. Em virtude disso, Deus não poderia criar um mundo cuja constituição e condições de existência violassem o princípio de não-contradição. Isso, segundo Gatto (2016), patenteia algo que, no domínio lógico-metafísico, Deus não pode fazer e, por conseguinte, algo que a razão humana pode conhecer acerca da ação divina, a saber: o seu limite. É graças à inviolabilidade do princípio de não-contradição que Deus contempla os diversos mundos possíveis, isto é, aqueles mundos que são isentos de contradição para que existam. Entretanto, embora isso permita à razão humana conhecer o limite que governa a criação de Deus, não explica, todavia, porque Deus criou exatamente este mundo enquanto uma verdade de fato, isto é, um mundo possível, eleito dentre uma miríade possibilidades e cuja não-existência não implicaria qualquer contradição. Aqui, Leibniz introduz na discussão um princípio moral, a saber, o princípio do *melhor*.

---

<sup>20</sup> “Princípio segundo o qual nada existe que não tenha uma razão de ser. A razão não é, então, outra coisa que a série infinita dos requisitos dos fatos, que envolve o universo em sua integralidade (passado, presente e futuro), como os decretos de Deus relativos à existência do mundo [M. 27-39; DM. 8, 31]” (GLOSSÁRIO, 2018).

Em breve, é preciso nos interrogar sobre a *ratio* específica que levou Deus a criar precisamente este mundo. Esta razão, realça Leibniz, é o princípio do melhor, «que a sabedoria faz conhecer a Deus, que a sua bondade o faz escolher, e que a sua potência o faz produzir». Segundo Leibniz, é justamente esta ordem moral que subtrai à contingência das verdades de fato a sua natureza arbitrária. [...] Aliás, se os paradigmas morais fossem o resultado de uma vontade arbitrária, a dor e o sofrimento não teriam, propriamente falando, nenhuma razão, não sendo nada mais de que a consequência de um ato criador indiferente à condição das suas criaturas (GATTO, 2016, p.51;52).

Nesse sentido, o Deus de Leibniz cria, precisamente, este mundo guiado por um tipo de “necessidade moral”<sup>21</sup> que o inclina a escolher, dentre todas as possibilidades que se lhe oferecem, a melhor. Disso, o filósofo alemão deriva a afirmação de que o mundo criado é, de fato, *o melhor dos mundos possíveis*. Essa perspectiva nos leva a compreender que, para Leibniz, se no mundo efetivamente criado por Deus encontra-se a multiplicidade de males empiricamente observável, é porque essa mesma multiplicidade é, de algum modo, a melhor multiplicidade de males possível. Destarte, “se Deus tivesse criado um mundo diferente”, observa Gatto (2016, p.54), “a relação total entre o bem e o mal teria sido mais desfavorável para as suas criaturas”, se comparada com a relação total entre bem e mal no mundo presente.

No entanto, dirigindo-nos para o final desta reflexão, poderíamos ainda interpor à proposta de Leibniz a mesma questão colocada na primeira seção: a necessidade moral que inclina Deus a escolher o melhor dos mundos possíveis não significa um tipo de constrição à onipotência divina, que teria sido compelida, por princípio, a escolher *necessariamente* uma opção específica (a melhor)?

À primeira vista, sim, porém aqui a questão adquire um contorno *sui generis*, pois ainda que os termos “necessidade (moral)” e “onipotência” possam se contradizer mutuamente (na medida que a onipotência requer a insubmissão a qualquer necessidade), a necessidade moral supramencionada não *necessita* o Deus leibniziano, em sentido forte. Para o filósofo alemão, a escolha segundo o princípio do melhor não constrixe propriamente a ação divina, ou seja, embora Deus não deixe de agir conforme este princípio moral, ele não é obrigado *necessariamente* a observá-lo. Afinal, se entendemos “necessidade” como “[...] aquilo por força do qual uma coisa não pode ser diferente do que é” (*Met.*, Δ5, 1115b), então, considerando que a escolha divina de criar especificamente este mundo se dá ante a possibilidade lógica de outra série de

---

<sup>21</sup> cf. GATTO, 2016, p.54.

coisas, isto é, da criação de diferentes mundos logicamente possíveis, então não se pode dizer que a ação de Deus tenha sido constringida *por necessidade* a escolher este mundo, uma vez que todos os demais afiguravam-se igualmente possíveis. Dessarte, a escolha do Deus leibniziano poderia logicamente ter sido outra e, assim, o mundo criado também poderia, do ponto de vista lógico, ter sido diferente do que é, o que exclui formalmente a *necessidade* da escolha divina. Em suma, no esquema teórico proposto por Leibniz, o curso da ação divina tem sua liberdade preservada do ponto de vista formal, revelando-se assim uma ação não constringida por necessidade.

O decreto de criar é livre: Deus é inclinado a todo bem; o bem, e mesmo o melhor, o inclina a agir, mas não o necessita: pois sua escolha não torna impossível aquilo que é distinto do melhor; ela não faz senão apontar aquilo que Deus omite, isto é, o que implica contradição. Há, portanto, em Deus uma liberdade isenta não apenas de constringimento, mas também da necessidade. Me refiro à necessidade metafísica; pois é uma necessidade moral que o mais sábio seja obrigado a escolher o melhor<sup>22</sup> (LEIBNIZ in ARRUDA, 2008, p.240, tradução nossa).

