

# DA SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL À MÔNADA\*

*Michel Fichant*

UNIVERSIDADE DE PARIS IV - SORBONNE

*Da substância individual à mônada* evoca uma passagem, um deslocamento – e, portanto, uma mudança: a realidade da mudança deve medir-se pela diferença intrínseca que separa os termos extremos do percurso. A filosofia de Leibniz, ou, mais exatamente, o *corpus* de seus escritos tomados em longa duração, é o lugar do deslocamento assim balizado. “Substância individual” designa o conceito central em torno do qual a metafísica de Leibniz se constitui no *Discurso de metafísica* de 1686. “Mônada” é a noção capital dos dois famosos opúsculos redigidos vinte e oito anos mais tarde, em 1714, *Princípios da natureza e da graça* e *Monadologia*. Tratar-se-ia apenas de uma mudança simplesmente terminológica, para a reformulação de uma teoria que teria permanecido invariante ?

## §1. Do “Sistema de Leibniz” à genética textual.

Muitos assim pensaram, em nome do postulado da unidade, da coerência e do caráter definitivo e completo concedido a um “Sistema de Leibniz”.

Assim, Louis Couturat e Bertrand Russell propuseram interpretar a *Monadologia* a partir da construção lógica da noção de substância individual estabelecida no *Discurso de metafísica* e discutida na Correspondência com Arnauld.

---

(\*) Conferência apresentada na Universidade Federal do Rio de Janeiro em 21 de abril de 2000. Agradeço aos professores Marcos André Gleizer e Ulysses Pinheiro pelo cuidado que tiveram com a tradução de meu texto.

Quando Couturat escreve, no seu famoso artigo *Sobre a metafísica de Leibniz*: “A mônada é o sujeito lógico erigido em substância”<sup>1</sup>, ele condensa nessa fórmula a interpretação segundo a qual toda a metafísica de Leibniz resultaria da lógica, ela mesma fundada sobre a análise da proposição (*praedicatum inest subjecto*).

Uma interpretação com pressupostos contrários, como a de Heidegger, consagra a mesma identificação, no momento mesmo em que se trata para ela de inverter a relação entre lógica e metafísica: “A tese metafísica capital que temos de esclarecer se enuncia assim: a substância individual é mônada. A interpretação leibniziana do ser é a interpretação monadológica”<sup>2</sup>.

A mesma equivalência foi estabelecida como um dogma recebido do comentário escolar, em nome da unidade doutrinal de um sistema do qual os textos de Leibniz não constituiriam senão variantes ou variações. Afirmando a complementaridade entre o “panlogismo” do *Discurso de metafísica* e o “panpsiquismo” da *Monadologia*, Jacques Jalabert escrevia: “Se a *Monadologia* conserva alusões à teoria lógica da substância, o *Discurso de metafísica* contém virtualmente (*sic*) toda a física das mônadas. O termo *mônada* não se encontra ainda aí; mas a *substância individual* possui as características dela, a unidade, a indivisibilidade; sua natureza é de perceber”. E conclui: “Não temos nenhum motivo para admitir uma evolução, após 1686, nas posições fundamentais do leibnizianismo... Eis por que podemos apelar indiferentemente aos textos dos dois períodos na nossa exposição”<sup>3</sup>.

Uma tal indiferença à cronologia e ao contexto conduz a apagar a singularidade dos textos e a anular a tensão que anima o perpétuo devir do pensamento de Leibniz. *Discurso* e *Monadologia* oferecem, nas duas extremidades de sua trajetória, os termos de uma experiência decisiva. Os dois escritos propõem

(1) *Revue de métaphysique e de morale*, X (1902), p.9.

(2) *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, Bd.26 (curso do semestre de verão de 1929), p.87.

(3) *La théorie leibnizienne da la substance*, PUF, Paris, 1947, p.97 e p. 99.

igualmente a investigação integral do “sistema do universo”, na qual o sistema liga entre si as coisas na unidade ôntica da realidade: em um, a entrada nesse sistema se faz pelo conceito de substância individual; no outro, é a noção de mônada que permite ter acesso a ele. Semanticamente, as duas expressões não dizem a mesma coisa nem fazem sentido da mesma maneira; não são tampouco as mesmas validações que lhes conferem credibilidade. Pouco importa: para poder dar consistência à representação do “Sistema” – desta vez não mais no sentido ôntico mas lógico da coerência única, invariável e fechada do pensamento filosófico –, é necessário conceder que as duas noções se superpõem exatamente, a ponto de não serem senão expressões equivalentes para o mesmo pensamento, em uma mesma relação ao mesmo objeto. A leitura conjunta dos dois textos nos impõe a questão precisamente formulada: substância individual e mônada correspondem-se uma à outra simetricamente no envolvimento recíproco assegurado pela unidade, subtraída à gênese, do Sistema? Ou antes devemos reconhecer que, da substância individual à mônada, uma transformação irreduzível ocorreu, da qual a mudança do léxico é ao mesmo tempo o signo, o motivo e o resultado? Neste caso, será necessário reconhecer-lhe um sentido, ao mesmo tempo uma orientação e uma inteligibilidade, irreduzível à transparência das traduções reversíveis.

Sem dúvida, as estruturas fundamentais da realidade dada permanecem globalmente as mesmas. Os dois opúsculos são “imitações” do mesmo universo, do qual eles propõem “amostras arquitetônicas”, produtos do espírito em sua potência que o assimilam ao próprio Deus; é nestes termos que a *Monadologia* desvela a situação que sustenta a escrita do filósofo em sua mais alta ambição:

*Os Espíritos são ainda imagens da própria Divindade, ou do próprio Autor da Natureza, capazes de conhecer o Sistema do universo e de em certa medida imitá-lo por amostras arquitetônicas, sendo cada Espírito como uma pequena divindade no seu domínio (Monadologia, art. 83)<sup>4</sup>.*

---

(4) *A Monadologia*, Trad. de Marilena de Souza Chaui, Col. Os Pensadores, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983.

Se nos limitamos aos traços gerais do sistema do universo, a mesma arquitetura é desenhada em todos os textos de Leibniz. Deus ocupa aí a mesma situação, de criador por emanção ou fulguração; no plano do criado, a mesma hierarquia ordena os corpos, as almas, os espíritos; o mesmo corte separa o reino da natureza do da graça, ou Cidade de Deus; e, em relação a esta divisão, Deus divide suas próprias funções, arquiteto em um caso, príncipe, legislador e pai no outro. A cartografia do universo leibniziano estaria, portanto, fixada invariavelmente e, do *Discurso à Monadologia*, Leibniz nada mais teria feito do que traçar nela itinerários distintos pelas etapas e pelo ritmo do percurso, sobre o fundo idêntico de uma mesma representação ideal.

