



LEIBNIZ E O PROBLEMA DA CONFORMIDADE DA FÉ COM A RAZÃO: UM PROJETO DE CONCILIAÇÃO LIMITADO

Leibniz and the problem of the conformity between faith and reason: a project of limited reconciliation

Celi Hirata
UFSCar

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar a defesa da conformidade da fé com a razão, exposta nos *Ensaios de Teodiceia* e em outros textos de G. W. Leibniz. Pretendemos indicar como essa defesa se fundamenta em determinados pressupostos ontológicos e epistemológicos do autor, confrontando o racionalismo de sua filosofia com o racionalismo de outro pensador representante dessa vertente: Descartes e a sua tese da livre criação das verdades eternas. Além disso, assinalaremos como a defesa dos artigos de fé pela razão integra o projeto de fortalecimento do Cristianismo e de reunificação das vertentes cristãs – em detrimento de outras religiões.

Palavras-chave Leibniz, Teodiceia, Fé, Razão, Ecumenismo, Unidade e Pluralidade.

Abstract The objective of this article is to analyze the defense of the conformity between faith and reason, as presented in the *Essays on Theodicy* and other texts by G. W. Leibniz. We aim to indicate how this defense is based on certain ontological and epistemological assumptions of the author, contrasting the rationalism of his philosophy with the rationalism of another thinker representing this school of thought: Descartes and his thesis of the free creation of eternal truths. Furthermore, we will highlight how the defense of articles of faith by reason is part of the project to strengthen Christianity and reunite the Christian branches—at the expense of other religions.

Keywords: Leibniz, Theodicy, Faith, Reason, Ecumenism, Unity and Plurality.

1. Leibniz: um filósofo conciliador¹

Leibniz se apresenta como um filósofo da conciliação: na sua auto descrição, é um pensador que combina elementos de diferentes vertentes da tradição filosófica ocidental que, à primeira vista, pareciam inconciliáveis. É assim que alia Platão com Demócrito, Aristóteles com Descartes, os escolásticos com os modernos, a teologia e a moral com a razão. Segundo seu relato, na introdução dos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, seu sistema retoma o que há de melhor de todos os lados para avançar mais além.²

Neste quesito, seu projeto filosófico e científico contrasta com o programa de outros filósofos da primeira modernidade que caracterizavam as suas filosofias como

¹ Esse tópico do artigo retoma parcialmente algumas argumentações que desenvolvi na minha dissertação de mestrado.

² LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, I, cap. 1. Paris: Flammarion, 1966, p. 56

empreitadas completamente novas, que rompiam com a Escolástica e com o sistema aristotélico. Ao contrário destes, Leibniz concebe que o progresso do conhecimento rumo ao futuro só pode se produzir fundamentando no passado e na tradição. É essa convicção que fundamenta um programa de aumento e aperfeiçoamento da ciência que inclui o recenseamento e a catalogação dos saberes passados – programa que se inspira no projeto baconiano da *Grande Instauração*, cuja primeira etapa consiste na classificação dos saberes e arrolamento dos conhecimentos já adquiridos e no mapeamento do que ainda está por fazer. Embora esse projeto seja formulado e especialmente explicitado em textos da juventude de Leibniz, ele perpassa todo o seu percurso filosófico e toma variadas formas, como indicaremos mais adiante.

Em *Préceptes pour avancer les sciences*, Leibniz lamenta que o gênero humano mais pareça um conjunto desordenado do que um todo harmônico no que diz respeito às ciências. Em seu juízo, os tesouros do conhecimento de que dispomos não são suficientemente reconhecidos, mas estão dispersos, e essa dispersão mais faz regredir do que avançar. Por isso, é condição preliminar ao avanço da ciência o ordenamento e a catalogação dos conhecimentos já adquiridos e estabelecidos, além do reconhecimento das mais importantes realizações do gênero humano. Sem um mapeamento exato do que já se adquiriu em termos de ciências, não podemos saber qual percurso seguir, quais caminhos já foram desbravados e quais ainda são inteiramente desconhecidos – não reconhecemos nossa riqueza nem nossa carência. Leibniz assinala essa relação entre o levantamento e a classificação dos conhecimentos e de seu progresso a partir de uma analogia com a conquista de novos territórios: assim como “a geografia das terras conhecidas dá meios de impulsionar mais adiante a conquista de novos países”, “a revisão exata do que nós adquirimos [em termos de conhecimento] facilitaria maravilhosamente novas aquisições”³.

Eis a conexão entre *inventário* e *invenção*⁴: com a descoberta da “região do espírito já povoada”, por meio de arranjos, catálogos, repertórios tanto alfabéticos como sistemáticos, a humanidade torna-se mais apta a prosseguir em direção aos locais ainda negligenciados, consistindo o inventário num guia para conduzir o progresso do conhecimento.⁵ É neste espírito que Leibniz, no *Discours touchant la méthode de la certitude*, estabelece para a ciência a dupla tarefa de transmitir pelo ensino as verdades já estabelecidas e a de realizar novas descobertas, bem como publicá-las – empreendimentos que são, na visão de Leibniz, ~~primitivamente~~ interligados entre si.

Assim, a consideração de que a grande quantidade e diversidade de obras é indício de que não há unidade nas ciências tem gênese na aparência de desordem que há na grande quantidade de livros⁶. Por isso, a explicitação do que há de bom e proveitoso nos autores importantes depende de uma organização da enorme massa de escritos existente, com todas as suas repetições, pois é a ausência dessa ordem que

³ LEIBNIZ, G. W. *Préceptes pour avancer les sciences*. In: *Die philosophischen Schriften*, edição de C. Gerhardt, vol VII, p. 158 e 159.

⁴ Conexão que aparece em diversos escritos de Leibniz, como por exemplo *Remarques sur Weigel, Nouvelles Ouvertures e De synthesi et analysi universali seu Arte inveniendi et jucandi*.

⁵ LEIBNIZ, G. W. *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*. In: *Die philosophischen Schriften*, vol VII, p. 178 e 179.

