

LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA

Existência e
eternidade em
Leibniz e Espinosa



PROCESSO 2014/26285-4

70

Rio de Janeiro, 2025

AMOSTRA

SUMÁRIO

<i>Prefácio de Marilena Chaui</i>	13
<i>Introdução</i>	23

PARTE I

criação e contingência em Leibniz	31
-----------------------------------	----

Capítulo I

Da noção completa à mônada	32
----------------------------	----

Capítulo II

Mal, vontade e moralidade em Leibniz	45
--------------------------------------	----

Capítulo III

Vontade divina e contingência na correspondência Leibniz–Arnauld	64
---------------------------------------------------------------------	----

Capítulo IV

Bondade divina e contingência em Leibniz	83
------------------------------------------	----

Capítulo V

O problema da impossibilidade em Leibniz	118
------------------------------------------	-----

PARTE II

AS IDEIAS DE MODOS NÃO EXISTENTES NA ÉTICA DE ESPINOSA	131
--------------------------------------------------------	-----

Os dados do problema	132
----------------------	-----

Da independência dos atributos à conexão das coisas	134
-----------------------------------------------------	-----

Uma enigmática proposição	148
---------------------------	-----

Inexistência e eternidade	162
---------------------------	-----

Duas hipóteses problemáticas	181
------------------------------	-----

Inexistência e contrariedade	194
a. A contrariedade e os afetos	195
b. A ideia contrária à mente	208

PARTE III

A NOÇÃO DE CONTEMPLAÇÃO NA ÉTICA DE ESPINOSA	223
----------------------------------------------	-----

Capítulo I

<i>Contemplação e imaginação no Livro II</i>	224
Contemplação e imaginação	225
A contemplação da mente e dos corpos	231
A determinação externa	234
O segundo gênero de conhecimento	235
A proposição 44	242

Capítulo II

<i>Contemplação e afetividade na Ética III</i>	249
O impacto afetivo da contemplação	249
O esforço de contemplar	256
A contemplação de si próprio	259
Contemplação e afeto ativo	264

Capítulo III

<i>Contemplação e medida dos afetos na Parte IV</i>	270
A mensuração dos afetos	272
O útil e o excessivo	278
Contentamento e contemplação de si próprio	282

Capítulo IV

<i>Contemplação e amor a deus na Ética V</i>	293
Imaginar como livre	293

Contemplar como ausente?	299
A rede afetiva	305
O amor a deus	311
<i>Capítulo V</i>	
<i>Contemplação e amor intelectual</i>	319
Duração e eternidade	319
O sumo contentamento	322
O amor intelectual de deus	325
Deus ama a si próprio	331
BIBLIOGRAFIA	339

AMOSTRA

AMOSTRA

PARTE I

Criação e contingência em Leibniz

AMOSTRA

DA NOÇÃO COMPLETA À MÔNADA

Apesar de ser a questão nuclear da famosa correspondência com Arnauld que seguiu o *Discurso de Metafísica*, a substância individual em Leibniz não é o ponto de partida do referido discurso. À diferença do que ocorrerá anos depois, na *Monadologia*, o *Discurso* começará pela apresentação da noção de Deus, o ser absolutamente perfeito. A partir das perfeições divinas, Leibniz empreenderá a exposição metafísica do real. Esta perfeição do criador, porém, não significa que o mundo só será bom por ter sido criado pelo Deus perfeito. Ao contrário, a bondade do mundo se revela por si mesma, ou melhor, pelo cumprimento de regras de bondade e beleza que dependem não de uma vontade arbitrária, mas de critérios metafísicos regidos pelo princípio de razão suficiente, a saber, o melhor dos mundos é aquele onde o máximo de ser resulta do mínimo de hipóteses. É neste equilíbrio entre causas e efeitos que se fundará a bondade do mundo, e assim também, sem arbitrariedade, a bondade de seu criador. Pela mesma razão, a economia perfeita da criação não permitirá a ideia de milagre como alteração súbita da ordem vigente. Os supostos milagres rompem apenas as máximas subalternas da natureza, mas não a ordem geral da criação, que prevê cada uma destas pequenas alterações. O contrário resultaria em imperfeição tanto no mundo (que precisaria então de ajustes aqui e ali) quanto em Deus (que teria falhado no seu plano eterno do melhor dos mundos possíveis), hipóteses estas que seriam contraditórias com a noção de Deus como ser absolutamente perfeito.

