

FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS  
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

ANDRÉ LUCAS ALVES BERNARDES

*MUNDUS OPTIMUS:*  
SOBRE O MELHOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS EM GOTTFRIED LEIBNIZ

ANÁPOLIS - GO  
2021

ANDRÉ LUCAS ALVES BERNARDES

*MUNDUS OPTIMUS:*

SOBRE O MELHOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS EM GOTTFRIED LEIBNIZ

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do título de Licenciado em Filosofia, sob a orientação do Professor Ms. Tobias Goulão.

ANÁPOLIS - GO  
2021

*Dedico este trabalho a Jesus Cristo e à  
Santa Igreja Católica; à minha família;  
ao Instituto de Filosofia e Teologia  
Santa Cruz e a todos aqueles que em  
qualquer medida esforçam-se por  
difundir o pensamento de  
Gottfried W. Leibniz*

*“Assim foi gerado o mundo:  
como um ser vivo visível que engloba  
todas as coisas visíveis,  
deus sensível imagem do inteligível,  
o mais grandioso, o melhor,  
o mais belo e mais perfeito;  
o céu que é único e unigênito.”*  
- Platão, Timeu, 93c

*"Et cantant canticum Mosi, servi Dei,  
et canticum Agni dicentes:  
Magna et mirabilia opera tua,  
Domine Deus omnipotens,  
justæ et veræ viæ tuæ Rex sæculorum.  
Quis non timebit Domine  
et magnificabit nomen tuum?  
Quia solus pius quoniam omnes gentes  
venient et adorabunt in conspectu tuo  
quoniam judicia tua manifestata sunt"*  
- Ap 15, 3-4

## RESUMO

Este trabalho pretende explorar a fundamentação e a significação do Otimismo Universal proclamado pela filosofia de Gottfried Leibniz. Trata-se de expor a justificativa da tese segundo a qual Deus criou o melhor dos mundos possíveis. A este fim, abordaremos a exposição desta tese presente nos “Princípios da Natureza e da Graça fundados na razão”, onde figuram o Princípio de Razão Suficiente e o Princípio do Melhor na elaboração e na conclusão do questionamento a respeito da otimalidade do Mundo. Tal exposição abarcará a generalidade das temáticas do sistema leibniziano, como as implicações entre lógica e metafísica; a teoria da expressão no cerne da teoria do conhecimento; a crítica ao mecanicismo cartesiano e a instauração do finalismo universal; a relação entre o quantitativo e o qualitativo; assim como as perfeições divinas. Também se verá, no âmago da significação da tese, a compreensão leibniziana de existência, de totalidade e de determinismo, assim como a confrontação da tese do melhor dos mundos possíveis com o problema do Mal.

**Palavras-chave:** Otimismo; Princípio de Razão Suficiente; Princípio do Melhor; Deus; Mundo.

## RÉSUMÉ

Cette monographie vise à explorer la raison d'être et la signification de l'Optimisme Universel proclamé par la philosophie de Gottfried Leibniz. Il s'agit d'exposer la justification de la thèse selon laquelle Dieu a créé le meilleur des mondes possibles. À cette fin, nous aborderons l'exposé de cette thèse présente dans les «Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison», qui incluent le Principe de Raison Suffisante et le Principe du Meilleur dans l'élaboration et la conclusion de la question de l'optimalité du Monde. Une telle exposition couvrira la généralité des thèmes du système leibnizien, tels que les implications entre logique et métaphysique; la théorie de l'expression au centre de la théorie de la connaissance; la critique du mécanisme cartésien et l'établissement du finalisme universel; la relation entre quantitatif et qualitatif; ainsi que des perfections divines. On verra aussi, au noyau de la signification de la thèse, la compréhension leibnizienne de l'existence, de la totalité et du déterminisme, ainsi que la confrontation de la thèse du meilleur de tous les mondes possibles avec le problème du Mal.

**Mots-clés:** Optimisme; Principe de Raison Suffisante; Principe du Meilleur; Dieu; Monde.

## SIGLÁRIO

### De Leibniz

- GP **Die Philosophischen Schriften.** Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1890. Organizador: Karl I. Gerhardt. O algarismo romano refere-se ao tomo, o número indo-arábico à página.
- GM **Leibnizens mathematische Schriften.** Halle: Druck un Verlag von H. W. Schmidt, 1855. Organizador: Karl I. Gerhardt. O algarismo romano refere-se ao tomo, o número indo-arábico à página.
- LC **Opuscules et fragments inédits de Leibniz.** Paris: Félix Alcan, 1903. Organizador: Louis Couturat. O número refere-se à página.
- NCD **La naissance du calcul différentiel:** 26 articles des Acta Eruditorum. Tradução: Marc Parmentier. Paris: Vrin, 1989. O número refere-se à página.
- TM Da Verdadeira *Theologia Mystica*. Tradução: Ulysses Pinheiro. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 39, jul-dez 2018. O número refere-se à página.
- FC **Œuvres de Leibniz.** Paris: Firmin Didot, 1860. Organizador: Foucher de Careil. O algarismo romano refere-se ao tomo, o número indo-arábico à página.

### De outros autores

- AT DESCARTES, René. **Œuvres de Descartes.** Meditations et Principes. Paris: Léopold Cerf, 1904. Organizadores: Charles Adam; Paul Tannery. O algarismo romano refere-se ao tomo, o número indo-arábico à página.
- Ethica* SPINOZA, Baruch. *Ethica Ordine Geometrica Demonstrata.* In: **Opera Quae Supersunt Omnia.** Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1843.
- Fédon* PLATÃO. Fédon. In: **Diálogos.** Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. O número refere-se ao parágrafo.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>1 DEUS E A ORDEM DO MUNDO.....</b>	<b>11</b>
1.1 O PRINCÍPIO DE RAZÃO E A INTELIGIBILIDADE DO MUNDO.....	11
<b>1.1.1 As formas do Princípio de Razão.....</b>	<b>13</b>
<b>1.1.2 A <i>expression</i> e o conhecimento do Mundo.....</b>	<b>20</b>
1.2 DEUS E O PRINCÍPIO DO MELHOR.....	23
<b>1.2.1 Do mecanicismo ao finalismo cósmico.....</b>	<b>24</b>
<b>1.2.2 A moralidade do Princípio do Melhor.....</b>	<b>28</b>
<b>1.2.3 Inteligência, Vontade e Poder.....</b>	<b>36</b>
<b>2 OTIMISMO UNIVERSAL.....</b>	<b>45</b>
2.1 O TODO E A PARTE.....	49
2.2 “TUDO ESTÁ DETERMINADO”.....	54
2.3 O PROBLEMA DO MAL.....	61
<b>2.3.1 Otimismo e Piedade.....</b>	<b>69</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>75</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>77</b>



## INTRODUÇÃO

Muitas coisas devem ser levadas em conta ao se abordar a filosofia de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). A primeira delas é que seu espírito não pode ser contido pelos rótulos que costumeiramente se lhe atribuem (“racionalista”, “ecclético”, “cartesiano”, “neoescolástico” etc.), pois sua filosofia supera e por vezes contradiz o que cada um desses termos encerra. Estamos a falar daquele que é o mais universal dentre todos os espíritos filosóficos. Praticamente não houve área do saber que não sentisse a força do pensamento de Leibniz.

Nascido no auge do cartesianismo do século XVII, sendo contemporâneo de Locke e Hobbes, Spinoza e Malebranche, Bayle e Arnauld, Leibniz jamais se tornou professor universitário, tendo uma vida agitada em meio aos conflitos religiosos e políticos e tendo trabalhado como secretário, conselheiro, bibliotecário, historiador e, até mesmo, administrador de uma mina de sal, além de muitos outros encargos. Em maio de 1663, defende sua tese de bacharelado “*Disputatio Metaphysica de Principio Individui*” onde transparece fortemente sua formação inicial de índole aristotélica-escolástica. Em 1666 publica sua “*De Arte Combinatoria*”, obra que jamais considerou ultrapassada ao longo do desenvolvimento de sua filosofia. Nestas obras Leibniz serve-se de uma terminologia eminentemente escolástica. Logo após se livrar do julgo de Aristóteles (expressão frequentemente empregada por ele próprio), e dará a seus escritos uma forte conotação cartesiana. É a época da “*Hypothesis Physica Nova*” (1670) e de sua iniciação aos estudos matemáticos, época de suas tendências (ou verdadeiras influências) atomistas, nominalistas e cartesianas. Porém, não levará uma só década para desiludir-se dos modernos e retomar o julgo de Aristóteles: Scoto, Descartes e Gassendi, um por um Leibniz os abandona. Sua estadia em Paris entre 1672 e 1676 o faz entrar em contato com a grande intelectualidade da época. Ali entretém-se com Baruch de Spinoza e tem acesso aos manuscritos da “*Ethica*”; o jovem pensador assume como tarefa de vida superar o grande filósofo holandês. Em 1679, Leibniz já estava em posse de sua nova Dinâmica e já havia descoberto o Cálculo Infinitesimal. O crescente afastamento do cartesianismo tornou-se inevitável a partir de então.

Poucos anos depois, empenhou-se na composição de um “pequeno discurso de metafísica”, que submeteu primeiramente à avaliação do grande teólogo jansenista e filósofo cartesiano Antoine Arnauld. Neste “Discurso”, de 1686, Leibniz contava trinta e nove anos e dispunha de sua teoria lógica da substância: os traços definitivos do leibnizianismo estavam traçados.

Nosso trabalho privilegiou este período (posterior a 1686), considerado a fase madura do pensamento de Leibniz. Do “Discurso de Metafísica” (1686) aos “Ensaio de Teodiceia” (1710), os “Princípios da Natureza e da Graça” e à “Monadologia” (ambos de 1714), o que se vê é o desenvolvimento contínuo de intuições fundamentais. Não significa que o “sistema” leibniziano constitua-se como um corpo dogmático fechado – sabemos muito bem quantos equívocos essa terminologia pode acarretar –, sendo sempre aberto a revisões e aprofundamentos. Em nosso trabalho, contudo, não deixamos de abordar o pensamento do período anterior sempre que nos pareceu oportuno.

Podemos dizer que a filosofia de Leibniz é monadológica. A expressão da substância como uma perspectiva de todo o Universo, como uma visão do todo, é aplicável para cada uma das teses que caracterizam o leibnizianismo: em cada uma delas se percebe um elo de encadeamento para com todas as demais. Da Física e da Dinâmica até o finalismo e a Harmonia universais, do Cálculo à Monadologia, o que se tem não é uma mera sucessão de teses, mas desdobramentos de uma argumentação contínua. Sabendo o que Leibniz afirma da própria Natureza – “*tout est lié*”, tudo está ligado – podemos afirmar que seu próprio sistema é, na medida do possível, uma *expressão* (no sentido específico que esta palavra tem para Leibniz) da totalidade do Mundo.

É de se esperar que muitas são as possibilidades de abordagem para o Otimismo leibniziano. É típico de Leibniz possuir mais de uma argumentação a partir de diferentes princípios para cada uma de suas teses, várias perspectivas que desembocam na mesma conclusão. De qualquer ponto do sistema é possível chegar a qualquer outro. E, aliás, todas as vias acabam em maior ou menor grau por abarcar todos os Princípios que estruturam o *corpus* leibniziano. Na necessidade de optar – ou ao menos privilegiar – por uma via de acesso ao Otimismo, elegemos aquela que nos pareceu a melhor, a saber, aquela que se delineia na seção §7-10 dos “Princípios da Natureza e da Graça”, conforme se verá no nosso primeiro capítulo. O segundo tratará da significação e confrontação da tese segundo a qual o Mundo real e o melhor dos mundos possíveis são uma só e mesma realidade.

O século XX presenciou uma grande revitalização do interesse pela filosofia de Leibniz. Os estudos e trabalhos de Bertrand Russell, Louis Couturat, Jean Baruzi, Ernst Cassirer, Martial Gueroult, Yvon Belaval e alguns outros colocaram em cheque todas as interpretações tradicionais do leibnizianismo, apontando diversas raízes e centros para tal sistema. Em nossa leitura, de acordo com aquilo que tivemos acesso, elegemos os resultados que nos apareceram como melhores e mais condizentes ao próprio Leibniz, de acordo com aquilo que sobressai da mútua confrontação entre as diferentes óticas.

E, uma vez que a quase totalidade dessa bibliografia ainda não encontrou lugar no meio acadêmico brasileiro, não dispomos de traduções. O mesmo se dá com inúmeros opúsculos de imprescindível importância do próprio Leibniz. Desta forma, o leitor encontrará ao longo de todo o texto as traduções que realizamos, acompanhadas dos originais para possibilitar comparações e críticas. Uma vez que o próprio Leibniz não dispõe de nenhuma publicação unificada de suas obras completas, tanto quanto nos foi possível reconduzimos as citações para a edição de Karl Gerhardt (sigla GP), o que significa que, embora tenhamos tido contato com as traduções em língua portuguesa e espanhola que aparecem na bibliografia final, optamos por citar os originais franceses e latinos, por razões de uniformidade.

## 1 DEUS E A ORDEM DO MUNDO

*“Deus é a medida de todas as coisas”  
- Platão*

Nos “Princípios da Natureza e da Graça fundados na razão”, uma das últimas e mais significativas obras de Leibniz, encontramos numa forma sintetizada e cheia da clareza que é própria ao espírito leibniziano a formulação da tese do Otimismo Universal partindo de dois Princípios: o Princípio de Razão Suficiente (ou Princípio de Razão Determinante) e o Princípio do Melhor (também chamado Princípio de Perfeição). O primeiro permite inferir que o Mundo<sup>1</sup> tem uma razão para existir exatamente tal qual é, e é dele que advém as perguntas fundamentais: “por que existe algo antes que nada?” e “por que o que existe é assim e não de outra forma?”. O segundo, do Melhor, é a resposta mesma a estas perguntas: Deus criou o melhor dos mundos possíveis. Apresentaremos o que de fato significam estes Princípios quando aplicados à existência do Mundo, para além de sua enganosa simplicidade.

### 1.1 O PRINCÍPIO DE RAZÃO E A INTELIGIBILIDADE DO MUNDO

Dos mais antigos mitos gregos à matematização do Mundo operada por Galileu e às mais recentes teorias físicas, uma convicção de fundo faz sentir seu peso e sua luz nas mais diversas áreas do pensamento: a convicção de que o Mundo é ordenado, é Cosmos e não Caos. Certamente há um conjunto de correntes opostas, que supõem não haver uma ordem intrínseca ao Mundo, que este esforço de encontrar um sentido de ser nas coisas seria uma extrapolação do razoável e pura imputação de um desejo meramente humano – neste grupo se encontram Protágoras, Górgias, Pirro, Ockham e Hume, Nietzsche e Feyerabend. Entretanto, do outro lado também se encontra um numeroso elenco de pensadores – estes defendendo não só a presença de uma ordem eterna sobre todas as coisas, como a capacidade da razão humana de conhecer e adequar-se a esta ordem –, a começar por Pitágoras, Platão e Aristóteles. Tratando-se mais de História das Ideias que de História da Filosofia, o tema da Ordem Universal possui um especial capítulo consagrado a Gottfried Leibniz.

Em Leibniz a Ordem é chamada de Harmonia: o Mundo é harmônico, as percepções são todas harmônicas (proporcionais), a atividade de cada substância é harmônica com todas

---

<sup>1</sup> Diferenciaremos o “Mundo” – o conjunto da totalidade da existência contingente – dos “mundos” – os conjuntos completos de possíveis na Mente Divina. Assim se encontrará em nosso texto a distinção entre “um mundo possível” e “o melhor Mundo possível”. Deixando claro que o “Mundo” não deixa de ser um “mundo”.

as demais e Deus é o autor de toda harmonia. A própria noção de razão – encadeamento de verdades – é marcada por essa ideia: a falsidade é o elo que está fora da série de verdades, não sendo consonante ao todo da realidade. Ao dizer que toda verdade possui uma razão, se alude ao fato de ela pertencer a este encadeamento (seja contingente ou necessário) numa determinada posição. E é com isso que se chega ao *Grand Principe*: O Princípio de Razão Suficiente<sup>2</sup>.

É um fato inegável que o Princípio de Razão Suficiente está no âmago de toda a filosofia de Leibniz. E também é fato que muitas são as polêmicas e controvérsias em torno da interpretação desse Princípio e do que Leibniz entendia por ele. Não nos deteremos nessas temáticas, por mais instigantes que realmente o sejam. Nos concerne, para entender a relação desse princípio com a existência do Mundo, expressar como, a partir dele, Leibniz afirma a inteligibilidade do real, entendendo aí a Harmonia que lhe é intrínseca e a capacidade do espírito de adentrá-la para dar as razões de ser da realidade.

Nos escritos dos mais diversos períodos da vida de Leibniz encontramos a seguinte pergunta: “*porquoi il y a quelque chose plutôt que rien?*” (GP, VI, 602) – por que existe algo antes que nada? É a pergunta geral acerca da existência de todas as coisas. O Mundo é o conjunto de tudo o que existe: se só houvesse uma única substância individual e nada mais, esta seria a totalidade do Mundo. Mas não é claro, de antemão, se esta pergunta pode ser feita, nem se terá uma resposta. O que nos impede de considerar o Mundo como um fato bruto e sem razão de ser, simples dado percebido e sem causa acessível? O cristianismo afirmou que o Mundo fora criado para a glória de Deus, por amor do Criador para com sua criatura, num transbordamento da graça a informar a natureza. Leibniz não seguirá por esta via. Não porque fosse indiferente ao cristianismo – muito pelo contrário –, mas porque necessitava de uma argumentação rigorosa que procedesse por vias de pura razão. Nenhuma só linha de seus escritos será compreendida se não se tiver em mente a plena confiança que este filósofo deposita na capacidade da razão para conhecer efetivamente a realidade.

Como, então, abdicando do dado da fé, encontrar uma razão para a existência do Mundo? É por isso que precisamos explorar o Princípio de Razão Suficiente, segundo o qual “*nihil est sine ratione*” (GP, VI, 602) – nada é sem razão. *Nihil*, nem mesmo o Mundo. E este

<sup>2</sup> Dos princípios usados por Leibniz para afirmar a Ordem Universal, dois se destacam: o primeiro é aquele do qual estamos tratando, o de Razão Suficiente – é a partir dele que entenderemos em que sentido o Mundo tem uma razão de ser. O outro é o Princípio de Continuidade – este afirma que na natureza nada se faz por saltos e que todo processo real é intrinsecamente divisível ao infinito. Este último é chamado “Princípio da ordem geral” e é dele que Leibniz se serve para criticar a visão de mundo cartesiana, descontínua e não cósmica (não ordenada) (cf. BELAVAL, 1978, p. 404). Entretanto, para o nosso trabalho, nos serviremos apenas do primeiro destes. Ao falarmos de “razão de mundo” estaremos a tratar do motivo pelo qual o Mundo é ordenado (da “razão” de ser como é, e não de outra forma) mais do que de sua arquitetura interna (contínua e harmônica).

é o “agregado de finitos” (GP, VII, 302), o conjunto de tudo aquilo que existe de forma contingente – é necessário frisar isso, pois os possíveis que estão na mente de Deus possuem uma existência, tem a modalidade de ser que lhes é própria; ao nos referirmos a “Mundo” estaremos a tratar de tudo aquilo que existe para além desta modalidade de ser possível, aquilo que foi escolhido por Deus para existir “realmente”.

Não intentaremos esgotar o que pode ser dito a respeito do Princípio de Razão na obra de Leibniz. Concerne-nos ver nele a possibilidade mesma de se fazer as perguntas fundamentais que nos guiam em nosso trabalho – exatamente aquelas do §7 dos Princípios da Natureza e da Graça: “por que existe algo antes que nada?” e “por que o que existe é assim e não de outro modo?” (GP, VI, 602). Sem tal Princípio, poderíamos considerar tais perguntas como descabidas, ou ao menos como desprovidas de resposta razoável. Só não o fazemos porque há este princípio a nos afirmar que nada, absolutamente, é sem razão.

É preciso, por primeiro, conjugar as duas descrições deste princípio dadas pelo próprio Leibniz, e cremos poder fazê-lo a partir de sua filosofia da substância – curiosamente, é aí mesmo que se mostra a inteligibilidade do Mundo. Mas para entender o que significa essa inteligibilidade – que não é outra coisa que dizer que o Mundo possui uma Ordem (Harmonia) interna e que esta pode ser conhecida, acessada pela inteligência – deve-se entender como se dá esse acesso, e daí que vejamos a conveniência de explorar brevemente o conceito leibniziano de *expression*.

### 1.1.1 As formas do Princípio de Razão

Apresentemos as duas formulações deste princípio. A primeira já foi citada: nada é sem razão (*nihil est sine ratione*). A segunda (que chamaremos “forma lógica”, com o único intuito de diferenciar da primeira), à primeira vista estranha, é a seguinte: todo predicado é inerente (está contido) ao sujeito (*praedicatum inest subjectum*, GP, II, 56). Em sua correspondência com Arnauld, Leibniz afirma que a primeira forma não é senão um “corolário vulgar”<sup>3</sup> (cf. GP, II, 56) da segunda (motivo pelo qual daqui em diante chamaremos a primeira de “forma vulgar”). Alguns pensadores – notadamente Louis Couturat – enxergaram na forma lógica o ponto de partida e vértice de sustentação de todo o sistema filosófico de Leibniz. Sem querermos entrar nos méritos da questão e muito menos nas controvérsias, basta-nos observar que a metafísica matemática de Leibniz – “Minha

<sup>3</sup> “C’est là mon grand principe, [...] dont un des corollaires est cet axiome vulgaire que rien n’arrive sans raison”.

metafísica é toda matemática”<sup>4</sup> (GM, II, 258 – tradução nossa) – em tudo procede com rigor de demonstração e prova e é radicalmente lógica e racional<sup>5</sup>, donde nos parece razoável considerar que o Princípio que afirma a racionalidade de tudo o que existe é onipresente em toda reflexão filosófica de Leibniz, especialmente em sua fase madura, iniciada com o “Discurso de Metafísica” e com a correspondência com Antoine Arnauld.

Entretanto, se por um lado a forma vulgar aponta para a racionalidade do Mundo, não nos é claro, até então, como ela se relaciona com a forma lógica nem que relação esta última tem com o Mundo. Estamos a tratar do mesmo Princípio de Razão nas duas formas? Abordaremos, por um breve momento, cada uma das formas para logo após conjugá-las abrindo o caminho para a Monadologia.

A forma vulgar, como a lógica, pode aplicar-se às verdades de fato ou às verdades necessárias. Necessárias são aquelas verdades tais que o seu contrário implica contradição, enquanto as *verités de fait* são aquelas passíveis de uma prova *a posteriori*. Exemplos de verdades necessárias (que possuem *nécessité logique métaphysique*) são as verdades da Aritmética e da Geometria, assim como da lógica em geral fundada sobre o Princípio de Não Contradição. Já as verdades de fato aludem àquilo que poderia não ser, cujo contrário seria possível. A forma vulgar aplicada às verdades de fato, sob certo aspecto, não é nada mais que o princípio de causalidade: todo efeito refere-se a uma causa, e esta causa é a razão dessa verdade de fato<sup>6</sup>; mas se vê que a razão das verdades de fato não implica uma necessidade metafísica: os fatos tem um porquê de ser assim e não de outra forma, mas fato é que poderiam ser de outra forma – a esta modalidade de ser própria daquilo a que se referem as verdades de fato chama-se *contingentia*. Exatamente aí está algo de importância primordial para este trabalho: o Mundo enquanto tal não é uma verdade necessária, outro mundo diferente (ou mesmo o absoluto Nada) seria igualmente possível.

Para além disso, quando a forma vulgar é aplicada às verdades necessárias nada mais faz do que reconduzir todas as verdades ao Princípio de Identidade. Em que sentido? Se uma verdade necessária do tipo sujeito-predicado – tomemos como exemplo “A nuvem branca é branca” – tem uma razão, esta deve ser evidente na própria verdade, sem que se precise recorrer a uma causa exterior que lhe seja razão (caso contrário, estaríamos a tratar de

<sup>4</sup> “*Ma Methaphysique est toute mathématique*”.

<sup>5</sup> O que não impede, claro está, as considerações sobre o pensamento cego, a percepção confusa, o paradoxo e a irracionalidade do contínuo, a mística e a graça.

<sup>6</sup> Em geral, quando Leibniz refere-se a “causa” a está situando exatamente neste lugar, como razão eficiente de um determinado fenômeno ou estado de coisas; “razão” é um termo mais geral, quando a define como “encadeamento de verdades” inclui o elo entre verdades necessárias e verdades de fato (contingentes), adentrando a esfera da finalidade. Tomemos como exemplo o fato de que Deus é causa do Mundo (eficiência) e que a razão do Mundo é sua otimalidade (finalidade).

verdades contingentes). Ora, a percepção dessa razão em si não pode se dar senão pela análise dos termos, onde cada fator é decomposto em noções simples e irreduzíveis – à semelhança da decomposição dos números em seus fatores primos. A comparação das noções simples oriundas dos termos (sujeito e predicado) decompostos mostrará a inerência das noções do predicado às noções do sujeito (no nosso exemplo, se perceberá que a noção do predicado, “branca”, está contida na noção do sujeito, “nuvem branca”, donde a afirmação é verdadeira). É assim que chegamos à forma lógica do Princípio de Razão – e à sua consequente: “Toda verdade é analítica”<sup>7</sup> (COUTURAT, 1902, p. 8 – tradução nossa).

Contudo, apesar de ser relativamente fácil associar a forma vulgar à forma lógica no tocante às verdades necessárias, não é tão evidente a correlação no que se refere às verdades de fato (contingentes). Há aí um paradoxo que foi claramente exposto por Louis Couturat em seu artigo “*Sur la métaphysique de Leibniz*” (1902, p. 11 – tradução nossa): “como uma proposição analítica pode não ser necessária”<sup>8</sup>? É exatamente disso que se trata: se o Princípio de Razão pode ser aplicado à existência do Mundo (que, como vimos, é uma verdade contingente), isto não implicaria que a própria existência é para ele um predicado e não seríamos assim forçados a dizer que sua existência é necessária?

A solução completa da questão figurará melhor noutro lugar da nossa argumentação, agora falaremos apenas que Leibniz entende por necessário aquilo cujo contrário implica contradição – e fato é que a existência de um mundo diferente deste seria possível<sup>9</sup>. É nosso intuito, neste momento, apenas, mostrar em que sentido uma realidade de fato pode ser encarada pela forma lógica do Princípio de Razão – ou seja, como a afirmação de que todo predicado é inerente ao sujeito se relaciona com a contingência.

A enunciação da forma lógica é feita pelo próprio Leibniz em seu importantíssimo opúsculo “*Primae Veritates*”:

Sempre, portanto, o predicado ou consequente está incluído no sujeito ou antecedente; e nisto consiste a natureza da verdade em geral, ou seja, na conexão dos termos da proposição [...] E nas proposições idênticas essa conexão e a inclusão do predicado no sujeito é expressa, nas demais é implícita, sendo mostrada pela análise das noções [...] E isto é verdadeiro em toda proposição afirmativa universal ou singular, necessária ou contingente, e em denominação tanto intrínseca quanto extrínseca<sup>10</sup> (LC, 518-519 – tradução nossa).

<sup>7</sup> “*Toute vérité est analytique*”.

<sup>8</sup> “[...] *il s’agissait de comprendre comment une proposition analytique peut n’être pas nécessaire*”.

<sup>9</sup> O que não impede, conforme mostraremos no próximo capítulo, que este Mundo já estivesse determinado a existir desde toda a eternidade.