⁶ Como indica Catherine Wilson em seu livro *Leibniz's metaphysics: a historical and comparative study* (New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 10 e 11), devido ao advento da imprensa, era lugar-comum a lamentação sobre a quantidade excessiva de livros e de opiniões, opiniões que se contradizem entre si, fatigando o leitor e dando mostras da incompetência da humanidade. Ora, esta tópica, que fora inaugurada por Montaigne, ressoa até meados do século XVII, sendo expressa por excelência por Descartes, que rejeitará a erudição como algo prejudicial, como se tratará a seguir. Leibniz também repetirá esta tópica nos *Préceptes pour avancer les sciences*: “eu temo mesmo que após ter inutilmente explorado a curiosidade sem extrair das nossas pesquisas qualquer proveito considerável para a nossa felicidade, não se vá adquirir uma aversão às ciências e que, por um desespero fatal, os homens não recaiam na barbárie. Ao que esta horrível massa de livros, que vai sempre aumentando, poderia contribuir muito” (p. 160, itálicos meus).

retira de muitos a esperança de constituir uma ciência sólida a partir do que já foi estabelecido.⁷

Neste ponto da conexão entre passado e futuro da ciência e da imprescindibilidade da colaboração contínua dos espíritos no progresso da ciência, Leibniz se opõe a alguns dos modernos, em especial a Descartes, tanto no que diz respeito ao papel da tradição e da filosofia pregressa na formulação do conhecimento presente quanto relativamente ao papel do método na perpetuação e transmissão dos conhecimentos para as gerações vindouras.

Na visão de Leibniz, o método cartesiano é de natureza solipsista, sendo avesso à construção intersubjetiva e gradual do conhecimento. Visto que o parâmetro de conhecimento indubitável da epistemologia cartesiana é a evidência, que é subjetiva e incomunicável,⁸ Leibniz julga que não há espaço para a transmissão de conhecimento e para seu progresso e aperfeiçoamento nessa filosofia. Além disso, o nosso autor considera que, em vez de ser um procedimento racional, a dúvida metódica é resultado de uma paixão: o desespero, paixão que leva a negligenciar o que há de bom e proveitoso nos sistemas filosóficos dos predecessores.⁹

Ademais, enquanto para o autor do *Discurso de Método* há uma manifesta heterogeneidade na história da filosofia que é incompatível com a unidade da verdade, para Leibniz há, sob a diversidade aparente, uma certa *unidade* ou *homogeneidade* de fundo. Por isso, o progresso da ciência não caminha em direção à multiplicidade caótica, mas, ao contrário, avança no sentido de evidenciar a uniformidade presente no conhecimento:

Pode-se mesmo dizer que as ciências se compendiam [*s'abrégent*] ao aumentarem, o que é um verdadeiro paradoxo, pois quanto mais se descobrem verdades, mais se está apto a constatar uma sequência regrada e a se constituir proposições cada vez mais universais, das quais as outras não passam de exemplos e corolários, de maneira que se poderá fazer com que um grande volume daqueles que nos precederam se reduza, com o tempo, a duas ou três teses gerais. Assim, quanto mais uma ciência é aperfeiçoada, menos ela necessita de grandes volumes.

Por trás da diversidade e multiplicidade de sistemas e conhecimentos e da grande massa de livros e volumes de escritos subjaz a unidade da verdade. Mas para ser evidenciada, deve ser realizado um trabalho de depuração, como Leibniz expõe numa correspondência de maturidade. A partir disso, o autor divisa a possibilidade de uma *filosofia perene*:

A verdade é mais difundida do que se pensa, mas ela é frequentemente maquiada, envolvida e até mesmo enfraquecida, mutilada, corrompida por adições que a deterioram ou a tornam menos útil. Ao se mostrar estes traços da verdade nos antigos ou, para falar mais geralmente, nos autores pregressos, extrair-se o ouro da lama, bem como o diamante de sua mina, e a luz das trevas. E isto seria, com efeito, *perennis quaedam Philosophia* [uma certa filosofia penene]. Pode-se mesmo dizer que se constataria algum progresso nos conhecimentos. Os Orientais tiveram belas e grandes idéias da Divindade; os Gregos adicionaram a isto o raciocínio e uma forma de ciência. Os Padres da Igreja rejeitaram o que havia de ruim na Filosofia dos Gregos. Mas os Escolásticos trataram de empregar utilmente para o Cristianismo o que havia de aceitável na Filosofia dos Pagãos. Eu sempre disse: *aurum latere in stercore*

⁷ LEIBNIZ, G. W. *Préceptes pour avancer les sciences*. In: *Die philosophischen Schriften*, vol VII, p. 159.

⁸ Idem, p. 165.

⁹ LEIBNIZ, G. W. *Discours touchant la methode de la certitude et l'art d'inventer*. In: *Die philosophischen Schriften*, vol VII, p. 178.

illo scholastico barbariei [que o ouro está escondido naquele dejeto escolástico da linguagem obtusa].¹⁰

Inversamente, em alguns casos o que cabe não é a depuração e a expurgação daquilo que é supérfluo e constitui obstáculo para a apreciação da verdade, mas sim a complementação das teorias com aquilo que elas deixaram de lado, a fim de que a verdade se apresente de maneira mais completa e imparcial:

[...] Tratei de desenterrar e reunir a verdade escondida e dissipada sob as opiniões de diferentes seitas e filosofias, e creio ter acrescentado algo meu a isso para dar alguns passos adiante [...] Descobri que a maior parte das seitas possui razão em uma boa parte do que afirmam, mas não tanto no que elas negam. Os formalistas, como os platônicos e os aristotélicos têm razão de procurar a origem das coisas nas causas finais e formais. Mas se enganam ao negligenciar as causas eficientes e materiais, e de inferir a partir disso, como fazia o Sr. Henri Morus, na Inglaterra, e alguns outros platônicos, que há fenômenos que não podem ser explicados mecanicamente. Mas, de outro lado, os materialistas ou aqueles que se atêm unicamente à filosofia mecanicista, enganam-se ao rejeitar as considerações metafísicas e de querer explicar tudo exclusivamente por meio daquilo que depende da imaginação.¹¹

A concepção de que as filosofias expressam a verdade naquilo que afirmam ou expressam (e apenas falham naquilo que refutam e deixam de considerar) e de que há uma unidade subjacente à multiplicidade de teorias de diferentes tempos e lugares possui um fundamento na metafísica leibniziana, mais precisamente na tese de que todas as mônadas ou substâncias representam o universo inteiro sob uma determinada perspectiva. O fato de que cada alma é um espelho vivo do universo inteiro à sua maneira implica a conciliação da unidade com a multiplicidade. Uma vez que para Leibniz deve sempre haver uma diferença intrínseca entre dois seres, e como esta diferença só pode se fundamentar nas percepções de cada mônada¹², as substâncias devem se diferenciar essencialmente uma das outras por suas representações mentais, isto é, pelas perspectivas que lhe são próprias, posto que o referente é o mesmo para todas as criaturas: o universo. Assim, todos os seres, com as suas respectivas percepções, concordam entre si e remetem a um mesmo cosmos, ou seja, é uma mesma realidade que está pressuposta nos conteúdos expressos por cada mônada, sendo que o que muda é a maneira como este mesmo referente é expresso.

