

# *A modernidade como teodiceia. Leibniz entre a indiferença e a univocidade de Deus*

*Alfredo Gatto*

USP /FAPESP (processo n. 2015/17758-9)

## **DESCARTES E A INCOMPREENSIBILIDADE E INDIFERENÇA DA ONIPOTÊNCIA DIVINA**

A teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas é uma das mais interessantes e controversas reflexões sobre a extensão do poder divino. A este respeito, é possível afirmar que a doutrina de Descartes tenha sido, pelo menos até a especulação do último Schelling, a mais radical de toda a paisagem filosófica. As suas linhas diretrizes são bastante conhecidas, e não adianta nos deter sobre todas as passagens onde Descartes refere-se aos seus pressupostos. De qualquer maneira, ainda é preciso indicar de modo geral alguns dos seus aspectos para tentar compreender as razões da sua recepção crítica e do escândalo intelectual que gerou entre os mais importantes filósofos da época. O nosso propósito, com efeito, é o de reconsiderar uma parte da reflexão posterior a Descartes como uma tentativa de fazer face às premissas, e sobretudo às possíveis consequências, da teoria cartesiana.

De acordo com Descartes, e apesar de uma longa tradição, Deus é considerado a causa *eficiente* das verdades eternas<sup>1</sup>. De fato, elas não são apenas dependentes de Deus – como no pensamento ligado, em sentido lato, à tradição tomista –, mas foram diretamente, e sobretudo

---

1 «Vós me perguntais *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*? Eu vos respondo que é *in eodem genere causa* que ele criou todas as coisas, isto é, *ut efficiens & totalis causa*. Pois é certo que ele é tanto o autor da essência quando da existência das criaturas. Ora, essa essência nada mais é que essas verdades eternas, as quais eu não concebo emanar de Deus como os raios do sol, mas sei que Deus é o autor de todas as coisas e que essas verdades são alguma, e, por conseguinte, que Deus é o autor delas», AT, I, p. 151-152. A tradução de todas as citações de Descartes é de Marcos André Gleizer: cf. GLEIZER 2012.

*livremente*, estabelecidas e criadas por ele<sup>2</sup>. Se a condição de possibilidade destas verdades tem que ser reconduzida a Deus, algo não pode ser considerado verdadeiro senão em relação a uma livre decisão sua. As verdades eternas, em suma, não seriam mesmo verdades se Deus não as tivesse assim estabelecido<sup>3</sup>, e 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<sup>4</sup>. Segundo Descartes, a liberdade divina envolve, por conseguinte, a contingência daqueles modelos que a reflexão anterior julgava incriados e coeternos a Deus. Longe de acompanhar *ab aeterno* a criação divina, essas verdades são somente o resultado de uma decisão, em última análise, arbitrária. Deus foi então «tão livre de fazer com que não fosse verdadeiro que todas as linhas traçadas do centro à circunferência fossem iguais quanto de não criar o Mundo» (AT, I, p. 152).

Essa breve apresentação, que proporciona, em linhas gerais, algumas das características ligadas à teoria, não nos diz ainda muito sobre o sistema de atributos que caracteriza a natureza divina em Descartes. A este respeito, é preciso concentrar-se sobre o que podemos definir como a *evolução* da doutrina<sup>5</sup>. Com efeito, nas primeiras cartas de 1630 enviadas a Mersenne, Descartes refere-se só às verdades eternas da matemática, colocando a tônica sobre o atributo da *incompreensibilidade* divina. O Deus da metafísica cartesiana aparece logo como o fundamento

2 «As verdades matemáticas, que vós chamais de eternas, foram estabelecidas por Deus e dependem inteiramente dele, assim como todo o resto das criaturas. Com efeito, é falar de Deus como um Júpiter ou Saturno, e sujeitá-lo ao Estígio e aos Destinos, dizer que essas verdades são independentes dele. 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», AT, I, p. 145.

3 «Estas verdades que chamamos eternas, como que *totum est majus sua parte*, etc. não seriam verdades, se Deus não tivesse estabelecido isso assim», AT, II, p. 138.

4 «E ainda que Deus tenha querido que algumas verdades fossem necessárias, isto não equivale a dizer que ele as tenha necessariamente querido; pois querer que elas fossem necessárias é completamente diferente de querê-lo necessariamente, ou de ser necessitado a querê-lo. Confesso que há contradições que são tão evidentes que nós não podemos representá-las a nosso espírito sem que as julgemos inteiramente impossíveis, como aquela que vós propondes: *que Deus teria podido fazer com que as criaturas não fossem dependentes dele*. Mas nós não nos devemos representá-las para conhecer a imensidão de sua potência, nem conceber nenhuma preferência ou prioridade entre seu entendimento e sua vontade», AT, V, p. 118-119.

5 Cf. LANDUCCI 1986, p. 127-193.

de «uma ontologia do incompreensível<sup>6</sup>». No diálogo fictício que encerra a primeira referência à teoria, a ênfase de Descartes é colocada na natureza ininteligível da onipotência divina. É por causa da centralidade desse atributo que Descartes acaba por afirmar que «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 a sua potência» (AT, I, p. 146).

Trata-se de uma das passagens mais significativas do pensamento cartesiano sobre esse assunto. Em suma, o fato de que o homem não compreenda e não possa sequer descrever um mundo regido por verdades matemáticas diferentes – um mundo onde, por exemplo, a soma de dois mais dois não faça quatro – não implica que Deus não tivesse a habilidade de criá-lo. Não podemos, portanto, limitar o espectro da ação divina em função dos nossos próprios limites. O que podemos fazer é apenas nos aproximarmos de uma essência que não se deixa abarcar pela natureza finita dos conceitos humanos. Isso, contudo, não significa abandonar a relação que nos liga a Deus: pelo contrário, recorrendo a uma metáfora régia, Descartes precisa que o fato mesmo de julgar incompreensível a natureza divina «nos faz estimá-la mais; assim como um rei tem mais majestade quando é menos familiarmente conhecido por seus súditos, a condição, todavia, que eles não pensem por isso que não têm rei» (AT, I, p. 145). Uma das consequências mais imediatas da incompreensibilidade divina tem a ver, em substância, com a impossibilidade de investigar as razões – mas é ainda possível falar de “razões” em um sistema em que «querer, entender e criar» (AT, I, p. 153) são a mesma coisa? – que levaram Deus a criar precisamente *este* mundo. À luz da onipotência do Deus cartesiano, podemos limitar-nos a reconhecer que um outro mundo, regido por outras verdades, talvez em contradição com as que regem o nosso conhecimento, teria sido possível. Essa possibilidade radical ilumina a contingência do criado, lançando uma sombra sobre o seu Criador.