<sup>10</sup> “*Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis [...]. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum*



Por aí se vê que a forma lógica convém tanto às verdades necessárias quanto às de fato. A grande conquista que iniciou a maturidade filosófica de Leibniz foi a sua teoria lógica da substância, a concepção de que “a natureza de uma substância individual ou de um ser completo é ter uma noção tão completa que seja suficiente para compreender e fazer deduzir todos os predicados do sujeito ao qual essa noção é atribuída”<sup>11</sup> (GP, IV, 433 – tradução nossa), logo

[...] a noção de uma substância individual implica uma vez por todas tudo aquilo que lhe pode acontecer e considerando essa noção, se pode ver tudo o que se poderia verdadeiramente enunciar dela, como nós podemos ver na natureza do círculo todas as propriedades que se pode dele deduzir<sup>12</sup> (GP, IV, 436 – tradução nossa).

É claro que o único que pode “ver tudo aquilo que se pode enunciar” de uma substância não é outro senão Deus mesmo. Para ele tudo aquilo que uma substância realiza em seu desdobramento espaço-temporal aparece de um só golpe, de forma simultânea e total. Este “tudo” que se pode enunciar, que nada mais é do que o conjunto de todas as ações e estados de uma substância, compõe uma realidade contínua e, portanto, infinita. Só Deus conhece o infinito distintamente, a alma o conhece confusamente (cf. GP, VI, 604). Dissemos isso apenas para dissipar a estranheza que se pode ter se se interpretar “substância” num sentido aristotélico-escolástico ou mesmo cartesiano, pois o conhecimento de uma substância em cada um desses casos (incluindo o leibniziano) significa algo muito diverso.

Enfim, para relacionar este argumento com a Monadologia – identificando a substância individual com a mônada –, atenhamo-nos à seguinte afirmação: “*La monade, c'est le sujet logique erigé en substance*” (COUTURAT, 1902, p. 9) – A mônada é o sujeito lógico erigido em substância. Para Leibniz, não existe verdadeira comunicação entre as substâncias, cada uma é um mundo à parte. Donde se segue que todas as percepções e estados da mônada não lhe advém de fora (“não há denominações puramente extrínsecas”<sup>13</sup>, LC, 520 – tradução nossa), mas ela mesma é a produtora de todos esses estados e responsável pela sucessão destes. É por isso que a substância é um ser capaz de ação (cf. GP, VI, 598), sua natureza é *vis repraesentativa*, não há nela passividade alguma, mas tudo lhe advém da força viva que lhe é

---

*ostenda [...]. Hoc autem verum est in omni propositione affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca*”.

<sup>11</sup> “[...] *la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée*”.

<sup>12</sup> “[...] *la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et qu'en considérant cette notion on y peut voir tout ce qui se pourra véritablement énoncer d'elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les propriétés qu'on en peut déduire*”.

<sup>13</sup> “*Sequitur etiam nullas dari denominationes pure extrinsecas*”.

própria – toda a natureza é plena de vida (cf. GP, VI, 598). E uma vez que não há verdadeira comunicação entre as substâncias, cada uma poderia possuir uma série de percepções absolutamente díspar das demais séries sem que isso representasse nenhuma incoerência lógico-metafísica. Contudo, as percepções de cada substância são proporcionais às de todas as demais, graças ao Autor de Harmonia Prestabelecida, de modo que, embora entre as substâncias não haja uma interação real, na prática é como se assim fosse. Essa breve descrição da Monadologia e do Sistema de Harmonia basta para nos mostrar o que significa dizer que a substância está para o sujeito lógico como seus estados internos (conceito que não deixa de ser redundante) estão para os seus predicados: assim como se deduzem analiticamente todos os predicados da noção do sujeito, se deduzem todos os estados da substância de sua própria série que nada mais é que sua realização no Mundo (isto será melhor entendido quando analisarmos a definição de *existentia: exigentia essentiae*). “É toda a Monadologia que Leibniz faz surgir progressivamente do Princípio de Razão”<sup>14</sup>. (COUTURAT, 1902, p. 9 – tradução nossa)

O que significa, então, dizer que a realidade é, toda ela, inteligível? Sabemos que as substâncias individuais (mônadas) são tudo o que existe, “os verdadeiros Átomos da Natureza e, em uma palavra, os Elementos das coisas”<sup>15</sup> (GP, VI, 607 – tradução nossa), donde segue que o Mundo é inteiramente composto por elas e por seus estados. E o que estas são? Sujeitos lógicos erigidos em substância. A substância é inteiramente entranhada de racionalidade, ordem, harmonia e coerência, ela é absolutamente governada por leis de ordem lógica – mas não somente, conforme veremos. Só nos falta acrescentar o finalismo para podermos abordar de frente o otimismo leibniziano, e o faremos em breve. É do perceber que o Mundo é ordenado e harmônico desde seus mínimos detalhes (desde cada substância que compõe sua teia infinita) que se percebe que também o é como um Todo.

Chegados aqui, percebemos mais uma objeção quanto à possibilidade de se fazerem as perguntas que nos propomos. É certo que na realidade há uma Ordem e uma Harmonia, que nela nada é sem razão – e percebe-se que embora tenhamos dito que todas as substâncias, incluindo seus estados, têm uma razão, ainda não apresentamos qual seja esta. Mas o que nos garante que podemos conhecer esta Ordem e esta Harmonia? Razão significa duas coisas: o encadeamento de verdades contingentes e necessárias da própria realidade, como também a operação do espírito humano que realiza o encadeamento de ideias – é aqui que se mostra a diferença entre o adjetivo presente nos termos “mundo racional” e “espírito racional”. O que

<sup>14</sup> “*Est toute le Monadologie que Leibniz fait ainsi sortir progressivement du principe de raison*”.

<sup>15</sup> “[...] *les véritables Atomes e la Nature et en un mot les Éléments des choses*”.

nos garante que entre a razão do Mundo e a razão do espírito haja uma correspondência? Como não dizer que aquilo que conhecemos não reflete o que, de fato, existe? Como não afirmar que a razão inerente ao Mundo não pode ser conhecida por nós? Em Leibniz isso se problematiza pela relação infinito-finito que existe entre a realidade e a alma, a grande questão sendo como a segunda pode abarcar a primeira e em que sentido se dá essa apreensão. É exatamente nesse ponto do problema que entra em jogo a concepção leibniziana de “expressão”.

### 1.1.2 A *expression* e o conhecimento do Mundo

Analogia de relações. Esta é a concepção mais básica que se pode ter do que Leibniz entende pelo termo palavra “expressão”. Básica, e por isso mesmo incompleta. O opúsculo “*Quid sit idea*” apresenta uma das melhores exposições desta teoria leibniziana: entre expressão e expressado não existe uma identificação total, mas uma similaridade quanto ao modo ou maneira de ser de ambos. “O modelo de uma máquina exprime esta máquina, a cenografia plana de um objeto exprime o sólido, o discurso exprime pensamentos e verdades”<sup>16</sup> (GP, VII. 263-264 – tradução nossa), a mônada exprime todo o universo e nossas ideias exprimem a realidade. Ao observarmos o emprego que Leibniz faz da expressão tanto em sua teoria do conhecimento quanto em sua metafísica, percebemos que a descrição desta enquanto “analogia de relações” possui limites quando ao seu uso efetivo. É claro, num primeiro momento, que existe uma semelhança entre o que falamos e a analogia escolástica, mas

[...] entre a teoria escolástica da Analogia e a teoria leibniziana as diferenças são sensíveis. A primeira é bem menos lógica que a segunda. O Escolástico, na Analogia, via uma aproximação do Mistério, ele insiste sobre a participação a Deus com a analogia de atribuição que tem por ambição ultrapassar o dilema: unívoco (o mesmo nome aplicado aos indivíduos da mesma espécie) e equívoco (o mesmo nome para espécies diferentes). Pela atribuição de um mesmo atributo a espécies diferentes, o Escolástico tende ao simbolismo das “correspondências”, fazendo cada vez mais desempenhar a Analogia o papel que assumia o mito no platonismo. A expressão, para Leibniz, institui a verdade lógica tanto quanto o Mistério, ela interessa mais ao intelecto que ao coração.<sup>17</sup> (BELAVAL, 1969, p. 132-133 – tradução nossa)

<sup>16</sup> “*Modulus Machinae exprimit machinam ipsam, scenographica rei in plano delineatio exprimit solidum, oratio exprimit cogitationes et veritates [...]*”. Observe que Leibniz usa indiferentemente os verbos “expressar” e “exprimir” para referir-se à expressão mesma.

<sup>17</sup> “*Toutefois entre la théorie scolastique de l’Analogie et la théorie leibnizienne, les différences sont sensibles. La première est bien moins logique que la seconde. Le Scolastique, dans l’Analogie, voit une approche du Mystère; il insiste sur la participation à Dieu; avec l’analogie d’attribution qui a pour ambition de dépasser le dilemme: univoque (le même nom appliqué à des individus de même espèce) ou équivoque (le même non pour*

A expressão nos dá um conhecimento certo da realidade expressada, embora não se identifique com ela. Nos propomos mostrar em que sentido se dá o nosso conhecimento do Mundo e de sua Ordem, ou, dito de outro modo, como a racionalidade do espírito expressa a racionalidade do Mundo. É claro, neste caso, que há um abismo entre o expressado (infinito) e a expressão (da alma finita). Em que sentido se pode dizer que nossas ideias correspondem à complexidade infinita composta e formada pelos infinitos estados das substâncias? Para melhor clarificar estas questões, abordemos o modo privilegiado e arquetípico da *expression*: a expressão matemática.

Entre os signos numéricos 0, 1,  $e$ ,  $\pi$  etc., e as realidades matemáticas que eles representam (expressam), há uma “analogia” quanto ao modo de ser, quanto ao seu funcionamento operatório. Estamos aqui para além da discussão da conveniência e arbitrariedade dos signos, nos interessa observar como dentro do campo dos signos eles estabelecem entre si relações que correspondem às relações das realidades que expressam. Diz Leibniz que

[...] ainda que os caracteres sejam arbitrários, seu uso e sua conexão possui alguma coisa que não é arbitrária: uma certa proporção entre os caracteres e as coisas, e as relações mútuas dos diversos caracteres que exprimem essas mesmas coisas. E essa proporção ou relação é o fundamento da verdade<sup>18</sup>. (GP, VII. 192 – tradução nossa)

Tomemos um exemplo: há uma relação no ato de juntar um livro com outros dois de modo a se obter três livros. Expressando “um livro” (não enquanto palavra, mas enquanto coisa real) por 1, “dois livros” por 2, “três livros” por 3, a operação de juntar por “+” e o resultado dessa operação por “=”, se tem a seguinte expressão da relação entre estas quantidades: “ $1 + 2 = 3$ ”. Nos serviremos agora de um exemplo nada arbitrário para o objetivo do nosso trabalho:

Por vias que não convém serem apresentadas aqui, devido seu caráter demasiado técnico, sabemos que Leibniz, debruçando-se sobre o antiquíssimo problema da Quadratura Aritmética do Círculo, encontrou a seguinte série:

---

*des espèces différentes) par l'attribution d'un même attribut à des espèces différentes, le Scolastique tend au symbolisme des “correspondances”; il fait de plus en plus jouer à l'Analogie le rôle qu'assumait le mythe dans le platonisme. L'expression, pour Leibniz, fonde la vérité logique autant que le Mystère: elle intéresse plus l'intellect que le coeur”.*

<sup>18</sup> “*Nam etsi characteres sint arbitrarii, eorum tamen usus et connexio habet quiddam quod non est arbitrarium, scilicet proportionem quandam inter characteres et res, et diversorum characterum easdem res exprimentium relationes inter se. Et haec proportio sive relatio est fundamentum veritatis”.*

$$\frac{\pi}{4} = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9} + \dots,$$

Logo se mostrará, apesar do teor que possui, a significação e a importância deste exemplo, a fim de entendermos como o finito pode expressar o infinito e em que sentido o uso da expressão ultrapassa a noção de analogia. Aqui vemos uma grandeza irracional no primeiro termo da equação sendo igualada a uma soma de infinitos fatores, todos eles racionais, presente no segundo termo. Entre o racional e o irracional, a rigor, não há uma analogia. Atente-se ao fato de que estamos a tratar de uma soma infinita (é exatamente isso que se entende por “série”), o que pode nos fazer pensar que o resultado não corresponde a uma grandeza definida como de fato se alude, mas se trata de um resultado cada vez mais aproximativo. Isto é, quanto mais longe se prosseguir no desenvolvimento da soma mais o valor se aproxima de  $\frac{\pi}{4}$ , mas ao modo de uma assíntota, jamais o alcançando. Deste modo, poderíamos pensar que a expressão que é a série não corresponde ao expressado que é a fração do primeiro termo, que tal correspondência não seria certa, de modo que ao conceber a série se teria apenas um conhecimento aproximativo e não certo de  $\frac{\pi}{4}$ .

Mas isso é um erro. Leibniz regozijou-se ao perceber que podia expressar a série do seguinte modo<sup>19</sup>:

$$1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9} + \dots = \sum_{k=0}^{\infty} \frac{(-1)^k}{2k+1}$$

Explicuemo-nos: o segundo termo desta nova equação é um somatório, nada mais indica, neste caso, do que uma soma de infinitos fatores definidos pela fração  $\frac{(-1)^k}{2k+1}$  de modo que  $k$  assumia todos os valores naturais a partir de 0. Explicando ainda mais: se  $k = 0$ , então  $\frac{(-1)^k}{2k+1} = 1$ , se  $k = 1$ , então  $\frac{(-1)^k}{2k+1} = -\frac{1}{3}$ , se  $k = 2$ , segue que  $\frac{(-1)^k}{2k+1} = \frac{1}{5}$ , e assim sucessivamente, desdobrando com a variação de  $k$  todos os infinitos termos da série.

O que percebemos nisto? Que Leibniz consegue expressar de uma forma definida e distinta uma realidade infinita e confusa. O somatório é a *lei de progression* – a lei de progressão da série. É ele a lei geradora da série e, se por um lado não se pode conceber com

---

<sup>19</sup> Não nos importa, para este trabalho, as peculiaridades da fórmula, a explicação do simbolismo matemático, nem sua operatividade. É suficiente perceber que o somatório gera toda a série a partir de uma lei determinada e um processo de infinitas operações, conforme explicaremos.

clareza o que significa uma série infinita pela impossibilidade de concepção de seus infinitos fatores, por outro lado é claro o conhecimento que se tem da lei de progressão que a expressa.

Mas ainda não se compreende se a primeira equação a que nos referimos possui um caráter aproximativo ou exato. E isto porque consideramos que o resultado dependeria de um número finito de operações – que quanto mais longe prosseguíssemos na série, somando mais frações, mais nos aproximaríamos do valor  $\frac{\pi}{4}$ . Contudo, para garantir a exatidão da expressão, é-nos necessário considerar que se trata de um processo *ad infinitum*: a exatidão depende da realização de toda a série, da soma de todas as frações que podem advir da lei de progressão. E se se objetar que tal operação *ad infinitum* não pode ser realizada, é só nos lembrarmos do que dissemos a respeito do conhecimento da substância – e perceba donde advém a expressão *lex seriae*, “lei da série”, aplicada à substância – que só pode ser realizado, em sua totalidade e distinção, por Deus. Ele somente pode realizar tal processo, o que não significa que o nosso conhecimento – não a partir da soma, mas a partir da lei de progressão – seja menos exato e verdadeiro que o divino.

O conjunto da série implica em bloco todas as aproximações [...]. E ainda que não se possa escrever a soma em um só e único número e que ela prossiga ao infinito, na medida em que ela pode ser concebida por uma lei de progressão única, o espírito pode a conceber convenientemente toda inteira (NCD, 76-77 – tradução nossa).

Basta-nos isto para mostrar em que sentido uma expressão pode ser dita certa e exata. Apliquemos isso à realidade da mônada, para depois aplicar ao conhecimento que se tem dela:

Concebendo a mônada sob o modelo matemático da “lei da série”, Leibniz torna possível conciliar a imperfeição de sua finitude e a infinitude de sua natureza. Pelo desenvolvimento contínuo, e, por consequência, infinitesimal, de uma “razão” inicial, a atividade expressiva da mônada pode, em efeito, se pensar como o desenvolvimento progressivo de um infinito ao coração de uma entidade contudo finita<sup>20</sup> (DEBUICHE, 2013, p. 432 – tradução nossa).

Assim compreendemos como o infinito pode ser expresso no finito. Debuiche aqui alude à infinitude da variedade de estados-predicados presente na simplicidade da mônada, mas serve-nos para entender como a razão de uma substância (sua *lex seriae*), que determina todos os seus infinitos fatores-estados, pode ser compreendida por uma ideia, conforme diz Martial Gueroult: “a substância, ao contrário, é captável por nosso espírito graças à intuição

<sup>20</sup> “En concevant la monade sur le modèle mathématique de la “loi de série”, Leibniz rend possible de concilier l'imperfection de sa finitude et l'infinité de sa nature. Par le déploiement continu, et par conséquent infinitésimal, d'une “raison” initiale, l'activité expressive de la monade peut en effet se penser comme le développement progressif d'un infini au coeur d'une entité pourtant finie”.

de sua *razão*, que é a de seus predicados em número infinito. Numa palavra, graças à intuição da lei da série”<sup>21</sup> (GUEROULT, 1997, p. 205 – grifo do autor, tradução nossa) – não sem deixar de acrescentar que tal ideia em si mesma pertence tão somente a Deus: “Se pode mesmo dizer que [...] o presente está pleno do futuro e carregado do passado [...] e que na menor das substâncias os olhos tão penetrantes quanto são os de Deus poderiam ler toda a série das coisas do universo”<sup>22</sup> (GP, V, 48 – tradução nossa). Mas então, como essas ideias são expressas em nós?

Nosso pensamento é análogo ao pensamento divino. [...] Certamente, não temos as ideias adequadas e claras que pertencem a Deus somente e o bem aparente parece para nós o bem absoluto. Entretanto, o mecanismo metafísico do Entendimento criador se exprime em nós sob a forma de exigências racionais e de explicitações racionais das ideias. Por conseguinte, o raciocínio, assim como as definições, não pode ser arbitrário<sup>23</sup> (BELAVAL, 1961, p. 132 – tradução nossa).

E por isso se pode dizer que se o Mundo, a partir de cada substância, possui uma razão, uma lei e uma ordem, nós podemos conhecê-las por meio das ideias que as expressam. Até aqui, vimos que as perguntas “por que existe algo” e “por que o que existe é assim e não de outro modo” possuem uma resposta e nós podemos conhecer esta resposta, pois o Mundo possui uma razão e a nossa razão pode expressá-la por meio de nossas ideias. Mas, como deve ser evidente, ainda não dissemos qual é esta razão, esta lei, esta ordem. Aqui nos servirá mais uma vez o exemplo matemático que empregamos:

A “lei de progressão” ou ainda a “lei da série” permitem efetivamente compreender como a mônada, substância ativa e simples, conhece um desenrolamento temporal que se efetua segundo uma lei determinada – que não é outra senão o decreto divino relativo à escolha do melhor dos mundos possíveis.<sup>24</sup> (DEBUICHE, 2013, p. 432 – tradução nossa).

Eis a Ordem do Mundo, a razão de ser de todas as coisas, a ideia que expressa a totalidade da existência: *Mundus Optimus*.

<sup>21</sup> “*la substance, au contraire, est saisissable par notre esprit, grâce à l’intuition de sa raison, qui est celle de ses prédicats en nombre infini, bref, grâce à l’intuition de la loi de la série*”.

<sup>22</sup> “*On peut même dire qu’en conséquence de ces petites perceptions le présent est gros de l’avenir et chargé du passé [...] et que dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l’univers*”.

<sup>23</sup> “*Notre pensée est analogue à la pensée divine. [...] Certes, nous n’avons pas les idées adéquates qui appartiennent à Dieu seul et le bien apparent remplace pour nous le bien absolu; cependant, le mécanisme métaphysique de l’Entendement créateur s’exprime en nous sous forme d’exigences rationnelles et d’explicitations rationnelles d’idées.*”

<sup>24</sup> “*La “loi de progression” ou encore la “loi de série” permettent effectivement de saisir comment la monade, substance active et simple, connaît un déroulement temporel qui s’effectue selon une loi déterminée – qui n’est autre que le décret divin relatif au choix du meilleur des mondes possibles*”.

## 1.2 DEUS E O PRINCÍPIO DO MELHOR

Particular foi o apreço que as filosofias do século XVII dedicaram a Deus e a tudo aquilo que o envolve. O acento particular deste período da História da Filosofia no tratamento desta temática está em abordar Deus na sua relação para com o Mundo. Concretamente, isto não significa tomar sua face de Criador como objeto de análise, mas aquele aspecto que é o de seu governo de todas as coisas criadas. Assim é para Leibniz: Deus é sobretudo *causa Mundi*.

De todos os princípios que dão forma ao *corpus* leibniziano, o Princípio do Melhor coloca-se com relevo na relação entre Deus e o Mundo e, conseqüentemente, na temática do Otimismo. Nos “Princípios”, § 10, este Princípio aparece como resposta às perguntas do §7.

E se segue da perfeição suprema de Deus que ao produzir o universo escolheu o melhor plano possível [...]. [O resultado da Criação] deve ser o mundo atual mais perfeito que seja possível. E sem isso não seria possível encontrar razão de porque as coisas são antes assim que de outro modo<sup>25</sup> (GP, VI, 603 – tradução nossa).

É ele, também, o tema dos primeiros parágrafos do Discurso de Metafísica, onde se lê que “Deus, possuindo a sabedoria suprema e infinita, age da maneira mais perfeita”<sup>26</sup> (GP, IV, 427 – tradução nossa). E na “Teodiceia”, § 8, se lê que Deus “não poderia deixar de escolher o melhor”<sup>27</sup> (GP, VI, 107 – tradução nossa). As nuances diferenciadoras de cada uma dessas formulações são demasiado importantes para passarem despercebidas. Mas agora nos contentaremos com sintetizá-las todas numa formulação simples e coerente do Princípio do Melhor: Deus sempre escolhe o melhor. Donde se segue que ao criar o Mundo escolheu o melhor mundo possível. Por ora iremos esclarecer o significado preciso desta tese.

Em primeiro lugar, apresentaremos a crítica ao mecanicismo cartesiano que acaba por instalar a finalidade na raiz de todas as leis físicas e de toda a contingência. Procedendo do efeito (Mundo) à causa (Deus), veremos a razão do melhor encontrando seu vestígio na concepção do finalismo universal. Após isso, abordaremos uma discussão quanto à compreensão do significado preciso do Princípio do Melhor em âmbito metafísico e moral, instalando-nos na relação de Deus (causa) para com o Mundo (efeito). Por fim, abordaremos o Autor da Harmonia segundo suas três grandes faculdades: Inteligência, Vontade e Poder.

<sup>25</sup> “[...] il s’ensuit de la perfection suprême de Dieu qu’en produisant l’univers il a choisi le meilleur plan possible [...] doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne serait pas possible de rendre raison pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu’autrement”.

<sup>26</sup> “[...] Dieu possédant la sagesse suprême et infinie agit de la manière la plus parfaite [...]”.

<sup>27</sup> “[...] n’a pu manquer de choisir le meilleur”.



### 1.2.1 Do mecanicismo ao finalismo cósmico

Das mãos de Galilei, Descartes herdou um sistema de mundo cujo funcionamento não faz intervir “nem os pensamentos, nem os anjos” (BOUVERESSE, 1992, p. 23 – tradução nossa). Abolida toda a cosmologia teleológica aristotélica, insurge-se uma física estruturada sobre os conceitos de extensão, figura e movimento, na qual as rigorosas leis da geometria dão conta de todos os processos e mudanças dos corpos. Eis o Mundo-Máquina que será o objeto da ciência moderna e cujo conhecimento das leis e processos se dá de forma clara e distinta como na intuição da exatidão matemática – por evidência euclidiana.

A metafísica subjacente ao mecanicismo cartesiano considera as verdades eternas como obra divina, ou, dito doutro modo, considera Deus como sua causa eficiente. Partindo dessas *vérités éternelles* tudo se faz mecanicamente, todas as possibilidades da matéria sendo deduzidas e realizadas a partir das noções de grandeza, figura, movimento, número, substância etc. (cf. BELAVAL, 1978, p. 375). Considerando a limitação de nosso entendimento em comparação com a Onipotência divina, o nosso conhecimento do Mundo se limita ao conhecimento das leis e fenômenos que aprovou Deus lhe dar, de modo que não nos é possível conceber um mundo governado por leis totalmente outras, regido por uma lógica absolutamente diversa, o que não significa que se aprovesse a Deus criar tal outro mundo não o pudesse. Como o próprio Descartes esclarece:

[...] não há ordem, nem lei, nem razão de bondade e de verdade que não dependa de Deus como de uma causa eficiente. [...] É inútil perguntar como Deus poderia fazer desde toda eternidade que duas vezes quatro não fosse oito, pois eu confesso que não podemos compreender isso. Mas como por outro lado eu compreendo muito bem que nada pode existir, em qualquer gênero que seja, sem depender de Deus [...] seria uma coisa inteiramente contrária à razão duvidar de coisas que compreendemos muito bem por causa de algumas outras que não compreendemos [...]. Assim, então, não é necessário pensar que as verdades eternas dependem do entendimento humano, ou da existência das coisas, mas unicamente da vontade de Deus, que como um soberano legislador as ordenou e estabeleceu desde toda eternidade<sup>28</sup> (AT, IX, 235-236 – tradução nossa).

<sup>28</sup> “[...] *il n’y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n’en dépende de Dieu comme d’une cause efficiente. [...] Il est aussi inutile de demander comment Dieu aurait pu faire de toute éternité que deux fois quatre ne fissent pas huit, car j’avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela: mais puis que d’un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque genre d’être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, [...] ce seroit une chose tout à fait contraire à la raison, de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas [...]. Ainsi donc il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l’entendement humain, ou de l’existence des choses, mais seulement de la volonté de Dieu, qui comme un souverain législateur les a ordonnées, et établies de toute éternité.*”

Nesses assuntos, Descartes se situa na esteira do nominalismo que desde Scoto e Ockham afirmava o primado da Vontade sobre o Intelecto em Deus. O mecanicismo cartesiano concebe o Mundo como puro produto da Vontade divina – “Em Descartes, a contingência não é assunto senão da vontade”<sup>29</sup> (BELAVAL, 1969, p. 379 – tradução nossa). A razão de toda a contingência assenta-se sobre este fato: Deus quer. Tal Mundo, sendo desde seus fundamentos um produto puro de um movimento volitivo, é inteiramente governado por causas eficientes, e nada mais.

Leibniz se definirá, numa correspondência de 1669, como “nada menos que um cartesiano”<sup>30</sup> (GP, I, 16 – tradução nossa). E é claro que a influência dessa corrente filosófica pesará sobre Leibniz para muito além de sua fase cartesiana, mas vale dizer que, após este período, o grande empenho de Leibniz será de criticá-la. Até o fim de sua vida se dedicará à tarefa de formular uma cosmovisão oposta à de Descartes, especialmente no que diz respeito à Física e suas concepções de corpo, espaço, movimento, força etc. Quando trata do mecanicismo, o que se vê não é uma recusa absoluta, mas o reconhecimento de sua insuficiência. Em suas críticas, a intenção de Leibniz não tanto destruir o mecanicismo quanto superá-lo. Ele o fará muito concretamente ao reclamar o emprego das causas finais em física.

No “Fédon”, Leibniz encontra uma analogia para expressar sua oposição a Descartes. Ali se lê Sócrates relatando sua frustração quanto à leitura de Anaxágoras, pois tendo-se esse proposto a explicar a razão de ser das coisas, não referiu-se à *Intelligentia Extramundana*<sup>31</sup>, mas ao éter – pouco verossímil, ajunta Leibniz (cf. GP, VII, 335) –, à água e ao ar. Sócrates, encarcerado e esperando seu julgamento, acusa Anaxágoras de ser como aqueles que

[...] querendo encontrar a razão deste presente discurso, teriam recorrido ao ar, aos órgãos da voz e do ouvido e semelhantes coisas, esquecendo entretanto as verdadeiras causas [do meu atual estado e do discurso que emprego], a saber: que os Atenenses creram que seria melhor me condenar do que me absolver e que eu cri melhor fazer permanecendo aqui do que fugindo (*Fédon*, 97b-99c).