Todas as representações mentais ou percepções dos diferentes seres possuem uma ordem correspondente àquela do universo, por mais que o expressem de maneiras variadas e a partir de diversos pontos de vista. São, assim, todas verdadeiras. Por essa razão, não há razão para supor uma heterogeneidade irredutível no conhecimento adquirido pelo conjunto da humanidade. Ao contrário, uma vez que constituem discursos diferentes acerca do mesmo mundo, todas as grandes teorias formuladas possuem uma certa relação de conveniência e, à medida que a ciência se aperfeiçoa, essa unidade subjacente às teorias torna-se cada vez mais evidente.

A tese de que todas as mônadas exprimem uma mesma realidade de um determinado ponto de vista coloca a possibilidade da retomada e da conciliação das melhores teses legadas pela tradição, pois mesmo que as teorias sejam diferentes entre si, esta diferença não é irredutível e absoluta, como ela é para Descartes. Sem a consideração de que há alguma conveniência subjacente na diversidade das filosofias,

¹⁰ LEIBNIZ, G. W. Carta a Remond de 26 de agosto de 1714. In: *Die philosophischen Schriften*, vol. III, p. 624 e 625.

¹¹ LEIBNIZ, G. W. Carta a Remond de 10 de janeiro de 1714. In: *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie et autres textes (1703-1716)*, Paris: Flammarion, 1996, p. 288-290.

¹² “É só isso que podemos encontrar na substância simples, ou seja, as percepções e suas mudanças.” (LEIBNIZ, G. W. *Monadologia*, § 17, in: *Discurso de Metafísica e outros textos*, tradução de Alexandre Bonilha, São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 134).

que são produtos dos espíritos humanos, não é possível a tentativa de conciliação do que haveria de melhor entre elas, isto é, se há uma heterogeneidade completa, como o autor francês considera, não há qualquer ponto de convergência.

Se, por um lado, é o perspectivismo de Leibniz que propicia a base ontológica que possibilita a conciliação de diferentes sistemas, por outro, é o seu perspectivismo mesmo que estabelece os limites desse projeto conciliatório. Afinal, o perspectivismo de Leibniz não é um relativismo, e muito menos produto de um pluralismo. Seu espírito conciliatório não é fruto de uma concepção abrangente e ampla da verdade. Muito pelo contrário: é justamente por considerar que a verdade é una e que todos compartilham dos mesmos princípios lógicos, por maior que seja a diversidade das opiniões, que Leibniz considera ser possível conciliar antigos e modernos, e a razão com a fé.

Ademais, na sua opinião, nem todos os humanos são igualmente dotados para o conhecimento, pois nem todos são sábios, mas há alguns que se destacam em seu tempo: “em todo século existem grandes homens que o sustentam com sua inteligência e abraçam com seu pensamento o que é mais elevado e justo”.¹³ Além disso, se é verdadeiro que nenhuma filosofia, enquanto discurso expressivo do mundo, é completamente errônea, nem por isso deixa de haver superioridade de certos sistemas em relação a outros e, ainda, dentro de uma mesma filosofia, de determinadas teses em relação a outras. Isto é: não é tudo indistintamente correto, como também nem tudo é indistintamente errôneo, como pressupõe a dúvida metódica cartesiana, na avaliação de Leibniz. Assim, a verdade, que é una, manifesta-se de maneira privilegiada nas reflexões das correntes de pensamento mais relevantes de cada época. E, uma vez que belos pensamentos foram formulados por espíritos diversos em épocas distintas e que o conhecimento humano é passível de transmissibilidade, a ciência progride com o tempo, desde que se evitem as repetições e os adornos supérfluos, que escondem a verdade e criam a ilusão de contradição.

A conciliação que marca a filosofia leibniziana se funda no interior de um sistema dogmático e segue parâmetros bem determinados de verdade e de racionalidade. É por isso que Leibniz não considera com homogeneidade as diversas filosofias (nem as diversas culturas), mas ataca o erro de umas e elogia os acertos de outras, o que significa que nem tudo pode ser considerado indistintamente como verdadeiro. É também por essa razão que, no âmbito das religiões, o projeto conciliatório de Leibniz possui limites bem definidos, restringindo-se ao Cristianismo, que deveria, aos seus olhos, mostrar a sua superioridade em relação às outras.

2. A Teodiceia e o problema de conformidade da fé e da razão no projeto de reunificação do Cristianismo¹⁴

Os *Ensaios de Teodiceia*, de 1710, são marcados por esse *ideal conciliatório limitado*. Em um diálogo com Pierre Bayle, autor do *Dicionário histórico e crítico*, e com os mais variados pensadores, Leibniz delineia seus posicionamentos, retendo aquilo que lhe interessa e refutando o que considera errôneo. Seu projeto conciliatório, porém, não diz respeito apenas às diferentes doutrinas e filosofias, mas também envolve as tarefas de compatibilização da razão e da fé, da liberdade e da providência divina, e sobretudo, da existência do mal com a bondade e a perfeição divina, que constitui a *teodiceia*, ou a defesa de Deus, propriamente dita. Tudo isso tendo com o pano de fundo o projeto de reunificação do Cristianismo após a Guerra dos Trinta Anos e outros conflitos sangrentos.

Neste artigo vamos nos concentrar no *Discurso da conformidade da fé com a razão*, que constitui a primeira parte da *Teodiceia*, além de alguns textos prévios que

¹³ LEIBNIZ, G. W. *Wilhelm Padicius*, in *Escritos Filosóficos*, traduções de R. Torretti, T. Zwanck e E. Olsaso, Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, p. 49.

