

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase “O objetivo do estado é a liberdade” e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolas Dings.

LEIBNIZ: DAS EXISTÊNCIAS CONTINGENTES À EXISTÊNCIA NECESSÁRIA

Caio Felix dos Santos

Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

caio.felix.santos@usp.br

RESUMO: Este artigo visa, primeiramente, reconstruir o modo através do qual Leibniz apresenta, em alguns de seus textos, uma prova *a posteriori* da existência de Deus. Para tanto, pretende-se demonstrar a centralidade do Princípio de Razão Suficiente aplicado à contingência da passagem à existência de um mundo qualquer. Uma vez demonstrada a existência de Deus por essas vias, ainda nos apoiando no Princípio de Razão Suficiente – agora aplicado à existência deste mundo em específico –, discutiremos a teoria dos mundos possíveis e a consideração leibniziana segundo a qual o Mundo Atual é o mais perfeito possível (LEIBNIZ, 2004c, p. 159).

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, Princípio de Razão Suficiente, Contingência, Existência, Deus, Mundo

INTRODUÇÃO

No texto *Da origem primeira das coisas*, originalmente publicado em 1697, LEIBNIZ (1974, pp. 393-394) apresenta uma prova *a posteriori* da existência de Deus – quer dizer, uma prova que parte do efeito para ir em direção à causa. Resumidamente, o ponto todo consiste no fato de que, de algum modo, “as razões do mundo” (LEIBNIZ, 1974, p. 394) não poderiam ser encontradas no mundo mesmo. Partindo da imanência do mundo contingente chega-se à transcendência de um Deus que, enquanto existência necessária, é condição necessária e suficiente para a atualização de quaisquer existências contingentes. Com efeito, o filósofo afirma:

As razões, portanto, do mundo acham-se em algum ser extramundano, diverso da cadeia dos estados ou da série das coisas, agregado que constitui o mundo. [...] Ora, o mundo presente é necessário física ou hipoteticamente, mas não absoluta ou metafisicamente. Isso quer dizer que, uma vez admitido que exista semelhante mundo, segue-se que tais ou tais coisas surgirão. Visto, pois, que a última raiz deve estar em algo que seja de necessidade metafísica, e dado que a razão do existente não pode provir senão de um existente, deve existir algum Ser único de necessidade metafísica, ou a cuja essência pertence a existência (LEIBNIZ, 1974, p. 394, grifo nosso).

Com o intuito de compreendermos devidamente esta argumentação, empreenderemos uma análise a respeito dos conceitos centrais da filosofia leibniziana que são mobilizados nesse trecho e, dum modo mais geral, em outros textos nos quais Leibniz aborda essa mesma prova da existência de Deus através da natureza contingente do mundo. Procederemos tal análise passando por aquilo que consideramos os três passos centrais para a reconstrução adequada do argumento: a apresentação e consideração do *Princípio*

de *Razão Suficiente* (1); a compreensão da distinção entre a *necessidade* e a *contingência* e, por conseguinte, entre a *necessidade metafísica* ou *absoluta* e a *necessidade física, moral* ou *hipotética* (2); e, finalmente, a aplicação do *Princípio de Razão Suficiente* à *contingência* ou às *verdades contingentes* (3) – quer dizer, àquelas referentes à “série das coisas espalhadas pelo universo das criaturas” (LEIBNIZ, 2004b, p. 137). Feitos esses três passos, então, como corolário da obtenção da prova da existência de um ser “absolutamente perfeito” (LEIBNIZ, 2004b, p. 138) pela via supracitada e, por assim dizer, como uma consequência mais específica da aplicação do *Princípio de Razão Suficiente* à *contingência* – isto é, dessa vez o princípio será aplicado, especificamente, à *contingência do mundo existente* –, trataremos da teoria leibniziana dos *mundos possíveis*, com vistas a esclarecer a proposição – e ao mesmo tempo chegarmos até ela – segundo a qual “o Mundo Atual [é] o mais perfeito possível” (LEIBNIZ, 2004c, p. 159).

Desse modo, o presente artigo busca responder a duas questões centrais: para Leibniz, *qual é a razão suficiente da passagem à existência de um mundo qualquer? Qual é a razão suficiente da existência deste mundo em específico?*

I. O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

O primeiro passo, então, para compreender o argumento de Leibniz (1974, p. 394), é precisar melhor a que o filósofo se refere quando se questiona sobre “as razões” do mundo. O que exatamente Leibniz entende por isso? Mais ainda: se julgarmos apenas a partir do texto *Da origem primeira das coisas*, a necessidade da indagação a respeito das “razões” da existência de quaisquer coisas aparece como uma premissa não questionada

no interior da estrutura argumentativa do filósofo. Mas isso não é fortuito. De fato, mostraremos que o filósofo que indaga a respeito da *razão última, suficiente, plena* ou *cabal* (LEIBNIZ, 1974, p. 393) dos mais diversos entes e estados do mundo – e da totalidade do mundo mesmo – tem, também, coerentemente, suas *razões* para fazê-lo. Para isso, busquemos em seus textos mais tardios uma justificativa mais claramente delineada para a necessidade desse gênero de indagação.

Bem, ao tratar da hierarquia das mônadas na obra *Monadologia*, LEIBNIZ (2004b, pp. 134-136) afirma que o que diferencia os homens dos animais é a capacidade daqueles de conhecer as “verdades necessárias” (LEIBNIZ, 2004b, p. 136). Como o filósofo ilustra, os homens e os animais têm mais em comum do que imaginaríamos num primeiro momento. Os últimos, que por sua vez se diferenciavam dos “simples viventes” ou “enteléquias” pelo fato de possuírem, por assim dizer, uma capacidade perceptiva mais aguçada, são guiados pelo *princípio da memória*: dada a repetição ou a intensidade de percepções contíguas passadas, o animal passa a associá-las futuramente. Por exemplo, “quando se mostra um pau aos cães, eles se lembram da dor que lhes causou, e ganem e fogem” (LEIBNIZ, 2004b, p. 136). Ora, dirá Leibniz, nós homens agimos como os animais, isto é, empiricamente, nas três quartas partes de nossas ações, como quando temos a expectativa de que o sol nascerá amanhã pelo fato de que presenciemos tal ocorrência diuturnamente. Neste sentido, o *princípio da memória* também nos norteia em algum nível. Ocorre que o homem ou, mais precisamente, a *alma racional* ou *espírito*, além de ser capaz de operar ligações entre percepções através da “memória dos efeitos”, é capaz, com efeito, de chegar ao “conhecimento das causas” – um astrônomo, por exemplo, é capaz de prever o nascer do sol porque compreende a *causa* desse fenômeno (LEIBNIZ, 2004c, p. 156). Diferentemente dos animais, os *espíritos* também

