

# Cadernos Espinosanos

número especial sobre Leibniz



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 34 jan-jun 2016 ISSN 1413-6651



## SOBRE CONTINGÊNCIA E LIBERDADE EM LEIBNIZ

Dani Barki Minkovicius

Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

danibmin@gmail.com

RESUMO: O percurso argumentativo do *Discurso de Metafísica* encontra um momento de tensão quando se atinge o artigo 13, pois, após abordar Deus e a substância individual com caracterizações que induzem ao fatalismo, Leibniz procura afirmar a contingência e a liberdade tanto divina quanto humana. O exame que se segue tem como objetivo a descrição dessa dificuldade, bem como a apresentação de tentativas de solucioná-la – articulando as noções e respostas dadas no *Discurso de Metafísica* e outros textos de Leibniz, e buscando sempre manter uma coerência em relação à sua filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: contingência, liberdade divina, liberdade humana, determinismo, necessidade

O título do artigo 13 do *Discurso de Metafísica* procura conciliar duas noções aparentemente inconciliáveis: trata-se da noção de substância individual e a noção de contingência. Ora, dada a natureza da substância individual, descrita nesse texto de 1686 especialmente nos artigos 8 ao 16, tudo parece estar já determinado na noção própria da substância individual, de tal modo que é necessário que tudo seja como foi, é e será. Assim, aparentemente exclui-se a contingência; mais até, exclui-se a ideia de liberdade das criaturas e coloca-se em questão a liberdade divina<sup>1</sup>. Se a ausência de liberdade divina acarreta graves problemas à metafísica de Leibniz, bem como contradiz muito do que foi dito no próprio *Discurso*, entre os artigos 1 e 7, uma ausência de liberdade humana também é desastrosa ao sistema leibniziano, pois “põe em risco a moralidade das ações do homem” (LACERDA, 2001, p. 99). Desse modo, a teoria da substância individual parece conduzir Leibniz a um labirinto que precisa ser resolvido. O próprio filósofo considera que trata-se de “uma grande dificuldade” que precisa ser solucionada (LEIBNIZ, 2004a, p. 25), e dedica então o dito artigo 13 para exatamente argumentar contra o fatalismo, conciliando o determinismo com a contingência, justamente pela via de afirmação da liberdade tanto divina quanto humana.

#### A NATUREZA DA SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL

Leibniz apresenta primeiramente a substância individual no *Discurso de Metafísica* no artigo 8, onde a caracteriza tanto como um ser

1 A liberdade divina é posta em xeque na medida em que possivelmente ela seria limitada. Ora, as faculdades de Deus caracterizam-se exatamente por serem infinitas. Assim, limitar a vontade livre de Deus seria colocá-la inteiramente em questão.

capaz de ação, quanto como uma unidade de uma multiplicidade. Essa segunda caracterização se dá por ser a substância individual um sujeito de uma série (infinita) de predicados. Nas palavras de Leibniz neste próprio artigo, “o termo do sujeito contem sempre o do predicado”, “quando o predicado não está compreendido expressamente no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente” (2004a, p. 16). Ora, se assim é, a substância individual contém tudo, de tal modo que já está encerrado na própria noção da substância tudo que lhe ocorreu, ocorre e ocorrerá. De fato, as substâncias individuais são absolutamente isoladas<sup>2</sup>, o que significa que uma substância não atua sobre a outra (apesar de se entreexpressarem); tudo já está contido na substância, independente da exterioridade ao seu redor. É exatamente a consideração de que a natureza da substância individual é tal que encerra tudo – e assim o é por cada substância conter, ou antes exprimir todo o universo, por ser cada uma uma expressão de Deus – que a dificuldade se apresenta: “como a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas quanto lhe acontecerá, nela se vêem as provas *a priori* da verdade de cada acontecimento ou a razão de ter ocorrido um de preferência a outro”<sup>3</sup>. É claro que a presciência só cabe a Deus, que a de fato tem; mas dizer que se só a Deus é possível a presciência, então a dificuldade está contornada, é antes não resolver problema algum: as ideias de contingência e liberdade ainda estão sob suspeitas. Se tudo já está contido desde sempre na substância, então as coisas acontecem de maneira necessária; tanto não há lugar para a contingência, como não há lugar para a liberdade – no fundo eu não escolho livremente, já estava