Nas sucessivas ocorrências da teoria, Descartes alarga o domínio das verdades eternas criadas por Deus. A partir das suas respostas às *Sextas Objeções*, o filósofo refere-se também à ideia do bem, isto é, às verdades da moral. Essa consideração acompanha-se da ênfase sobre um outro atributo: a *indiferença*<sup>7</sup>. Deus, de fato, além de ser onipotente e incompreensível, é

---

6 MARGOT 2004, p. 28.

7 Sobre a centralidade desse atributo no pensamento cartesiano, cf. ROCHA 2016, p. 25-63.

também indiferente. A indiferença torna-se agora «uma prova muito grande de sua onipotência» (AT, VII, p. 432). Aliás, 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*<sup>8</sup>. Não há então «ordem, nem lei, nem razão de bondade e de verdade [*rationem veri et boni*]» que não dependa de Deus (AT, VII, p. 435).

A ação de Deus não foi então pautada por qualquer modelo eterno co-originário; não há, por conseguinte, nenhuma ideia – nem mesmo «essa ideia do bem [*ista boni idea*]» que às vezes utilizamos para nos aproximar do mistério divino – que tenha acompanhado as suas soberanas decisões. Portanto, o que consideramos agora bom ou verdadeiro é tal só porque Deus tomou, de maneira indiferente e para nós incompreensível, essa decisão. Deus não fez o que fez porque era certo e verdadeiro que fosse assim, mas tudo o que existe pode ser considerado certo e verdadeiro *justamente* porque Deus o fez<sup>9</sup>. Como realça Descartes, «se alguma razão de bondade [*ratio boni*] tivesse precedido sua pré-ordenação, ela o teria sem dúvida determinado a fazer o que teria sido melhor. Mas, ao contrário, porque ele se determinou a fazer as coisas que estão no mundo, por esta razão, como é dito no Gênese, elas são muito boas, quer dizer que a razão de sua bondade depende do fato de que ele as quis fazer assim» (AT, VII, p. 435-436).

A bondade não é apenas cronologicamente, mas também logicamente posterior ao ato da criação – à luz da natureza criada das verdades eternas, Deus, em outros termos, não cria em quanto essencialmente bom, ou porque a bondade é uma propriedade que lhe pertenc-

8 Cf. AT, VII, p. 431-432: «É contraditório que a vontade de Deus não tenha sido de toda a eternidade indiferente a todas as coisas que foram feitas ou que serão feitas algum dia, não havendo nenhuma ideia que represente o bem ou o verdadeiro [*nullum bonum, vel verum*], o que se deve crer, o que se deve fazer, ou o que se deve omitir, que possamos fingir ter sido o objeto do entendimento divino antes que a sua natureza tenha sido constituída como tal pela determinação da sua vontade».

9 «Não foi por ter visto que era melhor que o mundo fosse criado no tempo do que desde a eternidade que ele quis crá-la 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», AT, VII, p. 432.

ce necessariamente, mas o que existe é bom simplesmente porque foi estabelecido por Deus. A bondade cabe assim às coisas criadas, mas não representa o modelo em virtude do qual foram queridas. Não surpreende que será precisamente sobre este assunto que insistirão os críticos de Descartes para sublinhar como a natureza moral não é necessariamente ligada à essência do Deus cartesiano, com todas as consequências que isso pode comportar.

A teoria de Descartes, em suma, impõe uma discrasia entre o Criador e as criaturas que não pode ser eliminada, como as verdades de que os homens se servem para compreender o próprio Deus são, elas mesmas, criaturas, e portanto necessárias só para nós. O homem, se pode ter acesso às regras que governam este mundo, tendo um conhecimento certo das suas leis, não pode investigar as “razões” que levaram Deus a criá-las. A diferença que separa a nossa compreensão do conjunto de possibilidades à disposição de Deus aparece ainda mais claramente em uma carta enviada por Descartes a Mesland. A essência criatural que nos define não nos permite estender e aplicar a Deus os limites que caracterizam o estatuto da nossa compreensão. O domínio da possibilidade lógica que informa o conhecimento humano, portanto, não deve ser considerado como o modelo que limita a ação divina; se assim for, de fato, nós acabaríamos por definir o que é possível a Deus à luz do que nós podemos compreender, negando, em termos concretos, a incompreensibilidade – e, segundo Descartes, também a onipotência – de Deus. Por isso, embora haja contradições tão evidentes que não podemos julgar senão impossíveis, essa consideração não deveria nos levar a excluir que Deus não pudesse realizá-las. Aliás, precisa Descartes, «nosso espírito é finito e criado com tal natureza que ele pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis fossem verdadeiramente possíveis, mas não com tal [natureza] que ele possa também conceber como possíveis aquelas que Deus teria podido tornar possíveis, mas que ele quis, todavia, tornar impossíveis» (AT, IV, p. 118).

Essa observação será confirmada, com ainda mais força, na carta enviada a Arnauld. Também neste caso, Descartes salienta a diferença ontológica que nos divide de Deus, afirmando que, «pois que tudo o que é verdadeiro e bom [*ratio veri et boni*]» depende da onipotência divina, não podemos «nem mesmo dizer que Deus não pode fazer uma montanha sem vale, ou que um e dois não façam três»; o que podemos dizer é só que ele nos deu um espírito de tal natureza que não poderíamos «conceber uma montanha sem vale, ou que o agregado de um e dois não faça três» (AT, V, p. 223-224). Nem sequer a *possibilidade* de realizar a contradição, violando o princípio mais firme e certo, a saber, o princípio de não contradição (*principium firmissimum*),

foge à onipotência incompreensível do Deus cartesiano. A única maneira para corresponder realmente à sua potência, pois, é não lhe negar nenhuma possibilidade, mesmo que possa parecer em conflito com os princípios que regem o nosso conhecimento.