Porém, isso é uma ilusão. Ela procede da anfibologia que a própria noção de sistema suscita, segundo a apliquemos à ordem das coisas ou à ordem das noções formadas para pensar as coisas. Que o universo real de Leibniz seja um sistema, que, conseqüentemente, cada exploração que dele é conduzida deva adotar uma sistematicidade intrínseca, não quer dizer que todas essas explorações sucessivas, de 1680 a 1716, se fundem na unidade imóvel de um "Sistema de Leibniz", do qual o comentário poderia exhibir a unidade ideal tratando como contemporâneos uns dos outros escritos que se estendem sobre uma duração na qual nada teria ocorrido, a não ser variações sobre um conjunto de temas dado de uma vez por todas. Quanto mais progrediu a exploração do *corpus*, particularmente através do importante trabalho de edição realizado há trinta anos em empreendimentos isolados ou no avanço da edição integral, mais nos demos conta de maneira concreta de que, se a paisagem do universo leibniziano permaneceu invariável, os meios conceptuais utilizados para explorar essa paisagem, o quadro conceptual de sua interpretação, transformaram-se. A atenção dirigida ao léxico em sua rigorosa cronologia permite evidenciar essas transformações.

## §2. Contornos dos jogos de linguagem.

Para colorir com um aspecto polêmico a fórmula do problema, destacarei um exemplo extremo da confusão dos léxicos leibnizianos. Sustentando a tese da preponderância da metáfora do escrito como estrutura fundamental do real

leibniziano, Michel Serres fornece a seguinte “justificação” para isso: “O termo é constante em toda a obra: ‘Está escrito na mônada de Cesar...’, *Cartas a Arnauld, Discurso, passim*”<sup>5</sup>. O menos advertido dos leitores sabe que a palavra “mônada” não figura em nenhum lugar no *Discurso* nem na Correspondência com Arnauld, Leibniz não a utilizando antes de 1696. Michel Serres bem o sabe, mas manifestamente não se preocupa com isso, porque o postulado do Sistema, endurecido pelos dogmas do formalismo estruturalista, impõe a indiferença quanto à matéria significante<sup>6</sup>. Mas é uma coisa menos observada e, no entanto, altamente significativa, que não existe *a contrario* nenhum texto de Leibniz onde a “mônada” seria exemplificada pela menção de um nome próprio.

Essa observação conduz a reformular o problema de interpretação conceptual em questão, o qual incide sobre o uso lingüístico: por que uma expressão como “a mônada de Cesar” é mal formada, por que ela é incompatível com a gramática filosófica da língua de Leibniz?

Vou recordar sumariamente alguns dados cronológicos bem estabelecidos: o uso do conceito e da denominação de substância individual culmina em 1686 no *Discurso de metafísica*, através da tese que a caracteriza por sua “noção completa”, ela mesma elaborada a partir da determinação lógica da verdade pelo *praedicatum inest subjecto*. A tese é discutida nas primeiras cartas trocadas com Arnauld e explorada em um conjunto de escritos dos anos 1685-1689, no mais tardar. Em seguida, desaparece dos documentos leibnizianos, sem que isso signifique, no entanto, que a seja repudiada, pois Leibniz, esquecendo o *Discurso de metafísica* na massa de seus papéis, considerará, entretanto, várias vezes a possibilidade de publicar sua correspondência com Arnauld. Mas é um fato que nenhum texto publicado por Leibniz expôs essa tese e que

---

(5) *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Paris, 1968, p.104, n.1.

(6) Trata-se, no *Discurso de metafísica*, da noção do “sujeito que é Cesar” (art. 13), bem como da “noção individual ou exceção de Alexandre” (art. 8). De resto, a metáfora da escrita está ausente dele e está bem longe de desempenhar, nos textos de Leibniz em geral, a função que o comentário citado crê poder lhe reconhecer.

ela tampouco parece ter sido jamais evocada em outras correspondências distintas daquela mantida com Arnauld. Abandonada sem ser renegada, ela aparece então como tendo fornecido, por um período limitado de uma dezena de anos, um instrumento conceptual de elaboração que perderá sua importância quando os serviços esperados tiverem sido realizados. Em nenhum caso pode se ver nela uma doutrina constante da filosofia de Leibniz, menos ainda a concepção fundamental da qual um Sistema adquirido de uma vez por todas se deixaria definitivamente deduzir.

A palavra “mônada” intervém a partir de 1696, ou mesmo 1695<sup>7</sup>. Seus primeiros usos públicos ocorrem em 1698, no artigo *De Ipsa Natura* (GP IV 504-516). Utilizada de maneira muito rara nos textos publicados por Leibniz<sup>8</sup>, mas largamente empregada nas correspondências, será preciso esperar a publicação em 1720 da tradução alemã da *Monadologia*, seguida de uma tradução latina em 1721, para que o vocabulário da mônada receba a larga difusão que, no século XVIII, fará do leibnizianismo “o Sistema das Mônadas”.

---

(7) Concorde-se em citar a esse respeito a fórmula acrescentada ao final do rascunho da carta a de l'Hospital de 22 de julho de 1695 (GM II, 295): “A chave da minha doutrina sobre este assunto [= a substância] consiste na consideração do que é propriamente uma unidade real, *Monas*.” A primeira ocorrência de mônada propriamente dita é, como se sabe, a da carta a Fardella de 13 de setembro de 1696: “Mihi summa rei videtur consistere in vera notione substantiae, quae eadem est cum notione monadis sive realis unitatis” (*Nouvelles Lettres et Opuscules inédits*, ... par A. Foucher de Careil, Paris, 1875, p. 326).

(8) Às seis ocorrências do *De Ipsa Natura* (*Acta eruditorum*, 1698), virão se acrescentar: uma única ocorrência na *Teodicéia* (1710, no §396), depois duas na carta a des Maizeaux publicada na *Histoire critique de la République des Lettres*, 1716), e três na *Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle* (*ibid.*, 1716, mas escrita em 1702). Ou seja, ao todo são doze ocorrências, das quais a metade concentra-se no artigo de 1698. Com os dois artigos publicados em 1716, seguidos da publicação póstuma da *Monadologia* (em alemão, 1720, em latim, 1721) e dos *Princípios da natureza e da graça* (1718), a fortuna pública da mônada se desenvolverá após a morte de Leibniz.