2 Cf. os artigos 9, 14 e 15 do *Discurso de Metafísica* e os parágrafos de 1 a 7 de *A Monadologia*.

3 Esse é justamente o trecho inicial do título do artigo 13 (LEIBNIZ, 2004a, p. 25).

necessariamente determinado que eu escolheria, agiria, seria aquilo que eu escolhi e escolho, agi e ajo, fui e sou, bem como aquilo que escolherei, agirei e serei. Essa “necessidade mais que fatal”, que Arnauld observa criticamente em sua carta de 13 de março de 1686 a Leibniz, desencadeia a polêmica entre os dois pensadores<sup>4</sup>. E a questão é ainda mais complexa, pois não só a liberdade humana parece não ter espaço, mas também a liberdade de Deus, pois se as coisas são necessariamente de um modo tal, a livre vontade divina é limitada para esse modo tal. E esse modo tal é realmente um específico: o bem.

#### DEUS É LIVRE?

A dificuldade de garantir a contingência é, então, ainda mais acentuada quando se questiona a liberdade divina, e esse questionamento pode ser feito nos seguintes termos: “como dizer que Deus é necessariamente bom e que ao mesmo tempo fazer o melhor não decorre necessariamente disso?” (OLIVA, 2006, p. 65). Porque, se fazer o melhor é necessário, o mundo existente, que é o melhor dos mundos possíveis, é necessário. Ou seja, retoma-se aquilo com o que se encerrou o tópico anterior: as coisas são necessariamente de um modo tal, que é o melhor modo possível. Nesse sentido é que as vontades e ações<sup>5</sup> tendem sempre para o bem.

4 Cf. em especial as correspondências que datam entre 13 de março de 1686 e 14 de julho de 1686, nas quais Arnauld e Leibniz argumentam as consequências e implicâncias envolvidas na discussão proposta pelo *Discurso de Metafísica*, principalmente a partir das dúvidas, ou, antes, críticas de Arnauld ao artigo 13.

5 A vontade não deixa de ser uma ação – uma ação infinitesimal. Cf. OLIVA, 2006, p. 72.

A formulação do questionamento nos faz, antes de buscar resolvê-lo, voltarmos a suas partes, já que ela nos apresenta como dado duas informações: primeiro, que Deus é necessariamente bom, e, segundo, que Deus faz o melhor (ou, como discorrido acima, que este é o melhor dos mundos possíveis). Ora, Deus é absolutamente perfeito, suas faculdades, pensadas analogamente às nossas, são infinitas e perfeitas. Deus há de ser bom, e a bondade divina há de ser infinita e perfeita. A criação do mundo, por sua vez, sendo uma criação divina, há de decorrer das faculdades de seu criador. Ou seja, a criação do mundo deverá ser um resultado da vontade de Deus, somada a sua racionalidade, pois “toda vontade supõe alguma razão de querer” (LEIBNIZ, 2004a, p. 5), e, sendo também a onisciência divina absolutamente perfeita, também ela, assim como a absolutamente perfeita bondade divina, serão motivos para admitir sem receios que o mundo criado por Deus é o melhor dos possíveis<sup>6</sup>. Agora, retornando à problematização da liberdade divina, como afirmar que a criação do melhor dos mundos possível, ou apenas, a criação deste mundo e, assim, este mundo é contingente, se Deus é necessariamente bom? Parece que ou bem deve-se abandonar a noção de contingência, ou bem deve-se abandonar a constatação de que Deus é necessariamente bom, e desse modo afirmar que a bondade divina é contingente. Dado que a exclusão da contingência do mundo cria sérias dificuldades ao sistema de Leibniz, principalmente no que se refere à moral, e seguindo a própria insistência do filósofo (percebida no título do artigo 13 do *Discurso*, por exemplo), tentemos manter a contingência. Desse modo, parece que deve-se supor que Deus não é necessariamente bom. Oliva (2006) procura desenvolver essa hipótese, e nessa direção aponta o seguinte argumento:

6 Cf. artigos 2 e 3 do *Discurso de Metafísica*.

Na abertura do *Discurso de Metafísica*, quando discute a noção de Deus como um ser absolutamente perfeito, é curioso que, das perfeições divinas, o autor só apresente duas, a onipotência e a onisciência, que correspondem analogicamente a nossa força de existir e a nossa percepção limitadas, mas nada fala da bondade, correspondente a nossa vontade limitada. (...) É difícil explicar tal ausência, no início do *Discurso*, por um deslize. Leibniz tem suas razões para trazer a bondade divina apenas nos parágrafos seguintes. Em outras palavras, se Leibniz esboça uma prova a priori da existência de Deus a partir das perfeições divinas, não quer contudo que a bondade divina seja demonstrada a priori (OLIVA, 2006, p. 65 – 66).