Assim soa a explicação da complexidade do Mundo por meras causas eficientes. “Anaxágoras faz como Descartes. Leibniz fará como Platão”<sup>32</sup> (BELAVAL, 1978, p. 106 – tradução nossa). O mecanicismo basta para explicar como um estado ou evento adveio do anterior – ou seja, é capaz de lidar com a necessidade física do Mundo –, mas não é capaz de

<sup>29</sup> “*Chez Descartes, la contingence n’est affaire que de la volonté*”.

<sup>30</sup> “[...] *nihil minus quam Cartesianum esse*”

<sup>31</sup> Ou “*Supramundana*”. Termo caro a Leibniz, que apropriou-se dele após encontrá-lo nos escritos de Martianus Capella, como ele mesmo o diz em GP, VI, 248.

<sup>32</sup> “*Anaxagore fait comme Descartes. Leibniz fera comme Platon*”.

explicar a série de estados e eventos em sua totalidade. “Assim é necessário que a razão suficiente, que não tenha necessidade de nenhuma outra, esteja fora da série de coisas contingentes”<sup>33</sup> (GP, VI, 602 – tradução nossa).

É na crítica ao mecanicismo que Leibniz rejeitará a definição de corpo como extensão e estabelecerá a sua definição de corpo como movimento. Muitas são as argumentações de Leibniz a este respeito, envolvendo experimentações, críticas às leis cartesianas e retomadas ao *conatus* spinozista. Convém-nos unicamente explicitar algumas consequências metafísicas dessa definição, o que por si só já exporá seu significado preciso. Em primeiro lugar, Leibniz reestabelece as formas substanciais, concedendo à substância uma *vis viva*. Assim, o corpo é dotado de uma força intrínseca que o faz análogo à alma – eis a espiritualização da matéria e o animismo universal leibniziano. Isto não significa, ao molde aristotélico, que tudo *é movido* desde fora por um Motor, sendo este puro ato enquanto tudo o mais não passa de matéria inerte e por si mesma estática, mas que tudo *se move*. Está aqui o primeiro vislumbre da Dinâmica leibniziana, que após a descoberta do Cálculo Infinitesimal consagrou-se como ultrapassamento definitivo do mecanicismo, e é sobre esta ótica que se devem ler as solenes declarações do início dos “Princípios”: “A substância é um ser capaz de ação [...] toda a natureza é plena de vida”<sup>34</sup> (GP, VI, 598 – tradução nossa).

A reivindicação das causas finais e a definição de corpo como movimento se unem numa cosmologia regida por uma dinâmica finalista. Para a substância, ser e agir são um só (cf. BELAVAL, 1969, p. 94; 106). O Ser é dinâmico, tudo se move em razão de uma finalidade. Num escrito de juventude já se lia: “eu vejo que sentimos as coisas muito menos como feitas que como por fazer”<sup>35</sup> (LEIBNIZ *apud* CAREIL, 1905, p. 11 – tradução nossa). Deste modo, para cada lei, corpo e propriedade, segundo o Princípio de Razão, existe uma finalidade. Em seu artigo “*Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium*”, de 1682, Leibniz observa que as leis de reflexão e refração da luz não podem ser explicadas por puras vias eficientes, mas que é necessário considerar, na trajetória do raio luminoso, a via mais determinada, mais simples e mais bela (cf. BOUVERESSE, 1992, p. 179; COUTURAT, 1902, p. 17).

---

<sup>33</sup> “*Ainsi il faut que la Raison suffisante, que n’ait plus besoin d’une autre Raison, soit hors de cette suite des choses contingentes [...]*”. Em suma, dar as causas de algo nem sempre significa dar o porquê de algo. Leibniz diferencia entre a necessidade física – mecânica, eficiente –, que se refere ao puro encadeamento natural de causa e efeito, da necessidade metafísica – finalista e também mecânica –, que versa sobre as razões de ser, abrindo o caminho para a moralidade dos preceitos divinos. “Causa”, portanto, aproxima-se da eficiência como “Razão” da finalidade.

<sup>34</sup> “*La substance est un Être capable d’Action. [...] toute la nature est plein de vie*”.

<sup>35</sup> “[...] *je vis que nous sentons les choses beaucoup moins comme faites que comme à faire*”.

É por essa razão que o filósofo de Hanover não considera o milagre como um atentado à Ordem Universal (cf. GP, VI, 132). A cosmovisão cartesiana do Mundo-Máquina só poderia interpretar os milagres como uma violência da Graça sobre a Natureza, uma descontinuidade (absolutamente permitida e coerente dentro do sistema cartesiano) das leis que governam todas as coisas. A visão de Leibniz concilia admiravelmente Natureza e Graça:

Ora, posto que nada se pode fazer que não esteja na ordem, pode-se dizer que os milagres estão tão bem colocados na ordem quanto as operações naturais, que se chamam assim porque elas são conformes à certas máximas subalternas que nós chamamos a natureza das coisas. Pois se pode dizer que essa natureza [...] pode se dispensar por causa de uma razão mais forte que aquela que moveu [Deus] a se servir dessas máximas. [...] pode-se dizer que Deus faz tudo conforme sua vontade mais geral, que é conforme à mais perfeita ordem que escolheu (GP, IV, 432 – tradução nossa).

As leis que governam as coisas não são de uma ordem puramente física e eficiente, mas são todas submetidas à finalidade do Cosmos. “Assim, a ordem das causas eficientes e aquela das causas finais, isto é, a ordem da Natureza e a ordem da Graça, se *expriment* mutuamente” (BELAVAL, 1969, p. 106 – tradução nossa, grifo nosso). O reino das causas eficientes convém à física tanto quanto o das causas finais à metafísica.

Esses dois reinos estão em harmonia, essas duas séries se correspondem na substância corporal e se unem entre elas<sup>36</sup>. Assim se acordam a sabedoria e a piedade, a ciência e a causa de Deus, a filosofia e a teologia, uma vez aceita a explicação das causas finais: pois, como escreverá, num espírito inteiramente leibniziano, Raymond Ruyer, “o verdadeiro ateísmo se define muito menos pela não crença em Deus que pela não crença em um sentido qualquer do universo”<sup>37</sup>. (BOUVERESSE, 1992, p. 171-172 – tradução nossa)

Em cada mônada, essa finalidade se expressa pela sua *lex seriae*, o princípio ordenador de seus sucessivos estados. E, uma vez que há uma Harmonia Universal, todas as mônadas possuem estados proporcionais aos das demais. Assim, as mônadas “interagem”<sup>38</sup> entre si, e tal interação não se dá como entre peças de uma máquina, mas tem em vista o finalismo universal: “A finalidade imanente tem seu princípio na finalidade transcendente que intervêm nas relações entre Deus e o mundo”, com efeito, “a ligação dos estados sucessivos

<sup>36</sup> É aqui que está o núcleo da tese leibniziana sobre as relações entre a alma e o corpo.

<sup>37</sup> “*Ces deux règnes sont en harmonie, ces deux séries se correspondent dans la substance corporelle et se rejoignent parfaitement entre elles ; ainsi s'accordent la sagesse et la piété, la science et la cause de Dieu, la philosophie et la théologie, une fois acceptée l'explication par les causes finales : car, comme l'écrira, dans un esprit tout à fait leibnizien, Raymond Ruyer « le véritable athéisme se définit beaucoup moins par la non croyance en Dieu que par la non croyance en un sens quelconque de l'univers »*”. A metáfora dos dois reinos se encontra no próprio Leibniz, cf. GP, VI, 273.

<sup>38</sup> Expressão metafórica, pois não existe verdadeira comunicação entre as substâncias. Para melhor entender o que aqui está sendo expresso de passagem, trataremos logo à frente do conceito de “entre-expressão”.

de uma mônada não é [...] um princípio inteligível senão pelo fim que Deus lhe atribui na harmonia do universo”<sup>39</sup> (BOUVERESSE, 1992, p. 180 – tradução nossa).

Em suma: Leibniz “não se contentará com afirmar, após tantos outros, que Deus dirige o mundo: ele o provará pelo emprego das causas finais em Física”<sup>40</sup> (BELAVAL, 1969, p. 106 – tradução nossa). O Princípio de Razão só se sacia diante do desenrolar da totalidade do Mundo quando a razão do Todo se revela numa Causa Extramundana que, ao contrário da explicação eficiente, mostre em si mesma sua suficiência. Elevando-se ao reino dos fins, possuímos “certeza moral de que é a Providência que governa as coisas”<sup>41</sup> (FC, 530-531 – tradução nossa), pois em tudo resplandece a razão do melhor.

### 1.2.2 A moralidade do Princípio do Melhor

O estilo de Leibniz não possui nada de hermético. Ao contrário, é o mais diáfano que já existiu (cf. ORTEGA, 1965, p. 328). Mas apesar de tal clareza em suas exposições e argumentações, problemáticas são as significações de alguns termos centrais de sua filosofia. É o caso, aparentemente simples, do termo “melhor”. Surgiu, no século passado, a questão de se Leibniz concedia ou não uma dimensão moral a este termo. Se pensa que sim ao considerar a Criação como fruto da bondade e da liberdade divina. Mas, em contrário, “a autoridade indiscutível em Lógica de Leibniz” (CARMO, 1972, p. 442), Louis Couturat<sup>42</sup>, ao lançar o olhar sobre o Princípio do Melhor, nega-lhe qualquer dimensão de moralidade, referindo-o tão somente a uma dimensão lógica, necessária e matemática, num logicismo que concede ao leibnizianismo um teor quase spinozista.

Para Couturat, haveria uma raiz lógico-matemática para o Otimismo leibniziano: em Deus, tudo se resolve numa questão de Inteligência, de modo que em sua ação sempre escolhe o que sua suprema Sabedoria lhe aponta como sendo o melhor. E Leibniz associa o melhor ao

---

<sup>39</sup> “*Et la finalité immanente a son principe dans la finalité transcendante qu’intervient dans les rapports entre Dieu et le monde : en effet, la liaison des états successifs d’une monade n’est [...] un principe intelligible que par la fin que Dieu lui assigne dans l’harmonie de l’univers*”.

<sup>40</sup> “*Il ne se contentera pas d’affirmer, après tant d’autres, que Dieu dirige le monde : il le prouvera par l’emploi des causes finales en Physique*”

<sup>41</sup> “[...] *il y a certitude morale que c’est la Providence qui gouverne les choses*”.

<sup>42</sup> Louis Couturat foi um dos maiores comentadores leibnizianos do século XX. No intuito de consagrar Leibniz como o precursor da Lógica Aritmética Moderna, acabou por encontrar uma estreita ligação entre a metafísica e a lógica na filosofia leibniziana, mostrando a filiação da primeira quanto à segunda. Deste modo, para Couturat e para aqueles que adotam sua leitura, a filosofia de Leibniz é panlogista: tudo se refere a relações lógicas, e todos os princípios estruturadores de tal filosofia são deduzidos analiticamente uns dos outros. Couturat também possui obras notáveis enquanto filósofo e lógico.

“mais determinado”<sup>43</sup>. Mas tal determinação se refere a um cálculo matemático de *maximum* ou *minimum*<sup>44</sup>, donde deriva o Princípio da Menor Ação, segundo o qual Deus e a Natureza (e esta por vontade daquele) buscam o máximo de efeito pelas vias mais simples. Isso significa, em suma, que a escolha do melhor não é senão um cálculo operado na mente divina. Observa-se que “[...] esse *maximum* ou *minimum* não tem nenhum caráter qualitativo ou moral”<sup>45</sup> (COUTURAT, 1901, p. 231 – tradução nossa). Deus pesa todas as possibilidades e calcula qual é a melhor. Além disso, como sabemos, no concurso de Deus para com o Mundo, tudo se dá em vista de uma finalidade, Deus sempre agindo da maneira mais perfeita, de modo que a razão de ser de todas as coisas não é outra senão a razão do melhor, do mais belo.

E, com efeito, o que significa que Leibniz encontra “o mais belo” na consideração das causas finais ou das “melhores formas”? É que essas formas são também as mais determinadas, e que elas são absolutamente determinadas, não somente em seu conjunto, mas até em suas mínimas partes. A *perfeição* que lhe atribui Leibniz e que assinala como objetivo para a natureza e para o criador, é então uma perfeição puramente lógica, intelectual e não moral: em uma palavra, é a *determinação*<sup>46</sup> (COUTURAT, 1901, p. 232 – grifo do autor, tradução nossa).

Numa anotação posterior feita à margem de um manuscrito de 1677 Leibniz escreve: “*Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*” (GP, VII, 191) – Quando Deus calcula e seu pensamento exerce, faz o Mundo. Na interpretação lógico-matemática de Couturat não se concebe liberdade divina: tudo está determinado desde toda eternidade, este Mundo é o existente porque é o melhor, desde sempre, e só. Em verdade, isso abole a noção mesma de contingência, como diz G. Rodier, servindo-se de Couturat, ao afirmar que a doutrina de Leibniz é “radicalmente exclusiva de toda contingência e de toda liberdade”<sup>47</sup> (RODIER, 1902, p. 561 – tradução nossa). Além disso, se até agora, pelo Princípio de Razão, falamos de uma ordem, de um sentido e de uma finalidade para toda a contingência, essa “finalidade consiste menos na bondade ou conveniência moral [...] que na *determinação*

<sup>43</sup> Especialmente em seu já citado artigo “*Unicum opticae, Catoptricae et Dioptricae Principium*”.

<sup>44</sup> O Cálculo de *maximum* e *minimum* é uma extensão do Método das Tangentes, e sua especificação está na resolução de encontrar um valor máximo ou mínimo para uma função de acordo com parâmetros estabelecidos. Na prática, consiste em encontrar o ponto mais elevado ou mais baixo que a curva de uma função realiza no plano cartesiano tendo como referência o eixo das ordenadas (*y*).

<sup>45</sup> “[...] *ce maximum ou minimum n’a aucun caractère qualitatif et moral* [...]”

<sup>46</sup> “*Et en effet, qu’est-ce que Leibniz trouve «le plus beau» dans la considération des causes finales ou des «formes les meilleures»? C’est que ces formes sont aussi les plus déterminées, et qu’elles sont absolument déterminées, non seulement dans leur ensemble, mais jusque dans leurs plus petites parties. La perfection que leur attribue Leibniz, et qu’il assigne pour but à la nature ou au créateur, est donc une perfection purement logique, intellectuelle et non pas morale : c’est en un mot la détermination* [...]”.

<sup>47</sup> “[...] *radicalement exclusive de toute contingence et de toute liberté*”.

*lógica* das leis da natureza”<sup>48</sup> (COUTURAT, 1901, p. 230 – grifo do autor, tradução nossa). Se o melhor mundo possível está impregnado de beleza e de bondade, é “necessário dizer que se trata aí de uma *beleza* e de uma *bondade* totalmente racionais e metafísicas, sem nenhuma significação teleológica ou moral”<sup>49</sup> (COUTURAT, 1902, p. 18 – grifo do autor, tradução nossa). E os próprios textos leibnizianos baseiam essa compreensão<sup>50</sup>.

É claro que Leibniz considera o melhor como o mais perfeito. E o que vem a ser “o mais perfeito”? Atenhamo-nos à sua definição, à primeira vista estranha, de *perfectio: quantitas realitatis*<sup>51</sup>. Para entendermos o que isso significa, lembremo-nos da teoria lógica da substância, segundo a qual uma substância é definida de acordo com a totalidade de seus predicados<sup>52</sup>. Assim como um número não é mais o mesmo se lhe acrescentarmos uma unidade, uma substância não é mais a mesma se lhe acrescentarmos um predicado. Essa comparação “permite conceber os graus na perfeição da essência segundo o número de predicados que envolve sua noção”<sup>53</sup> (BELAVAL, 1978, p. 394 – tradução nossa). Pois bem, se perfeição é quantidade de realidade, de essência, o mundo mais perfeito será o que contém o máximo de realidade ou essência – é o que significa dizer que a determinação de tal mundo é o cálculo de um *maximum*. Logo, dentre todos os conjuntos possíveis, Deus, que sempre escolhe o melhor, optará pelo mais perfeito, que é único e absolutamente determinado:

Deus não pode querer senão o bem. [...] esse *bem* que é o objeto da vontade criadora não tem nem pode ter nenhum caráter *moral*. Ele consiste unicamente na “perfeição” metafísica, ou seja, no grau de essência ou de realidade, de modo que o “princípio do melhor” se reduz a este: “Deus realiza o máximo de essência ou de realidade”, isso que é uma simples consequência do princípio de razão<sup>54</sup> (COUTURAT, 1902, p. 17 – grifo do autor, tradução nossa).

<sup>48</sup> “*Cette finalité consiste moins dans la bonté ou convenance morale [...] que dans la détermination logique des lois de la nature*”.

<sup>49</sup> “*C’est assez dire qu’il s’agit là d’une beauté ou d’une bonté toutes rationnelles et métaphysiques, sans aucune signification téléologique ou morale*”.

<sup>50</sup> Especialmente “*Tentamentum Anagogicum*” e “*Unicum opticae, Catoptricae et Dioptricae Principium*”, como também os §10-11 dos “Princípios da Natureza e da Graça fundados na razão”.

<sup>51</sup> Assim como outras fórmulas semelhantes (*gradus realitatis, gradus essentiae, magnitudo realitatis*). Um exemplo está em seu opúsculo “*De rerum originatione radicali*”: “[...] en proporción a la *cantidad de esencia o de realidad*, es decir, en proporción al *grado de perfección* que implican: pues la perfección no es más que *la cantidad de esencia*” (GP, VII, 303, grifo nosso).

<sup>52</sup> De 1669 a 1679 a concepção leibniziana de substância sofre uma ligeira mudança, porém significativa: pouco a pouco recai o acento sobre a consideração da substância como conjunto de predicados e cada vez mais se realça que sua característica principal é de possuir a lei geradora da série de seus predicados (cf. BELAVAL, 1978, p. 395). Abordaremos em breve a importância desta mudança de foco.

<sup>53</sup> “[...] *permet de concevoir des degrés dans la perfection de l’essence selon le nombre des prédicats qu’enveloppe sa notion*”.

<sup>54</sup> “*Dieu ne peut vouloir que le bien ; [...] ce bien que est l’objet de la volonté créatrice n’a et ne peut avoir aucun caractère moral ; il consiste uniquement dans la «perfection» métaphysique, c’est-à-dire dans le degré d’essence ou de réalité ; de sorte que le «principe de meilleur» se réduit à ceci : «Dieu réalise le maximum d’essence ou de réalité», ce qui est une simple conséquence du principe de raison*”.

Sintetizemos, por fim, a opinião deste que é um dos maiores comentadores leibnizianos da história: “A criação é a solução de um problema de *maximum*, e esse *maximum* tem uma significação muito mais metafísica que moral. Tal é a origem lógica do otimismo leibniziano: e é porque é um otimismo intelectualista e especulativo muito antes que teleológico e prático”<sup>55</sup> (COUTURAT, 1902, p. 12-13 – tradução nossa). Não nos proporemos a tarefa (impossível) de atenuar os méritos de Couturat em sua leitura do leibnizianismo, mas a confrontaremos com outras a fim de mostrar suas limitações. É necessário frisar, de antemão, que Couturat não erra nas premissas de sua argumentação, mas que ela está incompleta. Após, é-nos necessário esclarecer e precisar o que significa “moralidade” ao referirmo-nos ao Princípio do Melhor.

Ortega y Gasset<sup>56</sup>, numa ótica distinta, estrutura sua abordagem a partir das modalidades de ser: possível, necessário, contingente. O fato de tudo o que é real ser, antes, possível, leva Leibniz a construir uma ontologia do ser possível (cf. ORTEGA, 1965, p. 330). A possibilidade é o mais abrangente dos modos de ser, abarcando os demais dois. Isso já revela algo fundamental sobre a *forma mentis* de Leibniz: o ser é, em todo caso, possível; não há lugar para o impossível e irracional. O necessário é aquele que exhibe em si mesmo sua razão de ser, não podendo ser doutra maneira, e não há problemas quanto ao significado preciso disto. Mas o possível também exhibe em si sua razão de ser: para Leibniz, possível é aquilo cuja essência (aqui equivalendo a definição) não implica contradição. O não contraditório é, forçosamente, possível<sup>57</sup>, uma vez que é ordenado, racional. “Ambos os modos de ser se nos apresentam, pois, levando adiante de si mesmos sua razão de ser [...]. Com o efetivo ou atual [contingente], com a ‘realidade’, não acontece isto”<sup>58</sup> (ORTEGA, 1965, p. 344 – tradução nossa). Há uma estranheza inerente à contingência, e é por isso que diante dela interrogamos porque é tal qual é, e não doutra forma.

---

<sup>55</sup> “*La création est la solution d’un problème de maximum, et ce maximum a une signification beaucoup plus métaphysique que morale. Telle est l’origine logique de l’optimisme leibnitien : et c’est pourquoi c’est un optimisme intellectualiste et spéculatif bien plutôt que téléologique et pratique*”.

<sup>56</sup> Ortega y Gasset dedicou a maior de suas obras a Leibniz, cujo título é bem significativo: “*Sobre la idea de principio en Leibniz y evolución de la teoría deductiva*”. O objetivo da obra, que ficou incompleta devido a morte de seu autor, era posicionar Leibniz como um momento especialíssimo da história da filosofia. Malgrado a interrupção deste projeto, figura como apêndice a conferência que Ortega dirigiu à Associação Espanhola para o Progresso das Ciências no tricentenário do nascimento de Leibniz, que constitui um dos mais preciosos textos sobre o tema do Otimismo.

<sup>57</sup> Em boa parte dos casos, ao menos. Apesar de definir o possível com base na não-contradição na esmagadora maioria das vezes, não faltaram aquelas em que Leibniz se espantasse com a formulação de conceitos como “justiça verde” que, em si mesmos, não acarretam qualquer contradição embora não carreguem uma significação ontológica suficiente para existirem como possibilidades. Por vezes o possível é visto como aquilo que pode ser percebido adequadamente pela inteligência, ou seja, aquilo que é passível de intuição.

<sup>58</sup> “*Ambos modos de ser se nos presentan, pues, llevando delante de sí mismos su razón de ser [...]. Con lo efectivo o actual, con la «realidad» no acontece esto*”.



Nos próprios textos de Leibniz estes três modos são claramente distintos e bem determinados (ainda que não use a terminologia “modalidade”<sup>59</sup>). Fato é que a metafísica de Leibniz tem uma apreciação especial pelo modo da possibilidade, e isto por um motivo bem preciso e conhecido: o racionalismo que recebeu das mãos de Spinoza impunha uma doutrina modal tiranizada pelo modo da necessidade (cf. ORTEGA, 1965, p. 345). À tese “todo possível é real”, Leibniz opunha a sua própria: “há possíveis que não se atualizam”. A justificativa disto invoca a doutrina da compossibilidade, que logo veremos. Agora vale dizer que em sua ontologia Leibniz luta para não deixar que a necessidade absorva o possível e o contingente. É por isso que afirma conservar os “direitos da contingência” (cf. GM, II, 27), isto é, as consequências que deduz desta modalidade de ser. O contingente incita a nossa razão a buscar a sua causa, o seu porquê. Ao contrário dos demais modos, este possui uma razão extrínseca. Não significa que tal razão não seja evidente *para nós* somente, mas sim que ela não está presente absolutamente no próprio fato da contingência, de modo que nem mesmo Deus enxerga no contingente uma razão lógica ou necessária (como é para o possível e o necessário, respectivamente) para ser como é.

A *causa Mundi* é, portanto, extrínseca ao Mundo e inseparavelmente ligada a ele. De que modo se dá essa ligação? Se o Mundo é uma série de coisas contingentes, poderíamos pensar que sua causa ou razão forma o primeiro elo da cadeia da contingência, de modo que cada fato contingente, estando direta ou indiretamente ligada à esta causa necessária e eterna, encontraria sua razão numa causa necessária, sendo ele mesmo necessário. Esclareçamos o problema com um exemplo que Leibniz enfrenta ao longo de sua “Teodicéia” (cf. GP, VI, 383): Deus é a causa do Mundo, o Criador que determinou todas as coisas desde o princípio; ora, tal Criador determinou a existência de um certo homem que praticou o mal, logo, o fato do mal praticado por aquele homem indiretamente possui a sua causa no decreto criador e, portanto, Deus é o autor do mal. Assim poderíamos pensar, e erraríamos, não diferenciando Deus e seu ato criador. Um é necessário, o outro contingente:

O princípio do contingente é, por sua vez, contingente: é uma eleição que Deus exercita entre os possíveis. Esta eleição não é sem razão, mas essa razão não é implícita ou analítica. Não é uma razão operante sobre o seu entendimento – uma razão lógica, metafísica – senão uma razão de outro gênero que brota de sua bondade: é a vontade do melhor<sup>60</sup> (ORTEGA, 1965, p. 348 – tradução nossa).

<sup>59</sup> Indicamos, a respeito da relação entre a metafísica leibniziana e a moderna metafísica da modalidade, o artigo de Felipe Miguel (2018) que figura na bibliografia final.

<sup>60</sup> “*El principio de lo contingente es, a su vez, contingente: es una elección que Dios ejercita entre los posibles. Esta elección no es sin razón pero esta razón no es implícita o analítica. No es una razón operante sobre su entendimiento - una razón lógica, metafísica - sino una razón de otro género que brota de su bondad: es la voluntad de lo mejor*”.

Em todas essas divergências insurge-se um paradoxo: o contingente não é necessário, mas se é o melhor, e a Vontade divina só pode escolher o melhor, como não é necessário? Aqui três coisas devem ser consideradas: A primeira delas, que podemos considerar como um dos direitos da contingência, é exatamente o fato de que a Criação é um ato livre de Deus. Mas o que Leibniz entende por liberdade? O poder de realizar aquilo que tem por melhor (cf. GP, VI, 385). A segunda é o fato, que Leibniz repete incansavelmente, que Deus *poderia* ter criado um mundo diferente deste, ou poderia nada ter feito, simplesmente (cf. GP, VI, 128). E a terceira é que, de fato, existe uma necessidade de que o Mundo seja tal qual é, mas não se trata de *nécessité logique métaphysique*, e sim de uma necessidade moral (cf. GP, VI, 128).

O universo criado é contingente por três razões. A primeira é *metafísica*, porque ele não traz em si mesmo a razão de sua existência; a segunda, *lógica*, porque uma infinidade de outros mundos era possível; a terceira, *moral*, porque a escolha de Deus é livre, de modo que ele poderia trazer à existência um outro universo, e até mesmo se abster de criar o que quer que seja. [...] o autor sublinha que o constrangimento (interno) que se exerce sobre Deus não é, aqui, de ordem lógica, mas moral, que ele incide sobre sua vontade e não sobre seu entendimento (RATEAU, 2017, p. 46-47).

Couturat rejeita qualquer dimensão moral ao Princípio do Melhor e ao Otimismo por enxergar a absoluta determinação do melhor que a Inteligência Extramundana não pode senão contemplar mediante um cálculo exato e eleger, uma vez que possui uma Vontade que sempre age da forma mais perfeita. Para autores como Couturat e Rodier, em Deus, “toda a distinção entre a vontade e o pensamento se esvai”<sup>61</sup> (RODIER, 1902, p. 563 – tradução nossa). Embora muito fundamentada e coerente, esta leitura pouco ortodoxa do pensamento leibniziano, como todas as que tentam reduzi-lo a um spinozismo<sup>62</sup>, não deixa de esbarrar em seus limites. Dois destes são exatamente a concepção puramente quantitativa de perfeição e, talvez o mais claro de todos, a percepção da relação entre Inteligência e Vontade divinas.