A carta enviada a Arnauld, unida às considerações cartesianas contidas na carta a More<sup>10</sup> – o último testemunho da teoria das verdades eternas – põe assim a tônica sobre a discrasia abissal entre o que podemos compreender e o que Deus teria podido, pode ou eventualmente poderá fazer. Desse modo, Descartes estabelece implicitamente uma ligação teórica com a primeira carta dedicada ao tema – onde o filósofo salientou pela primeira vez a impossibilidade de julgar o poder divino em função dos limites que caracterizam o nosso estatuto de criaturas –, fechando idealmente o ciclo da sua reflexão sobre a natureza criada das verdades. O sistema da *humana doctrina de Deo* cartesiana revela-se então centrado sobre os atributos da onipotência, incompreensibilidade e indiferença, apresentando uma descontinuidade histórica e filosófica na forma de pensar a relação entre o Criador e a sua criatura.

A esta altura, não estamos interessados em analisar o papel desenvolvido pela teoria no *corpus* cartesiano, investigando as suas possíveis consequências no pensamento de Descartes. Ao contrário, o que visamos fazer é investigar a sua recepção crítica para sublinhar a função “arquitetônica” da doutrina como termo negativo de comparação nas reflexões de Leibniz, Malebranche e Espinosa<sup>11</sup>, sem questionar a exatidão das suas interpretações, isto é, o seu nível de coerência com a letra dos textos cartesianos. Fá-lo-emos através do filtro oferecido pelo problema da univocidade entre Deus e as criaturas, concentrando-nos, nesta intervenção, sobre o pensamento leibniziano.

Como é sabido, à luz das referências a algumas passagens das *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez presentes nas cartas de 1630, a teoria foi também interpretada<sup>12</sup> como uma

10 «Eu sei que minha inteligência é finita, e que o poder de Deus é infinito, assim não pretendo colocar limites nele; mas me contento em examinar o que posso conceber ou não, e me abstenho de proferir qualquer juízo contrário a esta concepção. Eis porque asseguro ousadamente que Deus pode fazer tudo o que eu concebo [ser] possível, sem ter a temeridade de dizer que ele não pode fazer o que repugna à minha maneira de conceber. Digo apenas: isso implica contradição» AT, V, p. 272.

11 No que respeita à presença da doutrina em Espinosa, cf. GATTO 2016.

12 A este respeito, podemos nos limitar a lembrar a importante e influente contribuição de MARION 1981.

reação contra aquela tradição anterior que tinha atribuído uma progressiva autonomia aos modelos eternos co-originais à essência divina, acabando por limitar, embora de modo implícito, a extensão do poder de Deus. Apesar da ligação entre Descartes e o pensamento precedente, e também da gênese da doutrina, é mesmo possível interpretar a teoria cartesiana como uma tentativa de criticar a univocidade entre o Criador e a criatura. Todo o desenvolvimento da reflexão cartesiana sobre as verdades eternas aponta nessa direção, dada a ênfase contínua sobre a diferença entre os instrumentos à disposição do homem e a condição arbitrária da sua possibilidade. Com efeito, a própria natureza criada e contingente dos princípios lógicos que instituem o nosso conhecimento priva-nos de um universal instrumento de proporção para investigar os *consilia Dei*.

A maioria dos contemporâneos de Descartes, portanto, logo percebeu que, estabelecida a natureza criada e contingente das verdades, já não era possível fornecer uma justificação, moral e racional das decisões divinas. Para esses pensadores era claro que as premissas cartesianas não só tornavam impossível qualquer tentativa de compreender as escolhas tomadas por Deus, mas também subtraíam ao homem a oportunidade de fundar uma *episteme* certa, necessária e válida absolutamente. A doutrina do filósofo francês, em suma, acabava por quebrar a ligação de continuidade entre o saber humano e a essência de Deus estabelecida pela tradição medieval anterior. De acordo com os adversários de Descartes, se Deus, dada a sua absoluta onipotência, pode fazer qualquer coisa, nenhuma certeza pode ser considerada garantida, e o homem 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. É por isso que o pensamento cartesiano encontrou a radical oposição de quase todas as mais importantes figuras da filosofia da primeira modernidade.

A este respeito, a nossa proposta é considerar a filosofia moderna, ou pelo menos uma parte dela, como a tentativa de responder *criticamente* às radicais implicações em ação na doutrina de Descartes. De fato, se analisarmos a obra desses autores tendo em conta a sua relação com a teoria cartesiana, poderíamos ter um novo olhar quer sobre as suas reflexões, quer sobre o processo que levou à fundação e ao desenvolvimento do pensamento moderno. Para além disso, é preciso também refletir sobre um outro assunto ligado à questão em causa, ao formular uma pergunta precisa: se a teoria foi criticada pelos sucessores de Descartes em nome das suas consequências – entre outras, contingência do fundamento, arbitrariedade do princípio moral,

etc. –, os pressupostos da sua recusa acabam por reintroduzir aquela univocidade negada pela reflexão cartesiana? Em outros termos, criticar a teoria significa recuperar uma ligação únivoca entre Deus e as criaturas?