Estaria então Leibniz, mesmo que nas entrelinhas, nos indicando que a bondade divina de fato é contingente? Mas isso não seria estranho? Afinal, se não é necessário que Deus seja bom, ele poderia ser mau? Isso, porém, não contrariaria a noção mesma de Deus? Oliva continua a investigar essa hipótese, dessa vez pela análise do que seria propriamente a bondade divina. Isto é, se a bondade divina é pensada em analogia à vontade humana, significa que a bondade divina é a própria vontade divina, uma vontade perfeita. Sendo a vontade a resultante das inclinações internas (OLIVA, 2006, p. 72), ela é, ela própria, uma inclinação, que tende ao bem (OLIVA, 2006, p. 77); e sendo a vontade divina uma vontade perfeita, ilimitada, ela é uma inclinação que se estende (antecedentemente) a todo possível: “Livres da nossa finitude, as perfeições divinas podem aplicar-se a todos os objetos próprios a elas. No caso da bondade, a vontade se dirige a todo bem possível” (OLIVA, 2006, p. 75). Seguindo as denominações presentes na *Teodiceia* (§23) e no *Discurso* (artigo 7), Deus tem uma vontade antecedente ou particular em direção ao bem, e uma vontade conseqüente ou geral em direção ao melhor; ou seja, se as vontades particulares se estendem ao todo bem possível, a geral, que será a conseqüente de todas as inclinações e será,



enfim, a expressão da bondade divina, se dirige ao melhor. E, como Deus tem as perfeições da onisciência e onipotência, tem razão absoluta e visão do todo, na verdade toda a vontade divina é uma vontade geral. Porém, com isso, chega-se a seguinte conclusão:

Bondade e vontade de Deus são idênticos. Por isso a definição de vontade torna sem sentido a hipótese de uma vontade divina que não seja necessariamente bondade, a não ser que pensássemos a vontade como faculdade nua [sem ser uma inclinação resultante], o que já vimos Leibniz recusar. Em suma, parece não haver saída: Deus é necessariamente bom (OLIVA, 2006, p. 77).

Se assim é, estaria-se, então, excluídas a contingência e a liberdade divina? E como ficaria o tal título do artigo 13, que afirma tanto a contingência como o livre-arbítrio de Deus? Se eles são explicitamente assegurados por Leibniz, há de ter alguma saída a esse labirinto. A sugestão última de Oliva consiste em uma sutileza, que enfim

[...] depende de uma ruptura entre *querer o melhor*, que é necessário, e o *querer fazer (ou criar) o melhor*, que é contingente [...]. É esta delicada transição que corresponde àquele primeiro decreto livre de Deus, mencionado no artigo 13 do *Discurso de Metafísica*. O referido decreto não impunha querer o melhor, o que seria redundante para um ser cuja bondade e sabedoria são necessárias, e sim fazer o melhor, ou, segundo outros textos, escolhê-lo. Tanto o fazer como o escolher entre possíveis distinguem-se do puro querer bem por implicarem a ideia de criação. [...] Distinguir o querer e o querer criar. É aí que podemos situar a passagem das vontades antecedentes para a vontade consequente (OLIVA, 2006, p. 79 – 80).

E é aí que podemos compreender a contingência e a liberdade divina. A vontade consequente, ou, o decreto divino primeiro de criação, é o que expressa a liberdade de Deus e a contingência do mundo. Ao

mesmo tempo, não se ignora o fato de Deus ser necessariamente bom. “É necessário a Deus ser bom, porém não lhe é necessário ser criador” (OLIVA, 2006, p. 81). A pergunta evidente a se fazer nesse momento é então, por que Deus cria? Segundo o princípio de razão suficiente de Leibniz, há uma razão para tudo. Qual é a razão para a existência, qual é a razão para algo antes do nada?<sup>7</sup> Lacerda afirma que “a reflexão filosófica exige, em última instância, que alcancemos, em toda sua originalidade, o Ato original que faz surgir a ordem do mundo a partir do nada” (2001, p. 109), mas Oliva (2006, p. 81) decreta: “a pergunta não tem resposta”<sup>8</sup>.

