

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MICHAEL PONTES DE ABREU

**LEIBNIZ ÀS PORTAS DE DIONÍSIO:
INTERPRETAÇÃO E CRÍTICA DE DELEUZE À
FILOSOFIA DE LEIBNIZ**

Rio de Janeiro
2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Michael Pontes de Abreu

LEIBNIZ ÀS PORTAS DE DIONÍSIO:
interpretação e crítica de Deleuze à filosofia de Leibniz

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Guilherme Castelo Branco

Rio de Janeiro
2007

A162 Abreu, Michael Pontes de.

Leibniz às portas de Dionísio : interpretação e crítica de
Deleuze à filosofia de Leibniz / Michael Pontes de Abreu. Rio
de Janeiro, 2007.
viii, 226 f.

Tese de Doutorado (Doutorado em Filosofia) –
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto
de Filosofia e Ciências Sociais, 2007.

Orientador: Guilherme Castelo Branco

1. Filosofia. 2. Deleuze, Gilles. 3. Leibniz – Teses.
I. Branco, Guilherme Castelo (Orient.). II.
Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Michael Pontes de Abreu

LEIBNIZ ÀS PORTAS DE DIONÍSIO:
interpretação e crítica de Deleuze à filosofia de Leibniz

Rio de Janeiro, de de 2 .

Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco – UFRJ

Prof. Dr. Fernando Rodrigues – UFRJ

Prof. Dr. André Martins – UFRJ

Prof. Dr. Jorge Vasconcellos – UGF

Prof. Dr. Jairo Dias Carvalho – UFU

Aos meus pais,
Neli Pontes de Abreu e José Caetano de Abreu.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Guilherme Castelo Branco.

À CAPES e à UFRJ, pelos auxílios concedidos, sem os quais esse trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos professores e funcionários da UFRJ.

Aos professores participantes da Banca: Guilherme Castelo Branco, Fernando Rodrigues, André Martins, Jorge Vasconcellos, Jairo Dias Carvalho, Mário Bruno, e Peter Pál Pelbart.

Aos meus parentes e amigos.

RESUMO

ABREU, Michael Pontes de. **Leibniz às portas de Dionísio: interpretação e crítica de Deleuze à filosofia de Leibniz**. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

De acordo com Gilles Deleuze, Leibniz teria sido o filósofo da representação que mais perto chegou da filosofia da diferença tal como proposta por ele, às portas do dionisíaco, pois, distintamente de todos os autores da tradição do platonismo clássico, concebeu os predicados das entidades individuais (mônadas) ao modo de acontecimentos, ou maneiras de ser, fundando um platonismo barroco (maneirista), tão próximo do pensamento dionisíaco do gênio francês, que ele mesmo define sua filosofia da diferença como sendo neobarroca, ou neoleibniziana. Nesse sentido, Deleuze também considera que Leibniz seria uma espécie de filósofo limite de todo platonismo, deixando sugerido que o estudo acerca de sua filosofia lança grande luz, tanto sobre as insuficiências e/ou inconsistências do platonismo, quanto sobre a própria filosofia da diferença que defende. Diante disto, o objetivo central de nosso trabalho é apresentar a interpretação de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz, buscando compreender em que sentido Leibniz estaria próximo, e em que sentido ainda estaria distante, da filosofia da diferença tal como proposta pelo gênio francês. Para tanto, tomaremos por base os conceitos leibnizianos de acontecimento e percepção inconsciente – que Deleuze entende como aqueles que mais aproximam o pensamento do gênio alemão de sua filosofia dionisíaca –, em cotejo com os conceitos de continuidade e limite (dy/dx), a fim de examinar quais relações esses conceitos entretêm uns com os outros, e quais os motivos desses conceitos ainda não serem suficientes para fazerem Leibniz ultrapassar o platonismo. Por fim, no que diz respeito estritamente à filosofia do gênio alemão, também é objetivo deste trabalho demonstrar como essa interpretação de Deleuze esclarece a obscura relação que Leibniz afirma existir entre as percepções inconscientes e alguns dos mais importantes temas ontológicos de seu pensamento (e.g., individuação, harmonia preestabelecida entre alma e corpo, e harmonia preestabelecida entre todas as mônadas), no sentido daquelas explicarem estes.

Palavras-Chave: 1. Deleuze; 2.; Leibniz; 3. acontecimento; 4. percepções inconscientes; 5. continuidade.

ABSTRACT

ABREU, Michael Pontes de. **Leibniz at Dionysus's door: Deleuze's interpretation and criticism of Leibniz's philosophy**. Rio de Janeiro, 2007. PhD Thesis – Department of Philosophy, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