À consideração unicamente quantitativa de perfeição, deve-se opor a qualitativa. A partir de 1669, Leibniz muda o acento dado às noções de perfeição e substância: se antes a essência era definida *sicut numerus*, ou seja, de acordo com o número de predicados, passa a ser vista como *fons praedicatorum*: a substância não é apenas uma coleção de predicados, mas “uma série de predicados produzidos em ordem pelo todo que constitui a sua lei. O estático se

<sup>61</sup> “[...] toute distinction entre la volonté et la pensée s’évanouit [...]”.

<sup>62</sup> Desde o tempo de vida de Leibniz há aqueles que se empenham fervorosamente na tarefa de estabelecer aproximações e oposições entre a sua filosofia e a de Spinoza. Friedrich Schelling foi o primeiro a chamar o leibnizianismo de spinozismo atrofiado (cf.: 1993, p. 149s) e Bertrand Russell foi o contemporâneo mais famoso a revitalizar esta associação. Do contrário, Foucher de Careil foi o primeiro a dedicar uma obra – cujo sugestivo título é “*Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*” – opondo ambas filosofias em diversos pontos. Em Couturat a aproximação não passa de uma tendência, apesar de ser sobremaneira forte.

dinamiza” (BELAVAL, 1978, p. 395 – tradução nossa). E a noção de perfeição se relaciona à noção de harmonia, que é definida como “*consensus in majore varietate*” (GP, IV, 522), a unidade na multiplicidade – e, por sua vez, a percepção é definida como representações do composto no simples (cf. GP, VI, 598), a multiplicidade na unidade, o conhecimento sempre é da ordem, da harmonia. O mais perfeito é, portanto, o mais ordenado. Para compreendermos as duas faces da noção de perfeição (lógica e valorativa, quantitativa e qualitativa, grau de realidade e harmonia), é-nos necessário recorrer à *Analysis Situs*.

Inspirado pelos estudos de Pascal<sup>63</sup>, Leibniz concebeu uma nova geometria que não versava sobre as extensões e grandezas das figuras, mas tão somente sobre suas situações. Para entender do que se trata, tomemos o exemplo de dois pontos *A* e *B*: considerando sua coexistência e relacionabilidade mútua, o estudo dessa relação não poderá levar em conta a grandeza dessas figuras (afinal, são pontos). Uma vez que não têm figura ou tamanho, só podem diferir em situação. Não se considera aqui que são pontos definidos no espaço cartesiano, isso concederia a cada um uma coordenada  $(x, y)$  que mergulharia esta nova geometria no âmbito do puramente quantitativo. Situação significa posição no espaço, mas um espaço sem eixos de coordenadas, que pode ser euclidiano ou topológico, como queira. É essa situação que define a relação *A.B* e engloba todos os tipos de ligação que pode haver entre esses dois pontos (pouco importa se estão ligados por um segmento de reta, um arco de círculo ou qualquer traço irregular, a situação é a mesma). Assim, cada ponto é definido de acordo com as situações que mantêm com todos os demais – qualquer semelhança com a Monadologia não é mera coincidência. Leibniz inventa, a partir disso, o “Cálculo de Situações”, que aparece numa versão acabada pela primeira vez numa carta de 1679 a Huygens, estendendo essa nova geometria não apenas aos pontos, mas a quaisquer figuras geométricas. “Esse cálculo deve constituir uma nova geometria, inteiramente fundada na pura qualidade”<sup>64</sup> (DEBUICHE, 2013, p. 426 – tradução nossa). Considerações pormenorizadas sobre esta descoberta nos levariam muito longe<sup>65</sup>, mas já é possível ver como Leibniz consegue imergir o qualitativo dentro do domínio do racional e do calculável sem precisar

<sup>63</sup> Notadamente, “*L’introduction à la Géométrie*” e “*Éléments de Géométrie*”.

<sup>64</sup> “*Ce calcul doit constituer une nouvelle géométrie, entièrement fondée dans la seule qualité*”.

<sup>65</sup> Mas é-nos impossível não citar como isso expressa a genialidade de Leibniz à frente de seu tempo: sua concepção de uma geometria puramente qualitativa foi a primeira a considerar a possibilidade do estudo de corpos infinitamente maleáveis e deformáveis, o que significa que é a antecessora temporal e lógica da Topologia, que por sua vez é o caminho real para as geometrias não euclidianas contemporâneas. A topologia foi gestada pelo grande gênio de Leonhard Euler (1707-1783) para só ganhar estatuto de disciplina independente em meados do século XX, por meio do último universalista da História da Matemática, Henri Poincaré (1854-1912), que chamou a nova ciência de “Estudo geral da continuidade”, “Matemática da continuidade” e, curiosamente, “*Analysis Situs*”.

convertê-lo em moeda quantitativa. Significa “que a ordem dos valores [dos fins] não é, para Leibniz, confundida com a pura ordem lógica”<sup>66</sup> (BELAVAL, 1978, p. 397 – tradução nossa). As noções de “melhor” e “mais perfeito” podem pertencer ao âmbito qualitativo sem que isso implique um atentado à Inteligência divina e sem que isso fuja do domínio da racionalização e do cálculo, caindo na esfera de um desejo cego de uma vontade irracional, ainda que divina – tal como no nominalismo.

O segundo ponto é a diferenciação entre os papéis da Vontade e da Inteligência. É certo que, dentre todos os mundos possíveis, Deus *vê* o que é melhor e por isso o *quer* (assinalando assim o papel de cada uma das faculdades). Mas é necessário “distinguir entre a determinação do melhor, tarefa do entendimento, e a criação do melhor, tarefa da vontade”<sup>67</sup> (BELAVAL, 1978, p. 393 – tradução nossa). Como resume Belaval: “A determinação logicamente necessária do melhor não torna fisicamente necessária a criação. O julgamento ‘este mundo é o melhor possível’ é necessariamente determinado, por uma necessidade bruta, lógica, no entendimento divino”, e aqui Couturat tem plena razão. “Mas o julgamento, para Leibniz, [...] não é tarefa da vontade. E se, nós o sabemos, o entendimento está, para Leibniz, analiticamente contido na vontade”, o que equivale a dizer que em todo ato volitivo estão presentes as motivações do julgamento racional que implicaram em sua realização, “ao contrário, a vontade não está analiticamente contida no entendimento: só há uma ligação sintética, portanto contingente, entre o julgamento do melhor e a criação do melhor” (1978, p. 398 – tradução nossa)<sup>68</sup>. É a necessidade moral da qual falava Ortega. Definindo o papel específico da Inteligência e da Vontade, elas não deixam de ser unificadas: o “melhor lógico e o melhor moral se confundem para Deus [...] o Verdadeiro, o Bem e o Belo não fazem senão um para o entendimento”<sup>69</sup> (BELAVAL, 1969, p. 142 – tradução nossa). “Assim, a perfeição metafísica se acaba em perfeição moral<sup>70</sup>” (BELAVAL, 1978, p. 398 – tradução nossa).

Concluimos, assim, que a moralidade do Princípio do Melhor possui toda ênfase no fato de que a Criação é um ato livre de Deus. Colhendo os méritos da leitura de Couturat,

<sup>66</sup> “[...] *que l’ordre des valeurs n’est point, pour Leibniz, confondu avec l’ordre logique seul*”.

<sup>67</sup> “[...] *distinguer entre la détermination du meilleur, affaire de l’entendement, et la création du meilleur, affaire de la volonté*”

<sup>68</sup> “*La détermination logiquement nécessaire du meilleur ne rend pas physiquement nécessaire la création. Le jugement «ce monde est le meilleur possible» est nécessairement déterminé, d’une nécessité brute, logique, dans l’entendement divin ; mais le jugement, pour Leibniz [...], n’est pas l’affaire de la volonté. Et si, nous le savons, l’entendement est, pour Leibniz, analytiquement contenu dans la volonté, à l’inverse, la volonté n’est pas contenue analytiquement dans l’entendement : il n’y a qu’une liaison synthétique, donc contingente, entre le jugement du meilleur et la création du meilleur*”.

<sup>69</sup> “[...] *le meilleur logique et le meilleur moral se confondent pour Dieu; [...] le Vrai, le Bien, le Beau ne font qu’un pour l’entendement*”.

<sup>70</sup> “*Ainsi la perfection métaphysique s’achève em perfection morale*”.

percebemos que o ato criador está plenamente preenchido de razão, de perfeição, de determinação, e juntando as percepções de Ortega e Belaval, percebemos que isso não exclui deste mesmo ato a dimensão de finalidade, de liberdade e, é claro, de bondade.

### 1.2.3 Inteligência, Vontade e Poder

O caminho que estamos traçando nos leva a considerar detidamente cada uma das três faculdades divinas: é o momento de considerarmos o próprio Autor da Harmonia Universal. Não trataremos aqui de dar as provas da existência de Deus. Leibniz era especialmente preocupado com o ateísmo e desde a juventude buscou dar estas provas – a começar pela “prova matemática da existência de Deus” que inicia sua dissertação “*De Arte Combinatoria*”, na qual prova a existência de uma “Substância espiritual de poder infinito”<sup>71</sup> (GP, IV, 32 – tradução nossa). Mas não é este o foco da abordagem leibniziana ao tema “Deus”: não basta que exista Deus, é sobremaneira necessário provar que Ele é sumamente Bom e Sábio, detentor de uma glória infinita e digno de todo o amor. Estas preocupações estão todas colocadas no prefácio da “Teodiceia”.

As considerações de Leibniz privilegiam a via de acesso a Deus constituída pela abordagem da relação deste para com o Mundo. É notável que o título preferido com o qual Leibniz coroa seu Deus é exatamente “Autor da Harmonia Preestabelecida”: conhecemos o Autor a partir de suas obras. É olhando para a grande Obra que é o Mundo que percebemos que possui uma razão para ser, e ser assim e não de outro modo. O §7 dos “Ensaio de Teodicéia” constitui uma das páginas mais poderosas escritas por Leibniz: nele se identifica a *causa Mundi* com a *Intelligentia Extramundana*, afirmando que a causa do Mundo deve ser um ente necessário, eterno e inteligente, que considera a infinidade de possibilidades para a Criação, a fim de determinar uma só. Como se vê em (GP, VI, 106-107 – tradução nossa):

E esse olhar ou relação de uma substância existente com simples possíveis não pode ser outra coisa senão o entendimento que se tem das ideias, e determinar uma não pode ser outra coisa que o ato da vontade que escolhe. E é o poder desta substância que torna a vontade eficaz. O poder vai ao ser, a sabedoria ou entendimento ao verdadeiro, e a vontade ao bem. E esta causa inteligente deve ser infinita de todas as maneiras e absolutamente perfeita em poder, sabedoria e bondade, posto que ela chega a tudo aquilo que é possível. [...] Seu entendimento é a fonte das essências e sua vontade é a origem das existências. Eis em poucas palavras a prova de um Deus único com suas perfeições, e por ele a origem das coisas<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> “*Deus est Substantia incorporea infinitae virtutis*”.

<sup>72</sup> “*Et cet égard ou rapport d’une substance existante à de simples possibilités, ne peut être autre chose que l’entendement qui en a les idées ; et en déterminer une, ne peut être autre chose que l’acte de la volonté qui*

É claro que tal “prova” está incompleta, pois supõe de antemão que existe “uma infinidade de possibilidades” para ser considerada, que há possíveis que não se atualizam e existem realmente na mente divina. A ordem em que Leibniz expõe as três faculdades (inteligência, vontade e potência) é significativa, pois, como deve ter ficado claro, imita o proceder divino para a criação do Mundo: a Inteligência vê, a Vontade elege, o Poder cria.

É comum, tratando-se de Leibniz, haver várias argumentações partindo de premissas diferentes para chegar ao mesmo resultado. Assim é o caso da consideração destas três faculdades em Deus. A via que acabamos de apresentar, parte do Mundo para Deus, mas há aquela, especialmente interessante, do Argumento Ontológico<sup>73</sup>, que considera Deus em si mesmo. Leibniz serve-se de tal Argumento no primeiro parágrafo do Discurso de Metafísica, definindo Deus como “um ser absolutamente perfeito” (*Ens perfectissimum*) e perfeição como aquilo que é susceptível de um máximo (cf. GP, IV, 427) – o que tem perfeita consonância com o que já apresentamos. Logo, sendo a sabedoria, a bondade e o poder realidades que possuem um máximo grau, tal Ente, detentor de todas as perfeições, deve possuir uma Suprema Sabedoria, uma Suma Bondade e um Poder Ilimitado (cf. GP, IV, 427; VI, 602). Consideradas, enfim, essas três faculdades ou perfeições, Leibniz realiza a análise das relações que mantém entre si, chegando a apropriar-se de uma imagem de Campanella, que identifica cada faculdade com uma das pessoas da Trindade: ao Pai o Poder, a Inteligência ao Verbo Eterno e ao Espírito a Vontade, o Amor (cf. GP, VI, 199).

Das três faculdades, aquela da qual mais falaremos será a Inteligência, exatamente por aí se concentrar a maior parte das polêmicas e dificuldades referentes ao pensamento leibniziano. A Inteligência contém, pois, o Reino das verdades eternas, o “lugar” onde subsistem todos os possíveis (cf. GP, VI, 115). Aos possíveis Leibniz nomeia “essências”, são as ideias do Entendimento divino. “Mas as ideias são de dois tipos: gerais ou singulares; umas

---

*choisit. Et c'est la puissance de cette substance, qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières, et absolument parfaite en puissance, en sagesse en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. [...] Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences. Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par lui l'origine des choses”.*

<sup>73</sup> É controversa a leitura que se faz deste ponto dentro do pensamento de Leibniz. O Argumento Ontológico figura no §45 da “Monadologia” com a famosa correção que lhe faz Leibniz – ou seja, o acréscimo de que a validade do argumento depende de que se prove que o Ser Perfeitíssimo é possível. Para Ortega, a presença deste argumento numa obra tão capital constitui uma infidelidade de Leibniz para com seu próprio pensamento (cf. ORTEGA, 1965, p. 334) – em verdade, Leibniz jamais teria assumido integralmente tal argumento, considerando-o até o dia de sua morte como incompleto. Já para Alphonse Gratry o raciocínio exposto no mencionado §45 só pode ser corretamente compreendido se se perceber como ali Leibniz posiciona a passagem do finito para o infinito (tal como no cálculo infinitesimal), ou seja, da criatura ao Criador. Assim, tal página da “Monadologia” não só seria uma das mais brilhantes argumentações de Leibniz como conteria implicitamente a maior de suas demonstrações da existência de Deus, cuja forma sintetizada seria: “Há algo, logo há Deus” (cf. GRATRY, 1856, p. 98).

definem as espécies, as outras definem os indivíduos”<sup>74</sup> (BELAVAL, 1978, p. 391-392). A ideia geral de “homem” se individualiza na ideia singular de “Sócrates”. As gerais estão para o *Eidos* platônico como as singulares estão para a *haecceitas* scotista (cf. GP, IV, 433). E para entender como argumenta que existem possíveis que não se atualizam, e o que significa concretamente a expressão “mundo possível”, é-nos necessário explorar o conceito de compossibilidade.

Retomando o exemplo da *Analysis Situs*, sabemos que a situação de dois pontos só existe em virtude da sua coexistência. Um “mundo” é um conjunto de possíveis que podem coexistir mutuamente, de modo que as essências que o compõem correspondam aos pontos do espaço situacional. Nem todas as essências podem coexistir, elas se excluem mutuamente e cada uma possui um universo de “compossíveis”, isto é, um conjunto de essências que podem coexistir com ela numa mesma realidade. E as infinitas combinações de uma essência singular com seus compossíveis formam o conjunto de todos os mundos possíveis que a contém. Compossibilidade significa compatibilidade. Se nem todos os possíveis são compossíveis<sup>75</sup>, há possíveis que não se atualizam, caso contrário a realidade contingente abarcaria todas as essências presentes na mente divina, o que não é possível. Poderíamos aqui nos perguntar: Se nem todos os possíveis são compossíveis, como podem todos eles coexistir na mente divina? A questão é que a coexistência no Reino das verdades eternas se dá entre as ideias gerais, e a elas não se aplica o conceito de compossibilidade, os mundos possíveis permanecem incompatíveis, formando um conjunto descontínuo (cf. BELAVAL, 1978, p. 192).

Voltemos à imagem de uma essência particular sendo desenhada em todas as combinações de seu conjunto de compossíveis: em cada mundo possível no qual essa essência figura é diferente de como é em cada um dos demais, pois cada ponto é definido pela sua situação para com todos os demais. Esclareçamos com um exemplo: há um mundo possível que considera a totalidade da existência de um determinado homem desdobrada na infinitude de estados que a compõem; e há outro mundo possível no qual se concebe uma existência absolutamente similar àquela com a única diferença de este homem ter um fio de cabelo a menos, ao longo de toda a sua existência, que aquele: nos dois casos não se trata do *mesmo* homem<sup>76</sup>. A mais mínima mudança na menor parte do mais insignificante dos predicados de

<sup>74</sup> “*Mais les idées sont de deux sortes: générales ou singulières; les unes définissent des espèces, les autres des individus*”.

<sup>75</sup> Leibniz diz que a razão da impossibilidade é misteriosa, uma vez que tudo aquilo que é positivo parece compatível consigo mesmo (cf. GP, VII, 195).

<sup>76</sup> Nosso exemplo, ao tratar de uma alteração tão mínima, apresenta semelhanças com a teoria do Efeito Borboleta de Edward Lorenz (1917-2008), segundo a qual uma digressão mínima num sistema (poderíamos entender, a perturbação de uma lei de progressão) acaba, a longo prazo, por desviar os parâmetros

uma substância constitui já outra substância (vale lembrar a noção *completa* que a caracteriza e a comparação com os números). Aqui advém outro conceito leibniziano inerente ao da compossibilidade: o da entre-expressão. Todas as substâncias de um mundo são compossíveis e se entre-expressam, cada uma é um espelho vivo de todo o universo, tudo está ligado e por isso a ação de cada substância reverbera em todas as demais. Isso significa, no Reino das verdades eternas, que a noção completa de uma substância, uma essência singular, é definida de acordo com a totalidade de outras essências singulares que compõem o mundo no qual figura. “Uma noção completa não é transportável de um mundo possível a outro”<sup>77</sup> (BELAVAL, 1978, p. 387 – tradução nossa), porque em cada mundo ela é definida de modo radicalmente único de acordo com a entre-expressão – expressando e sendo expressada pelas outras – e compossibilidade que constitui aquele conjunto de essências regidas pelas mesmas leis.

Se vê claramente destes dois conceitos que Leibniz considera uma Lógica incriada, reinante sobre todas as verdades eternas, possíveis e necessárias. E é claro que esta lógica da compossibilidade tem como base os Princípios de Não Contradição e de Identidade (que Leibniz por vezes considera como um só). Ao contrário de Descartes, Leibniz não considera Deus como causa eficiente das essências (nem gerais, nem singulares) ou das verdades eternas (metafísicas, lógicas ou matemáticas). Deus é tão somente o autor das existências, não das essências. Eis, com toda ênfase, a Ordem Eterna. E se se considerar que o fato de Deus não ser o autor do conteúdo de sua Inteligência implica uma afronta à sua Onipotência, diremos simplesmente que a “submissão” do Criador à Lógica incriada nada mais é do que submissão à sua própria Sabedoria, o que equivale a dizer: Deus é submisso a si mesmo.

É por isso que Deus necessita julgar para querer, e nunca o contrário. Os nominalistas, considerando uma Lógica criada, afirmavam o primado da Vontade, donde o ser é tal qual é pelo simples querer de Deus. Descartes reconhece, como se lê no Gênesis, que Deus fez todas as coisas e que elas são muito boas, mas logo ajunta que “a razão dessa bondade advém do fato de que ele assim as quis fazer”<sup>78</sup> (AT, IX, 235 – tradução nossa). A Lógica incriada e a eternidade das essências, ao contrário, exigem que as coisas sejam o que são em si mesmas e por si mesmas. O outro extremo, igualmente contrário ao sentimento

---

estabelecidos de seu caminho ordinário. Contudo, a rigor, a teoria de Leibniz não implica que tal mudança mínima desencadeie uma série de estados absolutamente diferente do que seguiria na ausência de perturbação. Certamente, não há detalhes insignificantes no Mundo inteiramente governado pela finalidade, mas não é logicamente necessário que a lei de compossibilidade acabasse por desviar significativamente a série de estados do Mundo de seu curso ordinário tendo em vista mudanças tão mínimas. Aqui se apresenta um campo interessantíssimo que Leibniz, a contragosto seu, pouco conseguiu desenvolver: o cálculo de probabilidades.

<sup>77</sup> “*Une notion complète n’est pas transportable d’un monde possible à un autre*”.

<sup>78</sup> “[...] *la raison de leur bonté dépend de ce qu’il les a ainsi voulu faire.*”



leibniziano, é aquele que diz que no “que se refere ao bom e ao mal, nada de positivo nas coisas, consideradas em si, indicam, e não são outra coisa senão modos de pensar e noções que formamos ao comparar as coisas entre si”<sup>79</sup> (*Ethica*, IV, *praefatio* – tradução nossa), ou seja, que as predicções não são senão atribuições e antropomorfismos alheios ao mecanismo racional do mundo. Embora opostas, ambas as opiniões desagradam a Leibniz pela mesma razão: negam o primado do Ser e do Verdadeiro, a inerência essencial de tudo o que concerne às coisas, que nada mais é do que a inerência dos predicados ao sujeito. “Ao dizer que as coisas não são boas por nenhuma regra de bondade, mas unicamente pela vontade de Deus, se destrói, assim me parece, sem se pensar, todo o amor de Deus e toda a sua glória”<sup>80</sup> (GP, IV, 428). Pois por que razão louvaríamos a Deus por ter feito este Mundo, se qualquer outro que fizesse, ainda que contrário em tudo, seria igualmente louvável pela única razão de ser uma obra divina? (cf. GP, IV, 428). É por essa razão que Leibniz considera que Deus primeiramente vê os possíveis, para julgar o melhor, só então querê-lo, e depois criá-lo. É por isso que “*Dieu ne fait rien hors d’ordre*” (GP, IV, 431) – Deus não faz nada fora de ordem, poderíamos dizer, “nada fora da Ordem”, a Eterna, por que essa é a constituição mesma de sua Inteligência. Nem mesmo Deus pode conceber o impossível, o ilógico, o absoluto contraditório<sup>81</sup>, pois seria equivalente a considerar o puro Nada. A Parmênides que diz: “O mesmo é ser e pensar”, Leibniz diria: “O mesmo é ser possível e ser pensável”.

A Vontade de Deus, como implicitamente já se viu, não age sem razões, isto é, sem motivos. Assim como para a liberdade humana, é necessário dizer que não há uma *indifférence d’équilibre* (cf. GP, VI, 122) – indiferença de equilíbrio. É impossível considerar que se escolheu assim e não doutro modo sem que tenha havido uma inclinação (ou infinidade de inclinações, mesmo que inconscientes (cf. GP, VI, 128)) para fazê-lo. Leibniz se utiliza do jocoso “caso do asno de Buridan entre dois prados”, onde narra-se a cômica história de um asno que ficando no meio de dois montes de feno identicamente bons e atraentes não soube se decidir para qual ir, pois não possuía nenhuma motivação sobressalente para optar por um e não por outro. “É verdade, se o caso é possível, que é preciso dizer que ele se deixou morrer

<sup>79</sup> “*Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus*”

<sup>80</sup> “*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*”. Não podemos aqui esquecer a grande obra de Jean Baruzi, “*Leibniz et l’organisation religieuse de la terre*”, de 1907, onde escreve longas páginas para posicionar a Glória de Deus como um tema central do leibnizianismo.

<sup>81</sup> No mesmo parágrafo citado, Leibniz chega a afirmar, embora não prove nem ali nem em qualquer outro lugar, que não existe sequer o aleatório matemático. A aleatoriedade de uma sequência ou operação não é senão aparente e deve-se ao fato de o padrão ser demasiado complexo ou inacessível. Atualmente, a matemática considera o problema como uma questão em aberto, apesar dos esforços de Julia Robinson (1919-1985) e dos analistas do caos, que caminham na direção da opinião de Leibniz.

de fome”<sup>82</sup> (GP, VI, 129 – tradução nossa). É por essa razão que o melhor mundo possível é único. Se houvesse mais de um, ou entre todas as possibilidades não houvesse uma que sobressaísse, não haveria razão para que Deus preferisse uma delas, e uma vez que não é possível criar mais de um mundo possível (pois “mundo” é o conjunto de toda a contingência), ele não criaria nenhum. O Intelecto sempre inclina a Vontade, mas sem necessitá-la (cf. GP, VI, 127). Aqui se vê uma sutil diferença entre Leibniz e a tradição filosófica que tanto admirava: enquanto desde Platão se associa o Ser ao Bem e desde o século XII, com Alexandre de Hales, se liste o *bonum* entre os transcendentais<sup>83</sup>, de modo que todos afirmem que as coisas são boas porque existem (ou seja, porque “são”), Leibniz afirma que aquilo que existe “é” porque é bom – porque é o melhor. “Nosso mundo, antes de ser o existente, era já o melhor, e por isso chegou a existir”<sup>84</sup> (ORTEGA, 1965, p. 340).

Se do que foi dito parece que abusamos do antropomorfismo ao conferir à relação entre Vontade e Inteligência o mesmo processo que se dá entre a vontade e inteligência humanas, limitadas e imperfeitas como são, diremos que não se trata de abuso nenhum. Se outras filosofias consideravam semelhanças entre Deus e sua imagem, agora a “analogia entre Deus e nós cessa de ser parcial, ela se torna total”<sup>85</sup> (BELAVAL, 1978, p. 390). Mas isto não significa, porém, que não haja distinções e desproporções reais entre Deus e o espírito humano. O primeiro fator distintivo se encontra na terceira faculdade: o Poder (Potência). É por essa terceira faculdade que a criação do melhor mundo possível deixa de ser um projeto e um desejo (como era para as demais faculdades) e se torna um fato. Nada há na criatura racional que se compare a isto. Leibniz chega a considerar um “poder da inteligência”: o intelecto divino é poderoso o suficiente para estender-se sobre o infinito e percebê-lo distintamente. Ao contrário, o nosso, limitado como é, só percebe a totalidade infinita confusamente (esta é a origem da percepção fenomênica). Ainda na consideração da analogia, Leibniz chama a alma racional de “pequeno deus” (*petit dieu*): “Ela imita em seu departamento e no seu pequeno Mundo onde lhe foi permitido se exercer aquilo que Deus faz no grande”<sup>86</sup> (GP, VI, 605 – tradução nossa), ou seja, no Universo.

Resumamos nossas conclusões: há uma Lógica incriada, Deus não é a causa eficiente das verdades eternas, mas tão somente das verdades de fato. A Inteligência divina é tal que dum só golpe forma todas as possibilidades de mundo (de acordo com as leis de

<sup>82</sup> “*Il est vrai, si le cas était possible, qu’il faudrait dire qu’il se laisserait mourir de faim*”.

<sup>83</sup> Características coextensivas ao Ser, atributos que o Ser possui intrinsecamente, como o *verum* e o *unum*.

<sup>84</sup> “*Nuestro mundo, antes de ser el existente, era ya el mejor y por eso llegó a existir*”.

<sup>85</sup> “*L’analogie entre Dieu et nous cesse donc d’être partielle, elle devient totale*”.