Ora, dado o detalhismo desta concepção de criação, em que tudo está previsto na ordem geral imposta pela onisciência e pela onipotência divinas, coloca-se naturalmente a pergunta: por que não dizer que tudo no mundo é ação de Deus, incluindo as ações humanas? É a partir deste problema que Leibniz

inicia o exame da substância individual, a saber, a partir da necessidade de distinguir as ações de Deus e as ações das criaturas. Mais precisamente, Leibniz não questiona a possibilidade mesma de as criaturas agirem, logo a questão que leva ao exame da noção de substância torna-se a seguinte: em que sentido se pode dizer que as criaturas têm ações e paixões? A introdução das paixões não é gratuita: Deus não pode ser passivo, portanto a existência de paixões garante para as criaturas a possibilidade de terem predicados próprios. Isto significa que a estrutura lógica da predicação deve valer igualmente para elas, e é a partir desta estrutura lógica que Leibniz iniciará a caracterização da substância: “*É correto, quando se atribui grande número de predicados a um mesmo sujeito e este não é atribuído a nenhum outro, chamá-lo de substância individual. Isto, porém, não é suficiente e tal explicação é apenas nominal*”.¹ Trata-se de uma referência à noção aristotélica de substância. De fato, Aristóteles nos diz no capítulo dois das *Categorias*² que se pode predicar algo de um sujeito sem que isto esteja no sujeito. Por exemplo, pode-se predicar *homem* de Pedro, afinal Pedro é homem, mas o homem não está em Pedro. Também podemos dizer que algo está em um sujeito sem predicá-lo dele. Por exemplo, a brancura está em Pedro, mas Pedro não é brancura. Outras coisas podem estar em um sujeito e se predicar de um sujeito. Por exemplo, a ciência gramatical está na mente e é um saber. Outras, finalmente, não são em nenhum sujeito, nem se predicam de nenhum sujeito, como por exemplo *este homem, este cavalo*. Donde decorre que Aristóteles possa definir substância no capítulo três como aquilo que nunca se predica de um sujeito, nem está em um sujeito. É a este sujeito de predicções que se refere primeiramente o *Discurso de Metafísica*. Não que

1 Leibniz, G.W. *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo, Martins Fontes, 2004, artigo 8, pág. 16.

2 Aristóteles, *Organon*. Lisboa, Guimaraes Editores, 1985.

Leibniz tenha abandonado de todo a noção cartesiana de substância como aquilo que pode subsistir por si mesmo, independente de qualquer outra criatura, mas é na lógica que estará o seu ponto de partida. A independência ontológica decorrerá da independência lógica da substância.

Esta caracterização da substância em termos de lógica aristotélica basta apenas para dar uma definição nominal, ou seja, apresentar as marcas suficientes para distinguir a substância e os outros seres, não para indicar a possibilidade mesma da noção de substância, o que constituiria uma definição real. Sendo assim, Leibniz deverá investigar a possibilidade da substância, tal como definida logicamente, através do exame do que é a atribuição verdadeira a um sujeito. É esta menção à verdade que determinará o salto da lógica para a realidade, ou melhor, a conjugação entre lógica e ontologia que regerá todo o sistema leibniziano. Com efeito, diz Leibniz: “*ocorre em toda proposição verdadeira afirmativa, universal ou singular, necessária ou contingente, que a noção do predicado está compreendida na noção do sujeito, expressa ou virtualmente; expressamente na proposição idêntica, virtualmente em qualquer outra*”.³ Se a inclusão do predicado na noção do sujeito é a natureza necessária de qualquer verdade, a definição lógica de substância deverá sofrer uma significativa mudança de acento: agora, o mais relevante não será o fato de que a substância não se pode atribuir a outro; isto será apenas uma consequência do fato de que todo sujeito deve conter, a priori, tudo que pode ou poderá algum dia ser-lhe atribuído. Em outras palavras, a partir da independência lógica da substância, Leibniz deduz, por meio da natureza geral da verdade, a completude necessária da substância: “*Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo é ter uma noção tão completa*

3 Leibniz, G.W. *Da Natureza da Verdade* in *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires, Charcas, 1982, pág. 346.

que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção".⁴

Disso resulta que a noção de um ser permite, de direito, o conhecimento *a priori* de todos os predicados futuros. Mesmo os eventos contingentes, aqueles que só podemos conhecer pela História, como o fato de que Alexandre venceria Dario, estão contidos nas respectivas essências e podem ser aí conhecidos *a priori* pela onisciência divina. Esta última não consiste, portanto, na visão dos eventos nos seus respectivos momentos futuros, mas na visão eterna destes eventos na própria essência de Alexandre. A diferença, portanto, entre proposições como $A=A$, o "triângulo tem ângulos internos que somam 180 graus", e "César atravessou o Rubicão" é apenas aquela entre uma identidade expressa, uma identidade descoberta por uma análise finita da noção do sujeito, e uma identidade cuja descoberta demandaria uma análise infinita. Em todos os casos, a verdade tem a mesma natureza e sempre pode ser conhecida *a priori*, mesmo que não por nosso entendimento finito.