According to Gilles Deleuze, Leibniz was the philosopher of representation who got the closest to the philosophy of difference such as the one proposed by him, at the doors of the Dionysus, since in opposition from all the authors in the classic Platonism tradition, he conceived the predicates of the individual entities (Monads), as events, or ways of being, founding a baroque Platonism (Mannerist), as close to the Dionysian thought of the French genius that he himself defines his philosophy of difference as neobaroque, or neoleibnizian. In this regard, Deleuze also considers Leibniz to be a kind of limit-philosopher to every Platonism, implying that the study about his philosophy sheds a bright light both on the insufficiencies and/or inconsistencies of the Platonism, and over his own philosophy of difference that he defends. In view of that, the central objective of our work is to present Deleuze's interpretation about Leibniz's philosophy, seeking to understand to what extent Leibniz is near, and from what extent he is still far away from the philosophy of difference as it is proposed by the French genius. For such, we will take as grounding the Leibnizian concepts of event and unconscious perception – which, for Deleuze, are the ones that approximate the thought of the German genius to his own Dionysian philosophy, in comparison with the concepts of continuity and limit (dy/dx), in order to examine which relations these concepts entertain among themselves, and the reasons why they are not enough for Leibniz to surmount Platonism. Finally, as it concerns strictly the philosophy of the German genius, it is also the objective of this work to demonstrate how this interpretation of Deleuze's clarifies the obscure relation that Leibniz affirms there is between the unconscious perceptions and some of the most important ontological themes of his thought (e.g. individuation, pre-established harmony between body and soul, and pre-established harmony among all Monads), in that the former explain the latter.

Key-Words: 1. Deleuze; 2. Leibniz; 3. event; 4. unconscious perceptions; 5. continuity.

RÉSUMÉ

ABREU, Michael Pontes de. **Leibniz aux portes de Dionysos: interprétation et critique de Deleuze à la philosophie de Leibniz**. Rio de Janeiro, 2007. Thèse (Doctorat en Philosophie) – Département de Philosophie, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

D'après Gilles Deleuze, Leibniz aurait été le philosophe de la représentation qui a approché davantage de la philosophie de la différence telle que lui-même l'a proposée, aux portes du dionysiaque. Car, à la différence de tous les auteurs de la tradition du platonisme classique, Leibniz avait conçu les prédicats des entités individuelles (monades) à la manière d'événements ou façons d'être, en fondant un platonisme baroque (maniériste), si proche de la pensée dionysiaque du génie français que celui-ci se permet de définir sa propre philosophie de la différence comme étant néobaroque ou néoleibnizienne. Dans ce sens, Deleuze considère également que Leibniz serait une sorte de philosophe-limite de tout le platonisme, en suggérant que l'étude de sa philosophie éclaire largement aussi bien les insuffisances et/ou les inconsistences du platonisme que sa propre philosophie de la différence qu'il défend. Ainsi, le but central de notre étude consiste-t-il à présenter l'interprétation de Deleuze au sujet de la philosophie de Leibniz, ayant en vue comprendre dans quel sens Leibniz serait près et dans quel sens il serait encore éloigné de la philosophie de la différence telle qu'elle est formulée par le génie français. Dans ce but, nous nous appuyerons sur les concepts leibniziens de événement et de perception inconsciente – concepts qui, pour Deleuze, sont ceux qui approchent le plus la pensée du génie allemand de sa propre philosophie dionysiaque. Nous les comparerons avec les concepts de continuité et de limite (dy/dx), dans le but d'examiner non seulement quels rapports ces concepts entretiennent les uns avec les autres mais aussi de savoir à quoi tient l'insuffisance de ces concepts empêchant Leibniz de dépasser le platonisme. Enfin, en ce qui concerne strictement la philosophie du génie allemand, cette étude s'applique aussi à démontrer comment cette interprétation de Deleuze explique le rapport, que Leibniz affirme exister, quoique peu net, entre les perceptions inconscientes et quelques uns des thèmes ontologiques les plus importants de la pensée du philosophe allemand (e.g. l'individuation, l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps et l'harmonie préétablie entre toutes les monades), de sorte que celles-là expliquent ceux-ci.

Mots-Clés: 1. Deleuze; 2. Leibniz; 3. événement; 4. perceptions inconscientes; 5. continuité.

SUMÁRIO

Introdução	9
Abreviação	23
Cap.1. Da filosofia da representação à filosofia da diferença: da semelhança à imanência	25
Cap.2. As mônadas e o mundo	61
Cap.3. Contingência	89
Cap.4. <i>Continuum</i>	106
Cap.5. As percepções inapercebidas e o fundo obscuro: o estofo do <i>continuum</i>	132
Cap.6. Da alma ao corpo: a dobra	158
Cap.7. Harmonia, expressão e perspectiva	176
Cap.8. Leibniz e os estóicos: da monadologia à nomadologia	191
Conclusão	212
Referências	227

INTRODUÇÃO

Em nossa Dissertação de Mestrado, *As percepções inconscientes no pensamento de Gottfried W. Leibniz*, tivemos a oportunidade de estudar o papel e a importância das percepções inconscientes na constituição da filosofia de Leibniz com base nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Desta forma, estudamos o papel das percepções inconscientes em relação à alma e ao corpo, e, em seguida, passamos às considerações temáticas concernentes ao conhecimento, à moral, à psicologia, à física e à metafísica. Contudo, em relação aos dois últimos temas não avançamos muito, pois, devido ao tom predominantemente epistemológico dos *Novos ensaios*, não associamos a contento: percepções inconscientes e quantidades infinitesimais (ou diferenciais), apesar de já termos verificado que a interpretação de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz poderia suprir essa lacuna. Posteriormente, verificamos, também, que a riqueza da interpretação de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz poderia nos conduzir a outras paragens, e a um estudo mais aprofundado da própria filosofia de Deleuze. Assim, em parte buscando superar as insuficiências de nosso trabalho anterior, e em parte buscando aprofundamento no estudo acerca das filosofias de Leibniz e Deleuze, é que fomos motivados ao desenvolvimento deste trabalho.