são capazes de conhecer as “verdades necessárias” – trataremos delas mais à frente –, concernentes à Lógica, à Matemática e à Geometria, e isso os torna criaturas dotadas de *razão*. Somos capazes de “realizar Atos reflexivos e de considerar o que chamamos *eu*, Substância, Alma, Espírito, em uma palavra, as coisas e as verdades imateriais; e é isso que nos torna capazes de ciências ou conhecimentos demonstrativos” (LEIBNIZ, 2004c, p. 156). E, finalmente: esses nossos raciocínios – o que nos caracteriza, portanto, enquanto *almas racionais* e, por conseguinte, nos diferencia dos animais –, estariam ancorados em dois princípios fundamentais: o *princípio de contradição* e o *princípio de razão suficiente* (LEIBNIZ, 2004b, pp. 136-137).

O *princípio de contradição* é aquele segundo o qual “de duas proposições contraditórias, uma é verdadeira, a outra é falsa” (LEIBNIZ, 2013, p. 255). Quer dizer, se a proposição “A” é verdadeira, a proposição “ $\neg A$ ” só pode ser falsa. Desse modo, ou uma proposição é verdadeira ou é falsa, não havendo um terceiro valor de verdade. Pode, também, ser entendido como um *princípio de identidade*: se $A=A$, não pode ser o caso que $A \neq A$.

Já o *princípio de razão suficiente*, na *Monadologia*, é caracterizado como se segue: “nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, nenhum enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo, ainda que com muita frequência estas razões não possam ser conhecidas por nós” (LEIBNIZ, 2004b, p. 137). Isto é, uma vez que definimos que um *enunciado* só pode ser ou *verdadeiro* ou *falso* – com o *princípio de contradição* – acrescenta-se que se ele é *verdadeiro* e, consequentemente, corresponde a um *fato verdadeiro*, segue-se que há uma “razão suficiente” para isto ser assim e não de outro modo, ainda que possamos não a conhecer. Tudo aquilo que existe, desse modo, existe por alguma “razão”. Toda proposição verdadeira tem uma razão suficiente para ser verdadeira e não falsa. Isto significa dizer, em outras palavras, que nada é

por acaso. Aquilo que é tem um motivo para *ser*, para *existir* – e para existir especificamente como existe, e não de outra maneira. De fato, nos *Ensaíos de Teodiceia*, Leibniz diz que, segundo tal princípio,

[...] jamais algo acontece sem que haja uma causa ou, em todo caso, uma razão determinante, isto é, alguma coisa que possa servir para dar a razão *a priori*, porque de preferência isso existe ao invés de não existir, e porque de preferência isso é assim e não de outro modo (LEIBNIZ, 2013, p. 161, grifo do autor).

Não se trata, contudo, de um simples princípio de causalidade. A pergunta a respeito da *razão suficiente* ou *determinante* não é exatamente uma pergunta a respeito de uma *causa*. Ou melhor, somente num sentido: a razão suficiente compreende a totalidade de infinitas causas que contribuem para a produção e a determinação de um ser ou de um acontecimento, tanto as chamadas causas eficientes – físico-motoras, mecânicas – quanto as causas finais – isto é, teleológicas¹. Poderíamos dizer que, em certo sentido, a razão suficiente inclusive transcenderia as causas, pois mesmo lá onde se supõe não haver exatamente “causas”, como na Matemática e na Geometria, ela se faz presente².

Sendo assim, voltemos à nossa questão. A centralidade deste princípio na reconstrução da prova *a posteriori* da existência de Deus é enorme. Com efeito, o próprio Leibniz nos revela, explicitamente, que “sem esse

1 De fato, uma característica marcante da filosofia leibniziana é a recuperação da *causalidade final*, de origem aristotélica, com vistas à harmonização entre o pensamento dos antigos e dos modernos, que privilegiariam uma *causalidade mecânica*. A esse respeito, ver LEIBNIZ, 2004a, pp. 41-50.

2 Para uma discussão mais aprofundada, entre os comentadores, a respeito da “jurisdição” do princípio de razão suficiente, bem como a respeito de sua relação mais precisa com o princípio de contradição, ver LACERDA, 2005, p. 53-64.

grande princípio, jamais poderíamos provar a existência de Deus” (2013, p. 161). Nos *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*, o filósofo chega a indicar que a passagem às considerações metafísicas deve ser feita através dele (LEIBNIZ, 2004c, p. 158). Deste modo, nos é permitido inferir que, ao questionar-se a respeito das “razões do mundo” em *Da origem primeira das coisas*, Leibniz está operando com um princípio que considera fundamento dos nossos raciocínios – aquilo que, como dissemos, nos caracteriza como *almas racionais*, ou seja, nos concede uma especificidade ontológica frente a outras criaturas. É justamente, portanto, pelo caráter que este assume no interior da filosofia de Leibniz – de fundamento – que o filósofo não teria a necessidade de exatamente demonstrar a veracidade do princípio de razão suficiente a essa altura. Assim, perguntar a respeito das razões do mundo significa, então, perguntar “por que o mundo existe?”, tomando como pressuposto que, graças à posição de fundamento assumida pelo princípio de razão suficiente no *corpus* leibniziano, essa pergunta pode e deve sempre ser feita – o mundo tem, necessariamente, de ter um “porquê”. Nas palavras do autor:

Posto este princípio, a primeira pergunta que temos direito de formular será: *por que existe alguma coisa e não o nada?* Pois o nada é mais simples e mais fácil do que alguma coisa. Ademais, supondo-se que devam existir coisas, é preciso que se possa dar a razão de *por que devem existir assim* e não de outro modo (LEIBNIZ, 2004c, p. 158, grifo do autor).

Ora, essas questões são aquelas que nos levarão à prova da existência de Deus e à teoria do melhor dos mundos possíveis. Por fim, o Princípio de Razão Suficiente será mais bem compreendido quando o relacionarmos com a *necessidade* e a *contingência*.

2. NECESSIDADE E CONTINGÊNCIA

Tendo apresentado o Princípio de Razão Suficiente (PRS), e compreendido melhor a pergunta a respeito das “razões” do mundo, cabe agora indicarmos uma distinção central em toda a filosofia leibniziana: a distinção entre a *necessidade* e a *contingência*.