### §3. Substância individual e noção completa.

O filosofema que associa a substância individual à sua noção completa é uma das invenções teóricas mais famosas de Leibniz. A sua elaboração é hoje bem conhecida. Contrariamente à ilusão que o estado da edição dos textos pôde por muito tempo encorajar, ela não se impôs repentinamente como uma iluminação ao espírito de Leibniz; graças aos documentos até então quase completamente inéditos reunidos no volume 4 da VIª série dos *Sämtliche Schriften und Briefe*<sup>9</sup>, sabemos doravante como ela se explicitou no estabelecimento de listas definicionais dos conceitos fundamentais em vista do estabelecimento da Ciência geral, tomada em seu mais alto nível de abstração categorial<sup>10</sup>.

A correlação entre substância individual e noção completa não é simplesmente um fato lógico constatado pelo espírito, e menos ainda uma convenção lingüística: é sua definição real, que determina no seu ser o que é o indivíduo enquanto tal : *“Si qua notio sit completa, seu talis ut ex ea ratio [reddi] possit omnium praedicatorum ejusdem subjecti cui tribui potest haec notio, erit notio Substantiae individualis, et contra”* (O 403).

A tese fundamental de Leibniz condensa-se nos dois enunciados conjuntos:

I. O conceito C de uma coisa S é *completo* se e somente se da proposição “S é C” pode-se deduzir todas as proposições verdadeiras tendo S por sujeito, “S é P<sub>1</sub>”, “S é P<sub>2</sub>”, ... “S é P<sub>n</sub>”, etc.<sup>11</sup>; existe uma infinidade de tais proposições<sup>12</sup>. A

---

(9) Akademie - Verlag Berlin, 1999.

(10) Uma antecipação do interesse considerável desses textos foi dado pelos trabalhos clássicos de Heinrich Schepers : *“Leibniz’ Arbeiten zu einer Reformation der Kategorien”*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20 (1966) e *“Begriffsanalyse und Kategorialsynthese. Zur Verflechtung von Logik und Metaphysik bei Leibniz”*, *Studia Leibnitiana Supplementa*, 3 (1969). Uma abordagem renovada foi recentemente proposta por Donald Rutherford em seu notável *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, 1995, not. Chap. 5, p. 99 sq.

(11) *“Completum est, cujus conceptus omnia involvit praedicata ejusdem subjecti, ideoque est ipse subjecti ultimi, sive suppositi conceptus”* (A VI, 4 A, 559).

(12) De sorte que a substância singular pode ser dita ela mesma infinita, o que se prova também pelas

dedução consiste na análise do conceito *C*, que, conseqüentemente, contém todos os predicados  $P_1, P_2, \dots, P_n$ , em virtude do *praedicatum inest subjecto*.

II. Se e somente se uma coisa ou um ser (*Ens*) *S* possui um conceito *C* tal que esse conceito seja completo, *S* é um *indivíduo*<sup>13</sup>.

Disso resulta que a especificação da esfera conceptual vai até os indivíduos: o indivíduo é a espécie última, segundo a universalização de uma doutrina que Santo Tomás aplicava às inteligências separadas, e existem conceitos individuais que definem a espécie que coincide com o único indivíduo dessa espécie; esses conceitos são as noções completas. Dois indivíduos sempre diferem ao mesmo tempo por uma diferença específica e não apenas numérica. Reconhece-se aqui o princípio dos indiscerníveis.

Evidentemente, nosso espírito não pode atingir essa completude, de sorte que não podemos conhecer distintamente nenhum indivíduo como indivíduo, embora saibamos que só há indivíduos, que nenhuma outra coisa existe verdadeiramente. Sabemos que existe, para cada indivíduo, uma noção completa que o faz tal, sem que, porém, nós mesmos a possuamos. O que é que confere um sentido a esse saber geral, que nós designamos sem preenchimento intuitivo, mas com uma inteira certeza, quando afirmamos que há tantas noções completas diferentes quantos indivíduos diferentes? É, com certeza, o fato de que pensamos finitamente no horizonte do entendimento divino. O lugar das noções completas é o entendimento divino<sup>14</sup>.

---

relações que ela envolve com todo o universo : “Cum autem substantia singularis involvat relationes ad totum universum patet eam semper esse infinitam” (A VI, 4 B, 1507).

(13) “Si *A* sit *B*, et *B* sit terminus completus, erit *A* *substantia singularis* seu subjectum certum, quem vulgo *individuum* vocant. Sola enim substantia singularis completum habet conceptum” (Grua 325 e A VI, 4 A, 626).

(14) “As noções plenas e compreensivas são representadas no entendimento divino como elas são nelas mesmas” (GP II 49, Le Roy 115).



Mas compreender um conceito filosófico é referi-lo a seu campo de aplicação (conceitos filosóficos servem para resolver problemas). A noção completa (invenção propriamente leibniziana) permite distinguir as substâncias individuais (noção clássica): qual benefício de inteligibilidade a inovação conceptual traz a uma questão tradicional?

No contexto fortemente teologizado do *Discurso de metafísica*, o filosofema substância individual/noção completa intervém no artigo 8 para responder ao problema da distinção entre a ação de Deus e a das criaturas. No artigo 13, ele está implicado na solução do problema da liberdade humana e da fatalidade dos acontecimentos do mundo, em relação à livre escolha do melhor por Deus. Os artigos 14-16 o empregam na exposição das relações das substâncias com Deus e entre si. O artigo 31 fará novamente uso dele a propósito da relação das graças e das ações livres e, enfim, o artigo 33 apoiar-se-á sobre ele para estabelecer a espontaneidade da alma na sua união com o corpo. Mas são os exemplos que exibem aquilo a que se aplica esse filosofema: Alexandre (art.8) ou Júlio César (art.13), Judas (art.30), Pedro e João (art.31), ou seja, pessoas ou “personagens” (art.13) da história profana ou sacra<sup>15</sup>. Os exemplos invocados na discussão com Arnauld serão os de Adão ou do próprio Leibniz. Por conseguinte, a elaboração do conceito de substância individual visa principalmente os agentes humanos, em sua função histórica (o que significa “personagem”)<sup>16</sup>. O primeiro problema a tratar é o do

---

(15) Observaremos ainda: à noção completada da substância individual corresponde uma “natureza ou forma” (art.13), que se pode dizer também uma “alma”, pois é na “alma de Alexandre” que residem “os vestígios de tudo o que lhe ocorreu e as marcas de tudo o que lhe ocorrerá” (art.8). A ação de Deus se define primeiramente em relação aos homens e, por extensão, às outras criaturas (art.16), e, quando se fecha o excuro consagrado às leis da natureza e à inteligibilidade da física, trata-se de “retornar às naturezas imateriais” e especialmente aos espíritos (art.23).