É neste contexto que se inserem algumas das objeções de Arnauld. O que o jansenista tem em vista é o problema das liberdades humana e divina, que ele vê como destruídas pela concepção leibniziana de substância individual. Mesmo sem entrar a fundo na questão da liberdade, à qual voltaremos no próximo capítulo, vale destacar que Arnauld não podia considerar como válida a inclusão necessária de todos os predicados na noção individual. Por trás disso, está a distinção de Descartes, no parágrafo 53 dos *Princípios da Filosofia*, entre o atributo principal, que constitui a natureza da substância e portanto não pode ser separado dela sem torná-la inconcebível, e os outros atributos, que podem variar. Na esteira de Descartes, diz Arnauld:

Deve-se concluir que, sendo impossível que eu não fosse sempre eu, seja que me casasse ou que tivesse vivido no celibato,

4 Leibniz, *Discurso...*, art. 8, pág. 16.

*a noção individual de meu eu não incluiu nem um nem outro destes dois estados; bem como é correto concluir: este bloco de mármore é o mesmo, seja em repouso, seja movendo-se; portanto, nem o repouso nem o movimento incluem-se em sua noção individual. Eis por que, meu Senhor, parece-me que não devo ver como contida na noção individual de mim senão o que é tal que eu não seria mais eu se isso não estivesse em mim, e que tudo que, ao contrário, é tal que poderia ou não estar em mim, sem que eu deixasse de ser eu, não pode ser considerado como estando incluso em minha noção individual, ainda que pela ordem da providência de Deus, que não muda a natureza das coisas, não possa ocorrer que aquilo não esteja em mim.*⁵

Nem Deus poderia separar o pensamento de mim sem destruír-me, ou a extensão do bloco de mármore sem aniquilá-lo, mas isto não está em jogo quando eu viajo ou não, ou quando o bloco está em movimento ou em repouso. Este será o campo próprio da contingência, que Arnauld demanda para que as liberdades humana e divina se exerçam.

Leibniz, ao contrário, não pode separar da substância estes elementos, sob pena de implodir a natureza única da verdade. É claro que a noção específica de homem não implica que se vá viajar ou não, mas as noções específicas não são criaturas do mundo. Para sê-lo, deveriam individualizar-se até os mínimos detalhes, chegando à condição de noção completa ou substância. Como tal, é certo que viajarei, tão certo como que penso ou que o quadrado tem quatro lados, apesar da contingência da viagem:

E não há nada em mim de tudo o que se pode conceber em razão da generalidade ou da essência, ou da noção específica ou incompleta, de que se possa extrair que farei a viagem, ao

5 Carta de Arnauld a Leibniz de 13 de maio de 1686 in *Discours de Metaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris, Vrin, 1993, pág. 99.

*passo que do fato que sou homem pode-se concluir que sou capaz de pensar; e, por conseguinte, se não faço a viagem, isto não combaterá nenhuma verdade eterna ou necessária. Contudo, já que é certo que a farei, é preciso que haja alguma conexão entre mim, que sou o sujeito, e a execução da viagem, que é o predicado, pois a noção do predicado inere sempre ao sujeito na proposição verdadeira. Haveria portanto uma falsidade, se eu não fizesse a viagem, que destruiria minha noção individual ou completa, ou o que Deus concebe ou concebia de mim antes mesmo de resolver-se a me criar.*⁶

Definida a substância como noção completa, Leibniz usa os artigos seguintes do *Discurso de Metafísica* para retomar uma noção escolástica que julga relevante para a compreensão do real: a forma substancial. É verdade que tal noção sofreu de vários abusos, sobretudo em função da tentação de usá-la para explicar os fenômenos físicos. Nesse registro, o uso da noção é totalmente inadequado: “*E nossos escolásticos falharam, e os médicos do passado seguindo seu exemplo, ao crer dar razão das propriedades dos corpos fazendo menção das formas e qualidades, sem dar-se ao trabalho de examinar o modo de operação; como se se quisesse contentar em dizer que um relógio tem a qualidade horodítica proveniente de sua forma, sem considerar em que consiste tudo isso*”.⁷ Tal abuso, porém, não justifica o total abandono da noção de forma substancial, cujo conhecimento é tão fundamental na metafísica que, sem ele, tornam-se inatingíveis os primeiros princípios e o conhecimento das naturezas incorpóreas.