¹⁴ Este item do artigo retoma parcialmente algumas das argumentações desenvolvidas no artigo de minha autoria “...”.

tratam desse mesmo tema. Como Leibniz afirma no início desse discurso, a questão da conformidade da fé com a razão sempre foi um grande problema no Cristianismo.¹⁵ De acordo com o pequeno histórico que o autor expõe, desde a Igreja primitiva houve quem pretendesse conciliar a fé cristã com a filosofia. Em um primeiro momento, esse projeto incorporou o pensamento platônico, passando posteriormente pela adoção do sistema de Aristóteles, quando a própria teologia, em razão dos concílios gerais, se tornou mais sistemática, culminando na Escolástica, que se caracterizava pela junção da teologia com a filosofia e cuja maior tarefa consistia justamente na conciliação entre os artigos da fé cristã e as posições das autoridades religiosas com a razão. Contudo essa conciliação não foi tão bem-sucedida, em parte por causa da corrupção da teologia, e em parte devido aos defeitos da filosofia.

A despeito desse malogro histórico, Leibniz se coloca como um grande defensor da conciliação entre a fé e a razão, ou melhor, entre os artigos da fé cristã e os argumentos produzidos pela razão. Ao contrário dos fideístas, que sustentam que a razão nos assuntos divinos constitui mais um obstáculo do que um auxílio, Leibniz defende que a razão e os argumentos por ela produzidos não só não atrapalham a fé, como de direito devem estar em acordo com ela. Afinal, os artigos da fé cristã, como tudo que é verdadeiro, devem ser fundamentados em razões e não devem jamais contrariar as regras da lógica, que regem toda a realidade.

Para Leibniz, entre Deus e nós há uma mediação racional, na medida em que a razão e os princípios racionais são os mesmos tanto para os seres humanos como para Deus, havendo apenas uma diferença de grau e não de natureza. Por isso, a razão não só não deve ser abandonada nas questões de fé, como também necessita fundamentar a possibilidade desses artigos: este é o único meio de conferir validade a qualquer proposição. Posto que o domínio das verdades necessárias e dos princípios lógicos é universal e irrestrito, regendo toda a esfera do ser, se as proposições ditadas pela religião cristã não estivessem de acordo com estes, elas cairiam na esfera do não-ser, isto é, seriam impossíveis, falsas e contraditórias. Em *Dialogus inter theologum et misosophum*, redigido entre 1678 e 1679, Leibniz expõe a distinção entre os princípios meramente físicos e os princípios lógicos e metafísicos, tão importante na discussão dessas questões:

Existem princípios que são comuns às coisas divinas e às humanas e isto foi muito bem observado pelos teólogos. De fato, os princípios físicos, reconheço-o, são somente humanos: por exemplo, que o ferro não flutua na água, ou que uma virgem não dá à luz, pois a potência absoluta de Deus, que está acima da natureza, pode fazer com que se suceda o contrário. Porém, os princípios lógicos e metafísicos são comuns às coisas divinas e humanas porque regem o âmbito da verdade e do ser em geral, que é comum a Deus e às criaturas. Tal princípio metafísico é: o mesmo não pode ser e não ser, o todo é maior do que a parte, igualmente os princípios lógicos, ou seja, as formas silogísticas, que inclusive Deus e os anjos têm de admitir como verdadeiros.¹⁶

Uma vez que os princípios lógicos determinam o que é possível e o que é impossível, isto é, o que pode ser verdadeiro e o que é absolutamente falso, os mistérios que são objetos da fé devem estar de acordo com eles para terem a sua legitimidade garantida.

A questão da conformidade da fé com a razão é tratada por Leibniz como um problema que envolve a consideração da natureza jurídica das leis. Diferentemente das *leis físicas* que governam especificamente este universo criado, que são

¹⁵ LEIBNIZ, G. W. *Ensaios de Teodiceia*, “Discurso sobre a conformidade da fé com a razão”, § 6. Tradução de T. M. Lacerda e C. Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 2023, p. 35-36.

¹⁶ LEIBNIZ, G. W. *Dialogus inter theologum et misosophum*, in: *Sämtliche Schriften und Briefe*, série VI, vol. 4, p. 2215.

positivas, isto é, instituídas por meio de decreto e cuja revogação permanece sempre uma possibilidade (como ocorre na produção de milagres), as *verdades necessárias* e as *regras da lógica* constituem regras absolutamente universais que valem para todos os mundos possíveis. Elas consistem, em outras palavras, no verdadeiro tribunal sob cuja jurisdição está tudo o que pode ser pensado e tudo o que é, isto é, tudo o que pode ser sustentado como verdadeiro, seja possível ou existente.

Ademais, não são apenas as regras lógicas que são absolutamente universais, mas também os *valores*, como a *bondade* e a *justiça*. Herdeiro da tradição platônica nesse quesito, Leibniz defende que tanto a verdade como a justiça são valores transcendentes, absolutos e invariáveis, a partir dos quais todas as coisas devem ser avaliadas e valoradas. A justiça não muda de natureza conforme ao âmbito que se aplica e por isso “o direito universal é o mesmo para Deus e para os homens.”¹⁷

Sendo assim, jamais seria justificável o procedimento de abandonar completamente a razão para endossar a fé, dando preferência à autoridade em relação aos nossos raciocínios. Nesse ponto, Leibniz se posiciona contrariamente não só em relação àqueles que ele identifica como fideístas, como Montaigne, mas também relativamente a Descartes e a sua tese da *livre criação das verdades eternas* – tese com a qual o nosso autor polemiza em diversos momentos da sua obra, como, por exemplo, no segundo artigo do *Discurso de Metafísica*. De acordo com essa doutrina, Deus não seria criador apenas das existências, mas também das essências, dos valores¹⁸ e até mesmo das regras da lógica.