### LEIBNIZ E A FELIZ NECESSIDADE DE DEUS

Não sendo possível nos deter sobre todas as passagens das obras de Leibniz dedicadas à doutrina de Descartes – de qualquer maneira, já o seu volume deveria ser interpretado como uma prova da importância e da presença incômoda da teoria –, podemos nos limitar a salientar algumas referências<sup>13</sup>. Tendo como pano de fundo a doutrina de Descartes, podemos ver como as referências à natureza criada das verdades acompanharam todo o caminho filosófico do pensador alemão, a partir de um diálogo juvenil como a *Confessio Philosophi* (1672-1673) até a *Monadologia* (1714), passando pelo *Discurso de Metafísica* (1686) e os *Ensaaios de Teodiceia* (1710). A este respeito, é possível afirmar que uma boa parte da filosofia leibniziana está ligada à exigência de fazer face às consequências do pensamento cartesiano. A sua reflexão pode ser então interpretada como o contraponto metafísico da doutrina de Descartes. Aliás, como veremos, se Deus é o livre criador das verdades eternas, e se a sua incompreensibilidade e indiferença não permitem ao homem encontrar uma razão para as suas escolhas arbitrárias, torna-se impossível fundar uma teodiceia e justificar a presença do mal no mundo.

Já na *Confessio Philosophi* há uma alusão, implícita e porém bastante clara, à teoria cartesiana<sup>14</sup>. Leibniz refere-se à matemática, ao precisar que o resultado das suas operações –

13 Sobre a relação entre Descartes e Leibniz no que respeita à teoria das verdades eternas, cf. DEVILLAIRS 1998. Cf. também JOLLEY 1981.

14 Cf. Leibniz 2004, p. 43-45 (A, VI, 3, p. 121-122): «Que trois fois trois fassent neuf, à quoi, je vous prie, pensons-nous qu'il faille l'imputer, est-ce à la volonté divine? Que dans un carré la diagonale soit incommesurable au côté, poserons-nous que Dieu l'a décrété? [...] C'est donc à la nature des choses, à savoir à l'idée du novénaire et du carré, et à ce en quoi, de toute éternité, subsistent les idées des choses, l'entendement divin, qu'il faut attribuer ces théorèmes. C'est-à-dire: Dieu n'a pas produit ces idées en les voulant mais en les pensant, il les a pensées en existant. Car s'il n'y avait point de Dieu, tout serait simplement impossible, et le novénaire et le carré suivraient le sort commun. Vous voyez donc qu'il y a des choses dont Dieu est la cause non par sa *volonté*, mais du fait de son *existence* [...] En effet, de même que trois fois trois font neuf n'est pas dû à la volonté mais à l'existence de Dieu, de même doit-on imputer à la même cause que le rapport de trois à neuf

por exemplo, que o produto de três vezes três faça nove – não depende, de forma alguma, da *vontade* divina. Deus não representa, portanto, a causa *eficiente* dessas verdades; se Deus não existisse, no entanto, nunca poderiam ser consideradas verdadeiras, não podendo nem sequer existir. No que diz respeito ao estatuto ontológico das verdades, a posição de Leibniz situa-se assim na mesma linha do pensamento tomista. Por um lado, as verdades eternas não são o resultado de uma vontade arbitrária que podia ser diferente; por outro, elas encontram em Deus, isto é, no seu intelecto, a necessária condição de possibilidade da sua existência. O pensamento de Leibniz coloca-se em uma posição intermédia entre os que, como Francisco Suárez e Gabriel Vázquez, afirmam a autonomia e *independência* das verdades e quem, como Descartes, defende a sua total *dependência* do poder de Deus. Como Leibniz vai realçar em uma passagem da *Monadologia*, «Deus é a região das verdades eternas»<sup>15</sup>, quer dizer, o lugar onde elas encontram a sua *incriada* fundação. Em outros termos, as verdades dependem de Deus, embora não sejam, na sua natureza, contingentes, ao ser os objetos necessários do intelecto divino. Em suma, se Deus pode ser considerado a *fons possibilitatis* das verdades, não é, porém, a sua causa eficiente.

Essa abordagem torna-se necessária para afastar o que Leibniz acreditava que fossem as consequências da teoria cartesiana. No que respeita à natureza moral de Deus, Leibniz expõe em uma carta a Honoré Fabri as suas preocupações. De acordo com Leibniz, a doutrina de Descartes subordina o atributo da bondade ao livre arbítrio de Deus: portanto, longe de ser enraizada na essência divina e, por conseguinte, na natureza das coisas, a bondade não seria mais de que o fruto de uma vontade indiferente e soberana. Deste modo, o que se perde é a possibilidade de instituir uma positiva distinção entre Deus, cujas ações são acompanhadas por um critério moral determinado, e um qualquer tirano<sup>16</sup>. Em uma carta seguinte a Christian

---

soit celui de quatre à douze. Car tout rapport, proportion, analogie, proportionnalité, dérive non de la volonté, mais de la nature de Dieu, ou, ce qui revient au même, de l'idée des choses».

15 LEIBNIZ 2005, G, VI, p. 614.

16 «Unde alius mea sententia gravissimus et periculosissimus ejus error nascitur, quod Bonitas pendeat a libero Dei arbitrio, non a natura rei. Hoc enim admissio frustra de Justitia Dei disputamus, qua sublata non tantum admissa Cartesio redemptionis mysteria laborant, sed et in universum amor Dei tollitur, nam quid est quod Deum, id est optimum universi regem a Tyranno distinguat, si ejus voluntas bonitatis causa est: aut cur ab eo bona potius quam mala nostra expectemus, si caeco quodam impetu sine ulla ratione, id est ob solam voluntatem suam eligit. Neque est cur promissis ejus credamus si veracem esse non constat. At, inquires, verax est, quia perfectus; recte, perfectionis igitur natura non pendet a Dei arbitrii voluntate, nisi Deum ipsum a sui

Philipp, Leibniz volta a essa questão. Ora, se Deus *não* é uma causa inteligente que age em função das leis eternas da bondade, da verdade e da justiça, e se as coisas são boas só por um efeito da vontade divina, o bem não será ligado, de necessidade, à criação de Deus. A vontade *deste* Deus tornar-se-ia assim «um decreto absoluto, sem razão [*un décret absolu, sans raison*]», e portanto indiferente, desde a eternidade, às coisas que nós julgamos certas ou erradas<sup>17</sup>. O Deus cartesiano – incompreensível, indiferente e arbitrário – exclui então pela raiz qualquer tentativa de teodiceia, negando mesmo a aplicabilidade do princípio leibniziano de razão suficiente<sup>18</sup>. Aliás, se pôr o problema da teodiceia significa encontrar uma justificação da presença do mal no mundo diante de um Deus onipotente, sábio e bom, o Deus *criador* das verdades eternas, estando na origem da *ratio boni* – ou seja, não sendo, necessariamente, um bom Deus, pelo menos aos olhos dos críticos da doutrina – elimina os alicerces deste projeto. A sua natureza indiferente, de fato, não permite ao homem se aventurar no seu mistério – um mistério, diga-se de passagem, que assume a forma de um verdadeiro abismo<sup>19</sup>.