(16) Cf. Stefano Di Bella, “La substance leibnizienne: Histoire individuelle et identité”, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 15 (1988). Emily Grosholz e Elhanan Yakira, por sua vez, propuseram recentemente que se caracterizasse o emprego do *praedicatum inest subjecto*, que conduz à noção completa, como uma “historic predication” (“Leibniz’s Science of the Rational”, *Studia Leibnitiana Sonderhefte* 26 (1998), p. 26 sq.).

destino singular, no encadeamento dos acontecimentos profanos ou na história da salvação, onde se cruzam as questões da liberdade, da predestinação, da graça, etc., cuja solução metafísica é requerida para pensar o religioso, resolvendo as controvérsias (art.32).

Seguramente, Leibniz não acreditou que essa noção permitisse dar conta do conjunto da realidade. Em particular, ela deixa fora do seu campo de aplicação os corpos e não permite decidir a questão de saber se e em quê os corpos são substâncias. Eis por que Leibniz faz intervir para isso uma outra noção, procedendo à reabilitação das formas substanciais. Ora, essa <última> está disponível desde 1679, como consequência da admissão da definição de força pela fórmula  $mv^2$ , a qual, para Leibniz, impunha que se reconhecesse no corpo um princípio de ação irreduzível à extensão geométrica<sup>17</sup>.

A forma substancial – noção escolástica reabilitada – permite designar o que faz com que também os corpos sejam substâncias. Os contextos permitem discernir o sentido de dois procedimentos que o *Discurso de metafísica* conecta um ao outro, sem confundi-los e sem fazer do segundo uma simples consequência do primeiro (historicamente, Leibniz elaborou o segundo antes e sem o primeiro). A noção de forma substancial é evocada pela consideração das propriedades dos corpos (artigo 10) e apresentada como uma antecipação por parte dos antigos e da Escola, que teriam tido “algum conhecimento” do que acaba de ser exposto. Sua reabilitação parece, então, confirmada pela teoria da noção completa, mas é necessário, entretanto, assinalar o caráter de parênteses dos artigos 10 e 11, marcado no início do artigo 12 (“Mas, para retomar o fio de nossas considerações, creio que aquele que meditar sobre a natureza da substância que expliquei acima...”). Eis por que a lista de argumentos sobretudo retóricos dessa reabilitação deve ser lida como a inserção no texto da lembrança de um resultado obtido no terreno de

---

(17) Cf. meu artigo “Mécanisme et Métaphysique: le rétablissement des formes substantielles (1679)”, precedido de uma tradução dos “Pensées sur l’instauration d’une Physique nouvelle (1679)”, *Philosophie*, N° 39-40 (1993). Artigo retomado em *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998.

investigações ligadas às “experiências de física” e às “demonstrações de geometria” (elemento de autobiografia intelectual explicitamente formulado no artigo 11). Quando o fio das considerações é retomado, é precisamente para constatar que “a natureza da substância que expliquei acima” exclui a tese cartesiana segundo a qual a extensão constituiria a substância dos corpos (cf. *Princípios da Filosofia*, I, art. 53). Isso ocorre porque a extensão como tal não dá nenhuma garantia de subsistência e porque “o princípio de identidade” dos corpos deve ser buscado alhures, em “algo que tenha relação com as almas”, e que é justamente a forma substancial (artigo 12). A forma substancial tem relação com as almas ao menos no fato de ela ser uma unidade indivisa não corporal. Mas isso conduz imediatamente a uma distinção entre as almas e formas substanciais “dos outros corpos” e as “almas inteligentes”, as únicas para as quais a teoria da noção completa foi proposta (e que receberão ainda o nome de espíritos no artigo 23).

Podemos nos perguntar quais são os corpos para os quais se justifica o recurso às formas substanciais como forma de suprir a insuficiência da extensão em constituir uma substância. O artigo 18 sugere que se trata dos corpos considerados em toda generalidade física como sujeitos do movimento, o qual, considerado como modo da extensão, “não é uma coisa inteiramente real”: é então a força, diferente das noções geométricas tiradas da extensão, que aparece como o fundamento mais real da atribuição de movimento, e nesse sentido o conceito dinâmico validaria o retorno das formas abandonadas pelos modernos em proveito do mecanismo geométrico. Mas o artigo 34 indicará uma outra leitura: são os corpos que atestam uma unidade intrínseca (“que são *unum per se*”), como o do homem e os dos animais, “se eles têm uma alma”, que são substâncias ou que têm uma forma substancial. Substâncias, almas, formas substanciais são então noções recíprocas, mas apenas no campo dos corpos possuindo o gênero de unidade que é o correlato de sua união com a alma (problema que o artigo 33 acaba de resolver). Leibniz não diz expressamente que todos os corpos comportam esse gênero de unidade, e o *Discurso de metafísica* deixa na sombra o que a correspondência com Arnauld logo assumirá de maneira explícita, retomando a fórmula aristotélica: “A alma, entretanto, não deixa de ser a forma de seu corpo” (14 de julho 1686, Le Roy 123. Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 1).

Por conseguinte, se a noção individual intervém no campo “histórico”, e a forma substancial, no domínio propriamente físico, uma troca ocorre entre elas de duas maneiras. De maneira lexical primeiramente, pois a noção completa, como toda noção, conhecimento ou idéia, é uma forma, ou melhor, é aquilo que, no espírito, exprime uma natureza ou forma (artigo 26). A essa noção completa corresponde também no objeto uma forma ou natureza (artigo 13), identificável a uma alma como sujeito das ações. Noção, natureza, alma, forma, pertencem a um léxico comum cujos elementos são permutáveis e dão lugar a analogias. Do ponto de vista analógico, a forma substancial tem relação com as almas, talvez mesmo seja uma alma, sob a condição que se admita almas que não são inteligentes (artigo 34). *Assim como a noção completa desempenha o papel de um princípio de individuação das substâncias individuais, a forma substancial realiza a função de um princípio de identidade das substâncias corporais.*

É verdade que, a esse respeito, o estado final do texto do *Discurso de metafísica* deixa em segundo plano uma hesitação, da qual ele permite, entretanto, ainda transparecer alguma coisa de significativo na primeira frase do artigo 34: “*Supondo que os corpos constituindo unum per se, como o homem, sejam substâncias, e que eles tenham formas substanciais...*”. A substancialidade dos corpos não é levada em consideração senão como uma suposição restrita ao caso dos corpos que apresentam uma unidade intrínseca (Leibniz não os chama ainda de orgânicos, como fará mais tarde, mas é exatamente disso que se trata). Porém, o retorno aos estados anteriores do texto<sup>18</sup>, e especialmente ao esboço inicial bastante trabalhado de Leibniz, mostra que ele tinha começado por formular de maneira explícita o caráter de alternativa dessa hipótese da substancialidade. Vejamos um exemplo entre outros de fórmula disjuntiva:

---

(18) Possível há muito tempo graças à edição genética devida a Henri Lestienne: G.W. Leibniz. *Discours de métaphysique*. Edition collationnée avec le texte autographe par H. Lestienne. Introduction par André Robinet. Avant-Propos par Henri Gouhier. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990 (primeira edição: Paris, Alcan, 1907).