Na *Monadologia*, Leibniz relaciona essa distinção a uma teoria da verdade: “Há dois tipos de *verdades*, as de *raciócinio* e as de *fato*. As verdades de razão são necessárias e seu oposto é impossível; e as de *fato* são contingentes e seu oposto é possível” (LEIBNIZ, 2004b, p. 137, grifo do autor). As *verdades de raciocínio* são *verdades necessárias*. Mas em que consiste tal *necessidade*? Bem, para Leibniz, uma coisa é *necessária* se, e somente se, seu oposto for *impossível*. Isto é, se é o caso que a proposição X é verdadeira, a proposição $\neg X$ só pode ser falsa, como vimos com o princípio de contradição ou identidade. Mas, agora, temos algo a mais: se a proposição X é verdadeira *necessariamente* não só a proposição $\neg X$ só pode ser falsa, mas isso não poderia ser diferente, quer dizer, é *impossível* que $\neg X$ seja verdadeira e que X seja falsa. Claro, se não caracterizarmos melhor o significado de *possibilidade* isso pode parecer tautológico. Nos *Ensaio de Teodiceia*, citando Bayle, Leibniz indica que essa é a verdadeira definição para o *impossível* e para o *possível*: “tudo aquilo que implica contradição é impossível, mas tudo aquilo que não implica contradição é possível” (2013, p. 261). Ora, sendo assim, essa possibilidade lógica diz respeito ao fato de a coisa, considerada em si mesma, implicar contradição ou não. Um exemplo clássico é a impossibilidade do “número dos números” ou da “maior de todas as figuras” (LEIBNIZ, 2004a, p. 3), pois tais objetos implicam contradição lógica e, portanto, são impensáveis. Uma *verdade necessária* é, então, *logicamente necessária*. Elas são as verdades presentes, é claro, na Lógica; mas também na Matemática e na

Geometria. É necessário, por exemplo, que $2+2=4$ ou que os raios de um círculo sejam todos iguais.

Mas e quanto àquelas verdades cujo contrário não implica contradição? Trata-se das *verdades de fato* ou *verdades contingentes*. Isto é, é verdade que o céu é azul. E que, conseqüentemente, a proposição segundo a qual “o céu é rosa” é falsa. Mas pensar em um céu rosa, tomado em si mesmo, não implica nenhuma contradição lógica: isto é, um céu rosa é, de fato, possível, ainda que não existente ou factual. Então a proposição segundo a qual o “céu é azul” é *contingentemente* verdadeira.

Por conseguinte, a distinção entre a *necessidade* e a *contingência* se refere à consideração da *possibilidade* da coisa tomada em si mesma ou de seu oposto. E dada a definição de possibilidade ilustrada acima, tudo aquilo cujo oposto implica contradição é *necessário*; e tudo aquilo cujo oposto não implica contradição é *contingente*.

Ora, mas no texto *Da origem primeira das coisas*, Leibniz parece tratar de dois gêneros de *necessidade*, como quando afirma que “o mundo presente é *necessário física* ou *hipoteticamente*, mas não *absoluta* ou *metafisicamente*. Isso quer dizer que, uma vez admitido que exista semelhante mundo, segue-se que tais ou tais coisas surgirão” (LEIBNIZ, 1974, p. 394, grifo nosso). Mais: não são as *verdades contingentes* e a *contingência* que se referem, justamente, à “série das coisas espalhadas pelo universo das criaturas” (LEIBNIZ, 2004b, p. 137), isto é, aos entes e aos estados do mundo, e ao mundo mesmo? O mundo não é contingente? Qual é a natureza dessa *necessidade hipotética* ou *física*? Para compreendermos melhor a afirmação de Leibniz, bem como relacioná-la com a distinção que fizemos entre *necessidade* e *contingência*, convém tratarmos brevemente da *teoria da substância*

individual (“equivalente”³ à *mônada* da *Monadologia*) presente no *Discurso*

3 Cabe observar que tal equivalência é entendida, aqui, de um modo específico, conforme aos fins que nos propusemos a alcançar. Dizemos que a *substância individual* do *Discurso de metafísica* e a *mônada* da *Monadologia* são equivalentes na medida em que ambos os conceitos correspondem às unidades fundamentais da natureza – e disso resultará certo conjunto de consequências relevantes ao nosso intento. Contudo, é importante pontuar que no período de quase três décadas que separa a redação dos dois textos, Leibniz opera significativas mudanças conceituais em sua filosofia, que refletirão, em certo sentido, em diferenças relevantes que poderíamos identificar entre a *substância individual* e a *mônada*. Segundo FICHANT (2000), a gênese do conceito de *mônada*, apresentado nos textos mais tardios, se encontra na proposta de reabilitação das *formas substanciais*, presente já no *Discurso de metafísica*. De acordo com as análises do autor, as *formas substanciais* e, conseqüentemente, a *mônada*, surgem dentro da filosofia leibniziana como instrumentos conceituais para a resolução de problemas bastante específicos ligados à questão da substancialidade dos corpos e à busca por uma unidade verdadeira e indivisível por trás da multiplicidade e divisibilidade próprias à extensão. Em contrapartida, a *substância individual* e a *teoria da noção completa* (a respeito da qual trataremos mais a frente), buscariam resolver outros problemas tais como a possibilidade da liberdade humana tendo em vista a determinação dos acontecimentos do mundo, reflexão de suma importância para a temática teológica da salvação. Sobretudo, é possível dizer que os avanços empreendidos por Leibniz na Dinâmica tiveram um papel determinante na constituição do conceito de *mônada* entendida, por exemplo, como um “Ser capaz de Ação” (LEIBNIZ, 2004c, p. 153), dotado de *forças primitivas* a partir das quais se desdobram *forças derivativas* observáveis fenomenicamente na dinâmica dos movimentos dos corpos. “A *mônada* não é, pois, a substância individual sob uma outra designação: na transformação dos dispositivos conceituais que a incompletude da síntese realizada em 1686 impunha, ela não vem tomar o lugar dos indivíduos agentes, César, Alexandre *et alii*, mas ela transpõe a função que desempenhava a forma substancial. Ela resolve, assim, a tensão que tornava instável a unidade doutrinal exposta no *Discurso de metafísica* ao fornecer um instrumento conceptual de unificação da realidade: tudo é *mônada* ou agregado de *mônadas*. [...] Os conceitos derivados da dinâmica intervêm nessa estruturação da realidade através de sua impregnação vitalista: as forças derivativas, que fundam os fenômenos do movimento, são “concentradas” nas forças primitivas, ações imanentes da *mônada* percipiente, segundo o ponto de vista de seu corpo orgânico. [...] Na época do *Discurso de metafísica* e em textos conexos, tratava-se do indivíduo e de seus acontecimentos; na *Monadologia*, trata-se do composto e de seus elementos, com a desaparecimento da problemática da individuação. O dinamismo e

de metafísica.