---

ipsius arbitrio pendere ponamus. Si vero quemadmodum mea sententia est essentiae rerum non a Dei arbitrio sed essentia ejus pendent, manifestum est ipsam boni atque justi ideam quoque non a Dei arbitrio pendere; quanquam rerum bonarum atque perfectarum creatio a Dei arbitrio sit profecta, neque enim essentiae sed res creantur. Res autem creavit Deus quas creari bonum esse vidit, quae rerum sive potius idearum bonitas non magis libertati ejus obest, quam sapientia quae facit, ut nisi bene agere non possit. Quod si non est bonitas in ipsis ideis, certe nec in Deo sapientia est, quae nil nisi scientia boni est», LEIBNIZ 1923 –, A, II, 1 B, p. 463.

17 «Si les choses ne sont bonnes ou mauvaises, que par un effet de la volonté de Dieu, le bien ne sera pas un motif de sa volonté puisqu'il est postérieur à la volonté. Et sa volonté sera un certain décret absolu, sans raison [...] il était donc indifférent à l'égard des choses que nous appelons justes et injustes, et s'il lui avait plu de créer[r] un monde dans lequel les bons fussent malheureux pour toujours et les mauvais (c'est à dire ceux qui ne cherchent qu'à détruire les autres) heureux; cela serait juste. Ainsi nous ne pouvons rien promettre de la justice de Dieu», LEIBNIZ 1923 –, A, II, 1 B, p. 787-788.

18 A este respeito, Jean-Luc Marion sublinha que, a partir da carta a Philipp, «Leibniz ne peut donc commencer à thématiser le principe métaphysique par excellence qu'en critiquant d'abord la création des vérités éternelles: c'est en refermant l'ouverture cartésienne qu'il achève la métaphysique classique», MARION 1996, p. 209.

19 É portanto com razão que Steven Nadler salienta que a maior preocupação de Leibniz «is that the Cartesian position on eternal truths makes it impossible to offer a theodicean justification of God's ways that provides a coherent and satisfactory solution to the problem of evil. If whatever God does is good just because God does it, then a defense of God's justice and goodness is meaningless», NADLER 2008, p. 197-198.

Este plexo do pensamento cartesiano vai tornar-se a grande preocupação e obsessão de Leibniz, como demonstra também o *Discurso de Metafísica*. No segundo artigo, o filósofo alemão refere-se à teoria de Descartes, afirmando que os seus pressupostos, eliminada qualquer regra eterna de bondade, destroem o amor e a glória de Deus. Com efeito, por que amar *este* Deus e *este* universo criado se ele teria podido mesmo, se só tivesse querido, tornar amável qualquer outra coisa? Além disso, como precisa Leibniz nos *Ensaio de Teodiceia*, se é em virtude de um ato arbitrário, sem propriamente nenhuma *ratio*, que Deus estabeleceu a justiça e a bondade, não poderíamos nem sequer excluir que ele as desfaça e as mude<sup>20</sup>. Uma vez eliminadas de Deus a justiça e a sabedoria, estaríamos perante um simples poder despótico, onde uma vontade ilimitada ocupa o lugar da *ratio* divina<sup>21</sup>. Por conseguinte, o Deus que cria, de maneira arbitrária, as leis da moral não pode ser considerado – *intrinsecamente* – um Deus bom, mas é um Criador cujas razões, em última análise, nos escapam.

Como irá aparecer ainda mais claramente nas obras posteriores, para Leibniz há uma distinção entre a necessidade que cabe às verdades eternas e a natureza contingente, mas não arbitrária, que define o estatuto ontológico das verdades de fato. Se as coisas existentes teriam podido não ser, as verdades eternas são, ao contrário, algo de enraizado na essência de Deus.

---

20 «Ceux qui croyant que Dieu a établi le bien et le mal par un décret arbitraire [...] lui ôtent le titre de bon; car quel sujet pourrait-on avoir de le louer de ce qu'il a fait, s'il avait fait également bien en faisant tout autre chose?». Ademais, «si c'est par un décret purement arbitraire, sans aucune raison, qu'il a établi ou fait ce que nous appelons la justice et la bonté, il les peut défaire ou en changer la nature, de sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera toujours; comme on peut dire qu'il fera, lorsqu'on suppose qu'elles sont fondées en raisons», LEIBNIZ 2005, G, VI, II, § 176, p. 219.

21 «Aussi, disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté, mais par la seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l'amour de Dieu, et toute sa gloire. Car pourquoi le louer de ce qu'il a fait, s'il serait également louable en faisant tout le contraire? Où sera donc sa justice et sa sagesse; s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si selon la définition des tyrans, ce qui plait au plus puissant est juste par la même? Outre qu'il semble que toute volonté suppose *aliquam rationem volendi* ou que la raison est naturellement prieure à la volonté. C'est pourquoi je trouve encore cette expression de quelques philosophes tout à fait étrange, que les vérités éternelles de la Métaphysique ou de la Géométrie (et par conséquent aussi les règles de la bonté, de la justice et de la perfection) ne sont que des effets de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble, que ce sont des suites de son entendement, qui assurément ne dépend point de sa volonté non plus que son essence», LEIBNIZ 1923 –, A, VI, 4 B, II, p. 1532-1533.