*...aquele que meditar sobre a natureza da substância tal como eu expliquei acima descobrirá ou que os corpos não são substâncias no rigor metafísico (o que, com efeito, era a opinião dos Platônicos) ou que a natureza toda do corpo não consiste apenas na extensão<sup>19</sup>.*

Isso significa que, se os corpos são substâncias no rigor metafísico, então a natureza do corpo não consiste apenas na extensão. E, portanto, inversamente, se os corpos consistem apenas em extensão, então eles não são verdadeiramente substâncias, - e Descartes reconduz aos Platônicos. Eis também por que, no artigo 11, a retomada das formas substanciais era dada inicialmente como *hipotética* :

*...reabilitar, de certo modo, a antiga filosofia e recordar postliminio as formas substanciais quase banidas (o que eu não faço, no entanto, senão hipoteticamente (ex hypothesi), na medida em que se pode dizer que os corpos são substâncias)<sup>20</sup>.*

Compreende-se, portanto, que, na sua primeira redação, o artigo 34 tenha começado por uma formulação que deixava em aberto a alternativa entre o estatuto substancial ou fenomenal dos corpos:

É uma coisa que eu não pretendo determinar, se os corpos são substâncias (falando com rigor Metafísico) ou se são apenas verdadeiros fenômenos como o arco-íris, nem, por conseguinte, se há substâncias, almas ou formas substanciais que não sejam inteligentes. Mas, supondo que os corpos são substâncias...<sup>21</sup>.

Houve, assim, um estado bem formado do pensamento de Leibniz onde a possibilidade de que os corpos não sejam substâncias foi considerada como es-

---

(19) A passagem em itálico foi rasurada na cópia final, cf. ed. Lestienne, *op. cit* p. 41, nota f.

(20) A frase entre parênteses está rasurada na cópia, cf. ed. Lestienne, p. 40, nota d.

(21) Ed. Lestienne, p. 87, nota e.

tando sobre o mesmo plano que a afirmação de que eles são substâncias. Nesse contexto, a reabilitação das formas substanciais, condicionada apenas por um dos dois termos da alternativa, não pode mais evidentemente se situar sobre a mesma linha que a doutrina da substância individual, cuja validade é incondicionada. É bastante provável que tenha sido em vista de uma comunicação eventual de seu texto que Leibniz apagou da versão final as aberturas teóricas assim deixadas disponíveis<sup>22</sup>.

Assim, o *Discurso de metafísica* exprime um pensamento que trabalha sobre redes conceptuais que não se conectam em uma sistematicidade fechada. A distância entre o estado amadurecido do rascunho e a versão final após a revisão das cópias mede materialmente os desafios desse trabalho: descontinuidades e separações tornam o texto problemático, introduzindo nele fissuras que pedem a explicitação de soluções inéditas.

#### §4. Da forma substancial à mônada.

Duas observações podem ser feitas neste ponto de nosso percurso:

1 - O emprego do filosofema substância individual/noção completa foi limitado no tempo: assistimos a sua elaboração no início dos anos 80, bem próximo à escrita do *Discurso de metafísica*, o qual apresenta, portanto, a exploração de uma aquisição bem recente; encontramos-lo em numerosos fragmentos dos anos 1685-1686, e principalmente na grande exposição lógica das *Generales Inquisitiones de Analyse notionum et veritatum*. Ele está no centro da discussão durante a primeira fase da correspondência com Arnauld, até que este se declara convencido pelo argumento reti-

---

(22) Em sua obra *Architectonique disjonctive, automate systématique et idéalité transcendante selon G.W. Leibniz*, Paris, Vrin, 1986, André Robinet explorou sistematicamente essa alternativa como estruturando o conjunto do *corpus* leibniziano da maturidade. No vocabulário do autor, os “autômatos sistêmicos” designam os conceitos (por exemplo, forma substancial) que servem para pensar sobre o índice de substancialidade permitindo opor uma forma de realismo físico ao idealismo, no qual os corpos não seriam senão fenômenos congruentes. Para o *Discurso de metafísica*, ver nessa obra as páginas 14-16 e 39 sq.

rado do *praedicatum inest subjecto* (carta de 28 de setembro de 1686). O belo opúsculo dito das *Primae veritates*<sup>23</sup>, que seria de 1689, lhe dá ainda um papel cardinal. *Seu emprego é em seguida abandonado*, e as elaborações ulteriores da teoria da substância não o mencionarão mais, nem nos artigos publicados por Leibniz, nem em nenhuma das correspondências hoje acessíveis, nem naquilo que conhecemos dos manuscritos. Embora haja realmente invariantes doutrinários do pensamento de Leibniz, o filosofema substância individual/noção completa não é um deles; ele teria sido uma ferramenta conceptual provisória para sistematizar esses invariantes.

2 - Longe, portanto, de reconstruir um “Sistema de Leibniz” a partir da doutrina lógica da substância, é preciso, antes, se perguntar por que Leibniz não podia se contentar com a síntese realizada pelo *Discurso de metafísica*. Suas motivações conjugam contribuições genéticas e sistematicamente distintas<sup>24</sup>, as quais não permitem reduzir a metafísica do *Discurso* apenas a essa doutrina: desde esse texto, a substância individual não esgota o campo problemático da substancialidade nem comporta a extensão suficiente para dar conta da universalidade da aplicação que se espera da categoria de substância. Particularmente, ela não resolve a questão sobre o estatuto do corpo, para o que Leibniz colocou em cena, desde de 1679, a reabilitação das formas substanciais, adquirida independentemente da elaboração lógica da teoria da noção completa. Como veremos, a univocidade e a universalidade da substância serão reconquistadas não pela correção ou pela remodelagem dessa teoria, mas antes pelo aprofundamento das implicações da restauração da forma substancial.

A correspondência com Arnauld constitui, a esse respeito, o terreno de experimentação doutrinária sobre o qual Leibniz será conduzido a transformar seu sistema conceptual.