#### NECESSIDADE ABSOLUTA E NECESSIDADE *EX HYPOTHESI*

Para além da questão “por que algo ao invés do nada?”, os problemas não estão todos resolvidos. Se aceitarmos o que foi dito até aqui acerca do contingente, este parece se restringir apenas ao momento de criação, ou ao fato da criação; uma vez existentes, as substâncias individuais contêm tudo que lhes acontecerão, e assim tudo torna-se necessário. Desse modo, com o que foi explicado até o momento, ainda não é evidente como afirmar pela liberdade humana; ainda assim, não se pode perder de vista o título do artigo 13, que *afirma* tanto que as

7 Cf. §7 de *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão* (LEIBNIZ, 2004c, p. 158).

8 Talvez, na verdade, haja uma resposta. Seguindo a leitura dos parágrafos 7 e 8 de *Princípios da Natureza...*, podemos constatar que a resposta dada por Leibniz é Deus. Ele é a razão última, transcendente, que foge à cadeia de razões contingentes. A questão, porém, parece apontar para o seguinte: a contingência (liberdade) em Deus teria, no fundo, razão nele mesmo, o que nos indica, de certa forma, uma necessidade na base da contingência. O tema será retomado mais adiante.

verdades não deixam de ser contingentes (mesmo asseguradas na noção de substância individual), quanto que *há* livre-arbítrio em Deus e nas criaturas, e mais, que esses livres-arbítrios *são* livres e que eles garantem a contingência<sup>9</sup>.

A, enfim, resolução dessas aparentes contradições está no esclarecimento de uma confusão entre dois tipos de necessidades – confusão que é, segundo Leibniz em sua carta de 12 de abril de 1686 a Arnauld (cf. LEIBNIZ, 1993, p. 161), um dos motivos da incompreensão e conseqüentes críticas de Arnauld em relação ao *Discurso*. Leibniz se propõe a esclarecer essa confusão no próprio artigo 13 do *Discurso*, ao fazer, então, a distinção entre os dois tipos de necessidades, a necessidade absoluta, ou necessidade lógica, e a necessidade *ex hypothesi*, ou necessidade moral.

É absolutamente necessária aquela [conexão] cujo contrário implique contradição (esta dedução dá-se nas verdades eternas, como as da geometria); a outra é só necessária *ex hypothesi*, e, por assim dizer, por acidente, mas é contingente em si mesma, quando o contrário não implique contradição. E esta conexão funda-se não sobre o simples entendimento de Deus, mas sobre os seus decretos livres e sobre a série do universo (LEIBNIZ, 2004a, p. 26).

Assim, temos que a contingência é garantida no mundo criado: tudo aquilo cujo oposto é possível não é necessário. Mas a fórmula funciona porque admite-se a contingência como uma necessidade *ex hypothesi*. Isso não torna tudo necessário absolutamente, pelo contrário, é apenas necessário absolutamente aquilo cujo oposto é contraditório,

9 Talvez seja desde já relevante apontar o caráter duplo da relação entre contingência e liberdade, ou em outras palavras, a interdependência, por assim dizer, entre elas.

ou, em outras palavras, aquilo que é logicamente ou metafisicamente necessário. Todo o resto é de certa maneira necessário, pois é certo; mas é necessário moralmente, pois é uma inclinação ao bem ou ao melhor.

Todas as proposições contingentes têm razões para ser antes assim do que de outra maneira, ou então (o que é o mesmo) possuem provas *a priori* da sua verdade, tornando-as certas e revelando que a conexão do sujeito e do predicado destas proposições tem seu fundamento na natureza de um e de outro. Não possuem, porém, demonstrações de necessidade, visto tais razões se fundarem apenas no princípio da contingência ou da existência das coisas (LEIBNIZ, 2004a, p. 27 – 28).