Como explica Georges le Roy: “*Segundo a tradição escolástica de inspiração aristotélico-tomista, os seres são compostos de matéria e forma; a forma determina a matéria e representa a natureza comum dos indivíduos de uma mesma espécie; a maté-*

6 *Carta de Leibniz a Arnauld de 14 de julho de 1686 in Discours...*, pág. 117.

7 *Discurso...*, art. 10, pág. 20.

*ria individualiza a forma e representa o que distingue os indivíduos no interior de uma mesma espécie; a forma substancial não é portanto por si só substância, mas o princípio ativo do composto substancial, quer dizer, o princípio que, em si mesmo, corresponde a uma essência e que, por sua união à matéria, constitui um ser individual; ela é, por isso mesmo, o princípio de toda mudança”.*⁸ É verdade que Leibniz retoma a doutrina tomista ao admitir a existência das formas substanciais na natureza, mas separa-se dela por considerar que a forma substancial constitui toda a substância, chegando à individualidade, ao passo que em S. Tomás ela define apenas uma essência geral comum a vários indivíduos. Ora, é sabido que Leibniz recusa qualquer tipo de substância material, portanto a individuação teria obrigatoriamente de afastar-se do modelo tomista. Esta divergência, porém, não escapou a Leibniz. O que lhe interessava realmente em Tomás era um caso particular da forma substancial:

*(disso segue que) não é verdade que duas substâncias se assemelhem inteiramente e sejam diferentes solo numero; e o que S. Tomás afirma neste ponto dos anjos ou inteligências (que neste caso todo indivíduo é uma espécie ínfima) é verdade de todas as substâncias, desde que se tome a diferença específica como a tomam os geômetras relativamente às suas figuras.*⁹

Daí depreendemos que a realidade metafísica do mundo leibniziano é composta de substâncias pensadas à maneira dos anjos em S. Tomás. Qual é o privilégio dessas criaturas? Como explica Le Roy, para Tomás os anjos são puro espírito, logo, “nesse caso o princípio de individuação não se encontra do lado da matéria, da qual são liberados, mas do lado da forma, de modo que somente se distinguem uns dos outros pelas diferenças de formas ou diferenças específicas que os separam, cada individualidade angélica constituindo em definitivo uma espécie

8 *Discours...*, pág. 220.

9 *Discurso...*, art. 9, pág. 18.

isolada.”¹⁰ É esta determinação completa no domínio do puramente espiritual que Leibniz tem em vista ao invocar as formas substanciais.

Na *Monadologia*, texto de 1714, a forma substancial perde a posição de comentário privilegiado da substância individual, embora a noção completa não deixe de estar contida no conceito de mônada. Esta, aliás, já vem apresentada no primeiro parágrafo do opúsculo:

1- A Mônada, de que falaremos aqui, é apenas uma substância simples, que entra nos compostos; Simples quer dizer: sem partes. 2- E tem de haver substâncias simples, uma vez que existem compostos, pois o composto nada mais é do que uma reunião ou *aggregatum* dos simples.¹¹

Enquanto o *Discurso* apresentava a substância a partir da necessidade de distinguir as ações humanas das divinas, a *Monadologia* começa pelo caráter essencialmente simples da mônada. Deus só virá no distante parágrafo 38, inserindo-se numa já estabelecida teoria geral da substância, a qual exige, como fundamento último das séries contingentes, a existência de um ser necessário. No entanto, a discussão que abre a *Monadologia* não está ausente do *Discurso*. No artigo 12 deste último, antes de explicitar, no artigo seguinte, as consequências da noção de substância, bem como o lugar da contingência, Leibniz afirma que a noção de extensão é insuficiente para constituir uma substância corpórea, e que por isso os corpos demandam algo ligado às almas, a forma substancial, mesmo que esta não interfira nos fenômenos.

Tal afirmação, ainda que pouco desenvolvida no *Discurso de Metafísica*, não passou despercebida ao cartesiano Arnauld. Este reconhecia a ausência de unidade nos compostos corpo-

¹⁰ *Discours...*, pág. 218.