---

(23) O 518-523; tradução na *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1995/1.

(24) Além da elaboração lógica da noção completa, resultado das investigações categoriais, deve-se citar as conseqüências da reforma da mecânica quanto ao estatuto da realidade física e, de modo mais original, a reativação do projeto das “demonstrações católicas” em vista de uma apologia da fé pela razão.

As primeiras etapas da Correspondência tratam da definição da substância individual por sua noção completa e discutem as conseqüências que dela resultam no que diz respeito à necessidade dos acontecimentos, à liberdade das criaturas e à liberdade de Deus. O registro metafísico contrapõe-se ao teológico<sup>25</sup>. Mas, seja por convicção, seja por cansaço, Arnauld termina por abandonar a discussão diante do argumento peremptório do *praedicatum inest subjecto*, para recolocá-la sobre dois outros terrenos: a união da alma e do corpo, por um lado, e a legitimidade da reabilitação da noção de forma substancial, por outro lado<sup>26</sup>.

É ao responder aos pedidos de esclarecimento de Arnauld sobre o segundo ponto que Leibniz deslocará a problemática da substância.

Na linha das fórmulas do *Discurso de metafísica*, Leibniz havia exposto a Arnauld as razões da reabilitação das formas substanciais (GP II 58, Le Roy 123), e é isso precisamente o que chocou aquilo que seu interlocutor conservara de um certo cartesianismo:

*Diremos que não é digno de um filósofo admitir entidades das quais não se tem nenhuma idéia clara e distinta, e não se tem nenhuma das formas substanciais; além disso, segundo vós, não se as pode provar por seus efeitos, porque vós confessais que é pela filosofia corpuscular que se deve explicar todos os fenômenos particulares da natureza, e que invocar essas formas é nada dizer (GP II 67, Le Roy 135).*

Em resposta às solicitações de Arnauld, a análise das condições da substancialidade dos corpos faz surgir, de certo modo sob a suposição da forma substancial, a exigência de unidade. Esquematizando as etapas de um processo

(25) Essa primeira fase termina com a carta de Leibniz de 14 de julho de 1686.

(26) Carta de 28 de setembro de 1686, GP II 64, Le Roy 133. Arnauld escreve primeiramente: “Fiquei surpreendido sobretudo por esta razão, que em toda proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do atributo está compreendida de alguma maneira naquela do sujeito: *praedicatum inest subjecto*”, depois pede que Leibniz “me esclareça sobre duas coisas que encontro em sua última carta, as quais me parecem importantes, mas que não compreendo bem”.



cujo aspecto problemático e atormentado o detalhe das cartas de Leibniz revela, poder-se-á observar os seguintes momentos: há a escolha, para fixar o estatuto ontológico dos corpos, entre o de substância, ou o de fenômeno (o arco íris), ou o de ser unido por acidente (uma pilha de pedras). Um fenômeno é “um ser da imaginação ou percepção” (GP II 96, Le Roy 164), cuja unidade só recebe “sua realização de pensamentos e aparências” (GP II 101, Le Roy 168). Mas é a noção de ser por acidente que orienta a análise com uma direção cujo resultado permite reconhecer retrospectivamente o alcance: um ser por acidente é também “um ser por agregação” ou “multiplicidade”; sua unidade não é real, mas resulta da concepção, que “só serve para abreviar nossos pensamentos e para representar os fenômenos” (GP II 96, Le Roy 164)<sup>27</sup>. Ora, é uma verdade bastante certa que “a substância demanda uma verdadeira unidade” (*ibid.*) ou que “a unidade substancial demanda um ser completo indivisível, ... que se encontra em uma alma ou forma substancial” (GP II 76, Le Roy 145). Se, pois, a forma substancial intervém como operador de substancialidade dos corpos, é por sua *indivisibilidade* (GP II 72, Le Roy 141). É sob esse aspecto que ela permite dizer: “Eis realmente um ser” (GP II 77, Le Roy 146).

Mas justamente a partir disso pode-se estabelecer a inferência que permanecerá formalmente o princípio fundamental da monadologia. A carta de Leibniz de 30 de abril de 1687 fornece sucessivamente muitas formulações variadas dela: “todo ser por agregação supõe seres dotados de uma verdadeira unidade” (GP II 96, Le Roy 164); “se há agregados de substâncias, é preciso certamente que haja também verdadeiras substâncias” (*ibid.*); “não há multiplicidade sem verdadeiras unidades” (GP II 97, Le Roy 165); “o plural supõe o singular” (*ibid.*). Assim se opera uma reviravolta importante: o que há de substancial nos corpos, na medida em que eles só têm uma “unidade de fenômeno ou de pensamento” (GP II 119, Le Roy 187), vem da verdadeira unidade daquilo que funda sua composição, ao passo que a forma substancial devia conferir, por assim dizer “de cima”, uma forma ou natureza (artigo 13), identificável a uma alma

---

(27) Um pouco mais adiante, essa unidade será caracterizada como modal e nominal (Le Roy 168).

como sujeito das ações. Noção, natureza, alma, forma, pertencem a um léxico comum cujos elementos são permutáveis, e dão lugar a analogias. Do ponto de vista analógico, a relação da forma substancial com seus predicados ou do sujeito da ação com seus acontecimentos, é substituída pela relação da unidade com a multiplicidade, verdadeira matriz do conceito de mônada. Mas a adoção definitiva da palavra suporá ainda outras mediações.

É possível reconhecer as mais sugestivas dessas mediações no texto capital do *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, publicado em 1695<sup>28</sup>. O artigo começa com a evocação da correspondência passada com Arnauld, mas, matizando sua apresentação, Leibniz menciona a “retratação” de Arnauld e o fim de suas reservas com relação às proposições contestadas, o que só pode designar aparentemente a confissão contida na carta de 28 de setembro de 1686, que dá um término à primeira fase da correspondência (cf. supra, nota 26); mas ele o faz para consagrar sua exposição aos dois temas discutidos na segunda fase, e sobre os quais Arnauld não calou seus desacordos: determinação da substancialidade no horizonte da reabilitação das formas substanciais, concepção da união da alma e do corpo sem causalidade transitiva<sup>29</sup>. Outra inflexão da perspectiva histórica: o

---

(28) No *Journal des sçavans*. GP IV 477-487 integra ao texto publicado certas correções acrescentadas posteriormente por Leibniz a uma cópia do artigo. – Texto capital menos pela qualidade de sua redação, a qual não é do melhor Leibniz, do que por seu impacto histórico, através das discussões que suscitou e dos esclarecimentos que Leibniz teve que dar. É no meio de um desses esclarecimentos que Leibniz arriscará usar a expressão “harmonia pré-estabelecida” (GP IV 496), a qual se tornará, tanto quanto a Mônada, uma marca da representação usual do “Sistema de Leibniz”. Deve-se observar que quando Leibniz emprega, nos anos seguintes, a fórmula “Sistema da Harmonia pré-estabelecida”, ele compreende *sistema* no sentido de *hipótese*.