De fato, segundo Leibniz, o mundo é um *pleno* de fenômenos e eventos. Por traz daquilo que é da ordem do fenomênico haverá, então, o que há de substancial: os seres criados que, para Leibniz, só podem ser substâncias simples ou individuais, imateriais e indissolúveis (LEIBNIZ, 2004b, p. 131). Os diferentes estados do mundo correspondem, em última instância, às relações de expressão (LEIBNIZ, 2004a, 29-31) estabelecidas entre as substâncias – o que quer dizer que, em certo sentido, compreender a natureza contingente ou necessária do mundo e daquilo que nele ocorre passa pela consideração de tais substâncias individuais. A definição de substância individual presente no *Discurso de metafísica* é aquela segundo a qual uma substância individual é um sujeito de predicados e que

[...] toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está compreendido expressamente no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente. A isso chamam os filósofos *in-esse*, dizendo estar o predicado no sujeito. É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence. Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si to-

o vitalismo, ausentes do *Discurso*, aparecem de modo depende um do outro no pano de fundo dessa transformação” (FICHANT, 2000, pp. 32-33, grifo do autor). De acordo com Fichant, enquanto o conceito de *substância individual* só poderia ser aplicado às almas racionais enquanto sujeitos de ação na história, o conceito de *mônada* pôde abarcar o problema da unidade real e da identidade de todo e qualquer corpo físico, por exemplo. Para uma compreensão mais aprofundada das distinções entre *substância individual* e *mônada*, bem como das mediações a partir das quais Leibniz operou tal transformação léxico-conceitual, ver FICHANT, 2000.

dos os predicados do sujeito a que se atribui essa noção (LEIBNIZ, 2004a, pp. 16-17, grifo do autor).

Quer dizer, toda proposição verdadeira é analítica, isto é, o predicado está sempre contido na noção do sujeito. No caso das verdades idênticas (ex: A é A) o sujeito contém o predicado *expressamente*. Já no que concerne às verdades não-idênticas (ex: Caio é aluno de Filosofia), o predicado está contido no sujeito *virtualmente*. Na noção perfeita de cada substância individual estão contidos todos os predicados que verdadeiramente podem ser atribuídos, respectivamente, a cada uma delas, e nessa noção “como na natureza do círculo, podemos ver todas as propriedades que se podem deduzir dela” (LEIBNIZ, 2004a, p. 25). Desse modo, nessas noções já estão contidos todos os eventos que acontecerão, acontecem e aconteceram a essas substâncias: “pode-se afirmar que há desde toda a eternidade na alma de Alexandre vestígios de tudo quanto lhe sucedeu, marcas de tudo o que lhe sucederá e, ainda rastros de tudo quanto se passa no universo” (LEIBNIZ, 2004a, p. 17). Diante do risco de que, como consequência dessa teoria, tudo o que acontece com as infinitas substâncias individuais que compõem o mundo, bem como, conseqüentemente, tudo o que ocorre no mundo mesmo, possa estar submetido a uma “fatalidade absoluta” (LEIBNIZ, 2004a, p. 25), Leibniz opera com a seguinte distinção:

[...] há duas espécies de conexão ou consecução: é absolutamente necessária aquela cujo contrário implique contradição (esta dedução dá-se nas verdades eternas, como as da geometria;) a outra é só necessária *ex hypothesi*, e, por assim dizer, por acidente, mas é contingente em si mesma, quando o contrário não implique contradição (LEIBNIZ, 2004a, p. 26, grifo do autor).

A conexão entre sujeito e predicado presente na proposição “o triângulo é uma figura de três lados” é uma conexão *necessária*, pois o oposto implica *contradição lógica*. Mas, segundo a distinção feita acima, mais especificamente, esta se trata de uma *necessidade absoluta*. Já aquela proposição em que digo que “um determinado conjunto de eventos (x, y, z) ocorrerá no mundo” pois tais eventos (x, y, z) já estão previstos nas noções das substâncias individuais que compõem este mesmo mundo, se verdadeira, trata-se de uma conexão *necessária hipoteticamente*. O futuro do mundo está de fato completamente determinado, pois um fato futuro é consequência de várias causas e razões que o precedem e que, por sua vez, podem ser encontradas nos predicados contidos nas noções das infinitas substâncias individuais que habitam esse mundo⁴. Dada a *hipótese* da existência de uma determinada série de causas, passadas e presentes, que contribuem para a produção de um determinado evento futuro, é *hipoteticamente necessário* que esse evento se realize: “assim como todo estado presente de uma subs-

4 É importante frisarmos, entretanto, que ainda que falemos em causas e efeitos no mundo, vale notar que não há influência direta entre as diversas substâncias simples que o compõem (LEIBNIZ, 2002, p. 25). Assim como não há influência direta entre a série de movimentos que se dá no plano material e a série correspondente de percepções internas a cada substância simples. Isto é, uma mônada não “age” diretamente sobre outra e nem “padece” da ação de outra, pois “tudo nela surge de sua própria natureza, por uma perfeita espontaneidade em relação a ela mesma” (LEIBNIZ, 2002, p. 26). Há, na verdade, uma harmonia universal, preestabelecida por Deus, a qual garante que haja uma perfeita conformidade entre o que se passa no interior de cada mônada e o que se passa em todas as outras, de modo que exprimam o mesmo mundo, cada uma a partir de seu ponto de vista singular. É essa mesma harmonia que garante que haja um pleno acordo entre a alma e o corpo: “[...] a sucessão das representações que a alma produz para si mesma responderá naturalmente à sucessão das mudanças no universo; do mesmo modo como, em contrapartida, o corpo também se acomodou à alma nas ocasiões em que ela é concebida como agindo exteriormente” (LEIBNIZ, 2002, p. 28). Sobre a harmonia preestabelecida, ver Leibniz, 2002, p. 25-30. Sobre as relações entre as substâncias individuais, ver Leibniz, 2004a, p. 29-33.

tância simples é naturalmente uma consequência de seu estado precedente, o presente também está prenhe do futuro” (LEIBNIZ, 2004b, p. 135). É neste sentido que podemos compreender quando Leibniz diz que uma vez que este mundo é *necessário hipoteticamente*, admitindo que exista de uma determinada maneira, “segue-se que tais ou tais coisas [futuras, correspondentes ao estado presente do mundo,] surgirão” (LEIBNIZ, 1974, p. 394).