De acordo com Deleuze, a história do pensamento filosófico pode e deve ser distinguida em duas grandes vertentes, de características flagrantemente antagônicas, a saber: 1. a filosofia da representação, ou platonismo, desenvolvida por autores como Platão, Aristóteles, Ockam, Descartes, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Russell, Wittgenstein, etc, segundo a qual, a grosso modo, as entidades são fundamentalmente idênticas a si mesmas, à maneira de unidades separadas perdurantes, de tal modo que, para poderem se relacionar, demandam de um elemento mediador analogante, que nelas está distribuído fundando uma semelhança e/ou proporção entre

elas; e, 2. a filosofia da diferença, desenvolvida pelos sofistas, pelos estóicos, Espinosa, Nietzsche, Bergson, pelo próprio Deleuze, etc, segundo a qual, a grosso modo, as entidades são fundamentalmente diferentes de si mesmas, tanto no sentido de não serem apenas o que são, por serem imanentes a todas as demais (i.e., não separadas), quanto no sentido de serem devires, ou *acontecimentos*, as quais, para efetivamente divergirem umas das outras, demandam que o próprio sistema de imanência que constituem também seja deviante, e traga consigo sua própria diferença em-si, à maneira do Tempo, Duração, Instante, ou Aion, por meio do que, todas se encontram reunidas, mas divergem passando paulatinamente do fundo virtual em que estão *complicadas* à atualização, e da atualização ao fundo virtual.

De um lado, então, o apolíneo, o platonismo, que por não poder aceitar a imanência, sob pena de ferir o princípio da identidade e/ou da não-contradição, tem de conceber a relação entre as entidades a partir de elementos que fundamentam uma mediação analógica (semelhança e/ou proporção), e do outro, o dionisíaco, a filosofia da diferença, que, já partindo da concepção das entidades como imanentes e deviantes, não incorre em qualquer contradição por causa disso, demandando, outrossim, de um elemento que afirme a divergência¹.

Nesse sentido, para Deleuze, enquanto filósofo da diferença, o Real é um *continuum de imanência*, conformado a partir de entidades diferentes de si mesmas, ou acontecimentais, presidido pelo *Aion*, enquanto limite descentrado, ou a diferencial (dy/dx), que perfaz a continuidade ao modo de um verdadeiro diverso-relacionado. Desta maneira, diz-se que o Aion opera a síntese disjuntiva, por meio do que, as coisas atuais se distinguem do fundo virtual de onde saíram, e para onde irão retornar, mas o fundo virtual de que elas se distinguem não se separa delas, viabilizando-se aquilo que Deleuze designa de *Univocidade do Ser*, pois o Ser se diz

¹ Sobre esse caráter “profundamente dualista” da filosofia de Deleuze, cf. MACHADO, R., 1990, pp.9-10.

de várias maneiras atuais que não quebram a unidade de seu sentido, dado o atual não se separar daquilo de que se distingue, mantendo-se a imanência.

Assim, ao contrário do que ocorre com o platonismo, onde o Ser precisa se distribuir analogicamente em entidades necessariamente separadas, quebrando a unidade de seu sentido, a continuidade de imanência operada pelo *Aion* cumpre o ideal filosófico da Univocidade, dando solução ao fundamental problema do Uno-Múltiplo: “Uma só e mesma voz para o múltiplo de mil vozes, um só e mesmo Oceano para todas as gotas, um só clamor do Ser para todos os entes” (DELEUZE, DR, p.89).

Por isso, conclui Deleuze, e por vários outros motivos atinentes, é que se faz necessário orientarmo-nos por Nietzsche na busca de *reverter o platonismo*, superando suas insuficiências em prol de uma verdadeira filosofia dionisíaca que não mais submeta o diferente ao idêntico, o devir ao perdurante, o Outro ao Mesmo, o tempo ao espaço, etc.

Todavia, mesmo com todo esse antagonismo abissal que separa o platonismo e a filosofia da diferença, Deleuze afirma que existe um filósofo da representação que merece destaque, a saber: Leibniz, enquanto aquele que mais perto chegou da filosofia da diferença, pois, distintamente de todos autores da tradição do platonismo clássico, concebeu os predicados das entidades individuais ao modo de acontecimentos, devires, e o próprio Mundo, sob determinado aspecto, como *Acontecimento (Eventum tantum)*, à maneira de um *continuum de predicados acontecementais*, fundando um platonismo barroco, tão próximo do pensamento dionisíaco do gênio francês, que ele mesmo define sua filosofia da diferença como sendo neobarroca, ou neoleibniziana: “nós que somos leibnizianos” (DELEUZE, CV, 25-05-87).

Doravante, não é simples o percurso que nos leva de Leibniz até às margens da filosofia da diferença, pois, diante do dionisíaco, o gênio alemão recuou voltando-se para Apolo, não admitindo a continuidade de imanência entre os acontecimentos por considerá-la contraditória

(seu horror ao espinosismo), sendo forçado a assumir que a relação entre os predicados acontecimentais se devia a um elemento mediador, ou analogante, que os assemelha, ou os proporciona, a saber: a mesmidade e perdurância dos próprios sujeitos individuais aos quais eles se ligam; levando-o finalmente a subsumir completamente o Mundo (como *continuum de predicados acontecimentais*) à perdurância desses sujeitos, e à assunção do próprio Mundo como um mediador, à maneira de uma regra funcionalista de harmonização.