<sup>86</sup> “*Elle imite dans son département, et dans son petit Monde où il lui est permis de s’exercer, ce que Dieu fait dans le grand*”.

compossibilidade e entre-expressão) e contempla de forma distinta e nítida as propriedades e tudo o que cada um destes conjuntos de essências contém. Até aqui, não há nenhum problema propriamente dito. Entretanto, a Inteligência, ao debruçar-se sobre estas possibilidades, emite um julgamento, percebendo qual destas possibilidades é a melhor. Usamos o verbo “perceber”, pois, neste sentido, Deus não cria o que é melhor – como já nos disse Couturat –, ele tão somente o percebe. E essa percepção se dá por meio de um cálculo. Mas qual é a natureza deste cálculo? Leibniz fala de uma *Mathesis Divina* e de um *Mechanismus Metaphysicus*<sup>87</sup>. Como entender isso? Aqui, uma vez mais, deveremos nos servir das analogias matemáticas, não somente porque para o espírito do pensamento moderno a matemática e a filosofia facilmente se conectam, mas porque no caso em questão o próprio Leibniz serve-se de uma descoberta sua. Esperamos mais uma vez que a conveniência de tal exemplo se mostre, sendo mais do que uma mera digressão, tendo em conta que unificará as duas discussões que apresentamos anteriormente, a saber, as oposições entre causa eficiente e causa final e entre quantidade e qualidade.

O cálculo da Inteligência é apresentado, nalguns momentos, como um cálculo de *maxima et minima*. Este cálculo não foi inventado por Leibniz, suas origens remontam a Fermat. O cálculo de *maxima et minima*, conforme dissemos, consiste em encontrar determinadas propriedades numa curva dada (suas ordenadas máximas e mínimas) – na medida em que busca uma grandeza, máxima ou mínima, tal cálculo é puramente quantitativo. Para Couturat, vale dizer, o cálculo divino consiste em determinar o mundo com maior quantidade de realidade (de perfeição). Porém, há um outro método desenvolvido por Leibniz, denominado método de *Formis Optimis* (por vezes também chamado por Leibniz de *Analyse de maximis et minimis*, como em GP, VII, 275), que constitui-se como sendo o inverso daquele: encontrar a curva que melhor preencha a determinadas condições dadas. Ao contrário daquele, aqui “o que se procura é a própria curva, devendo preencher otimamente uma condição dada” (NCD, 355). A respeito do método leibniziano, Rateau diz que

Os problemas geométricos a serem resolvidos são de uma outra ordem do que aqueles, puramente quantitativos, tratados pelo cálculo dos *maxima et minima*. O método desenvolvido por Leibniz permite passar da quantidade à qualidade

---

<sup>87</sup> Émile Bréhier percebe uma grande semelhança entre esta polêmica fórmula leibniziana e a argumentação presente no final da *Enéada* IV, 8, onde Plotino afirma que a gênese da matéria se seguiu necessariamente como consequência das causas anteriores a ela mesma. Ajuntaríamos que o teor da “necessidade” não é lógico-metafísico e sim moral, apesar de haver em ambos pensadores causas que pesam sobre a “matéria inteligível”, que nada mais é do que o conjunto das Ideias (ou das essências, como queira). Para além disso, Leibniz sempre deixou muito claro seu apreço pelo platonismo, especialmente por Plotino. Aproximações entre as filosofias de ambos no tocante às semelhanças entre a Ideia plotiniana e a Mônada leibniziana podem ser encontradas no já citado artigo de Rodier (cf. RODIER, 1902).

(*maximum aut minimum praestantibus*)<sup>88</sup> e se revela particularmente útil “nas aplicações da Geometria à Mecânica e à natureza: de fato, ela consiste, dentre todas as figuras possíveis, em escolher aquela que preenche *melhor* uma certa condição” (2017, p. 54).

Estranhamente, a semelhança e melhor adequação que este cálculo qualitativo possui para com a filosofia de Leibniz frente àquele dos *maxima et minima* passou despercebida à Couturat, mas não a Rateau e a Belaval, nem a nós. É este método que nos proporciona chegar ao finalismo cósmico pela pura física, designando a insuficiência da causalidade eficiente (quantitativa) e a necessidade de se considerar o Princípio do Melhor no estudo das leis da natureza, como diz Leibniz quando, ao início de seu “*Tentamen Anagogicum*”, afirma

[...] que não se pode dar razão das leis da natureza sem que se suponha uma causa inteligente [...] que na busca das [causas] finais *há casos onde se precisa olhar o mais simples ou o mais determinado, sem distinguir se é o maior ou o menor* [...] Que a análise das leis da natureza e a busca das [causas] finais nos leva a Deus e se mostra como na via das finais como no cálculo das diferenças *não se olha somente ao maior ou ao menor, mas geralmente ao mais determinado ou ao mais simples*. Eu observei em muitas ocasiões que a última resolução das leis da natureza nos leva aos princípios mais sublimes da ordem e da perfeição, que atestam que o Universo é o efeito de um poder inteligente universal<sup>89</sup> (GP, VII, 270– tradução nossa, grifo nosso).

As condições são previamente dadas: o exemplo recorrente é aquele que considera uma superfície côncava espelhada. Dado isso, pergunta-se: que trajetória fará o raio luminoso em tal superfície? Mencionamos este exemplo anteriormente, e agora ele se nos revela de melhor compreensão: a trajetória da luz é uma curva, não se trata de encontrar pontos ou grandezas, razão pela qual o método dos *maxima et minima* é impotente para resolver a questão, assim como a consideração da causalidade eficiente, pois ela nos diria que a trajetória deve ser o caminho mais curto, quando em verdade é o mais longo<sup>90</sup>. Isto significa

<sup>88</sup> O cálculo de *Formis Optimis* também lida com máximos e mínimos, mas são *maximum aut minimum praestantibus*, isto é, excelentes, e não *quantitatibus*, como no cálculo de *maxima et minima* anterior (cf. GP, VII, 272). A diferença essencial é que o cálculo de Leibniz versa sobre a unicidade da forma (da curva), prescindindo de qualquer outra grandeza. Dito de outro modo, ele versa sobre o melhor (que pode ser um máximo *ou* um mínimo).

<sup>89</sup> “*On commence donc à montrer icy, qu'on ne sçauroit rendre raison des lois de la nature qu'en supposant une cause intelligente. Ou l'on montre aussi que dans la recherche des finales il y a des cas où il faut avoir egard au plus simple ou plus déterminé, sans distinguer si c'est le plus grand ou le plus petit. [...] Que l'Analyse des Loix de la nature, et la recherche des causes nous mene à Dieu, ou l'on montre comment dans la voye des finales comme dans le calcul differences on ne regarde pas seulement au plus grand ou au plus petit, mais généralement au plus déterminé ou au plus simple. J'ay marqué en plusieurs occasions que la derniere resolution des Loix de la Nature nous mene à des principes plus sublimes de l'ordre et de la perfection, qui marquent que l'univers est l'effect d'une puissance intelligente universelle*”.

<sup>90</sup> É por esta razão que Descartes foi acusado de plagiar as leis de reflexão e refração de Willebrord Snell (1580-1626). A “descoberta” cartesiana da lei ótica dos senos contém um resultado verdadeiro, mas não se sabe ao certo como ele foi obtido. Para mais, conferir: BELAVAL, 1978, p. 407, especialmente a nota 3.

que as leis da natureza não existem em vista de uma força cega, mas sim de uma escolha, de uma conformidade a um fim: a trajetória será o caminho mais determinado (pelas condições dadas), mas simples (o que não significa “mais curto”) e mais belo. O método de *Formis Optimis*, consagrando-se como prova da utilidade das causas finais em Física, apresenta os projetos de uma causa inteligente na natureza. O Mundo não está ordenado apenas geometricamente, conforme quis Descartes, mas sobretudo *arquiteticamente*, conforme a um fim (cf. GP, VII, 279; RATEAU, 2017, p. 54-55).

Voltemos a Deus. O cálculo que opera na Região das verdades eternas visa obter o mundo mais determinado segundo certos fins. Quais seriam estes? A “glória de Deus, a complacência que ele encontrará em seu trabalho, o prazer que ele terá de ver a si mesmo amado por criaturas inteligentes”, e quais são as condições? As “coisas tais como elas são, as essências incriadas, independentes, por definição, da vontade divina” (RATEAU, 2017, p. 56), as leis de compossibilidade e entre-expressão. Este Deus matemático, portanto, resolve um problema de ordem qualitativa – a busca de um *optimum*, o Mundo equivalendo à melhor “curva” – e não quantitativa. Por que o Todo é assim e não de outro modo? Porque a Causa Inteligente o ajustou conforme seus fins, embora sua configuração pudesse ser absolutamente diversa. “É esta ausência de necessidade absoluta, unida a uma admirável adequação, que certamente é uma das provas mais sensíveis da existência de um Autor sábio e livre” (RATEAU, 2017, p. 55-56).

O resultado do cálculo divino, então, é a determinação de um modelo para o Mundo. Se não houvesse um modelo e o desdobramento da contingência não estivesse em vista de realizar algo, tal Mundo seria somente o produto, e não o objeto da Vontade. Como então poderíamos falar de fim? (cf. BELAVAL, 1978, p. 398). O mundo mais perfeito é o melhor tanto para a Sabedoria quanto para a Bondade infinitas de Deus. Eis que vemos Deus contemplando os modelos que lhe propõe sua Inteligência e sua Vontade e seu Poder agindo de modo a formar o melhor mundo possível: é a ressurreição do Demiurgo platônico.

## 2 OTIMISMO UNIVERSAL

Esperamos que a exposição dos Princípios no capítulo anterior tenha mostrado a razão de o Mundo ser o melhor possível, a justificativa para a tese do Otimismo Universal de Leibniz. Expomos as premissas e deduzimos uma conclusão, mas o que ela significa? O que é o melhor mundo possível? Afinal, por que falar de mundo “possível”? Estas perguntas e outras afins serão o objetivo do nosso capítulo: explorar a significação do Otimismo Universal, uma vez que já exploramos sua fundamentação.

O melhor mundo em hipótese – o que tem a maior riqueza de efeitos pelas vias mais simples, o mais harmônico e mais determinado – e o Mundo real – o conjunto de toda a contingência, o que foi escolhido por Deus para existir – são um e o mesmo. Possuímos, chegados aqui, duas vias para a abordagem do Otimismo leibniziano: se optarmos pelo caminho descendente, veremos Deus – sua Inteligência ligada à sua suprema Sabedoria e sua Vontade preenchida por sua suma Bondade – combinando todas as possibilidades de essências, formando todos os mundos possíveis sob a lei da compossibilidade, uma destas possibilidades sobressaindo-se por ser, para além do puro arbítrio divino, a melhor, e, por fim, Deus, *Ens Existenticans*, efetivando essa possibilidade, dando início à Criação e assistindo o desenrolar da razão do melhor como *lex seriae* da totalidade do Cosmos. Já se optarmos pelo caminho ascendente, espantar-nos-emos do fato que é o Mundo, nos interrogaremos porque existe e porque desta forma e não outra dentre as infinitas possibilidades que o Todo poderia assumir. Veremos que estas possibilidades não atualizadas devem possuir um modo de existência<sup>91</sup> diferente da contingência – é a modalidade ontológica do possível – e que, portanto, houve uma Inteligência que considerou todas as possibilidades e optou por uma. Mas logo nos daremos conta que este “optar” exige uma Vontade que escolha de acordo com aquilo que a Inteligência lhe apresenta, e também veremos que é necessária uma Potência divina para realizar o desejo da Vontade. Ainda insatisfeitos, interrogaremos porque a Vontade escolheu precisamente esta possibilidade para o Mundo, e encontraremos a resposta no acordo da Inteligência e da Vontade que dizem em uníssono: “Porque é a melhor”. Este acordo transparece a insuficiência do frio cálculo da Inteligência na determinação do “mais perfeito” como causa da Criação, se não se considera que esta Vontade foi plenamente livre

---

<sup>91</sup> Que os possíveis possuem um modo de existência é expressamente dito por Leibniz: “[...] *neque veritates possibilitatum et necessitatum [...] aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in re actu existente*” (LC, 533-534). Ora, se as possibilidades estão fundadas em algo existente em ato – “*uno vocabulo solet appellari Deus*” –, e existente necessariamente, segue-se que os possíveis existem necessariamente, como possíveis.

em sua escolha, elegendo o melhor mundo possível não segundo um puro cálculo lógico (embora este não faltasse), mas também para satisfazer a exigência do Amor do Criador.

Mas por que razão o melhor mundo em hipótese é caracterizado por Leibniz como aquele que possui “a maior variedade com a maior ordem: [...] o máximo de efeito produzido pelas vias mais simples” (GP, VI, 603)? Começemos pelo seguinte: “Leibniz tem do ser em todos os seus graus uma concepção dinâmica”<sup>92</sup> (ORTEGA, 1965, p. 331– tradução nossa). Se é verdade para o Mundo, pela *vis viva* das substâncias que forma o animismo universal, que tudo se move, também o é para a Região das verdades eternas. As essências (tomadas, primeiramente, como ideias gerais) possuem uma pretensão à existência, não são entidades passivas.

Todas as verdades primeiras são verdades de razão, exceto esta: “todo possível exige existir e, portanto, chegaria a existir a menos que o impeça outra coisa que também exija existir e que seja incompatível com a anterior”<sup>93</sup> (GP, VII, 194 – tradução nossa). Isto significa que o conjunto de compossíveis que vencerá na “luta pela existência” – expressão ilustrativa do próprio Leibniz – só pode implicar o máximo de possíveis, o máximo de perfeição. Voltamos aqui a falar de um “máximo” que caracteriza o Mundo. A questão é que “nenhum possível exhibe razão alguma para existir mais e antes que outro, a fonte da existência que é Deus se estende por igual sobre todos”<sup>94</sup> (ORTEGA, 1965, p. 336-337 – tradução nossa). Num opúsculo de 1703 intitulado “*Résumé de Métaphysique*”, Leibniz faz a seguinte declaração: “É, pois, a causa de que a Existência prevaleça sobre a não-Existência que o *Ente necessário é Existentificante*”<sup>95</sup> (LC, 534 – tradução nossa). Se todos os possíveis fossem compossíveis, todos existiriam. Fato é que todo possível *existiturire*<sup>96</sup>, isto é, exige existir (cf. LC, 534). Leibniz parece conceder uma *vis* às essências possíveis. Por vezes, esta propensão dos possíveis à existência soa como um artifício ilustrativo para a eleição divina, como se na verdade Deus tivesse olhado para as essências em si mesmas estáticas – embora possamos nos perguntar o que nos leva a crer que deveriam ser estáticas – e elegido um conjunto formado por elas. Mas noutros momentos Leibniz expõe esta tendência à existência

<sup>92</sup> “*Leibniz tiene del ser en todos sus grados una concepción dinámica*”.

<sup>93</sup> “*Omne possibile exigit existere, et proinde existeret nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatible est [...]*”

<sup>94</sup> “[...] *ningún posible exhibe razón alguna para existir más y antes que otro, la fuente de existencia que es Dios se extiende, por igual, sobre todos*”.

<sup>95</sup> “*Est ergo causa cur Existencia praevaleat non-Existentiae, seu Ens necessarium es Existenticans*”

<sup>96</sup> Leibniz cunha a expressão *existiturire* partindo do participio futuro *existiturus*, constituindo assim um infinitivo futuro para *existo, existere*. Roberto Torretti, em sua tradução castelhana, traduz como “*es existidero*”, o equivalente português seria “é existidouro” (como “é vindouro”, “é duradouro” etc). Cf. *Escritos Filosóficos*, Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, p. 501-502, n. 2. Optamos por manter o termo latino, traduzindo-o por “exige existir”.

como uma propriedade real dos possíveis: “Se *na natureza mesma da essência* não houvesse certa inclinação para existir, nada existiria”<sup>97</sup> (GP, VII, 194 – tradução nossa, grifo nosso).

É a partir daí que podemos compreender o que Leibniz entende por “existência”. Há uma definição real e uma nominal<sup>98</sup>. A real consiste em que exista o que é maximamente perfeito dentre todas as possibilidades (cf. GP, VII, 194); a nominal, como já falamos noutro momento, é a *exigentia essentiae* – exigência de essência. Leibniz, mais uma vez, é bastante significativo: “Se a existência fosse algo diferente da exigência de essência, se seguiria que ela mesma tem certa essência, ou seja, que se sobrecarrega algo de novo às coisas. Se pode perguntar em seguida acerca disto se essa essência existe e por que existe esta concretamente e não aquela”<sup>99</sup> (GP, VII, 195 – tradução nossa). Leibniz concebe que a existência não é uma perfeição como as demais (cf. BELAVAL, 1969, p. 43; p. 279), ela não é um *quid*, mas algo que se agrega às essências. Interpretamos que esta definição de “existência” só se refere aos entes contingentes – ela é inaplicável a Deus e, é claro, aos possíveis. Uma vez que assim percebemos o estatuto especial do predicado “existe”, estamos livres do embaraço que seria considerar que a existência pertence ao melhor mundo possível como um predicado pertence ao sujeito – segundo a concepção leibniziana de “noção completa” – e, portanto, que não teria havido nenhuma eleição divina, nem Criação.

Compreende-se, pela pretensão dos possíveis à existência, a razão pela qual o Mundo envolve um “máximo”. Mas e quanto “as vias mais simples”? É aqui que mais uma vez saímos do âmbito quantitativo e adentramos o qualitativo. O máximo pelo mínimo é a proporção da beleza para o pensamento barroco: o máximo de efeito pelas vias mais simples, a maior riqueza por meio da menor despesa, a maior variedade pela menor quantidade de princípios. Tudo isso porque aquele que é sábio ordena os meios para os fins de tal modo que os meios sejam, eles mesmos, fins. “Pois o mais sábio faz de modo, tanto quanto pode, que os meios sejam também fins de alguma maneira, isto é, desejáveis não apenas por aquilo que eles *fazem*, mas ainda por aquilo que eles *são*”<sup>100</sup> (GP, VI, 241 – tradução nossa). Isso nos leva inevitavelmente a considerar que o mais perfeito é o mais harmônico. E o que vem a ser

<sup>97</sup> “*Nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret*”.

<sup>98</sup> A definição real diz respeito ao que é verdadeiro factualmente, ao que pode ser percebido imediatamente, que pode ser demonstrado *a posteriori*. A definição nominal versa sobre o hipotético, o possível (cf. GP, VII, 194).

<sup>99</sup> “*Si Existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quareni posset, na haec essentia existat, et cur ista potius quam alia*”. A tradução castelhana de Tomás E. Zwanck aqui traz um erro: “*Si la existencia fuera algo diferente de la exigencia de existencia...*”, quando no original figura “*essentiae exigentiae*”. Cf. Escritos Filosóficos, Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, p. 152.

<sup>100</sup> “*Car le plus sage fait en sorte, le plus qu’il se peut, que les moyens soient fins aussi en quelque façon, c’est-à-dire désirables, non seulement par ce qu’ils font’ mais encore par ce qu’ils sont*”.



harmonia para Leibniz? *Consensus in varietate*, unidade na diversidade – neste sentido, o mais harmônico é sinônimo de “mais inteligível” – a maior variedade possível englobada por uma ordem única, como uma consonância polifônica.

E como o projeto de um edifício pode ser o melhor de todos com relação ao objetivo [a razão do melhor], à despesa e às circunstâncias [o máximo pelo mínimo], e como a disposição de alguns corpos figurados que lhe é dada pode ser a melhor que se possa encontrar [harmonia], da mesma maneira, é fácil conceber que uma estrutura do Universo pode ser a melhor de todas sem que se torne um deus (GP, VI, 235 – tradução nossa).

Um mundo que fosse menos inteligível, dado ao caos e ao acaso, onde não pudesse se dar razão de algo, por mais insignificante que seja, seria menos perfeito que o melhor dos mundos, o que significa que este é o mais inteligível dentre todos – uma vez que é o mais harmônico – e, na medida das possibilidades, nada há nele de caótico e irracional.

Retomando algumas de nossas conclusões, lembramos que o Deus de Leibniz possui uma Inteligência que antecede a sua Vontade – primeiro se percebe o melhor possível, que é único (como já demonstramos e ilustramos com o caso do asno de Buridan), logo esse mesmo “melhor” passa a ser desejado e, só então, é criado. A oposição (por vezes, na verdade, unificação) entre quantidade e qualidade nos mostra que esse melhor corresponde à maior harmonia, não sendo somente o máximo absoluto que se visa, mas a proporção entre um máximo e um mínimo, qualidade, portanto, e não quantidade. Lembremo-nos da teoria lógica da substância que envolve a sua “noção completa” e de como podemos aplicar isto ao Mundo, percebendo que qualquer alteração (seja acréscimo ou supressão) numa substância acarretaria, pela entre-expressão, na constituição de um outro mundo.

O ato de juntar todas estas conclusões ao fato de termos começado este capítulo identificando o melhor mundo em hipótese com o Mundo real, sabendo que ambos (por serem o mesmo) não são melhores por possuírem um máximo absoluto de bondade e perfeição, mas a maior harmonia (o que será sumamente importante ao tratarmos do problema do Mal), torna críticas como a de Régis Jolivet:

[O erro de Leibniz] consistiu, assim pensamos, em não distinguir dois aspectos muito diferentes da questão [do otimismo cósmico]. Podemos, de fato, nos perguntarmos se Deus não teria podido criar um universo diferente e melhor (isto é, mais perfeito) do que o que criou – ou se não teria podido dar maior perfeição e bondade ao próprio universo que criou. [...] responderemos a primeira questão [afirmativamente]. Um tal universo, porém, nunca poderia, sem contradição, ser considerado ou definido como “o melhor possível”, visto como a perfeição finita é como o número, sempre se lhe pode acrescentar alguma coisa [...]. Se considerarmos, porém, o universo real, diremos, para responder à segunda questão,

que Deus necessariamente o criou o melhor possível [...]. Vemos agora que Leibniz confunde as duas questões que acabamos de distinguir e que sob a capa de afastar qualquer ideia de um fracasso na obra divina (o que é exato), afirma que Deus não teria podido criar um universo diferente, que fosse mais perfeito do que o universo efetivamente querido e criado por Deus (o que é falso) (JOLIVET, 1972, p. 433-434),

incompreensíveis.

Em Suma, o melhor dos mundos possíveis é inteiramente governado pelo Princípio de Razão. Com frequência se interpreta o adjetivo “possível” da tese do Otimismo como um atentado à onipotência divina, isto é, como se o intuito de Leibniz fosse dizer que Deus não é poderoso o suficiente para realizar o impossível. Embora haja alguma verdade nisso, não é aí que recai o acento leibniziano sobre este termo. “Possível” aí é a referência à racionalidade e ao ordenamento do Cosmos, pois o impossível é irracional e desordenado – adjetivos impróprios à obra divina, pois “Deus nada faz fora de ordem” (GP, IV, 431). Ordem, inteligibilidade e harmonia são uma só e mesma lei: “A perfeição, no nível universal, é a harmonia das coisas” (RATEAU, 2017, p. 62). No Mundo todas as coisas estão conectadas como as gotas de um oceano (cf. GP, VI, 107). A isso corresponde a “simplicidade” que o caracteriza. A complexidade infinita do Universo compõe um Todo unificado, tudo está ligado, e isto ao nível físico-causal e metafísico, de acordo com a finalidade ao qual tudo se submete.

## 2.1 O TODO E A PARTE

*“Para Deus, todas as coisas são belas, boas e justas.  
Mas aos homens umas parecem justas e outras injustas.”  
- Heráclito*

O Otimismo refere-se ao Todo, certamente, mas isso exclui a otimalidade (*optimalité*) das partes? Que a otimalidade refere-se à totalidade do Mundo se conclui ao analisar as possibilidades de relação de otimalidade entre a parte e o Todo: consideremos que

[...] a perfeição do todo (ou da coleção) deriva inteiramente da das partes que o compõem. [Neste caso, um] todo não pode nunca ser dito o mais perfeito, porque um outro, compreendendo um número maior de partes ou partes mais perfeitas lhe seria necessariamente superior (e, pela mesma razão, um outro poderia ser ainda mais perfeito, e assim ao infinito). Ou bem o caráter ótimo do todo (ou da coleção) não vem da perfeição de suas partes, mas de sua consideração por si mesmo e em si mesmo. O todo não resulta das partes, mas lhes é, ao contrário, anterior. Ele pode ser dito, desta vez, o melhor, não simplesmente em relação a outros inferiores, mas absolutamente falando, por razões intrínsecas, porque ele é insuperável em seu gênero (RATEAU, 2017, p. 50-51).

Mas logo surgem as questões: é possível, em vista do melhor universal, que algumas partes sejam sacrificadas sem sentir em si nenhuma evidência de que este é o melhor dos mundos possíveis? Se cada parte fosse absolutamente a melhor possível e detivesse o máximo de perfeição absoluta que pode admitir, a reunião de todas estas partes não resultaria na melhor e mais perfeita totalidade? Afirmar que o Mundo poderia ser melhor do que é atenta contra o Princípio de Razão, pois seria necessário encontrar a razão suficiente de porque podendo criar um mundo melhor Deus não o fez, e atenta contra o Princípio do Melhor de forma evidente. Em ambos os casos, negaríamos a racionalidade do Mundo e o finalismo cósmico, relegando tudo ao arbítrio de um deus despótico do qual não podemos conhecer (ou ao menos entender) os desígnios. Se, doutro modo, o Mundo é o melhor possível, resta-nos entender como este adjetivo – “melhor” – adere à totalidade da contingência.

A leitura puramente quantitativa de Louis Couturat oferece uma possível solução ao problema da relação parte-*Todo* que estamos lidando. Uma vez que o melhor mundo possível consiste naquele mundo que é detentor da maior quantidade de essências<sup>101</sup>, a otimalidade refere-se ao *Todo* e não olha para as relações das partes entre si (salvo pelas relações de compossibilidade e entre-expressão, que versam apenas sobre o caráter da compatibilidade lógica) nem para as relações das partes para com o *Todo*. O melhor do mundo é, portanto, o melhor do *Todo*, absolutamente e nada além disso. Nesta perspectiva é até mesmo impróprio considerar a otimalidade de cada parte, a não ser que se considere a maior quantidade de essência que cada parte detém.

Mas aqui mesmo já vemos algo – que não passou despercebido a Couturat – que aprofunda o nível da questão. Não é possível, para o mundo leibniziano, considerar a parte desconjuntada do *Todo*. Suponhamos que se tome, no Reino dos possíveis, aquelas ideias que possuem a maior quantidade de realidade e que se aglutinem todas elas para formar o “mundo com a maior quantidade de essência”. Esta suposição é absurda, pois a “quantidade de realidade” ou de essência só pode ser pensada no aspecto relacional da compossibilidade e da entre-expressão. Tomemos um exemplo do próprio Leibniz (cf. GP, VII, 194): se, considerando os possíveis *A*, *B*, *C* e *D* formarmos os conjuntos de compossíveis *ABC* e *CD*; ora, na luta pela pretensão à existência, temos que o conjunto vitorioso seria *ABC* e não *CD*, pois aquele detém a maior quantidade de essências. Isto significa que não podemos considerar isoladamente *A*, *B*, *C* ou *D* como detentores de uma “quantidade de essência”. Mundos tem quantidade de essência, possíveis não. O exemplo possui limitações evidentes, e logo iremos

---

<sup>101</sup> E acrescentaríamos: governado pela menor quantidade de princípios, tendo em vista a maior harmonia.

supri-las para não se converterem em grandes dificuldades. Ele serve-nos para mostrar que a parte nunca pode ser pensada isolada do Todo – a pretensão à existência aplica-se aqui às ideias específicas, formadas segundo a lei de entre-expressão.

O erro é julgar que o que vale para a parte vale para o conjunto e que, do finito ao infinito, a consequência é boa. O que é declarado o melhor não é um certo estado, um momento ou uma parte qualquer do mundo, mas o próprio universo considerado como o *Universitas creaturarum*, a totalidade das coisas, das criaturas e de seus acontecimentos, em todos os tempos e em todos os lugares (RATEAU, 2017, p. 52).