Ainda assim, mesmo que a série de coisas e estados que caracterizam o mundo seja *determinada*, não deixa de ser *contingente*: porque para Leibniz a *contingência não se opõe à determinação, mas à necessidade*, ou melhor, à necessidade absoluta, *lógica*. Ainda que o futuro esteja determinado, e tudo o que ocorrerá no mundo esteja de algum modo relacionado com seu estado presente (*necessidade hipotética*), a série de coisas como um todo continua sendo *contingente* – pois é plenamente possível pensar que ela fosse diferente, na medida em que isso não implica contradição. Logo, a distinção que fizemos entre *necessidade* e *contingência* continua valendo, mas acrescentamos, frisando, que a *contingência* não se opõe à *determinação*; e que a *necessidade hipotética* é aquela envolvida na determinação dos eventos que poderiam não ocorrer ou ocorrer de outro modo, uma vez que são *contingentes*.

Estabelecida propriamente a distinção entre *necessidade* e *contingência*, podemos, agora, aplicar o PRS (Princípio de Razão Suficiente) às *verdades necessárias* e às *verdades contingentes*, respectivamente. No que concerne às *verdades necessárias*, Leibniz diz que

Quando uma verdade é necessária pode-se encontrar sua razão pela análise, resolvendo-a em ideias e em verdades mais simples até se chegar às primitivas. [...] É assim que os matemáticos reduzem, pela análise, os *teoremas* de especulação e os *cânones* de prática a *definições, axiomas e postulados*. [...] E há enfim ideias simples cuja

definição não poderíamos dar; há também Axiomas e Postulados ou, em suma, *princípios primitivos*, que não poderiam ser provados e tampouco têm necessidade de sê-lo; são os *enunciados idênticos*, cujo oposto contém uma contradição expressa (LEIBNIZ, 2004b, p. 137, grifo do autor).

Isto é, quando aplicamos o PRS às proposições referentes à Lógica, à Matemática e à Geometria, e então buscamos a razão suficiente para que determinadas proposições sejam verdadeiras, impõe-se a necessidade de operarmos através de uma *análise*: partindo de alguma proposição necessariamente verdadeira, sucedemos em direção à consideração de proposições, verdades e ideias cada vez mais simples, que compõem a primeira. Opera-se, em certo sentido, uma decomposição das ideias. Se efetuarmos tal procedimento de análise até o fim, chegaremos, buscando a razão suficiente de uma *verdade necessária*, aos *enunciados idênticos*. Esses, enfim, não necessitariam de nenhuma análise e constituiriam a razão suficiente de todas as proposições *necessariamente* verdadeiras; nos *enunciados idênticos* o predicado está absoluta e expressamente contido no sujeito (Ex: provavelmente, “A é A”, cuja validade está garantida já pelo *princípio de contradição*, não necessitando do *princípio de razão suficiente*⁵).

Ora, e em relação à aplicação do PRS à *contingência* e às *verdades contingentes*? É propriamente isso que nos levará, finalmente, à prova *a pos-*

5 “É preciso, primeiramente, distinguir as verdades idênticas das verdades não idênticas, e nestas, as verdades que podem ser reduzidas por meio da análise a verdades idênticas das que não podem. A primeira distinção, para Boutroux, fundamenta a distinção entre o princípio de contradição e o de razão suficiente; a segunda, um desdobramento do princípio de razão suficiente em dois: um princípio que rege as verdades necessárias (cuja razão suficiente se encontra nas verdades idênticas) e um princípio que rege as verdades de fato (cuja razão, a lógica pura seria incapaz de revelar)” (LACERDA, 2005, p. 54).

teriori da existência de Deus, tal como formulada em *Da origem primeira das coisas* (1974, p. 394), mas também, em *Monadologia* (2004b, pp. 137–138), *Princípios da natureza e da graça fundados na razão* (2004c, p. 158) e em *Ensaio de Teodiceia* (2013, pp. 137–138).

3. O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE E A CONTINGÊNCIA DA PASSAGEM À EXISTÊNCIA DE UM MUNDO QUALQUER

Agora que compreendemos a natureza e a validade da pergunta a respeito das “razões do mundo”, dado o PRS, e analisamos o significado de *contingência*, bem como sua relação com a *necessidade hipotética*, nos resta aplicar o PRS às *verdades contingentes* com vistas a demonstrar como Leibniz efetua a prova *a posteriori* da existência de Deus.

Como já dissemos, na *Monadologia* Leibniz afirma que as *verdades contingentes* são aquelas relacionadas às “coisas espalhadas pelo universo das criaturas” (LEIBNIZ, 2004b, p. 137). Sendo assim, podemos dizer que as coisas e os estados do mundo, tudo aquilo que o constitui, têm uma existência contingente: quer dizer, ainda que de fato existam, e que existam do modo como existem, poderiam não existir ou existir diferentemente – isso é, de fato, plenamente possível, pois não implica contradição lógica. Ora, mas se uma verdade contingente poderia ser de outro modo, e conseqüentemente uma existência contingente poderia não existir, qual a razão pela qual poderíamos explicar que tal existência existe ao invés de não existir, simplesmente? Em outras palavras, “*por que existe alguma coisa e não o nada?* Pois o nada é mais simples e mais fácil que alguma coisa” (LEIBNIZ, 2004c, p. 158, grifo do autor).