Desta maneira, todo sujeito traria consigo o mesmo Mundo, sob o ponto de vista da assimilação individual que cada um faz dele. Todavia, não existindo, com isso, qualquer sentido essencialista nesta mesmidade do Mundo em cada indivíduo, mas um sentido intensional, perspectivista, conformando aquilo que Leibniz chamou de substâncias individuais, *almas*, ou *mônadas*, que trazem consigo o mesmo Mundo sob o ponto de vista que dele perfazem, ao tempo em que o Mundo, não existindo fora de suas *mônadas*, insiste ou subsiste, enquanto princípio da harmonia entre elas. Em suma, a solução de Leibniz ao problema do Uno-Múltiplo.

Assim, enquanto que para Deleuze os próprios sujeitos são acontecimentais e deviantes, ou em outros termos, *nomádicos*, e todo plano acontecimental conforma-se como uma continuidade de imanência, tendo o *Aion* como o limite (dy/dx) descentrado que opera a síntese disjuntiva, ainda em Leibniz a semelhança de Apolo prevalece sobre a imanência de Dionísio, e a Equivocidade da Analogia prevalece sobre a Univocidade do Ser; donde a contraposição deleuziana entre a *Nomadologia* e a *Monadologia*, ou ainda, em termos mais gerais, entre a distribuição analógica, e a distribuição nomádica:

Devemos, por um lado, distinguir uma distribuição que implica uma partilha do distribuído: trata-se de repartir o distribuído como tal. É aí que as regras de analogia no juízo são todo-poderosas. O senso comum ou o bom senso, enquanto qualidades do juízo, são, pois, representados como princípios de repartição, eles mesmos declarados como sendo *o melhor partilhados*. Este tipo de distribuição procede por determinações fixas e proporcionais, assimiláveis a "propriedades" ou territórios limitados na representação. (...) Há por outro lado uma distribuição totalmente diferente desta, uma

distribuição que é preciso chamar de nomádica, um nomos nômade, sem propriedade, sem cerca e sem medida. Aí já não há partilha de um distribuído, mas sobretudo repartição daqueles que se distribuem num espaço aberto ilimitado ou, pelo menos, sem limites precisos. Nada cabe ou pertence a alguém, mas todas as pessoas estão dispostas aqui e ali, de maneira a cobrir o maior espaço possível. (...) Preencher um espaço, partilhar-se nele, é muito diferente de partilhar o espaço. É uma distribuição de errância e mesmo de "delírio", em que as coisas se desdobram em todo o extenso de um Ser unívoco e não-partilhado. Não é o ser que se partilha segundo as exigências da representação; são todas as coisas que se repartem nele na univocidade da simples presença (o Uno-Todo) (DELEUZE, DR, p.76-7).

Contudo, tratando corretamente o caráter intensional, intensivo, deviante, e diferencial, dos predicados acontecimentais, Leibniz não nega a existência de uma continuidade entre eles, mas tem de estabelecê-la como uma *continuidade de semelhança*, fundando a noção de diferencial ou limite (dy/dx) na mesmidade perdurante de seus sujeitos individuais, e a continuidade dos sujeitos individuais entre si na mesmidade do Mundo ao qual eles pertencem.

Desta maneira, diferentemente do que ocorre no platonismo clássico, Leibniz não estabelece o elemento analógico mediador como fundamento da mediação, mas antes como a própria mediação, ou o limite comum (dy/dx) de todos os elos da continuidade que preside, não havendo uma segunda ordem que fundamenta, mas o próprio fundamento como mediação. Ou ainda, em outros termos, é a própria semelhança que se torna fundamento, relacionado o diverso quase que de maneira imediata, não sendo necessário irmos até a contradição hegeliana para encontrarmos o liame entre os diversos.

Com isso, mesmo não admitindo a imanência, Deleuze compreende que Leibniz alcança algo de já muito próximo dela, por meio dessa sua noção de continuidade de semelhança, a saber: *que as coisas que se distinguem não se separam por causa disso*, sendo isso notável por meio de sua teoria das pequenas percepções insensíveis e inconscientes, segundo a qual, as percepções claras e conscientes se distinguem do fundo obscuro das pequenas percepções inconscientes na alma, mas esse mesmo fundo obscuro não se separa delas, persistindo em desposá-las pela

continuidade que os alia, de maneira que, agora, a clareza das formas apolíneas está sempre embriagada pela obscuridade dionisiaca nesse novo regime de luz que perfaz o platonismo barroco de Leibniz.