Há uma dupla tarefa para a Inteligência divina: combinar as ideias gerais para formar simultaneamente as ideias específicas e os mundos que as contém e contemplar os conjuntos completos de ideias específicas para julgar qual é o melhor. Este julgamento, portanto, não versa sobre partes isoladas, mas sobre mundos completos. A agudeza e distinção próprias à Inteligência fazem-na contemplar dum só golpe a totalidade e multiplicidade de cada mundo. Poderíamos, logo agora, esquecer-nos nesta relação entre as partes e o Todo o que Leibniz dissera sobre cada substância ser uma perspectiva do Universo inteiro, sobre o fato de que tudo está ligado, que “tudo se têm” (apropriando-se de Heráclito) e, em suma, que se desdobrássemos as dobras da menor das partes encontraríamos toda a beleza do universo (cf. GP, VI, 604)? Não há, enfaticamente, nenhuma oposição entre o melhor da parte e o melhor do Todo, uma vez que o melhor do Todo está presente em cada parte e cada uma dessas possui metafisicamente todas as demais – se disséssemos “fisicamente”, teríamos um monismo. Tudo isso não impede que haja as oposições de ordem prática baseadas na nossa própria experiência com o real.

Num escrito de singular profundidade e clareza intitulado “Da Verdadeira *Theologia Mystica*”<sup>102</sup>, Leibniz explicita:

Deus quer a salvação e o melhor para todas as criaturas, mas ele não escolhe uma dentre as outras a partir de uma vontade de poder cega, tampouco a partir de dignidade ou mérito, e não escolhe nem aleatoriamente nem as melhores [...], mas, antes, aquelas através de cuja escolha emerge o melhor *sob todos os aspectos* (TM, 411 – grifo nosso).

Para elucidar ainda mais o significado preciso da otimalidade da parte e do Todo, devemos, juntamente com Belaval, lembrar a Couturat da dimensão qualitativa do melhor. Aqui se apresenta a limitação do exemplo que empregamos há pouco. Para sermos claros e diretos, citaremos o parágrafo seguinte ao anterior:

<sup>102</sup> Com grande probabilidade composto entre 1697 e 1698, em língua alemã.

Pois uma coisa ínfima conjugada com outra ínfima pode frequentemente trazer à tona algo melhor do que a composição de duas outras, cada uma dessas últimas sendo, em si mesma, mais nobre do que cada uma das duas primeiras. Aqui está inserido o segredo da eleição da graça e do desatamento dos nós. (*Duo irregularia possunt aliquando facere aliquid regularius quam duo regularia*) [Duas coisas irregulares podem por vezes fazer algo mais regular do que duas coisas regulares] (TM, 411).

Unindo isso ao que dissemos sobre a relação de otimalidade entre o Todo e as partes: “O que engana nessa matéria é, como já observei, que se é levado a crer que o que é melhor no todo também é o melhor possível em cada parte”<sup>103</sup> (GP, VI, 245 – tradução nossa). É o que acontece em geometria, quando pensamos que o caminho mais curto de *A* a *B* que passa por *C* é também o caminho mais curto de *A* a *C*.

Mas a consequência da quantidade para a qualidade não vai sempre bem [...]. Essa diferença entre a quantidade e a qualidade também aparece em nosso caso. A parte do mais curto caminho entre duas extremidades também é o mais curto caminho entre as extremidades dessa parte; mas a parte do melhor todo não é necessariamente o melhor que se podia fazer dessa parte, já que a parte de uma bela coisa não é sempre bela, podendo ser tirada do todo ou tomada no todo de uma maneira irregular (GP, VI, 245-246).

Na “Teodiceia”, §214, Leibniz emprega um excelente exemplo que tentaremos resumir: Ele se utiliza de “uma espécie de geometria” descoberta por Joachim Jungius que consiste em analisar a congruência das áreas de figuras distintas. Tomando o clássico exemplo do triângulo retângulo e do teorema de Pitágoras, Jungius mostrou como sempre é possível dividir as figuras dos quadrados formados a partir dos catetos – entenda-se que se considera o triângulo retângulo e três quadrados circundando-o, cada um tendo como um dos lados ou um dos catetos ou a hipotenusa – em partes para reorganizá-las formando o quadrado maior da hipotenusa. Imaginemos, então, que algumas partes dos quadrados dos catetos desapareçam, de modo que não possam formar o quadrado da hipotenusa (uma vez que formam uma área inferior). A tentativa de formar o quadrado maior revelará uma figura imperfeita, com falhas e irregularidades. Porém, se se agrupar essas partes que não desapareceram para formar um quadrado menor, mais aceitável e mais regular, será impossível, com o advento das figuras então desaparecidas, formar o quadrado da hipotenusa.

A composição perfeita [o quadrado da hipotenusa] corresponde ao Universo inteiro, e a composição que contém o erro, que é uma parte da perfeita [formada apenas com as figuras que não desapareceram], corresponde a alguma parte do Universo na qual nós encontramos defeitos e que o autor das coisas tolerou, porque de outro modo, se

<sup>103</sup> “*Ce qui trompe en cette matière, est, comme j’ay déjà remarqué, qu’on se trouve porté à croire que ce qui est le meilleur dans le tout, est le meilleur aussi qui soit possible dans chaque partie*”.

ele tivesse desejado reformar essa parte que contém o erro, e dela fazer uma composição aceitável, o todo não teria sido tão belo (GP, VI, 246).

E com Gatakerus, diz Leibniz: “o mal das partes é frequentemente o bem do todo” (GP, VI, 246). Parece com isso que Deus sacrifica algumas partes (o que significa alguns estados do Mundo, algumas épocas e alguns entes singulares) em vista de um melhor abstrato e geral que só é percebido por ele mesmo. De fato, desde a nossa perspectiva, o Otimismo só é evidente para o próprio Deus – “*atualmente* o otimismo é irracional”<sup>104</sup> (cf. ORTEGA, 1965, p. 343 – grifo do autor, tradução nossa). A alternativa não é, entretanto, entre sermos deuses ou sermos incapazes de compreender o projeto divino. Não é necessário sermos sábios (*sophos*) para entendermos o Todo, basta sermos filósofos, pois, como se disse certa vez, o filósofo contempla a totalidade do ser (cf. República, 486a). Abordaremos melhor esse “olhar” na última parte deste capítulo.

Digamos sinteticamente: não há um Todo cujas propriedades abdicam das propriedades das partes – Deus não elege a totalidade sem a consideração de todos os detalhes; apesar de o Todo ser formado pelas partes, as propriedades destas últimas não somente se “somam” para formar a totalidade, mas se “combinam”, se harmonizam de modo que o melhor do Todo emerge das propriedades por vezes contrastantes das partes. O melhor não significa, portanto, a uniformidade positiva de perfeições absolutas. Como um compositor que sabe usar das dissonâncias para a elaboração de uma textura harmônica convenientemente aos fins de sua expressão, Deus sabe usar das imperfeições e irregularidades para expressar a razão do melhor e do mais belo sob todos os aspectos. Adentraremos neste assunto quando falarmos do mal metafísico – mas já é possível entrever porque o melhor dos mundos possíveis não é caracterizado pela ausência do mal.

O espírito da filosofia de Leibniz não difere daquele espírito matemático que partindo de princípios e postulados chega a conclusões que se tornam degraus para as conclusões seguintes e, assim, num encadeamento infundável, todos os resultados seguem-se da verdade e exatidão dos anteriores e o progresso estabelece-se numa rede de necessidade e decorrência lógica. A mesma realidade pode ser expressa pela metáfora da árvore: a partir das raízes, emerge o tronco e destes os frutos, que por sua vez, com suas sementes, fecundarão a terra e o ciclo vital continuará se expandindo naturalmente. O encadeamento lógico e o fluxo vital expressam, assim, o espírito da filosofia leibniziana. Os Princípios de Razão e do Melhor unem-se a umas poucas concepções – como aquelas da Teoria da Expressão e da Lógica

---

<sup>104</sup> “[...] *actualmente el optimismo es irracional*”.

Incriada – para desembocarem na inevitável conclusão de que este é o melhor dos mundos possíveis. Porém, neste processo o fluxo vital ramifica-se para dar ocasião do florescimento de outros frutos que são indispensáveis para o florescimento daqueles que desejamos. Assim, por necessidade lógico-metafísica, dos princípios leibnizianos advém resultados que são, ao menos, embaraçosos e dos quais não podemos nos desviar se quisermos com rigor e seriedade exaurir o que há de verdadeiro em sua filosofia. Um destes frutos, sem mais delongas, é o determinismo.

## 2.2 “TUDO ESTÁ DETERMINADO”.

Por meio dos conceitos de entre-expressão e compossibilidade, compreendemos a significação do conceito “mundo possível” e vemos que cada um dos mundos é, em si mesmo, radicalmente completo e acabado. A *lex seriae* de cada mundo já é dada de antemão. Seu início, fim e cada um de seus momentos são absoluta e totalmente determinados. Veremos o que diz Leibniz sobre este ponto.

O fato de o mundo ser absolutamente determinado, desde os seus mínimos detalhes, sempre é tido por Leibniz como um grande problema. O determinismo é nascido gêmeo do finalismo e da racionalidade absoluta do real: é pelo fato de tudo ser ordenado, harmônico e orientado em vista da razão do melhor que tudo é determinado. Abrir mão disso significa deixar espaço para o imprevisto e para o irracional. Se o Mundo não fosse determinado, ou melhor, predeterminado antes mesmo de sua criação, comportaria espaço para o caos. O indeterminismo é inaceitável porque é

[...] incompatível com o Princípio de Razão Suficiente supor que Deus se tivesse privado de determinar todos os detalhes do universo durante o ato da criação. Se ele tivesse deixado o que quer que fosse ao bel-prazer de suas criaturas, a história resultante do universo só poderia ter sido pior do que a melhor possível (ROSS, 2001, p. 122-123)

O Deus leibniziano é o Deus do Sabá, que durante seis dias ergue as bases de sua Obra e no sétimo senta-se para contemplar o seu desenrolar (cf. KOYRÉ, 2006, p. 212). O desdobramento temporal do Mundo é a atualização (ou “criação contínua”, segundo a expressão escolástica adotada por Leibniz) do melhor dos mundos possíveis que existia como mero projeto na mente divina – mas um projeto perfeito, acabado, completo. Isto significa, em primeiro lugar, que Deus possui uma presciência de tudo aquilo que sucederá a cada uma das substâncias, e isso por dois motivos: o primeiro já foi dado, Deus conhece as essências

completas antes de conceder-lhes existência, logo conhece, no plano temporal, seu passado, seu presente e seu futuro; o segundo motivo é porque cada estado do Mundo advém imediatamente do anterior, “o presente está grávido do vindouro, o futuro se pode ler no passado, o distante está expresso no próximo”<sup>105</sup> (GP, VI, 604 – tradução nossa). Nós não podemos calcular o estado sucessivo uma vez que detenhamos o atual devido a infinidade de razões que contribuem para a sua formação, o que requer a capacidade de um processo infinito para a compreensão nítida do resultado, capacidade que só Deus possui. Dito de modo ainda mais claro, lembremo-nos de que nada é sem razão, jamais aconteceria de o estado sucessivo ser absolutamente inesperado e desconexo do anterior – concordamos com Hume afirmando que isso não se dará em virtude de uma necessidade física, mas discordamos dele em virtude da harmonia universal. Se dado um estágio do desdobramento da série do mundo fôssemos capazes de considerar todas as possibilidades para o estágio seguinte (para o termo sucessivo da série), e a partir dessas as bifurcações e incontáveis outras possibilidades para os estágios sucessivos e fôssemos, para além deste olhar, capazes de julgar dentre todas essas séries de possibilidades qual é a melhor, saberíamos que esta é a que sucederá, e não outra.

É impossível, para nós, não nos referirmos à imagem do Vasto Intelecto de Pierre Simon Laplace (1749-1827). Vejamos a declaração que este faz em seu “Ensaio filosófico sobre as probabilidades”:

Um intelecto que, num dado momento qualquer, conhecesse todas as forças que animam a Natureza e as posições mútuas dos seres que a compõem, se esse intelecto fosse vasto o suficiente para submeter seus dados a análise, seria capaz de condensar numa única fórmula o movimento dos maiores corpos do universo e o do menor dos átomos: para tal intelecto nada poderia ser incerto; e tanto o futuro quanto o passado estariam presentes diante de seus olhos (LAPLACE *apud* STEWART, 2011, p. 17).

Esta é a expressão de um determinismo físico que considera uma trajetória dinâmica única para o Mundo – Leibniz chamaria tal concepção de “necessitarista”. A diferença essencial entre o Intelecto de Lagrange e o Deus de Leibniz é que para o último não é possível determinar o estado seguinte tendo em vista unicamente o estado atual, mas é necessária a consideração de toda a série de estados sucessivos para deduzir cada um deles. A conformidade disto com o problema da relação parte-Todo que expomos é claríssima: erraríamos ao pensar que, no exemplo em que consideramos todos os estados possíveis que poderiam advir de um estado dado, basta considerar qual destes estados sucessivos é, em si

---

<sup>105</sup> “[...] *le présente est gros de l’avenir, le futur se pouvait lire dans le passé, l’éloigné est exprimé dans le prochain*”.



mesmo, o melhor, para deduzir que seria ele o efetuado, ao invés “[...] se poderia dizer que a sequência inteira das coisas ao infinito pode ser a melhor que seja possível, embora o que existe pelo universo inteiro em cada parte do tempo não seja o melhor” (GP, VI, 237). Aqui curamos qualquer mal-entendido quanto à nossa afirmação no capítulo precedente – um tanto metafórica, obviamente – de que a *lex seriae* de cada um dos estados do Mundo é a razão do melhor. Pois a metáfora da lei de série considera termos que são determinados individualmente e em si mesmos segundo uma razão dada (a lei de progressão) que não considera absolutamente a totalidade da série. Suponhamos dois exemplos de séries, a primeira sendo determinada pelo fato de ter como primeiro termo 0 e como lei de progressão 2. Dado então seu quarto termo, como determinar o quinto? Saberíamos então que os termos da série só podem ser 0, 2, 4 e 6, donde se segue que o próximo só pode ser 8. O segundo exemplo é uma série cujos primeiros termos são 1, 2 e 3 e sua lei geradora seja tal que a soma de seus termos sempre deva ser 10. Neste caso, concluiríamos que o próximo termo só pode ser 4. O fato de a primeira série ser por natureza infinita e a segunda finita não altera em nada o fato de ambas serem absolutamente determinadas, porém cada uma a seu modo: os termos da primeira são determinados em razão de uma lei que versa individualmente sobre partes isoladas – não é assim com a *serie* do Mundo; já os termos da segunda são determinados em razão da totalidade da série, o que não exclui o fato de manterem uma relação entre si, todos sendo determinados de acordo os demais (por exemplo, se o termo inicial fosse 9, o seguinte seria 1 e não poderia ser outro<sup>106</sup>) – eis uma analogia do mecanismo da harmonia preestabelecida. Tudo isso para deixar claro que, dado um estado do Mundo e conhecendo distintamente qual seria melhor possibilidade imediata para o estado seguinte, não poderíamos afirmar que seria este melhor imediato a se efetuar, pois a Suprema Sabedoria pode muito bem conceber que este melhor imediato impediria o melhor sob todos os aspectos, o melhor do Todo e de todas as partes absolutamente falando.

Além disso, entre o determinismo de Laplace e o de Leibniz há uma diferença de espécie: o primeiro é físico e o segundo é metafísico. Laplace não considera que de um estado do Mundo advenham várias possibilidades para o seguinte, as leis do movimento e as trajetórias dos corpos só podendo gerar um único resultado. Ao contrário, Leibniz também

---

<sup>106</sup> Por razões de simplificação, em ambos os exemplos só consideramos os termos da série como números naturais. Se abríssemos as possibilidades para o conjunto dos inteiros, a segunda série deixaria de ser exclusivamente finita, embora a analogia que nos importa se mantivesse, todos os termos sendo definidos simultaneamente conforme os demais e a totalidade da série – seria o caso, por exemplo, de ter 11 como primeiro termo, considerar o segundo como  $(-1)$ , o terceiro como 2 e o quarto como  $(-2)$  e a partir daí, tomando os termos ímpares por  $a$  e os pares por  $(-a)$ , ter uma série infinita que corresponda aos parâmetros estabelecidos.

considera que o resultado das pretensões atuais da matéria é único, mas isso em razão de uma causa final, a razão do melhor, e não de uma pura causalidade eficiente *à la* Descartes.

O extremo do determinismo é chamado por Leibniz de fatalismo. Lhe desagradava especialmente aquele fatalismo denominado *mahumetanum*: este afirma que não existe liberdade ou sentido em qualquer das ações das criaturas, visto que não importa o que façam, a vontade divina irá se cumprir sobrepondo-se a todos os seus projetos (cf. GP, VI, 30).

Leibniz rejeitava esse argumento afirmando que ele separava as ações dos homens do plano de Deus para o universo. Ele via o comportamento humano como totalmente contido no esquema determinista das coisas e, portanto, como desempenhando um papel essencial na realização do plano divino. O plano não era levado a efeito *apesar* das volições e ações humanas, mas *por meio* delas (ROSS, 2001, p. 121 – grifo do autor).

Por mais belo que isso seja, porém, não é forçoso convir que esta cosmologia leibniziana, se não por necessidade física então ao menos metafísica (o que não é exatamente reconfortante), é ela mesma excludente de toda a liberdade criatural? Leibniz debruça-se sobre o problema proposto pelos antigos cétricos da impossibilidade de mudar o futuro. Ilustra-se com um exemplo: o que realizei hoje já era verdade ontem que o faria; não se pode dizer que ontem, quando a minha ação ainda não havia sido realizada, a afirmação de que a faria não seria nem verdadeira nem falsa. “Amanhã, eu farei isto” – isto é verdadeiro, caso eu realize, ou falso, caso não realize. Portanto, tudo o que sucederá assim o será por necessidade lógica, uma vez que já é verdadeiro tudo aquilo que acontecerá. Não será verdadeiro apenas quando acontecer, mas desde já o é. E, uma vez que Deus é o único que conhece a totalidade de tais verdades, sua presciência é causa do determinismo. Eis o argumento, e Leibniz lhe objeta de dois modos: primeiro, não existe determinismo lógico em relação ao futuro. Incansavelmente dirá que existem várias possibilidades (lógicas) para a série do Mundo – a visão contrária, segundo a qual tudo o que acontece é absolutamente necessário e não poderia ser de outro modo, é chamada por Leibniz de “necessitarismo”; segundo, não é a presciência de Deus que é causa da determinação, mas ao contrário, é pelo fato de tudo estar determinado que Deus sabe como tudo se sucederá. E essa determinação, enfatizamos, não se dá por necessidade absoluta, mas sim hipotética – considera a necessidade moral, e não lógica.

Mas não é verdade que Deus escolheu, ele mesmo e sem qualquer auxílio, cada uma destas ações para que viesse à existência? Não é ele, portanto, autor ou ao menos coautor destas ações? É baseado nestas objeções que autores como Russell imputam ao leibnizianismo o título de ser uma filosofia excludente de toda a noção de liberdade e responsabilidade por

parte das criaturas – o que implica, claro está, na inexistência do pecado<sup>107</sup>. O fato de ao longo de toda a sua vida Leibniz dedicar-se a conciliar a doutrina do determinismo (salvando o finalismo e a harmonia universais) com a da liberdade (livrando Deus de ser o autor do pecado), juntamente com o fato de esta conciliação estar presente em diversos escritos jamais publicados e de ser esta conciliação coerente em si mesma, embora divirja aqui ou ali das concepções tradicionais dos filósofos clássicos, leva-nos a não adotar a leitura russelliana segundo a qual todo o “esforço” de Leibniz para conciliar liberdade e determinismo nada mais seria do que efeito de maldosa fé na tentativa de evitar polêmicas e agradar a Igreja e o Estado. Passaremos então para a apresentação da conciliação que Leibniz faz entre determinismo e liberdade.

Apesar de não haver uma profunda relação entre felicidade e liberdade explicitada nos escritos leibnizianos, é patente que uma das características do melhor dos mundos possíveis é ser exatamente aquele que comporta o máximo de felicidade para os espíritos (criaturas racionais) (cf. GP, VI, 605) e é verdade que seria absolutamente estranho considerar que este mesmo mundo seria aquele que comporta os espíritos como meras marionetes do arbítrio divino. É por isso que tratando-se do Otimismo nos convenha explorar brevemente o problema da liberdade em Leibniz. E, para começar, lembremo-nos do que falamos sobre a Lógica Incrriada, sobre Deus não ser o autor das essências – essas existem eternamente na Região de seu próprio entendimento – mas tão somente das existências, e sobre as leis da compossibilidade e entre-expressão que realizam o trânsito das ideias gerais (homem, grego, filósofo etc.) para as ideias específicas (Sócrates, Platão etc.). Isto significa que a Inteligência divina, ao debruçar-se sobre os mundos possíveis, *já os encontra determinados* em seu início, meio e fim. A série total de cada um dos mundos não é determinada pela Vontade divina, mas pela própria natureza do ser das essências que por si só determina todas as possibilidades para aquelas essências. Daqui, esperamos, já fica mais do que claro de que Deus não é o autor, em sentido estrito, das ações das substâncias, a não ser que se lhe considere o autor pelo fato de ter concedido a ele a existência – seria, neste caso, o autor enquanto aquele que permite como consequência necessária daquilo que realmente é objeto de sua Vontade, e não enquanto o que realiza o ato.

Da consideração sobre a eternidade das essências aliada à da harmonia preestabelecida, Leibniz não só restitui a liberdade e independência às criaturas como pensa também fortalecê-las elevando-as a um grau mais alto que aquele possuía em outras

---

<sup>107</sup> Dedicamos um apêndice no final desta monografia a respeito da leitura crítica de Russell sobre a filosofia de Leibniz.

filosofias (cf. GP, IV, 485). Pois segundo esta doutrina, o determinismo dos estados da série de cada substância nasce-lhe desde dentro, advém de sua própria natureza – desde toda a eternidade, a essência individual, por seu próprio ser e exatamente por ser o que é, comporta a totalidade do que a envolve, de forma radical. Isto confere à substância, que já sabemos ser um mundo à parte, uma maravilhosa independência em relação à tudo o que lhe é exterior e nada há de mais livre do que não depender de nada a não ser de si mesmo.

[Leibniz] alegava que os conceitos completos não eram determinados por Deus, já que este apenas revia todas as permutações e combinações logicamente possíveis de predicados. Ao criar uma pessoa, ele [Deus] selecionava um dos muitos conceitos completos possíveis para atualização, e o processo de atualização nada alterava do conceito. De modo particular, esse processo não podia adicionar nenhum elemento de necessidade ou de determinação divina que vinculasse entre si os predicados do conceito completo. A sucessão de predicados era tão livre e aleatória<sup>108</sup> na realidade quanto o fora na composição original do conceito (ROSS, 2001, p. 123-124).

Noutras palavras: cada substância implica uma noção completa, mas essa noção só é efetivamente completa de dois modos: quando, ainda não criada, a substância corresponde a uma essência individual no Reino das verdades eternas e quando cumpre a totalidade de seu desdobramento espaço-temporal no Mundo. O segundo modo é decorrente do primeiro e a Vontade de Deus só atua sobre o segundo, donde advém que cada substância foi escolhida por Deus para ser tal qual é, integralmente completa e perfeita ao seu modo, antes de vir à existência. Esta determinação advinda das leis de compossibilidade e entre-expressão no Reino dos possíveis corresponde no Mundo ao que Leibniz denomina espontaneidade da substância, o que não significa, é melhor já dizermos, que a substância seja responsável por todas as suas ações, desde as mais mínimas, de forma consciente. Tratando-se do caso específico da alma racional, a única capaz de realizar atos volitivos, Leibniz não cessa de dizer que sua liberdade não consiste numa indiferença de equilíbrio – conforme já tratamos ao falar da liberdade em Deus, ilustrando com o caso do asno de Buridan –, donde se segue que sempre existem motivos inclinantes para a escolha e isto mesmo que eles não sejam conscientes. Leibniz considera um descompasso entre a faculdade perceptiva e a consciência: a debilidade de nosso espírito impede que lidemos com a complexidade do mundo e percebamos tudo de forma distinta, havendo as “pequenas percepções” que formam nossas percepções confusas – nas quais, com muita razão, se percebeu em Leibniz uma teoria cada vez mais desenvolvida sobre o inconsciente – e orientam inúmeras das ações das almas sem

---

<sup>108</sup> É claro que este termo só pode ser tomado de modo metafórico, no sentido de possuir um padrão remoto demais para ser percebido. Mas reiteramos que para Leibniz não existe aleatoriedade em nenhum sentido que se queira quando é a Inteligência que considera.

que isso implique um conhecimento distinto de tudo o que envolve seus atos. E é claro que esta espontaneidade não significa que a alma possa, por si mesma, criar absolutamente um estado sucessivo ao atual de acordo com seu poder. As possibilidades para seu estado sucessivo são limitadas pela Harmonia que deve manter para com todo o universo, o que é o mesmo que dizer, pela lei de compossibilidade.

Ao se falar de “determinismo” já se evoca uma concepção alheia à liberdade que considere Deus como causa eficiente de todas as coisas e ações das almas. Poderíamos, ao menos, considerar Deus como autor na medida em que permite que uma determinada ação aconteça, mas nem a isto cede Leibniz: cada ação da substância advém dela própria, de sua essência completa da qual Deus não é o autor. O único modo de Deus não “permitir” uma determinada ação é impedindo a existência da substância que a realiza. Por necessidade lógica, só existe aquilo que é permitido por Deus, e o contrário implicaria no puro Nada.

No fim da terceira parte da “Teodiceia”, Leibniz apresenta um conto no qual a deusa Palas, filha de Júpiter, mostra as possibilidades de destino de um certo Sextus, homem cujos crimes acabaram por gerar um grande império (segundo o conto). Ao analisar as várias possibilidades de existência que Júpiter poderia ter concedido a Sextus, conclui que a atual e escolhida é efetivamente a melhor, a que produziu o maior bem, embora isso significasse a desgraça de Sextus. Diz Palas: “Veja que meu pai não fez Sextus mau, ele o foi desde toda a eternidade, ele o foi sempre livremente”, e prossegue: “meu pai só fez lhe consentir a existência, que sua sabedoria não podia recusar ao mundo em que ele está compreendido: ele o fez passar da região dos possíveis para a dos seres atuais”<sup>109</sup> (GP, VI, 364).

A grande polêmica em relação ao determinismo certamente se concentra na pergunta sobre a liberdade – a escolha parece ser entre a liberdade e a determinação finalista, a ordenação de todas as coisas conforme um fim. Uma vez que se expõe a conciliação (certamente criticável) que Leibniz faz entre determinismo e liberdade, insurge-se outra pergunta: Se tudo está determinado, se o divino Poder se estende sobre todas as coisas, como então existe o Mal?

---

<sup>109</sup> “*Vous voyez que mon père n’a point fait Sextus méchant; il l’était de toute éternité, il était toujours librement : il n’a fait que lui accorder l’existence, que sa sagesse ne pouvait refuser au monde où il est compris: il l’a fait passer de la région des possibles à celle des Êtres actuels*”.