Segundo Leibniz, ao buscarmos, por exemplo, a razão suficiente da proposição contingentemente verdadeira que afirma que hoje eu escreveria, vamos em direção a uma infinidade de causas eficientes e finais que determinam ou inclinam tal estado de coisas, sem necessitar (sem *necessitar absolutamente*, ao menos). Do ponto de vista físico-mecânico, a razão de eu estar escrevendo neste momento poderia ser explicada pelos milhares de movimentos efetuados pelos meus dedos sobre os teclados; por sua vez, dado que precisei sentar-me para estar diante do teclado, ela também é explicada pelos movimentos que meu corpo efetuou para deslocar-se até à cadeira, entre infinitos outros. No que concerne às causas finais, há uma infinidade de inclinações em minha alma que contribuem para esta presente ação, como quando decidi, há alguns anos, estudar Filosofia. Por sua vez, cada um desses infinitos fatos contingentes que contribuem para produzir tal acontecimento no mundo foi determinado parcialmente por outros infinitos fatos contingentes. Assim, ao efetuarmos o procedimento da *análise* para buscar a *razão suficiente* de uma *verdade* ou *existência contingente*, somos remetidos a outras *verdades* e *existências contingentes* que, por sua vez, enquanto tais, também possuem sua *razão suficiente* externa a elas mesmas. Com efeito:

[...] a resolução em razões particulares poderia chegar a um detalhamento sem limite devido à variedade imensa das coisas da natureza [...] E como todo este *detalhe* não encerra senão outros contingentes anteriores ou mais detalhados, cada um dos quais ainda necessitando de uma análise semelhante que pudesse explicá-lo, não se logrou avançar mais com isso: a razão suficiente ou última tem de estar fora da sequência ou *séries* deste detalhe das contingências, por infinito que este possa ser (LEIBNIZ, 2004b, pp. 137-138, grifo do autor).

Em *Da origem primeira das coisas*, Leibniz exemplifica de outro modo, mas o “espírito” é o mesmo:

Imaginemos ter sido eterno o livro dos *Elementos de Geometria*, copiado sempre um do outro; vê-se que, conquanto se consiga justificar o livro atual pelo precedente, de que foi copiado, nunca se poderá chegar, por mais livros anteriores que se tomem, à razão plena, dado que sempre haverá motivo de admirar-nos por que desde todo tempo existiram tais livros, a saber, por que existiram os livros simplesmente e por que assim escritos. O que é verdadeiro quanto aos livros também se aplica aos vários estados do mundo, pois a situação seguinte é de certo modo copiada da precedente (ainda que com leis certas da mudança). Logo, por mais que se retorne aos estados anteriores, nunca neles se achará a razão cabal, ou seja, o motivo da existência de um mundo simplesmente e de um tal mundo (LEIBNIZ, 1974, p. 393, grifo do autor).

Ainda que retrocedamos a cada estado do mundo precedente com vistas a explicar parcialmente a existência deste estado presente, tal explicação, realmente, nunca deixará de ser uma explicação parcial. Pois todos os estados precedentes, enquanto contingentes, conseqüentemente também necessitam de uma explicação. Não é possível, neste sentido, chegar, através deles, à *razão cabal*, aquela que uma vez obtida nos permitiria cessar a busca – e, dado o PRS e sua universalidade, esta razão *deve* existir. Mesmo que tal sucessão de estados fosse eterna, isto é, que supuséssemos um mundo eterno, sempre existente, ainda assim deveríamos questionar o porquê da totalidade da série tomada em si mesma existir, dado que poderia não existir – pois é contingente –; e o porquê de existir da maneira singular que existe e não de outro modo. Enfim, concluímos que “não se pode encontrar a razão suficiente de existir, nem em cada um dos indivíduos nem tampouco em todo o agregado e série de coisas” (LEIBNIZ, 1974, p. 393), por infinito que este possa ser.

Partindo, então, da premissa segundo a qual toda existência contingente deve ter uma razão suficiente e como, dado o exposto, vimos que a razão suficiente de uma existência contingente não pode ser encontrada em quaisquer outras existências contingentes – mesmo a totalidade da série de infinitas coisas contingentes –, Leibniz conclui que a razão suficiente das existências contingentes que compõem o mundo, e do mundo mesmo, só pode estar contida numa existência necessária (*metafísica* ou *absolutamente necessária*), isto é, uma substância que tem a razão de sua existência em sua própria essência e que, conseqüentemente, *não poderia* “não existir”:

Visto, pois, que a última raiz deve estar em algo que seja de necessidade metafísica, e dado que a razão do existente não pode provir senão de um existente, deve existir algum Ser único de necessidade metafísica, ou a cuja essência pertence a existência, e portanto existir algo diverso da pluralidade dos seres, ou mundo, que concedemos e mostramos não ser de necessidade metafísica (LEIBNIZ, 1974, p. 394).

Esta *substância necessária* é *Deus*. Logo, Deus existe. Caso contrário, “não teríamos ainda uma razão suficiente na qual pudéssemos parar” (LEIBNIZ, 2004c, p. 158) – e dado o caráter universal do PRS isso não poderia ser o caso. Este Deus é único, pois é a razão *suficiente* de todo o *detalhe* das contingências, que está completamente interligado. Quer dizer, se fosse necessário outro ser além de Deus, Deus não seria Deus, isto é, não seria a substância necessária que é a *razão suficiente* das substâncias contingentes, dado que não seria *suficiente* – porque precisaria remeter a outro existente (LEIBNIZ, 2004b, p. 138). Neste sentido, enquanto única existência necessária, só Deus transcende a série de coisas contingentes.

Por fim, podemos dizer que, de acordo com a definição apresentada no *Discurso de metafísica*, “Deus é um ser absolutamente perfeito” (LEIBNIZ, 2004a, p. 3); isso significa que Deus, entendido como pura positividade, como infinitude, “ausência de limites”, possui as perfeições que podemos encontrar nas substâncias criadas, mas subtraindo o limite próprio à natureza privativa das mesmas (enquanto criaturas):

Esta substância simples primitiva deve encerrar eminentemente as perfeições contidas nas substâncias derivativas, que são seus efeitos. Assim, terá a potência, o conhecimento e a vontade perfeitos, isto é, terá onipotência, onisciência e bondade soberanas (LEIBNIZ, 2004c, p. 158).

Assim, as perfeições de Deus, tal como sistematicamente distinguidas em *Ensaio de Teodiceia*, são três: a *sabedoria* do entendimento, relacionada à verdade, a *potência*, que se dirige ao ser, e a *bondade* da vontade, dirigida ao bem (LEIBNIZ, 2013, pp. 137–138). O *entendimento divino* é a região onde estão localizadas as *verdades necessárias*, assim como todas as *essências*, mesmo aquelas que não vieram à existência, quer dizer, os infinitos *possíveis* não atualizados – de modo que, enquanto a *vontade divina* é a fonte das existências, seu *entendimento* é a fonte das essências, o suporte ontológico das *possibilidades*. De fato, é como o resultado de certa relação harmônica entre esses atributos divinos que deveremos compreender a atualização deste mundo em específico: o que nos leva ao nosso último tópico.