Assim, nunca existindo saltos entre o inconsciente e o consciente, Deleuze verifica que o gênio alemão dá uma injeção de vida na filosofia do conhecimento em que consiste todo platonismo clássico, alcançando uma efetiva filosofia do pensamento (lógica do acontecimento e do sentido), onde a mosca de Pascal, por exemplo, cumpre um papel de altíssima relevância especulativa, ao zumbir no ouvido do geômetra meditabundo, e a experiência real já aparece em seu domínio imediato e sub-representativo:

o mundo consta de infinitas coisas que cooperam, de modo que não existe nada de tão pequeno, nem tão remoto, que não contribua em algo em sua medida. E tais coisas pequenas efetuam mudanças enormes. Costumo dizer que uma mosca pode modificar todo o Estado se zumbe diante do nariz de um grande rei, ainda que este esteja absorvido em importantes deliberações; pois, tal como pode suceder que seu entendimento, por assim dizer, se ache na balança, porque existem razões igualmente fortes do lado de ambas as alternativas consideradas, também pode acontecer que prevaleçam aquelas propostas à que se atende mais detidamente; e isto pode efetuar a mosca, estorvando e distraindo, quando se quer examinar bem algo diferente, e isto logo não vem a mente da mesma maneira (LEIBNIZ, 1982, p.384).

Nesse sentido, sobre a importância das percepções inconscientes, é o próprio Leibniz que nos fala no prefácio dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, ligado-as às explicações das mais variadas temáticas, dentre as quais, os temas ontológicos da individuação, da harmonia preestabelecida entre alma e corpo, e da harmonia preestabelecida entre todas as mônadas – o que não deixa de ser intrigante e obscuro, pois, se pelo encaminhamento que fizemos, foi do ontológico que chegamos a essas percepções, como é que delas podemos agora explicar os próprios temas ontológicos?

existe uma série de indícios que nos autorizam a crer que existe a todo momento uma infinidade de percepções em nós, porém sem qualquer apercepção e sem reflexão: mudanças na própria alma das quais não nos apercebemos, pelo fato das impressões

serem ou muito insignificante e em número muito elevado, ou muito unidas, de sorte que não apresentam isoladamente nada de suficientemente distintivo; porém, associadas a outras, não deixam de produzir o seu efeito e de fazer-se sentir ao menos confusamente. Assim é que, por força do hábito, não notamos mais o movimento de um moinho ou de uma queda-d'água, depois que tivermos morado por muito tempo perto dele. Não é que tais movimentos deixem de afetar sempre os nossos órgãos, e que não despertem, na alma, nada que corresponde a tais órgãos, devido à harmonia reinante entre alma e corpo (...). Para melhor julgar sobre as pequenas percepções que somos incapazes de distinguir em meio à multidão delas, costumo utilizar o exemplo do bramido do mar, que nos impressiona quando estamos na praia. Para ouvir este ruído como se costuma fazer, é necessário que ouçamos as partes que compõem este todo, isto é, os ruídos de cada onda, embora cada um desses pequenos ruídos só se faça ouvir no conjunto confuso de todos os outros conjugados, isto é, no próprio bramir, que não se ouviria se esta onda que o produz estivesse sozinha. Com efeito, é necessário afirmar que somos afetados, por menos que seja, pelo movimento desta minúscula onda, e que temos alguma percepção de cada um dos seus ruídos, por menores que sejam; se assim não fosse, não teríamos a percepção de cem mil ondas, pois cem mil ondas nunca poderiam produzir alguma coisa. (...) Essas pequenas percepções, devido às suas conseqüências, são, por conseguinte, mais eficazes do que se pensa. São elas que formam este *não sei quê*, esses gostos, essas imagens das qualidades dos sentidos, claras no conjunto, porém, confusas nas suas partes individuais, essas impressões que os corpos circunstantes produzem em nós, que envolvem o infinito, esta ligação que cada ser possui com todo o resto do universo. Pode-se até dizer que em conseqüência dessas pequenas percepções, o presente é grande e o futuro está carregado do passado, que tudo é convergente (*sympnoia pánta*, como dizia Hipócrates), e que na mais insignificante das substâncias, olhos penetrantes como os de Deus poderiam ler todo o desenrolar presente e futuro das coisas que compõem o universo. (...) Essas percepções insensíveis assinalam também e constituem o próprio indivíduo, que é caracterizado pelos vestígios ou expressões que elas conservam dos estados anteriores deste indivíduo, fazendo a conexão com o seu estado atual, percepções que se podem conhecer por um espírito superior, mesmo que este indivíduo não as pudesse sentir, isto é, quando a recordação explícita não estivesse mais presente. (...) É também pelas percepções insensíveis que se explica esta admirável harmonia preestabelecida da alma e do corpo, e mesmo de todas as Mônadas ou substâncias simples (...). Depois disso acrescentaria pouca coisa se dissesse que são essas pequenas percepções que nos determinam em muitas ocasiões sem que pensemos (...). Em uma palavra, as *percepções insensíveis*, são de uso tão vasto na pneumática quanto os corpúsculos insensíveis o são na física, sendo igualmente irracional rejeitar uns e outros, sob pretexto de que estão fora do alcance de nossos sentidos (LEIBNIZ, NE, prefácio, pp.26-9).