Quanto à dificuldade de conceber como foi a Deus livre e indiferente fazer com que não fosse verdadeiro que três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou, em geral, que as contraditórias não possam ser conjugadas, pode-se facilmente suprimi-la, ao se considerar que a potência de Deus não pode possuir limites; e depois, também, ao se considerar que a nossa mente é finita e criada com uma natureza tal que pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis serem verdadeiramente possíveis, mas não aquelas que Deus poderia ter tornado possíveis, mas quis tornar impossíveis. Pois a primeira consideração nos mostra que Deus não pôde ter sido determinado a fazer com que as contraditórias não possam ser conjugadas, e que, por conseguinte, ele pôde fazer o contrário; depois a outra nos assegura que, ainda que isto seja verdadeiro, nós não devemos nos esforçar para compreendê-lo, porque nossa natureza não é disso capaz.¹⁹

¹⁷ LEIBNIZ, G. W. *Ensaios de Teodiceia*, “Discurso sobre a conformidade da fé com a razão”, § 35, p. 58. A esse respeito, cf. o estudo de Patrick Riley (*Leibniz' Universal Jurisprudence: Justice as the Charity of the Wise*. Harvard: Harvard University Press, 1996) e a obra clássica de Gaston Grua (*La justice humaine selon Leibniz*. Paris: P.U.F., 1953).

¹⁸ “Quanto à liberdade do livre-arbitrio, é certo que aquela que se encontra em Deus é muito diferente daquela que se encontra em nós, visto que repugna que a vontade de Deus não tenha sido por toda eternidade *indiferente a todas as coisas* que foram feitas e que se farão, ou que possua *alguma ideia representando o bem e o verdadeiro*, ou do que se deve fazer, acreditar ou evitar que se possa imaginar ter sido o objeto do entendimento divino antes que sua natureza tenha se constituído como tal pela determinação de sua vontade. E não falo aqui de uma simples prioridade de tempo, mas antes digo que foi impossível que uma tal ideia tenha precedido a determinação da vontade de Deus por uma prioridade de ordem ou de natureza [...], de maneira que essa ideia de bem pudesse ter levado Deus a eleger um ao invés de outro. Por exemplo, não foi por ter visto que era melhor que o mundo fosse criado no tempo do que na 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 possuía o conhecimento de que isso não poderia ser feito de outro modo, etc. Mas, ao contrário, é porque ele quis criar o mundo no tempo que é melhor assim do que se tivesse criado na eternidade; e foi porque ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois retos, que é agora verdadeiro que seja assim e não possa ser de outra maneira, e o mesmo se pode dizer de todas as coisas [...]” (DESCARTES, R. *Repostas às sextas objeções às Meditações Metafísicas*, § 6 e 8. In: *Oeuvres de Descartes*, edição de C. Adam e P. Tannery, vol. VII, p. 431-436).

¹⁹ DESCARTES, R. Carta a Mesland de 02 de maio de 1644, in *Correspondance 1* (ed. J-R. Armogat), Paris: Gallimard, 2013, p. 613.

Para Descartes, o arbítrio divino está na origem não apenas da distinção entre o possível e o existente ou criado, mas da partilha mesma entre o possível e o impossível, entre o que é logicamente consistente e o que é absurdo ou contraditório. O princípio de não-contradição não seria, nessa ótica, um princípio absolutamente universal, mas seria um princípio de validade restrita ao âmbito do mundo criado, que poderia ser diferente do que é, embora tal possibilidade seja impensável para nós. Por essa razão, os seres humanos não dispõem de um parâmetro lógico de validade irrestrita, pelo qual pudessem julgar a possibilidade de absolutamente qualquer fato ou proposição, em especial aqueles que dizem respeito aos desígnios divinos e aos mistérios da religião. Além disso, no que diz respeito aos valores morais, também é Deus que institui a justiça e a bondade a partir da sua vontade e de sua criação. À diferença de Leibniz, que defende que Deus quer e age baseado em ideias absolutas e transcendentais de bondade e de justiça, Descartes julga que não há tais valores prévios à criação divina.

A partir disso, Descartes extrai duas regras a serem seguidas em matéria de fé e de conhecimento. Primeiro que, ao examinar a natureza, nos limitemos a considerar as causas eficientes e a maneira como os efeitos são produzidos, deixando de lado toda investigação concernente às causas finais, pois não podemos conhecer os desígnios divinos, como Descartes expõe no vigésimo oitavo artigo da primeira parte dos *Princípios de Filosofia*. Segundo que, em caso de conflito entre razão e fé, esta última deve ser sempre anteposta à primeira, constituindo a verdadeira autoridade, regra infalível com a qual Descartes encerra a primeira parte dos *Princípios*.²⁰

Ao contrário de Descartes, Leibniz defende que as regras da lógica são absolutamente universais. Por isso, em qualquer tipo de conhecimento, é preciso ceder às demonstrações exatas, que nada mais são do que um encadeamento inviolável de verdades, isto é, a razão, tal como é apresentada em uma de suas definições.²¹ Ora, uma vez que há regras universais de justiça e de verdade, que são comuns a Deus e a nós, sendo os homens em princípio capazes de conhecê-las e atingi-las, o abandono da razão, no que diz respeito à religião, equivaleria a endossar a uma destas duas alternativas: ou que Deus deixasse de ser sábio ou que o homem deixasse de ser racional²² - ambas sendo evidentemente falsas.

Para Leibniz, “não existe maior inimigo da religião e da piedade do que aquele que sustenta que a fé é contrária à razão”²³: sob o pretexto de defender a fé, a atitude fideísta é o que mais prejudica a religião, pois fere sua legitimidade mesma. Assim, o nosso autor argumenta que, se o princípio supremo que rege a esfera das verdades necessárias, a saber, o princípio de identidade ou de não-contradição, não tivesse validade relativamente à teologia e à religião, poder-se-ia ser ateu e católico ao mesmo tempo²⁴, isto é: seria possível ser e não ser simultaneamente.

Muitos anos antes da redação da *Teodiceia*, Leibniz aborda essas questões nos opúsculos “Diálogo entre um político sagaz e um sacerdote de reconhecida piedade”²⁵ e em “Conversa entre o marquês de Pianese e do padre Emery”, diálogos interligados de 1679. O político do título principia o diálogo

²⁰ DESCARTES, R. *Princípios de Filosofia*, I, § 28 e 76.

²¹ “A razão é a verdade conhecida, cuja conexão com uma menos conhecida nos faz dar assentimento à última. Mas, particularmente e por exceléncia, a denominamos ‘razão’ se for a causa não apenas do nosso julgamento, mas também da própria verdade, o que se denomina igualmente *razão a priori*, e a *causa* nas coisas corresponde à razão nas verdades. Por isso, a causa é frequentemente denominada ‘razão’, e, em especial, a causa final. Enfim, a faculdade que se apercebe dessa conexão das verdades ou a faculdade de raciocinar é também denominada ‘razão’ [...]”. (LEIBNIZ, G. W. LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, IV, cap. 17, § 1, p. 421-422).