4. *Razão Suficiente do mundo atual: o melhor dos mundos possíveis*

A pergunta a respeito da razão suficiente da passagem à existência de um mundo qualquer nos levou à prova da existência de Deus enquanto

única substância necessária. Mas qual a razão suficiente da existência deste mundo em específico? Isto é, dado que este mundo é contingente, existem vários outros *mundos possíveis* que poderiam existir em seu lugar (LEIBNIZ, 2013, p. 138). Sendo assim, deve existir alguma razão para que Deus tenha escolhido este, em detrimento de infinitas outras possibilidades. Quanto a isso, dirá Leibniz, na *Monadologia*:

Ora, como há uma infinidade de universos possíveis nas ideias de Deus e apenas um deles pode existir, tem de haver uma razão suficiente da escolha de Deus, que o determine a preferir um a outro. [...] E esta razão só pode encontrar-se na *conveniência*, ou nos graus de perfeição que estes mundos contêm, cada possível tendo o direito de pretender à Existência segundo a medida da perfeição que envolva (LEIBNIZ, 2004b, p. 141, grifo do autor).

Ora, levando em conta tal descrição, poderíamos pensar num esquema que demonstrasse que no interior do *entendimento divino* os infinitos conjuntos de infinitos, isto é, os infinitos *mundos possíveis*, estão dispostos numa espécie de classificação. Suponhamos uma lista infinita de mundos possíveis. Essa lista estaria organizada de acordo com aquilo que Leibniz chama de “conveniência” ou “graus de perfeição” – quer dizer, quanto mais graus de perfeição, mais o mundo possível está próximo do topo da lista. De modo que aquele que detém o primeiro lugar de todos é, por conseguinte, o mais perfeito. Somando a isso o fato de que quanto mais próximo do topo da lista mais o mundo possível tem o direito de existência, podemos compreender melhor a razão suficiente da escolha que Deus faz de um mundo em detrimento de infinitos outros. Com efeito, essa escolha jamais poderia ser da ordem do arbitrário. Deus não opera indiferentemente – enquanto ser infinitamente perfeito, absolutamente sábio, Deus age sempre por alguma razão, sob alguma ordem e medida. Não poderia haver nada de gratuito em suas ações:

[...] afasto-me muito da opinião dos que sustentam que não há quaisquer regras de bondade e de perfeição na natureza das coisas ou nas ideias que Deus tem delas, e que as obras divinas são boas apenas pela razão formal que Deus as fez. [...] afirmando que as coisas são boas tão-só por vontade divina e não por regra de bondade destrói-se, sem pensar, todo o amor de Deus e toda a sua glória. Pois, para que louvá-lo pelo que fez, se seria igualmente louvável se fizesse precisamente o contrário? Onde, pois, sua justiça e sabedoria, se afinal apenas restasse determinado poder despótico, se a vontade substituísse a razão e se, conforme a definição dos tiranos, o que agrada ao mais forte fosse por isso mesmo justo? Ademais, parece que toda vontade supõe alguma razão de querer, razão esta naturalmente anterior à vontade (LEIBNIZ, 2004a, p. 4-5).

Isso se aplica, conseqüentemente, à criação do mundo. Se Deus só poderia escolher um entre infinitos mundos, ou ele teria uma razão suficiente para levar um deles à existência ou não levaria nenhum. Mesmo a ação divina, nesse sentido, estaria “submetida” ao PRS. Como criou um mundo, este só poderia ser *o mais perfeito dos possíveis*.

[...] tão logo Deus determinou criar algo, ocorre uma luta entre todos os possíveis, todos pretendentes à existência, e que os que unidos entre si produzem mais realidade, mais perfeição, mais *inteligibilidade* vencem. É verdade que toda essa luta é somente ideal, quer dizer, só pode ser um conflito de razões no mais perfeito entendimento, que não pode deixar de agir de maneira mais perfeita e, por conseguinte, de escolher o melhor (LEIBNIZ, 2013, p. 280, grifo do autor).

Essa *luta ideal*, apresentada pelo filósofo, poderia ser entendida como a comparação entre os infinitos mundos possíveis realizada no interior do *entendimento divino*. Trata-se de uma *idealidade*, de uma *abstração* que fazemos da *ação divina*; pois, factualmente, *a comparação e a consideração de infinitos por um entendimento infinito só poderia ocorrer de modo simultâneo*. Uma

vez analisados todos os infinitos mundos possíveis, comparados entre si no que tange à perfeição própria a cada um, é que chegamos, por assim dizer, à configuração da lista supracitada. E, posto que a *vontade divina* NÃO É ARBITRÁRIA, MAS DETERMINADA PELO *princípio do melhor* (LEIBNIZ, 2004b, p. 140), isto é, tende ao máximo de bem possível, ela só poderá escolher o primeiro mundo da lista de mundos: *o mais perfeito*⁶.

Mas em que consiste dizer que a vontade *só poderá escolher o melhor* dos mundos possíveis? A compreensão efetiva dessa afirmação só poderá ser alcançada se recordarmos a distinção que fizemos entre *necessidade metafísica* e *necessidade hipotética* ou *moral*. Dissemos que a última se relaciona com o contingente: àquilo que, sendo de um modo, se fosse diferente do que é não implicaria contradição lógica. A vontade divina é *necessitada moralmente* à escolha do melhor dos mundos possíveis, do primeiro colocado da lista de infinitos, o que quer dizer que ela é *determinada* a escolhê-lo por razões de bondade e sabedoria, não por exigência lógica, pois seria um *absurdo moral* a criação de um mundo menos perfeito por parte de uma vontade que, por definição, delibera segundo as regras da suprema bondade, que tende ao melhor. Mas ela não é, portanto, necessitada metafisicamente, pois a criação de outro mundo, que não o primeiro da lista, não é contra-

6 Nos *Ensaio de Teodiceia*, diferentemente de uma lista, encontramos a imagem de uma pirâmide: “Os cômodos seguiam em pirâmide; se tornavam sempre mais belos à medida que se subia para o cume, e representavam mais belos mundos. Chegou-se, por fim, no supremo em que terminava a pirâmide e que era o mais belo de todos; pois a pirâmide tinha um começo, mas não se via o fim; ela tinha uma ponta, mas nenhuma base; seguia cruzando o infinito. [...] porque entre uma infinidade de mundos possíveis, há o melhor de todos, de outro modo Deus não se determinaria absolutamente a criar nenhum deles; mas não há nenhum que seja de tal maneira imperfeito que não haja ainda um menos perfeito abaixo dele: é por essa razão que a pirâmide desce ao infinito” (LEIBNIZ, 2013, p. 415).