Desta forma, mesmo tendo subsumido o jogo livre das virtualidades acontecimentais ao sujeito perdurante, ao conceito monádico individual, à possibilidade lógica, recusando-se a aceitar a imanência, Deleuze afirma que Leibniz chega às portas do dionisíaco, por meio de sua noção de continuidade, em cotejo com as percepções inconscientes. Essas últimas, que, por sua importância para o próprio Leibniz, entram na explicação das mais variadas temáticas – ainda que

não seja claro como é que essas percepções podem explicar aqueles temas ontológicos dos quais elas mesmas parecem depender:

O inconsciente diferencial; o distinto-obsuro. É ruínoza toda hesitação entre o virtual e o possível, entre a ordem da Idéia e a ordem do conceito, pois ela abole a realidade do virtual. Na filosofia de Leibniz encontram-se os traços de uma tal oscilação, pois toda vez que fala das Idéias, ele as apresenta como multiplicidades virtuais feitas de relações diferenciais e de pontos singulares, e que o pensamento apreende num estado vizinho ao do sono, do aturdimiento, do desfalecimento, da morte, da amnésia, do murmúrio ou da embriaguez... Mas aquilo em que as Idéias se atualizam é antes de tudo concebido como um possível, um possível realizado. Esta hesitação entre o possível e o virtual explica por que ninguém foi mais longe que Leibniz na exploração da razão suficiente e por que, todavia, ninguém manteve tanto quanto ele a ilusão de uma subordinação desta razão suficiente ao idêntico. (...) Ninguém melhor que ele soube mergulhar o pensamento no elemento da diferença, dotá-lo de um inconsciente diferencial, cercá-lo com pequenos fulgores e singularidades; mas tudo isso para salvar e recompor a homogeneidade de uma luz natural, à maneira de Descartes. (...) Portanto, foi por pouco que Leibniz se afastou de Dioniso, à beira do mar ou nas proximidades do moinho d'água. E talvez seja necessário Apolo, o pensador claro-confuso, para pensar as Idéias de Dioniso. Mas os dois nunca se reúnem para reconstituir uma luz natural (DELEUZE, DR, pp.342-4).

Todavia, apesar deste recuo de Leibniz à beira do oceano de Dionísio, Deleuze não deixa que se separe dele aquele que dele se separa, sendo que por toda obra do filósofo francês encontramos os ecos de Leibniz, desde a interpretação do Cálculo Diferencial, passando pelas teorias do sujeito, da percepção, da perspectiva, da expressão, até a contraposição entre monadologia e nomadologia. E, de fato, é toda uma montagem paralela que Deleuze desenvolve entre a exposição da filosofia de Leibniz e da sua própria, compondo-se entre eles uma história interessante, quase paradoxal, como se vê pelos comentários de Deleuze em *Lógica do sentido* e em *Conversações*:

Leibniz, por mais longe que tenha ido, em uma teoria dos pontos singulares e do jogo, não pôs verdadeiramente as regras de distribuição do jogo ideal, e não concebeu o pré-individual senão no mais próximo dos indivíduos constituídos, em regiões já formadas pelo bom senso (cf. a vergonhosa declaração de Leibniz quando ele atribui à filosofia a criação de novos conceitos, com a condição de não subverter os “sentimentos estabelecidos”) (DELEUZE, LS, p.120).

Raymond Bellour e/ou François Ewald – *A dobra, dedicada a Leibniz (mesmo que o nome dele só venha no subtítulo e como tema: “Leibniz e o barroco”)*, parece reatar

com a longa série de seus livros dedicados a figuras de filósofos (...). No entanto, sente-se que é muito mais um livro do que um livro sobre. Ou antes, que é num grau espantoso ao mesmo tempo sobre Leibniz e todo de seu pensamento, mas que nunca inteiramente presente. Como sente esta coincidência? (...). Deleuze – Leibniz é fascinante porque talvez nenhum outro filósofo tenha criado mais do que ele. São noções de aparência extremamente bizarras, quase loucas. Sua unidade parece abstrata, do tipo “Todo predicado está no sujeito”, só que o predicado não é um atributo, é um acontecimento, e o sujeito não é um sujeito, é um envoltório. Há, entretanto, uma unidade concreta do conceito, uma operação ou produção que se reproduz nesse plano, a Dobra, as dobras da terra, as dobras dos organismos, as dobras da alma. Tudo se dobra, se desdobra, se redobra e, Leibniz, percebe-se nas dobras, e o mundo está dobrado em cada alma que dele desdobra tal ou qual região segundo a ordem do espaço e do tempo (harmonia). (...) Esse livro é para mim ao mesmo tempo uma recapitulação e uma continuação. É preciso acompanhar a um só tempo Leibniz (é sem dúvida o filósofo que teve mais discípulos criadores) (...). Fiz o livro neste sentido, e ele me deixa livre para o que eu gostaria de fazer agora (DELEUZE, 2006, p.193).

O objetivo geral de nosso trabalho é apresentar a interpretação de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz, buscando examinar e esclarecer em que sentido o filósofo alemão teria chegado às portas do dionisíaco, e em que sentido teria recusado se banhar no oceano de suas virtualidades, tomando por base os conceitos leibnizianos de acontecimento, percepção inconsciente, continuidade, e limite (dy/dx). Como objetivo específico este trabalho tem por finalidade examinar e demonstrar como é que a interpretação de Deleuze esclarece a obscura relação que Leibniz afirma existir entre as percepções inconscientes e sua ontologia (e.g, a individuação, a harmonia preestabelecida entre alma e corpo, e a harmonia preestabelecida entre todas as mônadas), no sentido daquelas explicarem esta.