²² LEIBNIZ, G. W. *Dialogus inter theologum et misosophum*, p. 2213.

²³ Idem, p. 2218.

²⁴ Idem, p. 2216.

²⁵ LEIBNIZ, G. W. *Dialogue entre um habile politique et un ecclésiastique d'une piété reconnue*. In: *Sämtliche Schriften und Briefe*, série VI, vol. 4, p. 2264. pp. 2241-2244.

com uma lamentação sobre as Cruzadas e seus desastres, considerando-as fruto de uma loucura e concluindo que a religião é grande causa de males. Diferentemente daqueles fideístas que defendem que a razão deve ser inteiramente apartada das questões de fé por causa da sua limitação, que não tem qualquer alçada no âmbito das coisas divinas, o político, defende esta mesma separação, mas pelo motivo inverso: não em função da debilidade da razão nas questões contempladas pela fé, mas pela fraqueza e insustentabilidade da fé em relação aos argumentos produzidos pela razão. Da mesma maneira, na opinião do marquês de Pianese, ministro de Savoia (uma das personagens desses diálogos), a razão deve ser renegada para proteger a fé, que não se mantém de pé diante das investidas daquela:

Temo que essa investigação demasiado exata nos mostre o absurdo, se acaso descobrirmos, por fim, que tudo é vã, e que teria sido melhor se equivocar de maneira afortunada, conservando uma ligeira esperança, que às vezes nos consola um pouco, do que encontrar a desesperação buscando a certeza.²⁶

Para o político, como há um conflito entre fé e razão, as reflexões são causa de perturbações espirituais, de modo que todo cristão deveria renunciar ao uso da razão de modo a resguardar para si a esperança: aos seus olhos, mais vale uma ignorância feliz do que a certeza desesperada.

Ao representar o fideísta através do papel do político, Leibniz sinaliza a importância que a questão possui para o âmbito público. O escopo declarado do religioso do diálogo é o de converter o estadista em um “um ministro de Deus”²⁷, que advogue em favor da religião por meio de razões, fundamentando-a. Se os milagres e as proposições relativas à fé parecem ser absurdas e inconciliáveis com a razão, tal como o político acredita, é porque se julga que as *leis subalternas da natureza*, que apreendemos pela experiência e com as quais os milagres não estão de acordo²⁸, são os princípios necessários que regem a verdade em geral.

Os mistérios anunciados na Bíblia, conquanto sejam contrários às aparências, e não possam ser explicados a partir das leis ordinárias da natureza, devem estar de acordo com os princípios lógicos. Quer dizer, para serem tomados como verdadeiros, devem ser logicamente congruentes e devem se manter diante das objeções. Afinal, “não se pode haver uma objeção irrefutável contra a Verdade.”²⁹ Para o nosso autor, que é jurista de formação, os artigos de fé da religião, tal como os mistérios e os milagres, se não podem ser provados de fato, por causa de sua complexidade e de seu caráter inusitado, devem ser, entretanto, inteligíveis de direito, isto é, não podem infringir o princípio de não-contradição. Desta forma, torna-se importante a distinção entre sustentar e provar *a priori* e a diferença entre explicar e compreender:

Há frequentemente um pouco de confusão nas expressões daqueles que comprometem a filosofia e a teologia, ou a fé e a razão, uma com a outra; eles

²⁶ LEIBNIZ, G. W. *Conversation du Marquis de Pianese Ministre d'Estat de Savoie, et du Pere Emery Eremit: qui a été suivie d'un grand changement dans la vie de ce ministre ou Dialogue de l'application qu'on doit avoir à son salut*. In: *Sämtliche Schriften und Briefe*, série VI, vol. 4, p. 2264.

²⁷ Idem, p. 2272.

²⁸ Na sua famosa correspondência com Clarke, Leibniz define os milagres como aqueles eventos que superam as forças das criaturas e estão acima das leis subalternas da natureza e não, como quer Clarke, a partir de sua raridade, que, no entender de Leibniz, é uma qualificação meramente extrínseca ao sucedido (Terceira carta de Leibniz a Clarke, § 17, in: *Newton e Leibniz*, Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1979, p. 179). É a partir dessa definição que Leibniz defende que a lei da gravitação universal, defendida tanto por Newton como por Clarke, tornaria os eventos naturais milagrosos, visto que essa lei atribui aos corpos uma ação à distância – o que, de acordo com a concepção leibniziana de física, ultrapassa a potência natural dos seres criados.

²⁹ LEIBNIZ, G. W. *Ensaios de Teodiceia*, “Discurso sobre a conformidade da fé e da razão”, § 3, p. 33.

confundem explicar, compreender, provar, sustentar [...] Os mistérios podem se explicar tanto quanto necessário para que se creia neles, mas não se poderia compreendê-los nem mostrar como eles acontecem. É assim que, mesmo em física, explicamos até certo ponto várias qualidades sensíveis, mas de uma maneira imperfeita porque não as compreendemos. Tampouco é possível provar os mistérios pela razão, porque tudo o que pode ser provado *a priori* ou pela razão pura pode ser compreendido. Tudo o que nos resta, portanto, depois de ter dado fé aos mistérios sobre as provas da verdade da religião (chamadas motivos de credibilidade) é poder sustentá-los contra as objeções, sem o que não se teria fundamento para acreditar neles, já que tudo o que pode ser refutado de maneira sólida e demonstrativa não pode deixar de ser falso; e as provas da verdade da religião, que só podem oferecer uma certeza moral, oscilariam e poderiam inclusive ser sobrepujadas por objeções que ofereceriam uma certeza absoluta se convincentes e inteiramente demonstrativas.³⁰