### 2.3 O PROBLEMA DO MAL

*“Quando o carrasco, a mãe e o menino morto se beijarem e com lágrimas exclamarem: ‘Tens razão, Senhor Deus!’; sem dúvida então, a luz se fará e tudo será explicado. Mas eis a dificuldade: não posso admitir tal solução.”*  
- F. M. Dostoiévski

As críticas ao Otimismo vão desde aquelas que são baseadas na percepção vulgar e na opinião de que este Mundo claramente poderia ser melhor do que de fato é, até aquelas que tocam no cerne da relação entre Deus e o Mundo. Leibniz elenca várias deste segundo tipo no início do “Discurso de Metafísica”: a criação divina é arbitrária e a bondade é agregada às coisas pelo querer divino; Deus não faz o melhor necessariamente e sempre e não há melhor absolutamente, pois sempre se pode conceber algo superior do que aquilo que é dado. As respostas de Leibniz são sucintas: a bondade é inerente às coisas, caso contrário não haveríamos de louvar Deus pelas suas escolhas (pois qualquer coisa que escolhesse seria tida por boa); a suprema Sabedoria e a infinita Bondade atestam o Princípio do Melhor, e por isso “Deus não faz nada pelo que não mereça ser louvado” (GP, IV, 429). Quanto a unicidade do melhor, na “Teodiceia” Leibniz responde a questão se existe um melhor absolutamente ou se as gradações do melhor crescem ao infinito apresentando uma continuação para a obra “*Dialogus de libero arbitrio*”, composta em 1439 por Lorenzo Valla, onde diz que o grande sacerdote Teodoro, estando no templo de Palas, filha de Júpiter, adentra cômodos que são mundos inteiros, possibilidades para o conjunto da existência, para perceber a sabedoria dos desígnios de Júpiter. Narra-se que Teodoro dirigiu-se

[...] para novos aposentos, [onde] via sempre novas cenas. Os cômodos seguiam em pirâmide; se tornavam sempre mais belos à medida que subia até a ponta, e representavam mais belos mundos. Chegou-se, enfim, 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; ia crescendo ao infinito. “Isso”, como a Deusa lhe explicou, “porque entre uma infinidade de mundos possíveis, há o melhor de todos, de outro modo Deus não seria determinado a criar nenhum; mas não há nenhum que não tenha outro ainda menos perfeito abaixo dele: isso porque a pirâmide desce sempre ao infinito<sup>110</sup> (GP, VI, 364).

<sup>110</sup> “[...] en d’autres chambres, et on voyait toujours de nouvelles scènes. Les appartements allaient en pyramide ; ils devenaient toujours plus beaux, à mesure qu’on montait vers la pointe, et ils représentaient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le suprême qui terminait la Pyramide, et qui était le plus beau de tous ; car la Pyramide avait un commencement, mais on n’en voyait point la fin ; elle avait une pointe, mais point de base ; elle allait croissant à l’infini. C’est (come la Déesse l’expliqua) parce qu’entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se serait point déterminé à en créer aucun ; mais il n’y en a aucun qui n’en ait encor de moins parfaits au-dessous de lui : c’est pourquoi la Pyramide descend toujours à l’infini”.

Mas é claro que isso não comporta a totalidade do repertório de críticas. Há também aquelas, como a de Voltaire<sup>111</sup>, que caracterizam-se por um descrédito e uma ridicularização da tese otimista. Vejamos, por exemplo, o parecer nada amigável de Alfred Whitehead (1861-1947) ante a tese do melhor dos mundos possíveis:

O fluxo real se apresenta com o caráter consistindo no fato de ser simplesmente “dado”. Ele não revela nenhum caráter particular de “perfeição”. Ao contrário, a imperfeição do mundo é o tema de toda religião que oferece uma escapatória e de todo cético que deplora a superstição reinante. A teoria leibniziana do “melhor dos mundos possíveis” é uma loucura audaciosa que foi produzida no intuito de salvar a face de um Criador construído pelos teólogos contemporâneos e anteriores<sup>112</sup> (WHITEHEAD *apud* BOUVERESSE, 2014, p. 17 – tradução nossa).

A crítica de Russell, a seu turno, apoia-se na imputação de um necessitarismo radical à filosofia de Leibniz, donde se segue que jamais houve ato livre criador, nem criação, nem pecado. Este não seria, portanto, o melhor, mas sim o único mundo possível. Uma vez que se considere os limites da leitura russelliana, sabemos que a existência não se constitui como um predicado comum e não é inerente ao melhor dos mundos em si mesmo. Não há necessitarismo, no sentido lógico e spinozista, mas há determinismo: este mundo é o único que poderia existir porque é o único que satisfaria a Bondade e o Amor de Deus – mais uma vez, a necessidade moral (ou necessidade *ex hypothesi*) refulge com vigor.

Mas ao que nos parece, e assim também o era para Leibniz e se percebe com mais ou menos nitidez na base de todas essas críticas, o grande argumento que se opõe ao Otimismo leibniziano não é outro senão o da presença do Mal no melhor dos mundos possíveis.

O Otimismo leibniziano não é, claro está, um Otimismo *a posteriori*. Ele não advém da análise das épocas e dos fatos concretos da História – tal como se pode pensar do pessimismo de Schopenhauer, por exemplo. A otimalidade do Mundo é prévia ao seu conteúdo. Nalguns momentos, Leibniz apresenta uma argumentação que, longe de tornar o Otimismo uma cosmovisão deformadora da realidade, aborda-o com a pressuposição de que

---

<sup>111</sup> Tão famosa quanto a “Teodiceia” de Leibniz é a réplica do “Cândido” de Voltaire, na qual o Dr. Pangloss contorce-se ante as inquirições e provocações dos que atestam a maldade e a crueldade presentes na realidade para sustentar que este é o melhor dos mundos possíveis. Voltaire tem como alvo mais o leibnizianismo de seu tempo do que o próprio sistema leibniziano. Não consideramos relevante a abordagem aprofundada e a crítica da opinião de Voltaire, assim como da de Whitehead, primeiramente por se constituírem menos como refutações do que como mostras de desprestígio, e depois porque os pontos que a de Voltaire apresenta de dificuldade interna à própria tese otimista já foram tratados por nós neste capítulo.

<sup>112</sup> “*Le flux réel se présente avec le caractère consistant dans le fait d’être simplement “donné”. Il ne révèle aucun caractère particulier de “perfection”. Au contraire, l’imperfection du monde est le thème de toute religion qui offre une échappatoire et de tout sceptique qui déplore la superstition régnante. La théorie leibnizienne du “meilleur des mondes possibles” est une sottise audacieuse qui a été produite dans le but de sauver la face d’un Créateur construit par des théologiens contemporains et antérieurs*”

todo o mal conhecido não pertence senão a uma pequena parcela histórica e geográfica do que denominamos “Mundo”. Como diz Leibniz em “*De rerum originatione radicali*”:

Conhecemos uma exígua parte da eternidade que se estende no imenso pois são muito escassos os milhares de anos que a história nos transmite! E, entretanto, com tão ínfima experiência julgamos temerariamente sobre a imensidade e o eterno, semelhantemente àqueles que nascidos e criados em um cárcere [...] acreditam que não há no mundo outra luz que aquela lâmpada mesquinha que só consegue guiar os seus passos<sup>113</sup> (GP, VII, 306 – tradução nossa).

E a isso se sucedem os exemplos estéticos de um observador que contempla apenas uma parte de um belo quadro e a julga como um aglutinado de manchas disformes, assim como o de um ouvinte que não percebe a integralidade de uma música formada por notas dissonantes e harmoniosas.

Mas ainda assim subsiste a questão: por que há o Mal no Mundo? Ela facilmente pode ser convertida em outra: por que Deus não criou um mundo sem mal? Por que o Mundo não é simplesmente bom (*simpliciter bonum*)? Leibniz possui duas respostas a este questionamento, muitas vezes coligando-as seguidamente num mesmo escrito. A primeira delas estende suas raízes até a filosofia de Agostinho – o mesmo que se perguntou como um mundo inteiramente governado pela Providência podia conter em si o mal e a maldade. Ela parte do princípio segundo o qual Deus nunca permitiria um mal se não pudesse tirar dele um bem maior. Isto significa, em última análise, que um mundo sem mal é pior do que o melhor mundo (cf. GP, VI, 107), da mesma forma que uma sinfonia que lida com dissonâncias pode ser mais bela que aquela que só conhece a consonância. Leibniz, a este respeito, cita o verso universalmente conhecido “*O felix culpa!*”, pelo qual se contempla que a grande desgraça do pecado rendeu a infinidade de graças da Encarnação redentora (cf. GP, VI, 108). E no trecho há pouco citado do “*De rerum originatione radicali*”, se desenha uma perspectiva (certamente utópica) na qual tudo o que conhecemos da maldade do Mundo nada mais seria do que um estágio necessário para um futuro onde tal maldade fosse ausente. A fraqueza desse último argumento é notável, embora possa-se considerar que está bem posicionado na questão da relação Todo-partes e das leis de compossibilidade e entre-expressão.

O segundo argumento, ao nosso ver muitíssimo mais interessante e profundo, além de mais condizente com a profundidade da metafísica leibniziana, diz que o melhor dos

---

<sup>113</sup> “*Nos porrigendæ in immensum æternitatis exiguam partem novimus; quantulum enim est memoria aliquot millenorum annorum, quam nobis historia tradit! Et tamen ex tam parva experientia temere judicamus de immenso et æterno, quasi homines in carcere [...] nati et educati non aliam in mundo putarent esse lucem, quam illam lampadum malignam ægre gressibus dirigendis sufficientem*”.



mundos possíveis comporta em si o Mal porque o mundo *simpliciter bonum*, simplesmente, não é possível. Deus não criou um mundo sem mal porque não era capaz de fazê-lo. Leibniz apressa-se em dizer que isso não constitui nenhum atentado à Onipotência divina, prevendo precipitações e equívocos. Aqui, mais do que em qualquer outro ponto do sistema leibniziano, pesa a ênfase no adjetivo “possível” presente na tese otimista. A argumentação de Leibniz também possui um forte teor agostiniano e neoplatônico: o Mal não é um princípio ontológico oposto ao Bem, mas tão somente a sua ausência. Se o Bem refere-se ao Ser (como abundantemente se encontra nos escritos de Leibniz), o Mal refere-se ao Não-Ser. O Mal não possui uma presença e uma ação efetiva, não tem causa eficiente, mas deficiente (cf. GP, VI, 122). Ora, considerado isso, sabemos que o *Ens Perfectissimum*, aquele que detém a plenitude do Ser e da Bondade, é único e *uno vocabulo solet appellari Deus*. Isto significa que o maior dentre todos os entes abaixo de Deus já não é o Ser Perfeitíssimo, já não detém a plenitude do Ser, comporta em si uma parcela, mesmo que mínima, de Não-Ser, de imperfeição e, portanto, está aberto à possibilidade da maldade: “Um ente – salvo Deus – que não fosse imperfeito seria um desertor da ordem geral”<sup>114</sup> (ORTEGA, 1965, p. 342 – tradução nossa). A este mal que consiste na imperfeição constituinte da criatura, Leibniz chama mal metafísico, sendo ele a causa dos dois outros tipos de mal: o mal físico (sofrimento) e o mal moral (pecado) (cf. GP, VI, 115). Deste modo, o Mundo, por sua natureza, não pode eximir-se do mal metafísico e não pode ser absolutamente bom. Não deve ter passado despercebido que tal argumento está a considerar o Mundo como um ente, o que de fato não ocorre. Leibniz jamais permite que se considere o Mundo como uma substância por enxergar aí a abertura ao panteísmo e à consideração de Deus como alma do Mundo (cf. GP, VI, 232). Mas uma vez que cada ente singularmente tomado é imperfeito, a reunião de todos eles somará suas perfeições e imperfeições – o Mundo não é Deus. Consideremos que há os possíveis que não se atualizam, e embora em diversas passagens Leibniz utilize-se da metáfora segundo a qual Deus é o Sol e nós somos os raios que dele emanam, está claro que essa “emanação” consiste na descendência das substâncias quanto às essências eternas e, embora o vínculo entre Deus e cada criatura seja real (na verdade, é o único contato real que a substância mantém com algo que lhe seja exterior), há uma distinção igualmente real entre Deus e a criatura, mantida pela relação infinito-finito (cf. GRATRY, 1856, p. 88-90).

Devemos distinguir entre a tese do “melhor dos mundos possíveis” e a tese do “mundo absolutamente bom”. Eis o que se evidencia: “melhor” não significa, a rigor, “bom”.

---

<sup>114</sup> “Un ente — salvo Dios — que no fuese imperfecto sería un desertor del orden general”.

“Melhor” é um termo comparativo, não indica uma propriedade intrínseca ao substantivo que adere, mas sim uma propriedade que sobressaia ante a sua comparação com outros. Ora, dizer que este é o “melhor dos mundos possíveis” é o mesmo que dizer que este é o melhor entre os piores que ele próprio (cf. ORTEGA, 1965, p. 342). Nada nos impede de considerar que nenhum dos mundos possíveis sobressaia pela sua bondade e que Deus, ao decidir-se criar, movido por sua Suma Bondade, tenha optado pelo menos pior. Isto instala um pessimismo que perpassa toda a “Teodiceia” (cf. ORTEGA, 1965, p. 343).

Serão estes os limites da filosofia de Leibniz? Mas não é verdade que o intento de todo edifício metafísico nada mais é do que a reconstrução e representação da complexidade do Mundo e, portanto, os limites encontrados nas grandes filosofias não seriam nada mais do que os limites da própria realidade?

Exigir do divino Autor que realize uma obra perfeita é um contrassenso lógico: o material do qual dispõe é demasiado limitado para tornar-se “perfeito”. Só lhe resta, pela sua habilidade, produzir aquilo que dentre todas as possibilidades é o “mais perfeito”. Observemos este trecho do “Discurso de Metafísica”:

Pode-se dizer que aquele que age perfeitamente é semelhante a um excelente geômetra que sabe encontrar as melhores construções de um problema; a um bom arquiteto que administra seu lugar e seu fundo destinado para a construção da maneira mais vantajosa, não deixando nada de feio ou destituído da beleza da qual é susceptível; a um bom pai de família que trabalha sua terra de modo que nada haja de inculto ou estéril; a um hábil maquinista que faz seu efeito pela via menos complicada que possa escolher; e a um sábio autor, que reúne o máximo de realidades no mínimo volume que pode<sup>115</sup> (GP, IV, 430 – tradução nossa).

É claro que aí se encontram muitas referências a outras doutrinas leibnizianas, mas agora reparemos apenas que em todos estes antropomorfismos aparece uma constante a definir os múltiplos papéis exercidos por Deus. A saber, que ele não é o criador daquilo com que lida: o geômetra, o arquiteto, o pai de família, o maquinista e o autor trabalham e exercem suas aptidões sobre um material pré-existente (o problema, o lugar, a terra, as possibilidades de via, as realidades que podem tornar-se história). O “material” aqui é o ser ideal, o ser das essências possíveis no Reino das verdades eternas, na mente divina. Sendo o Entendimento divino a fonte de todas as coisas, nele se localiza a origem de todo o Mal, sendo a causa ideal

---

<sup>115</sup> “On peut donc dire que celui qui agit parfaitement est semblable à un excellent géomètre qui sait trouver les meilleures constructions d’un problème; à un bon architecte qui ménage sa place et le fonds destiné pour le bâtiment de la manière la plus avantageuse, ne laissant rien de choquant, ou qui soit destitué de la beauté dont il est susceptible; à un bon père de famille, qui emploie son bien en sorte qu’il n’y ait rien d’inculte ni de stérile; à un habile machiniste qui fait son effet par la voie la moins embarrassée qu’on puisse choisir; à un savant auteur, qui enferme le plus de réalités dans le moins de volume qu’il peut”.

deste, assim como do Bem (cf. GP, VI, 115). Esta origem eterna do Mal possui a estrutura de uma pirâmide, onde há uma ponta por haver um melhor único, mas não há uma base (cf. GP, VI, 364), pois não há limite para a imperfeição. A perfeição é o que se caracteriza por um máximo, mas a imperfeição estende-se ao infinito: “é necessário, então, que haja diferentes graus na perfeição das coisas, e que haja também limitações de toda sorte”<sup>116</sup> (GP, VI, 121 – tradução nossa).

Há uma metáfora que Leibniz usa para apresentar a resistência dos seres ante o querer divino: Imagine diversos barcos num rio, uns mais pesados do que outros. Pela inércia natural, os barcos mais pesados seguirão o curso do rio mais lentamente, apesar de estarem mais submersos e serem mais atingidos pela força da correnteza. A força da corrente equivale à ação de Deus que confere e conserva a positividade das criaturas; a inércia material equivale à imperfeição originária dos seres e a lentidão do barco carregado corresponde aos defeitos presentes nas qualidades e perfeições das criaturas. Além disso, assim como a correnteza é causa do movimento do barco, mas não de seu retardamento, Deus é a causa de toda a perfeição da natureza, enquanto a limitação da receptividade da criatura é a causa dos males que a envolvem (cf. GP, VI, 120). Em suma, Deus não é o autor do Mal. O mal metafísico aparece para Leibniz como uma evidência, pelo menos quanto àquilo que realiza, mas é absolutamente misterioso em seus meandros mais profundos. Quando Pierre Bayle (1647-1706) exige de Leibniz que forneça uma argumentação detalhada de como o Mal está ligado com o melhor projeto possível do Universo, Leibniz responde que não se sente minimamente obrigado a fazê-lo, “pois não se é obrigado a isso que nos é impossível no estado em que estamos”, e termina dizendo que “[...] basta observar que nada impede que um certo mal particular esteja ligado com o melhor em geral. Esta explicação imperfeita e que deixa alguma coisa a descobrir na outra vida, é suficiente para a solução das objeções, mas não para uma compreensão da coisa”<sup>117</sup> (GP, VI, 196 – tradução nossa). O problema é o mesmo da razão da impossibilidade: se nos parece que tudo o que é positivo é compatível em si mesmo, por que existem possíveis que são impossíveis? Pelo menos quanto ao caso da imperfeição do Mundo, Leibniz foi capaz de dar uma poderosa solução de uma só frase: “Deus não poderia dar tudo [a sua Criação] sem fazer dela outro Deus”<sup>118</sup> (GP, VI, 121 – tradução nossa). Sim,

<sup>116</sup> “[...] *il fallait donc qu’il y eût des différents degrés dans la perfection des choses, et qu’il y eût aussi des limitations de toute sorte.*”

<sup>117</sup> “[...] *car on n’est point obligé à ce qui nous est impossible dans l’état où nous sommes: il nous suffit de faire remarquer que rien n’empêche qu’un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est meilleur en général. Cette explication imparfaite et qui laisse quelque chose à découvrir dans l’autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une compréhension de la chose*”

<sup>118</sup> “*Car Dieu ne pouvait pas lui donner tout sans en faire un Dieu*”.

isto é claro, mas por que não há bondade pura no ser finito? Por que o Mal sempre é uma possibilidade para todo o ser finito? A razão suficiente disto, enquanto estivermos nesta vida, permanece envolta em mistério (cf. GP, VI, 196).

Não podemos, contudo, tomar as duas soluções ao problema do Mal – a que o considera como meio para um bem maior e a que o toma como imperfeição constituinte (logo necessária) da criatura – como artificiosas repetições de jargões clássicos. Banhadas da luz própria do leibnizianismo, elas revelam nuances muito particulares.

A primeira coisa que se deve notar é que ambas podem ser conjugadas. É claro que a primeira permite que se considere um mundo *simpliciter bonum* como possível<sup>119</sup> enquanto a segunda baseia-se na impossibilidade do mesmo. Se pararmos aí, poderemos pensar que Deus fracassa em seus propósitos, desejando a criação de um mundo perfeitamente bom e conseguindo apenas realizar o melhor possível. Essa insatisfação do criador beira o estabelecimento de um maniqueísmo interior a Deus, os dois princípios originários não sendo o Bem e o Mal:

Há verdadeiramente dois princípios, mas eles estão todos os dois em Deus, a saber, seu entendimento e sua vontade. O entendimento fornece o princípio do mal, sem ser prejudicado, sem ser mau. Ele representa as naturezas como elas são nas verdades eternas, contendo em si a razão pela qual o mal é permitido, mas a vontade não vai senão ao bem<sup>120</sup> (GP, VI, 198-199 – tradução nossa).

Leibniz ajunta que se pode considerar um terceiro: a *puissance*. Essa passagem acentua ainda mais a nossa impressão de que Deus trava uma luta contra aquilo que lhe mostra o seu Entendimento, a Vontade exigindo o que é impossível: criar um mundo sem o Mal. Será possível que Leibniz, o grande unificador e harmonizador, ter-se-ia, logo agora, tornado dualista? Entretanto, lembremo-nos aqui o que significa dizer que Deus é soberanamente livre: liberdade é a capacidade de realizar aquilo que percebe como melhor. Repitamo-lo: aquilo que “percebe”. Se o mundo *simpliciter bonum* é impossível, ele não é concebível. Que estranho paradoxo seria considerar que Deus deseja aquilo que não percebe, que não vê. As conclusões decorrem espontaneamente.

Além disso, se nos permitirmos usar de uma imagem que coisifique o que em si é pura negatividade, a imperfeição constituinte da criatura não constitui um triunfo da maldade

<sup>119</sup> E assim pensa Rateau ao afirmar: “Certamente Deus *pode* tirar todos os males do mundo, mas ele não o *quer*” (2017, p. 60 – grifo do autor).

<sup>120</sup> “Il y a véritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu, savoir son Entendement et sa Volonté. L’entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais ; il représente les natures, comme elles sont dans les vérités éternelles ; il contient en lui la raison, pour laquelle le mal est permis ; mais la volonté ne va qu’au bien”.

sobre a Bondade de Deus, mas este mesmo Deus subverte a maldade para a realização de seus propósitos. Aqui unimos as duas soluções: Se o Mal existe necessariamente, existirá para ser vencido – concepção extremamente próxima daquela de Jacob Boehme<sup>121</sup>.

Diz Rateau: “O melhor é mais do que o bem, porque, paradoxalmente, inclui o imperfeito, o menos bom, o mal. Passando do bem para o melhor, passamos da parte para o todo e da quantidade para a qualidade (2017, p. 61). O ser do Mundo é o melhor, satisfazendo tudo aquilo a que o Criador pode se propor, apesar de não ser bom. Não ser bom? Poderíamos do que dissemos atribuir uma ontologia negativa à filosofia de Leibniz? A isto parece discretamente ceder Ortega y Gasset (cf. 1965, p. 342-343), observando muito corretamente o que dissemos sobre Leibniz beirar a afirmar um maniqueísmo interior a Deus: a Vontade indo ao Bem e a Inteligência, a sede do Ser, fornecendo o Mal. Entretanto, não nos parece justo afirmar que Leibniz considere que o ser, enquanto ser, seja mal. Sim, é claro que o ser enquanto ser é imperfeito e assim comporta o mal metafísico, mas se isso implicasse negatividade na própria positividade do ser, veríamos que a Vontade de Deus jamais teria optado pela criação do que quer que fosse: o Nada seria melhor do que o Algo. Se Deus julgou que era melhor haver algo do que nada, é porque o ser só pode ser, em si mesmo, bom. É o “ser” enquanto ausência de ser que é mal (mais uma vez, abusamos das figuras de linguagem, coisificando o Mal). Deste modo, o Mal em sentido absoluto e pleno só pode ser a completa ausência, o que está fora da Ordem Eterna que preside a Inteligência, o Nada<sup>122</sup>. E percebe como convém todos os paradoxos ao se falar do Nada, uma vez que, estando para além da Região das verdades eternas, ele “é” impossível, irracional, autocontraditório. Enquanto o Ser é pura Ordem e Harmonia, o Mal só pode “ser” Caos.

Julián Marías faz um justo questionamento ao perpassar a filosofia do período moderno: como se explica que no século XVII Deus tenha sido um dos temas centrais de todo o pensamento filosófico e menos de um século depois tenha desaparecido quase que

---

<sup>121</sup> Jacob Boehme (1575 – 1624), filósofo místico renascentista, até a época de Leibniz só era valorizado enquanto teólogo e por seus escritos de índole espiritual. Foi Hegel quem lhe concedeu o título de *philosophus teutonicus* e lhe considerou como um marco da história do pensamento. O apreço de Schelling por seus escritos não conheceu limites. Boehme dedicou-se especialmente à problemática do bem e do mal considerados ante o plano divino. Quanto a Leibniz, tomou-o como um homem de espírito muito profundo e admirava-lhe algumas ideias, chegando a escrever opúsculos que imitavam alguns dos seus. As correspondências de pensamentos versam primeiramente sobre os temas do mal e da linguagem, as referências de Leibniz a Boehme aparecendo sobretudo na correspondência com Andreas Morell. Tomemos como exemplo estas palavras: “*La nature éternelle n'existe encore que dans la pensee divine dont la Sagesse est le miroir. Elle est le projet de la creation, qui implique le mal comme le bien. Le mal s'annonce avec le bien dans l'idee du monde*”, que apesar de pertencerem a um comentador de Boehme (DEGHAYE, 1999, p. 156) são facilmente atribuíveis a Leibniz. Um paralelo entre as filosofias de Boehme e Leibniz pode ser encontrado na “História da Filosofia” de Émile Brehier, na introdução do capítulo dedicado a Leibniz.

<sup>122</sup> Mais uma vez se evidencia a filiação neoplatônica do leibnizianismo.

completamente do cenário das discussões? A resposta de Mariás é impressionante: o objetivo dos modernos não era Deus, e sim o Mundo (cf. MARIÁS, 1973, 278-279). Deus é pedra fundamental para o erguimento do edifício metafísico e este é base para o pensamento científico. Quando Kant (1724-1804) entregou aos homens um meio de acessar o Mundo prescindindo desta longa via, o discurso sobre Deus deixou de ser necessário. Entretanto, o caso de Leibniz em meio a esta reviravolta é controverso.

É controverso porque Leibniz considera que o Mundo está, de certo modo, em descrédito. Isto não significa a impossibilidade do conhecimento científico, mas que o amor ao Mundo está fadado a nunca realizar-se, pois amar é regozijar-se na perfeição daquilo que se ama (cf. GP, IV, 429). No plano da contingência, o Mal existe necessariamente, e isto não diretamente pelo decreto divino, mas pela imperfeição constituinte do ser finito. Agora, uma vez que Leibniz percebe a impossibilidade de salvar o Mundo, já que por *nécessité logique métaphysique* ele contém em si o Mal, embrenha-se na tarefa de salvar a face do Criador. Isto é evidente para nós como o foi para Whitehead, embora não partilhemos integralmente de sua afetação. O Otimismo, deste modo, desemboca na Teodiceia.

### 2.3.1 Otimismo e Piedade

Há duas diferenças fundamentais entre a nossa leitura da tese leibniziana e a de Whitehead. A primeira é que consideramos o Princípio de Razão Suficiente – Leibniz não é um existencialista, portanto. A segunda, mais sutil, é a ordem em que consideramos a relação de dependência entre as propostas do Otimismo e da Teodiceia. Na leitura de Whitehead, a Teodiceia é pressuposto base e o Otimismo é consequência. Já se adota a princípio a face de um Deus bondoso, e daí se deduz que o Mundo é o melhor possível. É evidente que esta é uma via de argumentação para justificar o Otimismo Universal, e de certo modo utilizamo-nos dela no segundo tópico de nosso primeiro capítulo. Mas a via que privilegiamos, aquela que advém das perguntas que impulsionaram nosso trabalho, é o caminho ascendente. É o caminho exposto na “Teodiceia” §7 e na leitura que Gratry faz do Argumento Ontológico segundo a qual o finito pressupõe o infinito. Em suma, é o caminho que ao constatar que o Mundo é o melhor possível em si mesmo, o mais perfeito em seu próprio gênero, parte para a defesa da suprema Bondade. A Teodiceia leibniziana é, portanto, consequência do Otimismo.