ditória em si, não é uma impossibilidade lógica, inconcebível ao entendimento divino. A liberdade de Deus em sua escolha é aqui garantida, mas apenas se levarmos em conta que a liberdade se opõe não à determinação, mas à necessidade, ou melhor, à necessidade metafísica. Ainda sobre isso, dirá Lacerda:

O Criador tem a possibilidade lógica de escolher qualquer das séries que seu entendimento concebe, mas, porque é bom (e não apenas potente), escolhe aquela que possui a maior bondade intrínseca; porque é perfeito, escolhe a melhor série [...]. Livre para não criar nada, Deus poderia também criar o menos perfeito, Ele não faz o melhor necessariamente [*necessidade metafísica*], mas porque Ele quer; certamente está na natureza de Deus agir sempre de acordo com o melhor, mas daí não resulta que as coisas que existem, existam necessariamente [*necessidade metafísica*], pois o que a vontade de Deus não escolheu permanece puro possível (LACERDA, 2004, p. 84).

Devemos levar em conta, seguindo o que já dissemos, que todos os atributos de Deus participam da criação do mundo. “E esta é a causa da existência do melhor, que *a sabedoria revelou a Deus, que sua bondade o levou a escolher e sua potência o levou a produzir*” (LEIBNIZ, 2004b, p. 141, grifo nosso). Entretanto, é possível deduzir que o entendimento tem uma antecedência lógica em relação à vontade. Por duas razões: por um lado, devido ao fato de que existe sempre uma *razão* para querer, a qual é anterior a essa vontade mesma (LEIBNIZ, 2004a, p. 4-5); mas também porque tal vontade só poderá escolher entre um conjunto de mundos *possíveis*, isto é, já determinados pelo entendimento quando da consideração da compatibilidade de infinitas essências num mesmo conjunto, quer dizer, quando da determinação da *compossibilidade* dos diversos mundos possíveis. Se voltarmos a pensar levando em conta o esquema da lista de classificação dos infinitos mundos possíveis dispostos, em ordem decrescente, de acordo com seus

respectivos graus de perfeição, poderíamos dizer que a *sabedoria divina* é responsável pela produção mesma de tal lista; através das diversas comparações e combinações operadas no entendimento de Deus, isto é, a partir da luta, por assim dizer, entre os mundos possíveis pretendentes à existência, chega-se a um resultado. O papel da *bondade divina*, como foi dito, está na escolha do melhor dos mundos possíveis, uma vez diante da “classificação” obtida graças à operação do *entendimento sábio*. A *potência divina* ficará responsável, então, por produzir o melhor dos mundos possíveis, por trazê-lo à existência, à atualidade.

Através, portanto, de um ato resultante de uma certa relação entre os perfeitos atributos divinos é que chegamos à razão da existência do mundo, do melhor dos mundos. Na *Monadologia*, Leibniz define, enfim, tal “maior perfeição possível” como a maior variedade possível associada à maior ordem (LEIBNIZ, 2004b, p. 159); em outras palavras “a simplicidade das vias” equilibrada à “riqueza dos efeitos” (LEIBNIZ, 2004a, p. 10-11). Em suma, nas palavras do filósofo:

Da perfeição suprema de Deus segue-se que, ao produzir o universo, Ele elegeu o melhor Plano possível, no qual existisse a maior variedade possível associada à maior ordem possível; o terreno, o lugar, o tempo mais bem dispostos, o máximo de efeito produzido pelas vias mais simples; o máximo de potência, o máximo de conhecimento, o máximo de felicidade e de bondade que o universo pudesse admitir nas criaturas. *Pois como todos os Possíveis pretendem à existência no entendimento de Deus na proporção de suas perfeições, o resultado de todas essas pretensões deve ser o Mundo Atual o mais perfeito possível*. E sem isto não seria possível dar a razão de por que as coisas ocorreram antes assim do que de outro modo (LEIBNIZ, 2004c, p. 159, grifo nosso).

CONCLUSÃO

Uma vez que reconheçamos a singular posição de fundamento assumida pelo Princípio de Razão Suficiente no interior do *corpus* leibniziano, assim como a natureza contingente da existência do mundo, chegamos a duas conclusões, enfim: a única explicação possível para a passagem à existência de um mundo qualquer desemboca na prova *a posteriori* da existência de Deus, entendido como única existência necessária (i); a única explicação possível para a existência do mundo atual, dada a existência de Deus e a perfeição intrínseca aos seus atributos, reside no fato de que comparado a todos os outros mundos possíveis, esse só pode ser o mais perfeito de todos (ii). Ressalta-se, sobretudo, a centralidade do Princípio de Razão Suficiente em cada uma dessas operações, inclusive na caracterização da contingência leibniziana enquanto contingência associada à determinação.

ABSTRACT: This article aims to reconstruct the way by which Leibniz presents in some of his texts an *a posteriori* proof of God's existence. To this end, we intend to demonstrate the centrality of the Principle of Sufficient Reason applied to the contingency of the passage to the existence of a given world. Once demonstrated the existence of God by these ways, and still taking into account the Principle of Sufficient Reason - now applied to the existence of this world in particular -, we will discuss the theory of possible worlds and Leibniz's thesis according to which the Actual World is the most perfect possible.

KEYWORDS: Leibniz, Principle of Sufficient Reason, Contingency, Existence, God, World

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FICHANT, M. (2000) "Da substância individual à mônada". *Analytica*, v. 5, n. 1-2, 11-34.

LACERDA, T. M. (2005). *A política da metafísica: teoria e prática em Leibniz*. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

LEIBNIZ, G. W. (1974). *Da origem primeira das coisas*. In: _____. *Os Pensadores*. ed. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (2004a). *Discurso de metafísica*. In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2013). *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. ed. São Paulo: Estação Liberdade.

_____. (2004b). *Os princípios da filosofia ou A monadologia*. In: _____. *Dis-*

curso de metafísica e outros textos. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2004c). *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*. In:

_____. *Discurso de metafísica e outros textos*. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2002). *Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias*. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Recebido: 11/08/2016

Aceito: 07/10/2016