Portanto, não faria sentido imaginar decretos absolutos sem razão<sup>22</sup>, como essas verdades são os pensamentos com os quais Deus pensa *ab aeterno* a si mesmo e à possibilidade do mundo, e constituem – e aqui está o aspeto mais importante – o instrumento de mediação que permite ao homem se aproximar e entrever a *ratio Dei*. Com efeito, se não houvesse uma relação necessária entre essas verdades e a essência divina, e se esses modelos não nos garantissem um acesso aos pensamentos divinos, não poderíamos investigar as *razões* que levaram à criação.

Torna-se então indispensável pressupor uma ligação válida tanto para Deus quanto para as criaturas, de modo a termos, pelo menos, um critério necessário para nos encaminhar *in mentem Dei*. Trata-se, naturalmente, do princípio de não contradição, um princípio que define o espaço de ação da potência divina e que determina as condições do nosso conhecimento. O princípio em questão governa as verdades de razão, isto é, as verdades necessárias cujo contrário implica contradição. *À luz deste princípio, quando tentamos refletir sobre a natureza divina e sobre a motivação última das suas escolhas, nós sabemos*, em primeiro lugar, que Deus não podia criar um mundo que violasse este mesmo princípio, e isso por um motivo muito simples: o princípio de não contradição *não* é uma criatura, mas é o que determina *ab origine* a linguagem da criação divina. No domínio metafísico, portanto, uma ligação estreita nos aproxima a Deus, podendo *compreender* o que Deus *não* pode fazer.

De qualquer maneira, este princípio, enquanto governa o domínio da *ratio entis* e das possibilidades divinas, se nos indica os limites que acompanharam a criação, não diz ainda nada sobre as motivações que orientaram a vontade de Deus. É preciso então pôr um outro princípio, o de razão suficiente, que se aplica também *às verdades de fato*, a saber, as verdades contingentes cujo contrário não envolve contradição. 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<sup>23</sup>». *Segundo Leibniz, é justamente* esta ordem moral que subtrai à contingência das verdades de fato a sua natureza arbitrária<sup>24</sup>.

22 «Il ne faut pas aussi s'imaginer des décrets absolus, [qui] n'ayant aucun motif raisonnable», LEIBNIZ 1923 –, A, VI, 4 B, XIII, p. 1578.

23 LEIBNIZ 2005, G, VI, 55, p. 616.

24 Cf., por exemplo, a passagem seguinte da *Monadologia*: «Il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns,

A ligação entre metafísica e moral em Leibniz aparece claramente à luz do concurso desses dois princípios. O princípio de não contradição limita desde a eternidade a criação. Deus *não tinha* a possibilidade de agir independentemente das normas do *principium*: a sua necessidade, de fato, *não diz respeito só ao nosso intelecto*, mas define também as margens do *intellectus* divino. Não é Deus a dispor da *ratio entis*, mas é a *ratio entis* que lhe “permite” pensar, em termos não contraditórios, os diferentes mundos possíveis. Nós *partilhamos* então com Deus, pelo menos, *uma comum experiência do limite*, e não há alteridade ou transcendência que possa nos afastar dessa tomada de consciência. Ora, o fato de que Deus não possa transgredir «a suprema necessidade das verdades eternas [*la suprême nécessité des vérités éternelles*]<sup>25</sup>» *não implica, segundo Leibniz*, a impotência divina; ao contrário, é o que preserva a racionalidade e a perfeição da natureza de Deus, o que lhe permite exercer a sua liberdade de escolha e o que, ao mesmo tempo, nos consente procurar a *ratio* da sua criação, indicando uma motivação pela presença do mal no mundo. 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.

É neste contexto que aparece a centralidade do segundo princípio leibniziano, o de razão suficiente. Há, de fato, *uma mútua exclusão entre a indiferença divina implicada pela doutrina* de Descartes e o princípio leibniziano. Se Deus fosse indiferente, não seria – necessariamente – um bom Deus; se Deus fosse indiferente, não seria verdadeiramente ligado à sua criação, podendo, de acordo com Leibniz, alterar o que criou; se Deus fosse indiferente, não existiria nem sequer a oportunidade de indicar uma razão suficiente para as suas escolhas, não havendo nenhuma mediação entre o Criador e as criaturas. Deus, em suma, agiria «sem conhecimento», *sem dispor de uma ordem metafísica e moral inerente à sua essência, e não encontraria «as regras eternas da bondade e da justiça* entre os seus objetos<sup>26</sup>». Leibniz precisa então afastar-se do espectro da indiferença cartesiana sem renunciar à contingência associada à *criação* divina. A este respeito, se

---

que les vérités éternelles étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l’avoir pris et puis Monsieur Poiret. Cela n’est véritable que des vérités contingentes dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur, au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement et en sont l’objet interne», LEIBNIZ 2005, G, VI, 46, p. 614.

25 LEIBNIZ 2005, G, VI, I, § 25, p. 117.

26 LEIBNIZ 2005, G, VI, II, § 177, p. 220.

Deus não podia ignorar a necessidade regulada pelo princípio de não contradição, teria podido contudo criar um outro mundo, mas não o fez, e não o fez por causa de uma necessidade de ordem moral; se Deus tivesse criado um mundo diferente, de fato, a relação total entre o bem e o mal teria sido mais desfavorável para as suas criaturas. Em suma, a sua necessidade moral o levou – na realidade, o necessitou<sup>27</sup> – a criar o melhor dos mundos possíveis, com o *máximo de ordem e variedade possível*.

A moralidade que acompanha a criação divina permite a Leibniz recusar a indiferença cartesiana preservando a liberdade de Deus. Com efeito, apesar de Deus não deixar de escolher o melhor, dada a natureza moral que o define, não é necessariamente obrigado a fazê-lo<sup>28</sup>. A reflexão leibniziana articula-se segundo um duplo movimento: embora o bem e o melhor inclinem Deus a agir, não o necessitam, já que para Deus teria sido logicamente possível criar um mundo diferente – a liberdade de Deus é assim formalmente salva contra Espinosa; se Deus, porém, tomou a decisão de criar justamente este mundo, isso é devido à ordem moral que inerva a sua essência – a moralidade de Deus é então preservada contra Descartes.