A estratégia de Leibniz de articular, no curso da ação divina, as características da liberdade e da necessidade moral não deixa de ser, de algum modo, problemática. Ademais, o quadro teórico leibniziano deve lidar também com os problemas de estatuir os critérios que tornam o mundo existente o melhor dentre uma miríade de mundos possíveis<sup>23</sup> e de mostrar em que sentido o mundo atual, com o seu *quantum* observável de males, poderia ser melhor que um mundo potencial, acessível à nossa imaginação, com uma quantidade de males radicalmente menor. Contudo, não nos ocuparemos dessas questões no presente estudo, para o qual basta a exposição do contraponto que Leibniz elabora à teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas e como os pressupostos de ambas posições teóricas repercutem na compreensão do atributo da onipotência divina.

### Considerações finais

---

<sup>22</sup> “Le decret de créer est libre: Dieu est porté à tout bien; le bien, et même le meilleur, l’incline à agir; mais il ne le nécessite pas: car son choix ne rend impossible, ce qui est distinct du meilleur; il ne fait point que ce que Dieu omet, implique contradiction. Il y a donc en Dieu une liberté, exemte non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité. Je l’entend de la nécessité metaphysique; car c’est une nécessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur.”

<sup>23</sup> Para uma visão geral de como Leibniz compreende esses critérios, cf. ARRUDA, 2008, p.240-249.

Considerando a exposição apresentada neste trabalho, podemos coligir que o problema de teodiceia reclama, como elemento central de sua consideração, uma definição clara do estatuto da onipotência divina, na qual parece-nos residir o fulcro do próprio problema de teodiceia. A propósito dessa questão fulcral, podemos também constatar que os pressupostos da teoria cartesiana sobre a livre criação das verdades eternas e a sua crítica a partir de Leibniz conduzem a diferentes concepções acerca da onipotência divina: de um lado, na medida em que postula um Deus eminentemente incompreensível e indiferente, a teoria de Descartes representa uma defesa radical do atributo da onipotência divina, que redundava, contudo, na impossibilidade de qualquer princípio (cognitivo, moral etc) inconcusso e, no limite, na impossibilidade de se fundar uma teodiceia; de outro lado, a proposta de Leibniz preserva a possibilidade de se dar resposta ao problema de teodiceia, mas implica inevitavelmente o estabelecimento de um domínio no qual a onipotência divina não pode aplicar-se, isto é, o domínio da necessidade das verdades eternas. À vista de tais posições teóricas, defendemos que as tentativas de compatibilizar a coexistência do mal e de um Deus onipotente, onisciente e sumamente bom devem desembocar em dois destinos difíceis de serem defletidos: ou devem assumir a onipotência divina em sua radicalidade e admitir as consequências descritas na teoria de Descartes ou, em qualquer alternativa distinta, devem reconhecer alguma sorte de constrição ao poder de Deus e, assim, tornar o adjetivo “onipotente” um termo em si contraditório e destituído de sua significação originária.

## Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. Tradução de: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução de: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.
- AQUINO, S. T. *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARRUDA, J. M. Leibniz e o problema do Mal: estratégias e limites da Teodiceia. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 21, n. 1, p.217-255, jan.-jun. 2011. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/550>> Acesso em: 28 jun.2018.
- ESPINOSA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de: Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- GATTO, A. A modernidade como teodiceia: Leibniz entre a indiferença e a univocidade de Deus. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p.41-59, 2016. Semestral. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/11102/8503>> Acesso em: 28 jun. 2018.

- \_\_\_\_\_. A possibilidade de um início: Leibniz e a crítica da indiferença divina nos “Essais de Théodicée”. *Letras*, v. 24, n. 49, p.97-114, 2014. Semestral. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/16593/10103>> Acesso em: 28 jun. 2018.
- GLEIZER, M. A. Textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1 e 2, p.207-219, 2012. Semestral. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/819/760>. Acesso em: 28 jun. 2019.
- GLOSSÁRIO de termos leibnizianos. *Leibniz Brasil*. Disponível em: <<http://www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-glossario.htm>>. Acesso em: 12 mai. 2018
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Organizado por: Richard Tuck. 615 p.
- LEIBNIZ, G. *Discurso de Metafísica*. Tradução e notas de: João Amado. Lisboa: Edições 70, 1985.
- MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- MIRANDA, S. R. N. Duas respostas teístas para duas versões do problema do mal. In: SPICA, M. A.; MARTINEZ, H. L. (Orgs). *Religião em um mundo plural: debates desde a filosofia*. Pelotas: NEPFIL online, 2014. p.144-171. Disponível em: <<http://nepfil.ufpel.edu.br/publicacoes/1-religiao-em-um-mundo-plural.pdf>> Acesso em: 28 jun. 2018.
- ROUSSEAU, J.-J. Carta de J.-J. Rousseau ao senhor de Voltaire (18 de agosto de 1756). In: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre a Religião e a Moral*. Campinas: IFCH/UNICAMP (Cadernos de Filosofia: Cadernos de Tradução nº 2), 2002.
- TOOLEY, M. The Problem of Evil. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/evil/>> Acesso em: 10 mai. 2018.

*Recebido em: 28/06/2018*  
*Aprovado em: 16/08/2018*