Ou seja, as proposições contidas na substância individual, as proposições contingentes, são sim determinadas, certas, asseguradas, e são de maneira necessária – mas necessária moralmente (ou fisicamente<sup>10</sup>). Podemos dizer, portanto, que o contingente flui do necessário, pois é um necessário *ex hypothesi*. Desse modo, de fato “a raiz da contingência não é o possível, a essência ideal não contraditória em si mesma, mas o compossível, isto é, as essências que entre elas e em conjunto não são contraditórias” (LACERDA, 2001, p. 113). Seria impossível algo ser diferente do que foi, é ou será, de acordo com sua predeterminação, mas isso não exclui a contingência; ela só deixa de ser entendida em oposição ao determinado.

#### LIBERDADE HUMANA

Com a contingência, a liberdade humana parece talvez enfim concebível; porém, com a inescapável determinação, a nebulosidade

10 Cf. o texto de Leibniz de 1697, *Da Origem Primeira das Coisas*.

em nada parece dissipada. Ainda assim, é preciso novamente dizer que Leibniz tanto precisa afirmar como afirma a liberdade humana. Como, então, compreendê-la? Seguindo o parágrafo 288 da *Teodiceia*, a partir de três características: a contingência, a espontaneidade e a inteligência. Ora, dado que a contingência tratamos de acima especificar e garantir, restamos discorrer sobre as outras duas características. Para tanto, será preciso retomar a natureza da substância individual, e a partir dela, entender a vontade dos espíritos (que são as substâncias individuais dotadas de razão (cf. LEIBNIZ, 2004c, §4).

Pela investigação da natureza da substância individual, já vimos que tudo está contido internamente a ela. Nesse sentido, a substância individual é determinada. Foi também já apontado que a vontade é compreendida na chave da inclinação. Ora, como tudo é interno na substância individual e está contido nela, pode-se resumir que

Determinada, não necessitada, a vontade segue o resultado de todas as inclinações; sua ação depende, por isso, de suas causas, mas essas causas, pela harmonia preestabelecida – que faz com que a alma produza e represente o que se passa no corpo, e o corpo, o que se passa na alma, e cada alma ou substância simples o que se passa na totalidade do universo –, são causas internas à alma (LACERDA, 2002, p. 174 – 175).

Agora, se as causas são internas à alma, dado que ela é um ser isolado (uma unidade), pode-se dizer em uma independência da alma (excetuando Deus). As causas, as razões das ações estão na própria alma, e é sob este prisma que se concebe a espontaneidade, pois uma ação é espontânea “quando seu princípio está naquele que age”, e “como cada substância simples é causa única de suas ações e, com exceção do concurso ordinário de Deus, independente de influência física de

outras substâncias, toda substância é também inteiramente espontânea” (LACERDA, 2002, p. 175). A alma, então, é espontânea, e não por isso a vontade é indeterminada: não só determinada pelas inclinações que constituem-na, como tais inclinações são determinadas ao bem, pela presciência ou providência de Deus (cf. LACERDA, 2002, p. 178). Então talvez só a espontaneidade (além da contingência tal qual explicitada acima) não seja suficiente para descrever a liberdade dos espíritos; e de fato ela não é.

O que garante enfim a liberdade dos espíritos é exatamente, como já foi adiantado, o que os diferencia das outras substâncias individuais: a razão, ou, em outras palavras, a inteligência. Se “toda ação da alma é pensamento” (LACERDA, 2002, p. 180), o que constatamos nos espíritos é o pensamento do pensamento, por assim dizer. Podemos refletir sobre as nossas ações, e essa reflexão possibilita uma influência indireta sobre nossa vontade, pois a influencia para o futuro: “influenciar indiretamente nossa vontade a se dirigir para um bem que, agora, ela não busca” (LACERDA, 2002, p. 184). E é aí que se pode conceber a liberdade. Ela não é a indiferença de equilíbrio – pois a vontade é resultante de inclinações –, mas é essa espontaneidade inteligente, adotando o termo de Lacerda (2002, p. 185). A ação moral, portanto, é assim assumida de uma ação espontânea por causa da reflexão<sup>11</sup>.

As condições para a liberdade humana estão, enfim, dadas. Agora, cabe ao homem atualizá-las, aprofundando-se no seu exercício da razão, da inteligência, da reflexão (cf. LACERDA, 2002, p.185).