Para cumprirmos esses objetivos, tomaremos como base de nossas investigações as obras *Diferença e repetição*, *Lógica do sentido*, *A dobra: Leibniz e o barroco*, e as transcrições das aulas de Deleuze sobre Leibniz nos chamados *Cours Vicennes*, levando em consideração a aludida montagem paralela que Deleuze desenvolve entre a exposição da filosofia do gênio alemão e a sua própria.

Nossa hipótese, é que a interpretação de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz lança grande luz sobre a obscura aliança que o gênio alemão afirma existir entre as percepções

inconscientes e sua ontologia, no sentido daquelas explicarem esta, pois, Deleuze pressupõe uma equivalência entre as percepções inconscientes e os acontecimentos – devido ao caráter deviante e diferencial que lhes é comum. Assim, como os acontecimentos são naturalmente empregados para a explicação dos temas ontológicos, a equivalência pressuposta permite o mesmo para as percepções inconscientes. Nesse sentido, como se verifica, nossa hipótese tem um duplo aspecto: o primeiro deles, relativo à própria interpretação de Deleuze, e àquela equivalência pressuposta (i.e., não tematizada), que nosso trabalho visará tornar manifesta; e, o segundo, relativo à luz que essa mesma pressuposição lança sobre a filosofia de Leibniz.

Por tudo o que apresentamos até aqui, então, não é difícil verificarmos os motivos que justificam este trabalho, pois, se é verdade que Deleuze considera Leibniz como o filósofo limite de todo o platonismo, e, por isso mesmo, aquele que mais se aproxima de sua filosofia da diferença, então, estudar Leibniz sob essa perspectiva torna-se fundamental, tanto no sentido de compreendermos melhor as insuficiências e/ou inconsistências de todo platonismo, quanto no sentido de compreendermos melhor a própria filosofia da diferença que Deleuze defende. Além disso, se for verdade que a interpretação de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz nos ajuda a compreender melhor a relação existente entre as percepções inconscientes e a ontologia do gênio alemão, então, é também por conta de buscarmos analisar essa suposição que se justifica este trabalho.

Por fim, no que diz respeito ao seu desenvolvimento, nosso trabalho será dividido em oito capítulos, comportando os seguintes conteúdos:

No primeiro capítulo, traçaremos uma introdução acerca da filosofia de Deleuze: 1. começando por uma exposição de suas críticas à filosofia da representação; 2. passando rapidamente pela superioridade das teses de Leibniz frente ao restante desta tradição, como Deleuze interpreta; 3. até a apresentação da filosofia da diferença tal como proposta pelo gênio

francês, buscando ressaltar os conceitos de acontecimento, centros de envolvimento, individuação, indivíduo, A-determinação (“em vez de uma coisa que se distingue de outra, imaginemos algo que se distingue – e, todavia, *aquilo de que* ele se distingue não se distingue dele”), Aion (dy/dx), *continuum*, Acontecimento (*Eventum tantum*), e Dobra, os quais Deleuze reencontrará em Leibniz ainda sob a égide da analogia.

No segundo capítulo, traçaremos uma introdução acerca da filosofia de Leibniz, já em cotejo com a interpretação de Deleuze, buscando ressaltar as teses fundamentais da leitura proposta pelo filósofo francês acerca do pensamento de Leibniz, a saber: 1. que os predicados são acontecimentos; 2. que os sujeitos monádicos são conceitos de um só membro; 3. que o Mundo não existe fora das mônadas que o exprimem, mas insiste ou subsiste ao modo da regra funcionalista que funda uma harmonia preestabelecida entre todas elas; 4. que, por isso, o Mundo detém uma anterioridade de direito em relação às mônadas que lhe pertencem, no sentido de presidir sua harmonia e/ou sua compossibilidade (possibilidade de coexistir); 5. que, por essa anterioridade de direito, o Mundo aparece desenrolado das individualidades monádicas, de tal maneira que essas próprias individualidades têm de ser vistas como ainda não constituídas; 6. que, desta forma, o Mundo perfaz um *continuum de predicados acontecimentais e singularidades relevantes que presidem a constituição dos indivíduos (ao modo de centros de envolvimento pré-individuais)*; 7. que o *continuum* é o critério da contingência; e, 8. que, por isso, harmonia, compossibilidade, e impossibilidade, estão fundadas na noção de relação contingente.

No terceiro capítulo, analisaremos o conceito de contingência em Leibniz, mostrando: 1. como o gênio alemão efetivamente tem de lançar mão de um elemento pré-individual (pré-monádico) para dar conta das relações contingentes, a saber, as *pessoas*, que presidem a constituição dos indivíduos; 2. como Deleuze interpreta as *pessoas*; e, 3. como elas aparecem tematizadas na obra de Leibniz ao mesmo tempo em que ele adota a continuidade como critério

para as relações contingentes, ficando a identidade lógica e a igualdade matemática como critérios para as relações necessárias.

No quarto capítulo, analisaremos o conceito de continuidade em Leibniz, buscando compreender: 1. como Leibniz nega a realidade da imanência (interpenetração, homogeneidade, ou quantidade continua); 2. o que isso tem a ver com o fato de toda quantidade efetivamente existente ter de estar fundada nos sujeitos monádicos ao modo de predicados acontecimentais (subordinação do quantitativo ao qualitativo); 3. o que isso tem a ver com as interpretações distintas que Leibniz e Newton apresentam acerca do Cálculo e acerca do conceito de limite (dy/dx); 4. como Deleuze interpreta esse conceito de limite (dy/dx) relacionando-o a uma *continuidade de semelhança*; 5. como Deleuze liga essa continuidade de semelhança às *pessoas* e ao *Mundo*; e, 6. como essa interpretação de Deleuze parece estar perfeitamente fundada em diversas considerações de Leibniz sobre o caráter qualitativo da continuidade.