¹¹ Leibniz, G.W. *A Monadologia*, in *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo, Martins Fontes, 2004, pág. 131.

rais, mas não podia aceitar a consequência de que os corpos têm formas substanciais. O que há, para Arnauld, são agregados mais e mais organizados até chegar à perfeição do animal-máquina humano, o qual evidentemente é mais uno que um bloco de mármore, sem contudo adquirir a unidade própria das naturezas espirituais. O que Arnauld buscava resguardar era o dualismo substancial cartesiano, que o comentário leibniziano ferira de morte.

Em sua resposta, Leibniz mantém a crítica fundando-se na ligação necessária entre realidade e unidade. Com efeito, ele sustenta o seguinte axioma: o que não pode ser verdadeiramente *um ser*, também não pode ser verdadeiramente *um ser*. Sendo assim, é inaceitável a hipótese de Arnauld, de que poderia ser da essência do corpo o fato de não ter uma verdadeira unidade. Nesse caso, Leibniz diz que

será então da essência do corpo ser um fenômeno, desprovido de toda realidade, como seria um sonho regrado, pois os próprios fenômenos como o arco-íris ou como um monte de pedras seriam totalmente imaginários se não fossem compostos de seres que têm uma verdadeira unidade.¹²

A essência do que é uno por agregação, como o bloco de mármore ou um exército, não é senão uma maneira de ser daqueles seres que os compõem. Se estes, por sua vez, não tivessem um ser verdadeiro, mas fossem também maneiras de ser, sem remeter-se a nenhuma substância como suporte, seriam seres contraditórios, maneiras de ser sem o ser de que são maneiras, ou então meros fenômenos. Daí a necessidade de colocar unidades imateriais mesmo na base da realidade corpórea:

A unidade substancial exige um ser completo indivisível, e naturalmente indestrutível, já que sua noção envolve tudo que lhe deve ocorrer, o que não se poderia achar nem na figura, nem no movimento (que envolvem ambos algo de ima-

12 Carta de Leibniz a Arnauld de 30 de abril de 1687, in *Discours...*, pág. 165.

*ginário, como eu poderia demonstrar), mas sim em uma alma ou forma substancial, a exemplo do que se chama eu.*¹³

Mas se no *Discurso* a questão da unidade substancial é quase um resultado da noção completa, na *Monadologia* ela vem na abertura. Como diz Boutroux¹⁴, a respeito dos parágrafos iniciais do texto, a simplicidade é apresentada por Leibniz como o critério da substancialidade e da existência absoluta. Tudo que se deixa decompor tem existência meramente fenomênica. Por isso, as substâncias simples não podem ter partes, nem portanto extensão, sendo deste modo os verdadeiros átomos da natureza.

A ausência de partes também afasta a hipótese de nascimento ou morte naturais, pois estes se dão por agregação ou desagregação das partes, as quais, no caso, a substância não tem. Logo, as mônadas só podem começar por criação a partir do nada e perecer por aniquilação. E é também da simplicidade absoluta da mônada que Leibniz deduz o fato de ser totalmente fechada para o exterior, já que o que não tem partes não pode ser alterado, aumentado ou diminuído por ação exterior, ao contrário dos compostos, em que há mudanças entre as partes. Diz Leibniz nos par. 6 e 7 da *Monadologia*:

6- Assim, pode-se dizer que as Mônadas só poderiam começar ou terminar de uma só vez, ou seja, só poderiam começar por criação e terminar por aniquilação, ao passo que o que é composto começa e termina por partes. 7- Tampouco há meio de explicar como uma Mônada poderia ser alterada ou transformada em seu interior por alguma outra criatura, pois nela nada se poderia introduzir, nem se poderia conceber nela nenhum movimento interno que pudesse ser excitado, dirigido, aumentado ou diminuído em seu interior, como é possível nos compostos, em que há mudanças entre as partes. As Mônadas

13 *Carta de Leibniz a Arnauld de 8 de dezembro de 1686*, in *Discours...*, pág. 145.