11 Na carta de 14 de julho de 1686 a Arnauld, Leibniz procura afirmar a liberdade humana (em resposta a Arnauld que acusara o sistema de Leibniz de não dar espaço a ela) a partir de argumentos que vão nessa direção. Cf. LEIBNIZ, 1993, p. 198 – 199.

Como se pode observar, a liberdade humana é compreendida pela espontaneidade, inteligência e contingência, e esta última é compreendida como uma necessidade *ex hypothesi* ou moral. Essa necessidade é *ex hypothesi* ou moral porque justamente decorre da moralidade divina, por assim dizer. O mundo é tal porque é moralmente necessário que ele seja tal, porque Deus é necessariamente perfeito e bom. Se a liberdade humana é cada vez maior cada vez que a inteligência é exercida, em Deus o grau de racionalidade sobre a vontade é máximo, é perfeito. Em outras palavras, “o mundo é efeito voluntário de Deus; Ele poderia ter criado o universo de outra maneira [ou seja, não existe necessidade absoluta, não é contraditório logicamente outro mundo], mas, porque toda vontade supõe uma razão de escolha anterior a ela, não o fez” (LACERDA, 2001, p. 117). É assim que se pode dizer que “a vontade divina determina a existência deste mundo, mas, porque toda vontade supõe uma razão, a essência deste mundo determina a vontade de Deus” (LACERDA, 2001, p. 118).

Nesse sentido, podemos formular afirmações que talvez parecessem estranhas, mas que enfim se mostram inevitáveis: a determinação está na base também da liberdade divina; e o contingente se explica a partir do necessário, como necessário *ex hypothesi*; mas o necessário *ex hypothesi* se explica a partir de uma necessidade metafísica, que, se metafísica, absoluta. É sobre esta constatação “incômoda” que Oliva (2006, cf. p. 83) se refere ao concluir que a contingência em Leibniz parece condenada ao paradoxo. Mas é também sobre essa mesma constatação que Lacerda conclui de maneira menos negativa: “A filosofia de Leibniz é uma filosofia da ordem: o real é contingente, mas não arbitrário; poderíamos dizer que existir é ser ordenado” (2001, p.

118); ou seja, a necessidade metafísica é a base primeira, “a contingência é canalizada por causas e razões e integrada ao sistema racional de determinações de modo que no universo leibniziano não haja lugar para o fortuito” (LACERDA, 2001, p. 118), mas o determinismo não é compreendido na chave do arbitrário, e sim na chave da ordem.



## ON CONTINGENCY AND FREEDOM IN LEIBNIZ

**ABSTRACT:** The argumentative path of the *Discourse on Metaphysics* reaches a moment of tension at the point of the 13th article, since, after approaching God and the individual substance with characterizations that induces fatalism, Leibniz seeks to affirm contingency and freedom, both divine and human. The exam that follows has as goal the description of this difficulty, as well as the presentation of the endeavors of solving it, articulating the notions and answers given on the *Discourse on Metaphysics* and other writings of the philosopher and always seeking coherence in relation to Leibniz's philosophy.

**KEYWORDS:** contingency, divine freedom, human freedom, determinism, necessity

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LACERDA, T. M. (2001). "Leibniz e um labirinto da razão: há saída?". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, vol. 11, n. 1, p. 95 – 119.
- \_\_\_\_\_. (2002). "A liberdade de Leibniz". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, vol. 12, n. 1-2, p. 171 – 186.
- LEIBNIZ, G. W.. (1974). *Da Origem Primeira das Coisas*. In: \_\_\_\_\_. *Os Pensadores*. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Discours de Métaphysique: Sur la liberté, le destin, la grâce de Dieu; Correspondance avec Arnauld*. ed. Paris: Pocket.
- \_\_\_\_\_. (2004a). *Discurso de Metafísica*. In: \_\_\_\_\_. *Discurso de metafísica e outros textos*. ed. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2004b). *Os Princípios da Filosofia ou A Monadologia*. In: \_\_\_\_\_ . *Discurso de metafísica e outros textos*. ed. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2004c). *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*. In: \_\_\_\_\_ . *Discurso de metafísica e outros textos*. ed. São Paulo: Martins Fontes.

OLIVA, L. C. (2006). “Bondade Divina e Contingência em Leibniz”. In: *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, vol. XV, p. 59 – 86, jul-dez de 2006.

Recebido: 01/08/2015

Aceito: 13/11/2015