Para Leibniz não existe um curto-circuito entre a onipotência de Deus e a sua necessidade moral, entre a sua liberdade e a sua bondade. A necessidade moral não limita, de um ponto de vista formal, a ação da *potentia Dei* e não toca o domínio da possibilidade lógica. As decisões divinas, portanto, não deveriam ser consideradas necessárias por causa da intrínseca moralidade da sua natureza. Pelo contrário, se a necessidade metafísica é compatível com a liberdade de Deus, «a necessidade moral é digna dele», já que é «uma feliz necessidade [*une heureuse nécessité*] que obriga o sábio a fazer bem, enquanto a indiferença em relação ao bem e ao mal seria a marca de um defeito de bondade ou de sabedoria<sup>29</sup>». Em suma, o ato criador revela-se proporcionado a dois paradigmas incriados já determinados: se não obrigam Deus a criar, eles circunscrevem *ab origine* o raio da sua criação.

27 A este respeito, sobre as aporias ligadas à relação entre a bondade e a vontade de Deus em Leibniz, cf. OLIVA 2006.

28 «Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire, et même il n'y a point de nécessité dans l'objet du choix de Dieu, car une autre suite des choses est également possible. C'est pour cela même, que le choix est libre et indépendant de la nécessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalant de l'objet», LEIBNIZ 2005, G, VI, I, § 45, p. 128.

29 LEIBNIZ 2005, G, VI, II, § 175, p. 219-220.

## UNIVOCIDADE E MODERNIDADE

O Deus leibniziano não é, portanto, realmente *ab-solutus*. Embora isso não signifique, *in actu signato*, trazer a criação divina ao âmbito da necessidade, também é um fato que o domínio da possibilidade à disposição *deste* Deus é limitado, pelo menos em comparação com o cartesiano. O Deus descrito por Leibniz encontra duas restrições: a necessidade do princípio de não contradição, que lança as bases para uma univocidade metafísica, e a necessidade do princípio moral, que ilumina todas as nuances do rosto divino. Leibniz, com efeito, ao sustentar que a liberdade de Deus tem que se conformar a uma regra que a vontade e o intelecto encontram já determinadas, acaba implicitamente por limitar o exercício da potência divina. Para circunscrever ou afastar o problema, não é suficiente afirmar que se trata de uma *feliz* necessidade, porque é sempre de uma *necessidade* de que se trata.

Ademais, embora o domínio não contraditório de possibilidade reste *formaliter* inalterado, é igualmente verdade que o espaço real da ação de Deus é destinado a se reduzir. De fato, Deus não pode agir de modo diferente, isto é, não pode exercer a sua vontade senão proporcionando às suas ações um quadro lógico e moral que não é estabelecido e querido por ele, mas que é co-originário ao seu próprio ser. Ora, limitar a *creatio Dei* apenas ao reino dos existentes e supor que as essências e as verdades eternas possuem uma existência necessária e independente do concurso da vontade divina equivale a circunscrever o domínio da onipotência de Deus. Neste sentido, Deus não é a *ratio boni*, mas é intrinsecamente bom, e esta propriedade o obriga a agir em um espaço já definido. À luz dessas premissas, a univocidade entre Deus e o homem – entre o que Deus pode *verdadeiramente* fazer e o que o homem pode compreender – é destinada a ser suposta, levando a alteridade da essência divina ao quadro da compreensão humana.

A univocidade impõe-se de maneira ainda mais radical logo que nos afastamos da necessidade moral para dirigir a atenção à necessidade metafísica. Se o universo dos existentes permanece formalmente contingente, porque Deus, sob reserva da ordem moral que vincula a sua criação, teria podido criar de modo diferente, o plano das essências eternas representa, ao contrário, uma restrição *simpliciter* necessária, um dado que a mesma onipotência divina é chamada a respeitar. A diferença entre Descartes e Leibniz torna-se aqui um verdadeiro abismo: para Descartes, o *fato* da necessidade – a saber, que a necessidade que rege o nosso conhecimento seja necessária – é, *em última análise, contingente*; para Leibniz, ao contrário, a necessidade que

regula a *episteme* humana é necessariamente necessária, e é assim tão necessária que se impõe também à auto-reflexão divina. A ação de Deus, em suma, é já limitada, ou seja, é reduzida desde a eternidade a um espaço que não foi estabelecido pela sua onipotência.

É tendo em conta essas considerações que Vladimir Jankélévitch, em uma provocadora passagem da *Philosophie première* dedicada a Leibniz, perguntou-se se o Deus leibniziano poderia ainda ser considerado onipotente, e não, por exemplo, *muito*-potente ou *quase*-onipotente. Com efeito, todo o possível é para ele possível, exceto, precisamente, o impossível: Deus pode tudo o que lhe permite o princípio de não contradição<sup>30</sup>. Como salientamos anteriormente, a solução de Leibniz responde a uma estratégia deliberada, representando uma das modalidades para remediar à radicalidade do pensamento de Descartes. A recusa dos pressupostos e das possíveis consequências da teoria cartesiana revela-se então a pré-condição de sua reflexão. E se isso implicar uma limitação da extensão da onipotência divina, trata-se, afinal de contas, de um “razoável” preço a pagar. Com efeito, uma vez que a potência de Deus está conformada às mesmas leis que regulam o nosso conhecimento, o homem encontra-se em posse das chaves do labirinto da *cogitatio* divina, ao ser autorizado a sondar as suas razões. O conhecimento humano torna-se assim “divino”, e pode alcançar este *status*, afastando por um instante a marca da sua criaturalidade, porque a sua ordem cognitiva coincide em parte com a do intelecto divino.