Desde o início, a tese do Otimismo Universal vem acompanhada de uma cosmovisão, uma chave interpretativa para o Real: o Mundo tem uma Ordem, e essa é a Ordem do Melhor. Esta cosmovisão, configurando-se como um olhar sobre o Todo e suas

partes, afirma o governo da Providência que tudo determina e ordena. Não estamos falando de outra coisa senão do escopo de toda autêntica metafísica: esclarecer a relação entre o Mundo e seu(s) princípio(s). Todos os tópicos de nosso trabalho desenvolveram ou supuseram o concurso de Deus para com o Mundo. Em Leibniz essa temática desdobra-se dentro do âmbito metafísico para formar uma espiritualidade, ou, para usar um termo mais afeito ao seu pensamento, uma *pietade*. Após Russell tornou-se singularmente difícil explorar estes aspectos do multifacetado pensamento leibniziano, pois se classifica seu pensamento místico-teológico como insincero, oportunista e falso desde a própria ótica de seu autor. Porém, no atual *status* dos estudos e pesquisas sobre Leibniz, não temos nenhum pudor em falar de tais assuntos. Não foi o próprio Edmund Husserl (1859-1938) que, ao caracterizar a filosofia de Leibniz, afirmou que a “ótica teológica ocupa, na sua mente, um lugar importante” e que Leibniz foi um “homem que tentou de todo modo encontrar pontos de encontro entre todas as confissões cristãs” (HUSSERL *apud* ALFIERI, 2016, p. 3; *Exzerpt F I 30/43a-b*)? Acrescentamos ainda que além de cada vez mais se considerar os estudos leibnizianos de Russell como idiossincráticos, os contemporâneos a estes de Jean Baruzi, tratando especialmente da temática religiosa em Leibniz e dos problemas que ocuparam seus últimos anos de vida (especialmente políticos e históricos), conservam uma novidade ainda não esgotada<sup>123</sup> (cf. PINHEIRO, 2018, p. 393, n. 6).

Uma das possibilidades de abordagem da *pietade* leibniziana é a via de tratamento do inefável – das realidades superiores das quais não conhecemos os detalhes, mas somente generalidades – ou seja, pela mística. Baruzi foi muito feliz ao definir o papel que a mística desempenha dentro da filosofia de Leibniz como “busca racional de uma realidade mística”<sup>124</sup> (BARUZI, 1907, p. 496 – tradução nossa). Mas há também uma outra via, que será a nossa, baseada no saber que a Providência se estende sobre tudo, ordenando todas as coisas para o melhor possível – ao que Leibniz tantas vezes emprega a expressão “confiança” em Deus.

Sem querer adentrar no âmbito teológico, partamos do “Discurso de Metafísica”: ali se objeta se as obras de Deus são as melhores possíveis, ou se ele poderia criar um mundo melhor do que este. A resposta de Leibniz é a seguinte:

---

<sup>123</sup> De Baruzi indicamos o seu “*Leibniz*” e sua obra prima “*Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*”. Também possui um interessante artigo intitulado “*Du Discours de Métaphysique à la Théodicée*” onde apresenta algumas das intuições religiosas de Leibniz, assim como propõe moderadas e coerentes leituras. A este propósito, citamos também o artigo de Gaston Grua, “*Optimisme et piété leibnizienne*”, onde realiza um trabalho de catalogação e desenvolvimento genético da temática religiosa dentro da filosofia de Leibniz.

<sup>124</sup> “*Recherche rationnelle d'une réalité mystique*”.

O conhecimento geral desta grande verdade – que Deus age sempre da maneira mais perfeita e mais desejável que seja possível – é, ao meu ver, o fundamento do amor que devemos a Deus sobre todas as coisas, posto que aquele que ama busca sua satisfação na felicidade e perfeição do objeto amado e de suas ações<sup>125</sup> (GP, IV, 429 – tradução nossa).

Se Deus pudesse dar-nos algo de melhor do que aquilo que deu, se o que nos deu é bom somente por ter sido dado por ele e se nós não podemos a fundo conhecer os seus desígnios, por que razão haveríamos de amá-lo? O Deus dos nominalistas, que é autor tanto das existências como das essências, e que deve ser tão somente amado mas nunca compreendido, de tão inefável torna-se inacessível e incompreensível. O Deus de Leibniz não é o objeto de um amor cego:

Nada há de tão agradável quanto amar o que é digno de amor. O amor é esta afecção que nos faz encontrar prazer nas perfeições daquilo que se ama, e não há nada mais perfeito do que Deus, nem mais encantador. Para o amar basta considerar as suas perfeições, e isso é fácil, porque encontramos em nós suas ideias. As perfeições de Deus são as de nossas almas, mas ele as possui sem limites. Ele é um oceano do qual nós só recebemos as gotas: há em nós algum poder, algum conhecimento, alguma bondade, mas elas são todas inteiras em Deus. A ordem, as proporções e a harmonia nos encantam, a pintura e a música são as amostras. Deus é todo ordem, ele observa sempre a justeza das proporções, ele faz a harmonia universal: toda beleza é uma expansão de seus raios. Se segue manifestamente que a verdadeira piedade, e mesmo a verdadeira felicidade, consiste no amor de Deus, mas num amor esclarecido, cujo ardor seja acompanhado da luz<sup>126</sup> (GP, VI, 27 – tradução nossa).

Não se encontra nos textos clássicos de Leibniz a afirmação de que o homem possui uma “vocação” para gozar de Deus num estado de eternidade. Mas nestes parágrafos citados e ainda mais explicitamente nos parágrafos finais dos “Princípios da Natureza e da Graça” esta possibilidade é explorada profundamente. Ali, Leibniz reconduz todos os prazeres corporais a prazeres de ordem intelectual – tudo baseando-se em proporção, conforme o parágrafo anterior. Noutro lugar, assim Leibniz define prazer: percepção da harmonia (cf. LC, 535). A

---

<sup>125</sup> “*La connaissance générale de cette grande vérité, que Dieu agit toujours de la manière la plus parfaite et la plus souhaitable qu’il soit possible, est, à mon avis, le fondement de l’amour que nous devons à Dieu sur toutes choses, puisque celui qui aime cherche sa satisfaction dans la félicité ou perfection de l’objet aimé et de ses actions*”.

<sup>126</sup> “*Car il n’y a rien de si agréable que d’aimer ce qui est digne d’amour. L’amour est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu’on aime, et il n’y a rien de plus parfait que Dieu ni rien de plus charmant. Pour l’aimer, il suffit d’en envisager les perfections ; ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes ; il est un océan, dont nous n’avons reçu que des gouttes : il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté ; mais elles sont tout entières en Dieu. L’ordre, les proportions, l’harmonie nous enchantent, la peinture et la musique en sont des échantillons ; Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l’harmonie universelle : toute la beauté est un épanchement de ses rayons. Il s’ensuit manifestement que la véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l’amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l’ardeur soit accompagnée de lumière*”.



felicidade plena, a vida eterna, consistirá então num mergulhar contínuo e jamais concluído nas perfeições e na Harmonia divinas (cf. GP, VI, 606).

Acaso com essas digressões pretendemos esquecer o que acabamos de dizer sobre o Mal e sobre a dimensão pessimista do Otimismo? Em verdade, não. Todo o percurso do nosso trabalho nos conduz até aqui: ao propor o Otimismo como Ordem Universal, Leibniz nos afirma a possibilidade de conhecer esta Ordem, apesar da limitação de nossa razão; nos propõe enxergá-la como designio da Providência onipotente, sábia e bondosa, e nos propõe, conforme exploraremos agora, a nos adequarmos a ela.

Todo o peso do pessimismo que advém do problema do Mal recai tão somente sobre o Mundo, conforme já dissemos. Deus permanece em seu posto, digno de ser amado sobre tudo e sobre o Todo. À primeira vista, quando se fala numa piedade advinda do Otimismo, se pensa que Leibniz propõe um tipo de inspiração decorrente do fato de saber-se estar sendo sempre cercado pelo melhor possível. Mas após percebermos as limitações e imperfeições constituintes da finitude, este “melhor” cai, no mínimo, em descrédito. Porém, o apreço que esta inspiração havia conquistado pelo Autor do Mundo mantém-se impávido. Leibniz procura minimizar o descrédito pelo Mundo por meio daquilo que denomina *fatum christianum* (em oposição ao *fatum mahumetanum* e ao *fatum stoicum*<sup>127</sup>). Os dois últimos só inspiram imprudência e um tipo de “paciência por força”. Já o *christianum* concede inspirações mais sublimes, considerando que “nós veríamos, se fôssemos capazes de compreender, que não há meio de desejar nada melhor (tanto absolutamente quanto para nós) do que aquilo que [Deus] faz”<sup>128</sup> (GP, VI, 31 – tradução nossa). Logo, não se deve viver angustiado pelo fato de as coisas não poderem ser melhores do que são:

[...] em vez de passar pela tensão e frustração de lutar contra o inevitável, deveríamos aplicar nossa Razão à tarefa de alinhar nossas perspectivas sobre o mundo à perspectiva ótima que Deus tem. Não fomos dotados de uma liberdade miraculosa, mas Deus ao menos nos concedeu a dádiva da Filosofia, que nos capacita a compreender que tudo é em última análise voltado para o melhor no melhor de todos os mundos possíveis (ROSS, 2001, p. 124).

A Filosofia, servindo de frágil jangada para a travessia da vida (conforme a imagem platônica), nos permite entender que não há um Deus indiferente ao sofrimento de suas criaturas elevado acima do Universo, mas sim uma Providência subvertendo todo o Mal a fim

<sup>127</sup> O fatalismo estóico baseia-se naquilo que Leibniz denomina *logon aergon*, “sofisma preguiçoso”. É a consideração de que não há sentido realizar o que quer que seja, uma vez que o Destino já está traçado, logo nada deve nos inquietar ou angustiar, tudo sendo determinado para além de nossas vontades.

<sup>128</sup> “[...] *nous verrions, si nous étions capables de le comprendre, qu’il n’y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu’il fait*”.

de tudo ordenar da melhor maneira. Não são dois problemas aqueles do amor ao Mundo e do amor a Deus, a não ser que um abdique do outro. Estes problemas se unificam na piedade, pois esta possui dois lados: o amor a Deus que advém da consideração de suas perfeições (Deus em si mesmo) e o amor a Deus decorrente de suas obras (Deus em relação ao Mundo). O Mundo considerado assim, abre-nos o caminho para tratar da glória de Deus.

Já dissemos, ao tratar do método de *Formis Optimis*, que a glória de Deus é uma das condições para a Criação. No entanto, em definitivo, ela não é *um* dentre os parâmetros determinantes, mas o principal dentre todos eles: “A glória de Deus é um conceito central de seu sistema, e significa a afirmação plena da bondade positiva de Deus e de toda sua obra, portanto, do ser. Não só não podem ser maus os atos de Deus, senão que são direta e concretamente bons e por eles devemos glorificá-lo”<sup>129</sup> (MARÍAS, 1982, p. 112 – tradução nossa). Mas como entender concretamente o que vem a significar “glória”? Leibniz frequentemente defende e engrandece a glória de Deus, mas há também aquelas passagens nas quais a define e caracteriza, como é o caso do §86 da “Monadologia”, quando, referindo-se à comunhão de todos os espíritos com Deus (estado que chama “Cidade de Deus” ou “República dos espíritos”), que se dá quando os homens não mais tem Deus como uma máquina a seu inventor, mas como os filhos a seu pai, diz que “é nisso que consiste verdadeiramente a glória de Deus, posto que não a teria se sua grandeza e sua bondade não fossem conhecidas e admiradas pelos espíritos”<sup>130</sup> (GP, VI, 622 – tradução nossa). A glória existe a partir de uma admiração racional. Deus a *manifesta*, enquanto os espíritos, em contrapartida, a *conhecem*. Essa dinâmica foi evidenciada por Michel Fichant: “A relação da perfeição de Deus para com a ordem do universo é amor do ponto de vista das criaturas (ao menos daqueles dos espíritos criados), e, do ponto de vista de Deus, glória, essa sendo o motivo da criação”<sup>131</sup> (2004, p. 433, n. 8 – tradução nossa).

Após todos os desenlaces da confrontação entre o Otimismo e o Mal, vemos que o escopo final da tese do melhor dos mundos possíveis não é a apoteose do Todo criado, mas, por meio da admiração racional – que outra coisa não é do que reconhecimento da Ordem e Harmonia Universais – chegar à glorificação do divino Autor do Mundo.

<sup>129</sup> “La gloria de Dios es un concepto central de su sistema, y significa la afirmación plena de la bondad positiva de Dios y de toda su obra; por tanto, del ser. No sólo no pueden ser malos los actos de Dios, sino que son directa y concretamente buenos, y por ellos debemos glorificarlo”.

<sup>130</sup> “et c’est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu puisqu’il n’y en aurait point si sa grandeur et sa bonté n’étaient pas connues et admirées par les esprits”.

<sup>131</sup> “Le rapport de la perfection de Dieu à l’ordre de l’univers est amour du point de vue des créatures (du moins de celui des esprits créés), et, du point de vue de Dieu, gloire, celle-ci étant le motif de la création”.

Reproduzimos o §18 dos “Princípios” por sintetizar em suas sentenças a quase totalidade do que dissemos: “Pode-se mesmo dizer que desde o presente o Amor de Deus nos faz fruir de um antegozo da felicidade futura”, ideia recorrente em Leibniz que sempre associa o amor ao prazer, fundando o amor na perfeição do amado; “[...] pois ele nos dá uma perfeita confiança na bondade de nosso Autor e Mestre” – a piedade decorrente do Otimismo, aqui chamada de “Amor a Deus”, nos dá uma plena confiança (ou “certeza moral”) na bondade divina – “a qual produz uma verdadeira tranquilidade de espírito, não como entre os Estóicos, resolutos a uma paciência por força, mas por um contentamento presente que nos assegura mesmo uma alegria futura”, contentamento que é a inspiração decorrente do *fatum christianum*. “E além do prazer presente, nada pode ser mais útil para o futuro, pois o amor de Deus preenche ainda as nossas esperanças, e nos leva no caminho da suprema alegria<sup>132</sup>, porque em virtude da perfeita ordem estabelecida no universo, tudo é feito conforme o melhor possível” (o Otimismo é, portanto, a Ordem Universal), “tanto para o bem geral, quanto ainda para o melhor bem particular<sup>133</sup> daqueles que são persuadidos e que são contentes do divino governo, o que não poderia faltar naqueles que sabem amar a fonte de todo bem” – a piedade só é concedida àqueles que, com espírito filosófico, são capazes de enxergar o Todo. “E é verdade que a suprema felicidade (ou qualquer *visão beatífica* ou conhecimento de Deus que lhe seja acompanhado<sup>134</sup>) não pode jamais ser plena, porque Deus sendo infinito, não pode ser conhecido inteiramente” – Leibniz acentua a fraqueza de nossa razão, que apesar disso não deixa de ser eficiente. “Conhecemos algo verdadeiro de Deus, mas jamais sua integralidade. Assim nossa felicidade consistirá [...] num progresso perpétuo a novos prazeres e novas perfeições”<sup>135</sup> (GP, VI, 606 – tradução nossa). Felicidade e Amor aqui confundindo-se na consideração de tal progresso perpétuo nas perfeições do Ente Perfeitíssimo.

---

<sup>132</sup> O equivalente lógico de tais esperanças é a certeza de que o desenrolar da série total das coisas se ordenará pela razão do melhor.

<sup>133</sup> A relação parte-Todo sendo mais uma vez contemplada, Leibniz nunca cedendo a afirmar que o bem particular seja desprezível quando comparado ao bem universal.

<sup>134</sup> Não estamos aqui no nominalismo voluntarista de Scoto, Descartes e Bayle. A comunhão com Deus constitui-se numa visão intelectual.

<sup>135</sup> “*On peut même dire que dès à présent l’amour de Dieu nous fait jouir d’un avant-goût de la félicité future. [...] car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de notre auteur et maître, laquelle produit une véritable tranquillité de l’esprit ; non pas comme les stoïciens résolus à une patience par force, mais par un contentement présent, qui nous assure même un bonheur futur. Et, outre le plaisir présent, rien ne saurait être plus utile pour l’avenir, car l’amour de Dieu remplit encore nos espérances, et nous mène dans le chemin du suprême bonheur, parce qu’en vertu du parfait ordre établi dans l’univers, tout est fait le mieux qu’il est possible, tant pour le bien général qu’encore pour le plus grand bien particulier de ceux qui en sont persuadés, et qui sont contents du divin gouvernement ; ce qui ne saurait manquer dans ceux qui savent aimer la source de tout bien. Il est vrai que la suprême félicité, de quelque vision béatifique, ou connaissance de Dieu, qu’elle soit accompagnée, ne saurait jamais être pleine ; parce que Dieu étant infini, ne saurait être connu entièrement. Ainsi notre bonheur consistera [...] dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections*”.

## CONCLUSÃO

A plêiade dos historiadores da filosofia situou o pensamento leibniziano no quadro do racionalismo. À sua abordagem logo pesam todas as reprovações que esta corrente para si conquistou ao longo de seu desenrolar histórico. Citamos, como exemplo, a rejeição ao conhecimento empírico, o apego ao ideal acompanhado de um desprezo (mesmo que tênue) pelo real e o sistematismo deformador daquele Mundo que conhecemos por outras vias que não a da “razão”. Não são essas as conclusões que nos são dadas ao término de nosso humilde empreendimento. Se o apreço do filósofo de Hanover pela Razão o fizer ser classificado como “racionalista”, que o seja, desde que não se afirme com isso que seu ideal de conhecimento implique qualquer uma das críticas que enumeramos.

Este trabalho sobre estética universal acabou por perceber um verdadeiro intercâmbio entre a Ordem Eterna e a Ordem do Mundo. A correspondência não é somente entre as nossas ideias e os componentes da realidade, mas chega a estender-se ao campo da relação entre as nossas ideias e as ideias divinas. A verdade do Mundo, a verdade da Razão e a Verdade de Deus exprimem-se mutuamente. A Verdade outrora escondida nas trevas da inefabilidade divina – a mesma que os nominalistas e os cartesianos haviam proclamado inalcançável por tratar da finalidade e do sentido de todas as coisas, sobre a interioridade da mente divina – desce para revelar-se à razão humana, finita e limitada como esta é. Nunca a Verdade esteve tão próxima e tão encarnada quanto na filosofia de Gottfried Leibniz.

Se tudo é inteligível e racionalizável é porque tudo é ordenado e harmônico. Afirmar a racionalidade de todas as coisas não significa, claro está, proclamar a onipotência da Razão – mas é, certamente, sua vitória sobre o Caos. Ao Ser convém a Ordem, só há positividade porque há possibilidade. Nada é, em si mesmo, alheio à coerência lógico-metafísica. É o poder limitado da inteligência, da razão humana, que não é capaz de estender-se sobre o Todo para contemplar a sua Ordem.

Entretanto, a valorização pelo racional não implica, ao menos em Leibniz, a exclusão de todo o universo referente à vontade – erroneamente nomeado “irracional”. Inteligência e Vontade andam juntas, quantidade e qualidade unificam-se, beleza e bondade correspondem-se. A natureza do ordenamento do Mundo é tal que demanda o que está para além da necessidade lógica sem prescindir dela: a Suprema Bondade do Ente Perfeitíssimo. O cálculo da Inteligência serve à Vontade, revelando, dentre todas as combinações, qual é a melhor sob todos os aspectos. É o melhor da totalidade, que tudo abarca, e não o que privilegia alguns, sejam poucos ou muitos, sem olhar a todos.

As coisas mesmas entram em conflito em seu desejo para existir, sabendo que nem todas vencerão. Só o melhor se realizará, e isto não significa que todo o bem passará a existir. O Mundo não pode requerer a perfeição – só o seu Autor a tem. Longe de ser isso desagradado ao Criador, é motivo de regozijo contemplar o bem que nasce, não da linearidade uniforme, mas do contraste. E se as criaturas não compreenderem a Obra do Supremo Artífice, haverá a Filosofia para fazer-lhe justiça e apontar-lhe a genialidade e a sutileza com que elegeu todos os detalhes do quadro do Belo Universo.

O Otimismo de Leibniz, na feição que assume após todos estes caminhos, não é nem simples nem extravagante. No fundo, ele não difere muito do otimismo proclamado por Platão: tanto o Demiurgo do “Timeu” quanto o de Leibniz realizam o melhor possível, na medida de seu poder. E também não difere muito do otimismo perene da Filosofia Cristã: Deus sempre faz o melhor, e apesar disso há o Mal, a dor e o pecado. Deus continua digno de ser amado sobre todas as coisas, segue sendo Onipotente, Bom e Sábio. O Mundo, enfim, é obra e manifestação do Deus glorioso.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE LEIBNIZ

Da Verdadeira *Theologia Mystica*. Tradução: Ulysses Pinheiro. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 39, jul-dez 2018, p. 391-424. (Sigla TM).

De Arte Combinatoria. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. IV. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1880, p. 27-104. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, IV).

De rerum originatione radicali. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. VII. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1890, p. 302-308. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, VII).

Discours de Métaphysique. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. IV. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1880, p. 427-463. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, IV).

**Discurso de metafísica e outros textos**. Tradução: Marilena Chauí; Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

**Discurso de metafísica**. Introducción, traducción y notas de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

**Ensaio de Teodiceia**. Tradução: William Siqueira Piauí. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. VI. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1885, p. 21-487. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, VI).

**La naissance du calcul différentiel**: 26 articles des Acta Eruditorum. Tradução: Marc Parmentier. Paris: Vrin, 1989. (Sigla NCD).

Leibniz an Arnauld, IX. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. II. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1879, p. 47-59. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, II).

Leibniz an Johann Bernoulli, IV. In: **Leibnizens mathematische Schriften**. Bd. II. Halle: Druck un Verlag von H. W. Schmidt, 1855, p. 23-29. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GM, II).

Monadologie. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. VI. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1885, p. 607-623. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, VI).

Nouveaux Essais sur l'Entendement par l'auteur du Système de l'Harmonie Preestablie. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. V. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1882. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, V).

**Œuvres de Leibniz**. T. II. Paris: Firmin Didot, 1860. Organizador: Foucher de Careil. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla FC).

**Opuscles Metaphysiques**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

Primae Veritates. In: **Opuscles et fragments inédits de Leibniz**. Paris: Félix Alcan, 1903, p. 518-523. Organizador: Louis Couturat. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla LC).

Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. VI. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1885, p. 598-606. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, VI).

Quid sit Idea. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. VII. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1890, p. 263-264. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, VII).

Résumé de Métaphysique. In: **Opuscles et fragments inédits de Leibniz**. Paris: Félix Alcan, 1903, p. 533-535. Organizador: Louis Couturat. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla LC).

Resumen de metafísica. Tradução: Roberto Torretti. In: **Escritos Filosóficos**. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, p. 501-503.

Sentiments de Socrate opposes aux nouveaux stoiciens et epicureens. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. VII. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1890, p. 333-336. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, VII).

Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. IV. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1880, p. 468-595. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, IV).

Tentamen Anagogicum. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. VII. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1890, p. 270-279. Organizador: Karl I. Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, VII).

Todo possible exige existir. Tradução: Tomás E. Zwanck. In: **Escritos Filosóficos**. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, p. 151-152.

Vorarbeiten zur allgemeinen Characteristic, XIII. In: **Die Philosophischen Schriften**. Bd. VII. Berlim: Weidmannschen Buchhandlung, 1890, p. 194-195. Organizador: Karl I.

Gerhardt. Disponível em: <<http://bit.do/gottfried>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019. (Sigla GP, VII).

#### OBRAS DE COMENTADORES

BELAVAL, Yvon. **Leibniz Critique de Descartes**. Paris: Éditions Gallimard, 1978.

\_\_\_\_\_. **Leibniz**: Initiation à sa Philosophie. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1969.

BARUZI, Jean. **Leibniz et l'organisation religieuse de la terre**. Paris: Félix Alcan, 1907.

BOUVERESSE, Jacques. **Dans le labyrinthe**: nécessité, contingence et liberté chez Leibniz: Cours 2009 et 2010. Paris: Collège de France, 2014. Disponível em: <<http://bit.do/bouveresse>>. Acesso em: 11 de nov. de 2019.

BOUVERESSE, Renée. **Spinoza et Leibniz**: L'idée d'animisme universel. Paris: Vrin, 1992.

CAREIL, Foucher. **Mémoire sur la philosophie de Leibniz**. Paris: Rudeval, 1905.

CARMO, Carlos Henrique do. Revisão crítica da obra de Bertrand Russell sobre Leibniz. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 28, n. 4, 1972, p. 421-457.

COUTURAT, Louis. **La Logique de Leibniz**. Paris: Félix Alcan, 1901.

\_\_\_\_\_. Sur la métaphysique de Leibniz. **Revue de Métaphysique et de Morale**, v. 10, n. 1, 1902, p. 1-25.

DEBUICHE, Valérie. L'expression leibnizienne et ses modèles mathématiques. **Journal of the History of Philosophy**, v. 51, n. 3, 2013, p. 409-439.

FICHANT, Michel. Autour du Discours de métaphysique. In: **Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes**. Éditions Gallimard, Collection Folio Essais, n. 39, 2004. p. 249-318.

GUEROULT, Martial. L'espace, le point et le vide chez Leibniz. In: **Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz**. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1997, p. 252-275.

GRATRY, Alphonse. **De la connaissance de Dieu**. T. II. Paris: Douniol; Lecoffre, 1856.

JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia: Metafísica**. 2. ed. v. 3. Tradução de Maria Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Agir, 1972.

KOYRÉ, Alexandre. **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito**. Tradução: Donaldson Garschagen. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. 3. ed. Porto: Sousa e Almeida, 1973.

\_\_\_\_\_. Introducción, traducción y notas. In: LEIBNIZ. **Discurso de metafísica**. Madrid: Alianza Editorial, 1982.



MIGUEL, Felipe. Modalidade e o melhor dos mundos possíveis: Leibniz, Aquino e a discussão contemporânea. **Cognitio-Estudos**: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, vol. 15, n. 2, 2018, p. 263-274.

ORTEGA Y GASSET, José. Del optimismo en Leibniz. In: **Obras Completas**. T. VIII. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965. p. 325-251.

PINHEIRO, Ulysses. Tradução, introdução e notas. In: LEIBNIZ. Da Verdadeira *Theologia Mystica*. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 39, jul-dez 2018, p. 391-424. (Sigla TM).

RATEAU, Paul. A tese leibniziana do melhor dos mundos possíveis. Tradução: Ulysses Pinheiro. **Analytica**. Rio de Janeiro. v. 21, n. 1, 2017, p. 45-65.

RODIER, Georges. Sur une des origines de la philosophie de Leibniz. **Revue de Métaphysique et de Morale**, v. 10, n. 5, 1902, p. 552-564.

ROSS, G. Macdonald. **Leibniz**. Tradução: Adail Sobral; Maria Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SHELLING, Friedrich. **Lecciones Muniqueas Para La Historia de La Filosofia Moderna**. Tradução: Luis Guervós. Málaga: Ediciones Edinford, 1993.

#### OBRAS DE OUTROS FILÓSOFOS E PENSADORES

ALFIERI, Francesco. **A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein**. Tradução: Juvenal Savina; Clio Tricarico. São Paulo: Perspectiva, 2016.

DEGHAYE, Pierre. La théosophie de Jacob Boehme. Les trois mystères du livre "De la Signature des Choses". **Les Études philosophiques**, n. 2, 1999, p. 147-165.

DESCARTES, René. **Œuvres de Descartes**. T. IX. Meditations et Principes. Paris: Léopold Cerf, 1904. Organizadores: Charles Adam; Paul Tannery. (Sigla AT, IX).

PLATÃO. **A República**. 7. ed. Tradução: Maria Helena Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

\_\_\_\_\_. Fédon. In: **Diálogos**. Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SPINOZA, Baruch. Ethica Ordine Geometrica Demonstrata. In: **Opera Quae Supersunt Omnia**. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1843. p. 149-416.

STEWART, Ian. **Será que Deus Joga Dados?: A nova matemática do caos**. Tradução: Maria Luiza Borges. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.