(29) Nas cartas trocadas sobre essas questões com Arnauld, os dois temas são tratados um após o outro, e independentemente um do outro, na ordem na qual foram evocados pela carta de Arnauld de 28 de setembro: trata-se aí primeiramente da união da alma e do corpo, em seguida da substancialidade. O *Sistema novo* inverte essa ordem, colocando em cena uma peripécia: “Após ter estabelecido essas coisas, acreditava entrar no porto; mas quando me pus a meditar sobre a união da alma com o corpo, fui como que relançado em mar aberto” (GP IV 483). Essa reviravolta narrativa

retorno às formas substanciais é apresentado agora como condicionado pela demanda de uma verdadeira unidade substancial ao princípio das multiplicidades<sup>30</sup>. Mas o essencial está na extensão do léxico a uma nova terminologia: “Átomo formal” (GP IV 478 nota) e “Átomos de substância” (482) podem designar, por oposição aos “Átomos de matéria... contrários à razão”, as verdadeiras unidades. Desde então, a consideração desses átomos impõe uma revalorização da metáfora do ponto:

Poder-se-ia chamá-los *pontos metafísicos*: eles têm *algo de vital* e uma espécie de *percepção*, e os *pontos matemáticos* são seu *ponto de vista* para exprimir o universo. Mas quando as substâncias corporais são aproximadas, todos os seus órgãos em conjunto formam um só *ponto físico* de nosso ponto de vista. Assim, os pontos físicos são apenas aparentemente indivisíveis; os pontos matemáticos são exatos, mas são apenas modalidades; só os pontos metafísicos ou de substância (constituído pelas formas ou almas) são exatos e reais, e sem eles não haveria nada de real, porque sem as verdadeiras unidades não haveria absolutamente multiplicidade (GP IV 482-483).

Com essa nova temática do ponto, a mônada está doravante bastante próxima. Resta ainda uma etapa a ultrapassar, a que consiste em associar, ao critério de

inverte a ordem genética: a tese sobre a união da alma e do corpo fora estabelecida no artigo 33 do *Discurso de metafísica*, portanto *antes* que as questões de Arnould conduzissem Leibniz a invocar a unidade substancial. As discussões suscitadas pela publicação do *Sistema novo* incidirão unicamente sobre o tema da união da alma e do corpo. De imediato, a exposição pública da doutrina da unidade real remeteu a elaboração da noção de mônada à vertente esotérica da formação do pensamento de Leibniz. É preciso lembrar-se disso para avaliar as distorções que o excesso de vulgarização dessa mesma noção imporá a ela ulteriormente.

(30) Texto publicado (GP 478 nota): “Ora, porque a multiplicidade só pode ter sua realidade através de unidades verdadeiras, as quais vêm de outro lugar e são coisa totalmente diversa dos pontos, dos quais é certo que o contínuo não poderia ser composto; logo, para encontrar essas *unidades reais*, fui forçado a recorrer a um átomo formal, uma vez que um ser material não poderia ser ao mesmo tempo material e perfeitamente indivisível, ou dotado de uma verdadeira unidade. Foi preciso então evocar e como que reabilitar as *formas substanciais*...” O acréscimo da dinâmica também permite “tornar inteligíveis” essas formas: elas também podem ser ditas “forças primitivas”.

unidade da substância, o de sua simplicidade, definida como ausência de partes. Esse critério da unidade verdadeira é enunciado de passagem, a propósito da tese da ingenerabilidade e imortalidade naturais das substâncias, em um texto mal retranscrito por Gerhardt (GP IV 479): "...pois toda substância <simples ou> que tem uma verdadeira unidade só poderia ter seu começo e seu fim por milagre" (<simples ou> é acrescentado por Leibniz na cópia). Enfim, o *Sistema novo*, em breve complementado por *Specimen dynamicum* (publicado no mesmo ano nos *Acta eruditorum*), introduz a referência a "algo de vital". Essa terminologia será precisada nas explorações ulteriores das discussões suscitadas pela publicação do *Sistema novo*.

Pode-se, a partir daí, responder às interrogações sobre a proveniência da denominação de mônada. Sustentou-se por muito tempo que se tratava de um empréstimo a Giordano Bruno e, mais recentemente, de uma relação direta com François-Mercure van Helmont<sup>31</sup>. Mas a questão dos eventuais empréstimos tem menos interesse do que a questão da articulação interna das significações na constituição genética do léxico leibniziano<sup>32</sup>. Devemos nos lembrar simplesmente disto: Euclides definiu o ponto como o que não tem partes. Por outro lado, Aristóteles dá testemunho de definições mais antigas (pitagóricas) nas quais o ponto é definido como uma unidade tendo posição e a unidade, como indivisível<sup>33</sup>. Esse pano de fundo não deveria estar ausente da memória de Leibniz, que se ocupou bastante e em várias ocasiões da doutrina do ponto. Desde que foi admitida a caracterização dos elementos substanciais últimos como unidades e como pontos metafísicos, a ausência de partes e, portanto, a simplicidade resultaram dela de modo bastante natural, bem como era natural o recurso ao velho termo de Mônada. É, além disso,

(31) Cf. Anne Becco, "Leibniz et François-Mercure van Helmont", *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 7 (1978).

(32) Anteriormente, Leibniz utilizou *monas* no sentido de unidade aritmética e *monádico* para designar um conceito sob o qual só cai um único objeto – Deus, o Mundo, o Cristo são exemplos de tais conceitos ou espécies (A VI, 4 A, 31). A noção completa terá sido, se se quiser, a extensão, a todo indivíduo, desse privilégio de ter um conceito monádico, mas Leibniz jamais se expressou em tais termos.

(33) Euclides, *Elementos*, I, definição 1; Aristóteles, *Metafísica*, E, 1016 b 24, N 1089 b 35; *De Anima*, I, 4, 409 a 6.

característico que a primeira ocorrência conhecida exponha o termo em sua forma grega (cf. supra, nota 7). Nesse sentido, a operação lingüística pela qual Leibniz se reapropria da mônada não é intrinsecamente diferente daquela que faz com que reempregue “átomo” em um sentido que não é mais o do atomismo físico: trata-se certamente também de uma unidade pontual em uma acepção que não é mais a da idealidade aritmética e geométrica. Portanto, mais do que uma fonte explorada por um empréstimo inverificável de tal ou qual autor contemporâneo ou recente, o sentido propriamente leibniziano da mônada se reconhece a partir da constituição anterior de uma rede conceptual associada a um léxico do qual “mônada” era parte desde cerca de vinte e três séculos.