Em suma, a solução proposta por Leibniz assegura o conhecimento do homem e afasta o espectro da sua fragilidade, limitando a extensão da *potência de Deus*. A *contingência do mundo e da episteme* humana é assim somente um expediente para preservar, de maneira formal, a liberdade divina, isto é, o aspecto diacrônico de uma vontade que atua sempre, na realidade, *sub conditione*. Com Leibniz, o homem *sabe* o que Deus *não* podia criar e *conhece* as razões da sua criação. A univocidade aparece então como a exigência, essencialmente humana, de saturar a ferida trazida à cena da modernidade pela teoria cartesiana. Ora, se considerarmos a doutrina das verdades eternas como a réplica mais feroz e radical em relação à univocidade metafísica e teológica precedente, é preciso notar que a abordagem leibniziana representa um contra-movi-

30 «Voilà un quasi-omnipotent qu'on dirait plutôt multipotent, car il n'est "tout-puissant" que dans l'ordre des existences contingentes; car ce Dieu très puissant n'est pas à la lettre tout-puissant; car tout lui est possible, sauf précisément l'impossible! Disons, d'un mot, que tout le possible lui est possible. Dieu peut tout ce qui lui permet le principe de contradiction», JANKÉLÉVITCH 2011, p. 41-42.

mento. Com efeito, para fazer face às implicações cartesianas, a tomada de posição de Leibniz recupera aquela mesma univocidade desconstruída pela inovação de Descartes. Desta forma, assim que o espaço de ação à disposição de Deus se encontrar proporcionado à extensão *da ratio* humana, a *potentia Dei* será reconduzida ao interior das fronteiras traçadas pela precedente tradição. Não importa que a univocidade não seja explicitamente tematizada como solução ao escândalo cartesiano; o que importa é que qualquer reflexão empenhada em estabelecer um limite à livre e arbitrária criação divina, acaba por supô-la.

O exemplo de Leibniz é uma prova da importância da teoria de Descartes no debate do período; ao mesmo tempo, nos permite interpretar o seu pensamento como um “remédio” filosófico às implicações metafísicas da doutrina. Além disso, a figura de Leibniz nos proporciona uma informação adicional ligada às categorias hermenêuticas com as quais *nós interpretamos o paradigma da filosofia moderna*. Com efeito, apesar de uma abordagem historiográfica ainda em vigor, que considera a modernidade filosófica como a substituição da questão – metafísica – de Deus pela centralidade do sujeito, os problemas levantados pela onipotência divina, e reiterados com ainda mais radicalidade por Descartes, continuam a representar e constituir um ponto focal para compreender o nascimento da filosofia moderna. Para fazer face ao contingentismo implicado pela doutrina cartesiana, a primeira modernidade dará então vida a uma forma paradoxal e “invertida” de teodiceia: não se tentará só justificar Deus perante o mal do mundo, mas salvar o conhecimento humano – a sua estabilidade e universalidade, a sua intrínseca necessidade – perante um Deus onipotente.

**Bibliografia**

- AT = DESCARTES, R. 1996. *Œuvres de Descartes*, 11 vols.. Éd.s. ADAM, C; TANNERY, P.; nuov. présent. par BEAUDE, J.; COSTABEL, P.; GABBEY, A.; ROCHOT, B. (1964-1974). Paris: Vrin.
- DEVILLAIRS, L. 1998. *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*. Paris: Puf.
- GATTO, A. 2016. A teoria cartesiana das verdades eternas na interpretação de Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 35 (jul-dez), p. 269-294.
- GLEIZER, M. A. 2012. Textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas. *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 16, n. 1 e 2, p. 207-219.
- JANKÉLÉVITCH, V. 2011. *Philosophie première*. Paris: Puf.
- JOLLEY, N. 1981. Leibniz and Descartes: God and Creation. *Studia Leibnitiana*, n. 8, p. 56-66.
- LEIBNIZ, G. W. 1923 -. *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Akademie der Wissenschaften (A). Darmstadt-Leipzig-Berlin.
- LEIBNIZ, G. W. 2004. *Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe*, éd. par Y. Belaval. Paris: Vrin.
- LEIBNIZ, G. W. 2005 (repr.). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt (G), 7 vols. Berlin 1875-1890.
- LANDUCCI, S. 1986. *La teodicea nell'età cartesiana*. Napoli: Bibliopolis.
- MARGOT, J. P. 2004. *La Modernidad. Uma Ontología de lo Incomprensible*. Cali: Universidad del Valle.
- MARION, J.-L. 1981. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogies, création des vérités éternelles et fondement*. Paris: Puf.
- MARION, J.-L. 1986. *Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz*, in *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu*. Paris: Puf, p. 183-220.
- NADLER, S. 2008. *The Best of All Possible Worlds. A Story of Philosophers, God, and Evil in the Age of Reason*. New York: Princeton University Press.
- OLIVA, L. C. 2006. Bondade Divina e Contingência em Leibniz. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 15, p. 59-86.
- ROCHA, E. M. 2016. *Indiferença de Deus o mundo dos humanos segundo Descartes*. Kottter Editorial: Curitiba.

RESUMO

*O objetivo deste artigo é analisar a recepção crítica da teoria cartesiana das verdades eternas no pensamento de Leibniz. A sua reflexão, de fato, pode ser interpretada como uma tentativa de fazer face às implicações e às possíveis consequências da doutrina de Descartes. Aliás, se o filósofo alemão não tivesse criticamente interrogado as premissas da teoria cartesiana, nunca teria podido formular um discurso capaz de justificar o agir divino. À luz desta exigência, Leibniz acaba por limitar a extensão do poder divino, reintroduzindo, após Descartes, a univocidade entre Deus e as criaturas.*

**Palavras-Chaves:** *Leibniz, Descartes, verdades eternas, onipotência divina, teodiceia*

ABSTRACT

*The article aims to analyze the critical reception of the Cartesian theory of the eternal truths in Leibniz's thought. His reflection, in fact, can be interpreted as an attempt to deal with both the implications and the possible consequences of Descartes' doctrine. Besides, if the German philosopher had not critically questioned the premises of the Cartesian theory, he could have never formulate a philosophy capable of justifying the divine power. Because of this need, he ends up limiting the extension of divine power, reintroducing, after Descartes, the univocity between God and the creatures.*

**Key-Words:** *Leibniz, Descartes, Eternal Truths, Divine Omnipotence, Theodicy*