Com relação aos mistérios, que são objeto de fé, não podemos ter um conhecimento adequado, que envolve um saber completo e exaustivo do objeto³¹, tampouco podemos fornecer uma prova *a priori*, que dê a razão de maneira exata e suficiente de sua produção a partir da consideração de suas causas eficientes. Não podemos compreendê-los nem demonstrá-los. Entretanto, os homens estão em condição, se os mistérios são verdadeiros, de defendê-los contra as objeções que lhes possam ser endereçadas e de mostrar como tais proposições de fé não são absurdas ou contraditórias, pois, se ocorresse de um mistério ser contrário às verdades necessárias, só poderia ser falso. É nesse sentido que os milagres e os mistérios podem ser explicados até um certo ponto (pois a explicação pode ser mais ou menos exaustiva), a saber, até que seja suficiente para que se tornem objetos de crença possível, mas não a ponto de compreendê-los. Isto é, a ponto de mostrar que são concebíveis e não são contraditórios, mas não a ponto de desvelar como são produzidos: “basta-nos um certo o que é mas o como nos ultrapassa e não nos é necessário,”³² pois não está no poder dos homens encerrar pelo raciocínio todas as deduções necessárias e suficientes para compreender como se dão. Tudo o que é relativo à criação e aos milagres envolve uma infinidade de coisas e depende de toda a ordem do universo, que um espírito criado, isto é, finito, não poderia abarcar de modo distinto. Afinal, mesmo que os espíritos sejam um rastro da onisciência divina, espelhando o universo inteiro e tendo a capacidade de alcançar as verdades necessárias, eles não poderiam ter um conhecimento distinto e simultâneo da totalidade do mundo com a sua ordem. Por isso, a explicação dos mistérios só pode ser *imperfeita*.³³

Assim, o objeto de fé pode estar acima da razão, mas jamais *contra*.³⁴ Os mistérios são mistérios porque destoam da nossa experiência: “todo mundo convém que os mistérios são contra as aparências e nada têm de verossimilhante quando os observamos apenas do lado da razão”, “mas”, continua Leibniz, “basta que não tenha nada de absurdo”³⁵, o que quer dizer que os mistérios são contrários ao que

³⁰ LEIBNIZ, G. W. *Ensaios de Teodiceia*, “Discurso sobre a conformidade da fé e da razão”, §5, p. 34.

³¹ Leibniz define o conhecimento adequado como aquele conhecimento que explicita exaustivamente todos os elementos de um conceito, sem deixar nada meramente suposto: “O conhecimento distinto tem graus, porque ordinariamente as noções que entram na definição, elas mesmas precisam de definição e são conhecidas apenas confusamente. Mas quando tudo o que entra numa definição ou conhecimento distinto é distintamente conhecido até as noções primitivas, denomino este conhecimento adequado.” (*Discurso de Metafísica*, § 24, in: *Discurso de Metafísica e outros textos*, tradução de Marilena Chaui, São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 53). Sobre a classificação do conhecimento em Leibniz e seus graus, cf. o texto *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, de 1684.

³² LEIBNIZ, G. W. *Ensaios de Teodiceia*, “Discurso sobre a conformidade da fé e da razão”, § 56, p. 70.

³³ Idem, *ibidem*, §54, p. 69.

³⁴ Idem, *ibidem*, § 23, p. 50.

³⁵ Idem, *ibidem*, § 28, p. 54.

normalmente experimentamos ou compreendemos, mas nem por isso são contraditórios. Afinal, nada de verdadeiro pode estar em contradição com as noções comuns e as demonstrações exatas efetivadas a partir dos princípios lógicos. Há entre Deus e os homens um terreno lógico comum que define o que pode ser objeto de pensamento. Por isso, o conhecimento não muda de natureza quando considerado da perspectiva humana e quando considerado a partir da onisciência divina, mas a diferença é apenas de grau.

Como essa porção de razão que nós possuímos é um dom de Deus e consiste na luz natural que nos restou em meio à corrupção, tal porção está em conformidade com o todo e não difere daquela que está em Deus senão como uma gota d'água difere do oceano, ou antes como o finito difere do infinito.³⁶

Assim, quando sustentamos os mistérios da fé diante das objeções e mostramos como não são contraditórios, temos o direito de supor que Deus, que possui um entendimento infinito, pode compreendê-los e explicar o porquê, sendo que tais proposições de fé são de direito *inteligíveis*, pois Deus pode penetrá-las. Ou seja, como a diferença que há entre nós e Deus é de grau, uma vez que não encontramos contradição nos mistérios, podemos supor a sua completa inteligibilidade, mesmo na ausência de um conhecimento completo e adequado.

A carência de compreensão e de noções adequadas deve ser compensada por uma *inteligência analógica*, a fim de que os dogmas da Trindade e da encarnação não sejam palavras ao vento e proposições inteiramente destituída de sentido para nós,³⁷ mas sejam objeto de uma verdadeira fé, isto é, uma verdadeira crença ou opinião de que esses mistérios são verdadeiros.³⁸ Um tal procedimento consistiria em, por exemplo, considerar a união do Verbo de Deus com a natureza humana por analogia com a união entre a alma e o corpo.³⁹

Testemunho impressionante do esforço de Leibniz em seguir o imperativo prático de sustentar os artigos de fé de explica-los a ponto de se tornarem objetos de crença possível se encontra na sua correspondência com o teólogo jesuíta Des Bosses. A despeito de ser protestante, o filósofo se empenha em mostrar como a eucaristia é possível, isto é, em como não implica contradição, desenvolvendo, em seus últimos anos de vida, o conceito de vínculo substancial para dar conta da possibilidade do sacramento conter substancialmente o corpo e o sangue de Cristo sob as espécies de pão e de vinho, mesmo que isto seja contrário às leis subalternas da natureza. Assim, grande parte desta correspondência trata da justificação de um artigo de fé católico. Leibniz visa sustentar o mistério diante de

³⁶ Idem, *ibidem*, § 61, p. 73.

³⁷ Idem, *ibidem*, § 54, p. 69.

³⁸ “A fé consiste no ato de crer. Crer é julgar que algo é verdadeiro.” (LEIBNIZ, G. W. *Commentatiuncula de judice controversiarum*, § 20, in: *Sämtliche Schriften*, série VI, vol. 1, p. 550).