14 Leibniz, G.W. *La Monadologie*, Paris, Librairie Générale Française, 1991, pág. 129.

*não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair. Os acidentes não poderiam separar-se nem se pôr a vaguear fora das substâncias, como faziam outrora as espécies sensíveis dos escolásticos. Assim, nem substância nem acidente podem, de fora, entrar em uma Mônada.*¹⁵

Disso decorre que do ponto de vista quantitativo as mônadas são perfeitamente iguais, pois a ausência de partes implica também ausência de quantidade. Donde resultaria um mundo totalmente homogêneo, onde todas as mônadas seriam rigorosamente idênticas, e portanto um mundo não passível de mudanças, seja no interior das mônadas (que não aumentam nem diminuem) ou no conjunto delas (pois seriam todas idênticas). Ora, não é isso que ocorre. Não só é um dado que a criação muda, como o mundo suposto seria incompatível com o princípio de razão suficiente. Não haveria razão para haver esta ou aquela mônada, este ou aquele corpo subordinado, já que todas são absolutamente iguais.

Sendo assim, é preciso que as mônadas difiram, e só o poderão fazer por meio de qualidades intrínsecas, visto que são, por sua simplicidade, totalmente isoladas do exterior. Da mesma forma, a impossibilidade de causalidade inter-substancial exige que o princípio de mudança destes estados qualitativos seja também interno, ou não haveria razão para a mudança. Em outras palavras, mesmo sem partes a substância tem dentro de si uma multiplicidade de relações e afecções internas, as quais se alteram pela ação do princípio interno. O estado qualitativo da mônada, que envolve uma multiplicidade em sua unidade, é chamado de *Percepção*, ao passo que o princípio interno que faz a passagem de uma percepção a outra é a *Apetição*.

Esta estrutura binária da mônada já tinha sido esboçada no *Discurso de Metafísica*. Lá dizia Leibniz:

Deus, virando, por assim dizer, de todos os lados e maneiras

15 *A Monadologia*, pág. 132.

o sistema geral dos fenômenos que considera bom produzir para manifestar sua glória, e observando todos os aspectos do mundo de todas as formas possíveis (porque não existe nenhuma relação que escape a sua onisciência), o resultado de cada visão do universo, enquanto observado de um certo lugar, é uma substância que exprime o universo conforme a esta perspectiva, desde que Deus ache conveniente tornar seu pensamento efetivo e produzir esta substância.¹⁶

Como efetivação de um dos pontos de vista de Deus, a substância não pode ser senão percepção. Da mesma forma, o princípio interno está esboçado no *Discurso* em decorrência da natureza geral da verdade:

*dissemos que tudo quanto acontece à alma e a cada substância é consequência de sua noção, logo a própria ideia ou essência da alma implica que todas as suas aparências ou percepções lhe devem nascer (espontaneamente) de sua própria natureza.*¹⁷

Esta espontaneidade, que será desenvolvida, no que tange a questão da liberdade, na *Teodiceia*, já contém o embrião do que será dito na *Monadologia*. A diferença é que enquanto o *Discurso* as deduz da ação divina ou da definição de verdade, a *Monadologia* as retira da simplicidade essencial da substância.

Embora a determinação completa e a simplicidade absoluta sejam dois lados de uma mesma moeda, é inegável que o formato da *Monadologia*, colocando a simplicidade na base do sistema, destaca muito mais o isolamento da mônada em relação ao exterior. Assim também, o recurso à forma substancial como princípio de individuação que dispensa a matéria é desnecessário na *Monadologia*, pois a unidade diferenciada já está no ponto de partida. Não é o contexto da criação que está presente no início do opúsculo, mas a condição lógica de qualquer rea-

16 *Discurso...* art. 14, pág. 29.

17 *Discurso...*, art. 33, pág. 70.

lidade. Sendo assim, é possível dizer que a definição que abre a *Monadologia* é uma definição real, revelando sua própria possibilidade por ser condição de tudo mais. Como unidade isolada, a mônada oferecerá uma fundamentação metafísica para a própria definição de verdade como inclusão do predicado na noção do sujeito, invertendo mais uma vez o percurso do *Discurso*. No entanto, tanto neste último e na *Correspondência com Arnould*, que não utilizam o termo “mônada”¹⁸, quanto na *Monadologia*, o filósofo lida com a ideia de substância como noção completa, cujos desdobramentos éticos constituem um dos aspectos fundamentais da filosofia leibniziana, o que abordaremos a seguir.

AMOSTRA

18 Michel Fichant apresenta boas razões para distinguir a função dos termos “substância individual” e “mônada” no pensamento de Leibniz (ver, por exemplo, “*Da Substância Individual à Mônada*”, *Analytica*, vol. 5, num. 1-2, 2000). Não demos relevo à diferenciação porque não afeta diretamente a problemática da contingência, nosso foco neste trabalho, visto que ambos os conceitos implicam noções completas, ou seja, colocam a mesma dificuldade, tal como mostraremos mais à frente.