Não nos espantaremos, pois, ao reencontrar o mesmo vocabulário empregado quando da primeira publicidade dada ao termo na carta a Fardella de 13 de setembro de 1696:

O essencial da questão me parece consistir na verdadeira noção da substância, que é a mesma que a noção de Mônada, ou de uma unidade real e por assim dizer de um átomo formal, ou de um ponto essencial – pois não pode haver [átomo] material, daí por que se procura em vão a unidade na matéria; e o ponto matemático não é essencial, mas modal, daí por que o contínuo não é constituído de pontos e, no entanto, tudo o que é substancial decorre das unidades.<sup>34</sup>

A investigação poderia e deveria aqui prosseguir através de textos que testemunham a inflexão cada vez mais claramente vitalista e organicista que se associará ao emprego terminológico da mônada. Mas ela já é suficiente, porém, para fazer um primeiro balanço e responder à questão sobre o uso lingüístico que as divagações dos comentários sugeriram.

---

(34) “Mihi summa rei videtur consistere in vera notione substantiae, quae eadem est cum notione monadis sive realis unitatis, et, ut ita dicam, atomi formalis vel puncti essentialis, nam materialis dari non potest, unde frustra in materia quaeritur unitas: et punctum mathematicum non esse essentialis, sed modale, unde continuum ex punctis non constat, et tamen quicquid substantiale est, ex unitatibus conflatur”, ed. cit. Supra, nota 7.

**§ 5. A mônada sem nome próprio**

A mônada não é, pois, a substância individual sob uma outra designação: na transformação dos dispositivos conceptuais que a incompletude da síntese realizada em 1686 impunha, ela não vem tomar o lugar dos indivíduos agentes, César, Alexandre *et alii*, mas ela transpõe a função que desempenhava a forma substancial. Ela resolve, assim, a tensão que tornava instável a unidade doutrinal exposta no *Discurso de metafísica* ao fornecer um instrumento conceptual de unificação da realidade: tudo é mônada ou agregado de mônadas. A marca teológica desse último abre doravante caminho para uma espécie de naturalização da metafísica, na qual a mônada oferece um operador absolutamente universal, permitindo pensar de modo unívoco tudo o que há de verdadeiramente real, reconduzindo o problema da união da alma e do corpo a um caso particular da relação dos compostos aos simples. A extensão do conceito garante a possibilidade de uma variação qualitativa, uma vez que há graus da unidade, na qual a composição orgânica dos corpos corresponde à hierarquia das mônadas. Os conceitos derivados da dinâmica intervêm nessa estruturação da realidade através de sua impregnação vitalista: as forças derivativas, que fundam os fenômenos do movimento, são “concentradas” nas forças primitivas, ações imanentes da mônada percipiente, segundo o ponto de vista de seu corpo orgânico.

É, pois, a noção reabilitada de forma substancial que forneceu o operador permitindo transformar a determinação lógica da substância individual pela completude da noção em determinação ontológica da substância pela unidade real e finalmente pela simplicidade (da coisa, e não de sua noção). Por sua universalidade e sua naturalidade, a Mônada só poderia ter um emprego anônimo<sup>35</sup>, e Leibniz se corrige se lhe acontece, inadvertidamente, associá-la de maneira próxima à individualidade<sup>36</sup>. Não se conhece, aparentemente, nenhum lugar onde

(35) Deve-se notar, entretanto, esta abordagem: “cada ponto real, que é uma mônada, eu mesmo sendo uma delas...” (Grua 553, no fragmento sobre os dois infinitos pascalianos).

(36) Índice notável: ao apresentar a formulação do princípio dos indiscerníveis no art. 9 da *Monadologia*, Leibniz rabisca sobre seu rascunho *coisas*, depois *indivíduos*, para enfim só mencionar

Leibniz escreva “mônada individual”; isso não ocorre porque a expressão seria redundante, mas antes porque a concepção monádica da realidade dissolve o problema da individuação. A mônada não pode mais ser exibida como o referente de um nome próprio, e é justamente por causa disso que “mônada de César” é uma expressão mal formada, a qual as regras da língua metafísica de Leibniz não permitem que faça sentido.

Na época do *Discurso de metafísica* e em textos conexos, tratava-se do indivíduo e de seus acontecimentos; na *Monadologia*, trata-se do composto e de seus elementos, com a desapareição da problemática da individuação. O dinamismo e o vitalismo, ausentes do *Discurso*, aparecem de modo dependente um do outro no pano de fundo dessa transformação. Pode-se dizer que a arquitetura geral do universo leibniziano conserva seus equilíbrios mais importantes, acolhendo novos arranjos interiores; mas a passagem da substância individual à mônada significa mais e outra coisa: trata-se do fato de que são necessárias novas chaves para garantir a entrada no edifício.

#### RESUMO

*Contra a interpretação tradicional, trata-se de mostrar que os conceitos de “substância individual” e “mônada” não têm o mesmo sentido e função na filosofia de Leibniz. Assim, a noção de “mônada” não pode ser aplicada a agentes individuais, como Cesar ou Alexandre, mas assume a função que Leibniz atribuiu em certos textos à noção de forma individual, a fim de pensar aí a unidade dos corpos físicos, e fornece um instrumento conceptual de unificação da realidade.*

**Palavras-chaves:** Leibniz, substância individual, forma substancial, mônada.

---

*Seres: “Pois não há jamais na natureza dois [coisas] [indivíduos] Seres que sejam perfeitamente um como o outro...” (Edição Robinet, Paris, PUF, 1954, p. 72).*

RÉSUMÉ

*À l'inverse des interprétations traditionnelles, il s'agit de montrer que les notions de "substance individuelle" et de "monade" n'ont pas même sens et même fonction dans la philosophie de Leibniz. Au contraire de la première, la notion de "monade" ne peut pas être appliquée à des agents individuels, comme César ou Alexandre, mais elle assume la fonction que Leibniz a attribué dans autres textes à la forme individuelle à fin d'y penser l'unité des corps physiques, et sert désormais comme un instrument conceptuel pour l'unification de la réalité: tout est monade ou un ensemble de monades.*

**Mots-clés:** Leibniz, individu, substance individuelle, forme substantielle, monade.