Essa definição se aplica à fé humana, que Leibniz distingue da fé divina, que é fruto da graça e é “algo mais do que uma opinião e não depende de ocasiões ou motivos que a façam nascer; ela está além do entendimento e se apodera da vontade e do coração para nos fazer agir com ardor e com prazer, como a lei de Deus ordena, sem que seja preciso pensar mais nas razões, nem se demorar em dificuldades de raciocínio que o espírito pode considerar.” (LEIBNIZ, G. W. *Ensaios de Teodiceia*, “Discurso sobre a conformidade da fé e da razão”, § 29, p. 55)

Em um texto anterior, de 1690, em suas cartas a Pellisson sobre a religião, Leibniz descreve a fé divina como sendo fruto de um convencimento, mas que possui outras razões de convencimento que a fé humana. Enquanto a fé humana se dá com base em razões explicáveis e que podem ser propostas aos outros, a fé divina consiste numa consciência e sentimento interior advindas de uma luz divina e que são incomunicáveis (*De La Tolérance Des Religions: Lettres de M. De Leibniz, et Reponses de M. Pellisson* Paris: Jean Anisson, 1692, p. 4-6). De qualquer forma, independentemente do fundamento subjetivo da fé, ela deve poder ter fundamentos objetivos que são passíveis de serem compartilhados por todos os seres racionais.

³⁹ Idem, *ibidem*, § 55, p. 69.

possíveis objeções racionais e estabelecer os fundamentos filosóficos a partir dos quais a eucaristia pode ser explicada e conciliada com os princípios lógicos.

Ultra-racionalista, Leibniz defende que absolutamente tudo deve ser de direito inteligível e fundamentado em razões. Fonte de seu *otimismo* tanto no que diz respeito à realidade e ao melhor dos mundos possíveis quanto no que diz respeito às possibilidades de progresso do conhecimento humano, a tese de que Deus e os seres humanos (bem como todos os seres racionais) partilham dos mesmos princípios lógicos e valores transcendentes fundamenta plenamente o projeto de conciliação entre fé e razão. Afinal, a razão possui jurisdição absolutamente universal, devendo valer também no que diz respeito aos mistérios e às verdades da fé.

Contudo, embora fundamente a conciliação entre fé e razão na universalidade da razão e na sua partilha em comum por todos os espíritos, Leibniz restringe esse projeto de conciliação ao Cristianismo, considerando que é o mais alto dever do cristão mostrar que sua religião não se choca com a razão, mas está em concordância com ela. O que está em jogo é sobretudo fundamentar a superioridade do Cristianismo em relação às demais religiões, tendo como pano de fundo o projeto de reunificação das suas diferentes vertentes. Para Leibniz, é a justificação racional que dota o Cristianismo do direito de arrogar-se superior às demais religiões. Afinal, para o autor toda superioridade ou perfeição deve repousar no conjunto de determinações que a razão avalia do objeto em questão. Em outras palavras, a superioridade nunca pode ser arbitrária, sem uma razão suficiente fundamenta objetivamente na própria coisa que é avaliada. Por isso, na sua troca epistolar, sucedida entre 1690 e 1691, com Paul Pelisson-Fontanier, um ex-huguenote convertido ao catolicismo, Leibniz afirma:

Para se pertencer a uma religião e sobretudo para se converter é preciso crer que se possui razões consideráveis para tanto, pois como a religião consiste em duas coisas, na crença e no culto, é manifesto que não se poderia crer em nada a não ser que julguemos ter alguma prova ou fundamento. Deve-se admitir, portanto, que todos nós temos necessidade de algum exame; caso contrário, a religião seria arbitrária e não teríamos vantagem alguma sobre os infiéis e sobras as seitas.⁴⁰

A superioridade do Cristianismo sobre as outras religiões deve ter um fundamento objetivo, inscrito nas próprias doutrinas, e que seja passível de ser apreciado universalmente por todos os seres racionais: “é preciso que ela [a religião cristã] tenha caracteres que as falsas religiões não têm; de outro modo, Zoroastro, Brama, Somonacodom e Maomé seriam tão críveis quanto Moisés e Jesus Cristo.”⁴¹

Em um outro texto, redigido presumivelmente entre 1678 e 1679, Leibniz retoma o mesmo lema, alvejando mais especificamente a superioridade do Cristianismo em relação ao Islamismo:

A nossa religião seria lamentável se não tivesse argumentos e não pudesse ter vantagem sobre a maometana ou a pagã; pois se desta maneira não se pudesse dar razão aos que a pedem, não se poderia defender a fé contra a impiedade, nem tampouco contra os escrúpulos que amiúde enchem de angústia as pessoas piedosas.⁴²

⁴⁰ LEIBNIZ, G. W. *De La Tolerance Des Religions: Lettres de M. De Leibniz, et Reponses de M. Pellisson*. Paris: Jean Anisson, 1692, p. 3 e 4.

⁴¹ LEIBNIZ G. W. *Ensaios de Teodiceia*, “Discurso sobre a conformidade da fé com a razão”, § 29, p. 54-55.

⁴² LEIBNIZ G. W. *Dialogus inter theologum et misosophum*, p. 2215.

São conhecidos os esforços de Leibniz do começo da década de 1670 para convencer Luís XIV a invadir o Egito ao invés da Holanda⁴³, que era o plano inicial do monarca, e que foi efetivamente concretizado. A investida bélica direcionada ao território muçulmano no lugar da conquista das províncias europeias faria parte de um plano maior de unificação e concórdia do Cristianismo e suas diversas vertentes. Embora Leibniz visasse a pacificação e o fim das guerras de religião, esse projeto se restringia tão-somente ao Cristianismo, em prejuízo de outras religiões, inclusive.

Assim, embora possamos dizer que Leibniz é um filósofo da *conciliação* e um importante pensador da relação entre a *multiplicidade* e a *unidade*, não podemos dizer, anacronicamente, que seja nesse ponto um filósofo da *diversidade*.⁴⁴

Doutora em Filosofia (USP, 2012)
Professora do Departamento de Filosofia (UFSCar)
Professora do PPG Filosofia (UFSCar)
E-mail: celi_hirata@yahoo.com

⁴³ LEIBNIZ G. W. *Consilium Aegyptiacum*. In: *Sämtliche Schriften und Briefe*, série 4, vol. 1, p. 383.

⁴⁴ Como Morgens Laerke bem indica, Leibniz não defende a tolerância religiosa tal como é entendida em termos hodiernos, envolvendo a pluralidade religiosa e a liberdade de expressão. Suas reflexões não visam tanto a tolerância futura, mas sobretudo o passado recente marcado pelos conflitos sangrentos pós-Reforma. (Laerke, M., "Virtual Union, the Seeds of Hatred, and the Fraternal Joining of Hands: Leibniz and Toleration", *Journal of Modern Philosophy* 1: 6, 2019)