No quinto capítulo, apresentaremos a interpretação de Deleuze acerca do tema das percepções inconscientes na filosofia de Leibniz, buscando ressaltar, a equivalência que Deleuze pressupõe existir entre essas percepções e os acontecimentos, com base no tema da antecedência de direito do Mundo, passando pelo tema ontológico da individuação, até a relação entre essas percepções e a continuidade, que é quando Deleuze encontra sua noção de A-determinação em Leibniz, e Leibniz às portas do dionisíaco, pois, pela continuidade: as percepções claras e conscientes se distinguem das inapercebidas e confusas, mas essas não se separam daquelas, e continuam a desposá-las, estabelecendo-se com isso, no interior de cada alma, um verdadeiro Inconsciente diferencial dionisíaco, onde o claro e distinto apolíneo da representação clássica platônico-cartesiana é substituído pelo novo regime de luz da razão barroca, em que o claro já não existe mais separado do confuso e obscuro, e Apolo só existe embriagado pelo sangue de Dionísio.

No sexto capítulo, apresentaremos a interpretação de Deleuze acerca da harmonia entre o regime das almas e o regime dos corpos na filosofia de Leibniz, buscando compreender qual o papel desempenhado pelas percepções inconscientes no que diz respeito à sua explicação, pelo que, mais uma vez encontraremos a pressuposição deleuziana da equivalência entre essas percepções e os acontecimentos. Desta forma, veremos: 1. que os corpos são conformados por Deus a partir das percepções ou acontecimentos das almas; 2. que o Mundo, em sua anterioridade de direito (enquanto *continuum* de predicados acontecimentais), desenrolado para fora das mônadas, se atualiza nas almas, e, pelas almas, se realiza nos corpos; 3. que, por isso, ele está dobrado nas almas e redobrado nos corpos; e, 4. que, desta forma, ele mesmo, o Mundo, é o Acontecimento (*Eventum tantum*) para todos os acontecimentos, a Dobra, ou a Entredobra, que alia o regime das almas e o regime dos corpos.

No sétimo capítulo, apresentaremos a interpretação de Deleuze acerca dos temas da harmonia, expressão e perspectiva, na filosofia de Leibniz, tomando por base a noção deleuziana de acordos/acordes, pelo que, verificaremos que a harmonia em Leibniz é uma compensação de diferenças em desequilíbrio proporcional, onde a claridade em uma mônada tem a ver com a obscuridade das percepções inconscientes em todas as outras. Feita esta exposição, e aproveitando o liame existente entre as noções de harmonia e ponto de vista em Leibniz, passaremos a análise do perspectivismo leibniziano, buscando ressaltar como é que mais uma vez o filósofo alemão chega às portas do dionisíaco pelo cotejo entre o conhecimento e a vida (domínio sub-representativo).

Por fim, no oitavo e derradeiro capítulo de nosso trabalho, apresentaremos uma rápida exposição comparativa entre as leituras de Deleuze acerca da filosofia estóica e da filosofia de Leibniz, buscando compreender como é que Leibniz, ainda sendo um filósofo da representação, supera os estóicos no que diz respeito ao conceito de impossibilidade (i.e., a não possibilidade

de coexistência entre entidades), mas, também, como é que nesta superação está a chave da principal crítica de Deleuze à filosofia do gênio alemão, a saber: se a impossibilidade, tal como a compossibilidade, não se baseia em relações necessárias (fundadas no princípio da não-contradição), mas, em relações contingentes, então, se as relações contingentes estão fundadas na continuidade, tanto compossíveis, quanto impossíveis, são primariamente contínuos entre si, não havendo como se negar a *fundamental continuidade de todos os Mundos impossíveis entre si*, o que em última instância redundaria na tese da Univocidade do Ser, tal como aparece desenhada no neoleibnizianismo contemporâneo de Whitehead.

ABREVIATURAS DELEUZE²:

- CV** *Cours Vicennes sur Leibniz.* Disponível na internet: http://www.webdeleuze.com/php/liste_texte.php?groupe=Leibniz. Último acesso: 23-02-2007.
- DR** *Diferença e repetição.* Trad. Roberto Machado e Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- ID** *A ilha deserta e outros textos.* Trad. Luiz B. L. Orlandi, Hélio Rebello Cardoso, Lia Guarino, *et al.* São Paulo: Iluminuras, 2006.
- LB** *A dobra: Leibniz e o barroco.* Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Papyrus, 2000.
- LS** *Lógica do sentido.* Trad. Luiz Roberto S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

² As abreviaturas de Deleuze e Leibniz dizem respeito às suas obras mais citadas neste trabalho.

ABREVIATURAS LEIBNIZ:

- CA** *Correspondencia con Arnauld*. Trad. Vicente Quintero. Buenos Aires: Editorial Losada, s.d.
- CC** *Correspondência com Clarke*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v.19).
- DM** *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v.19).
- GP** *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. Gerhardt, 7 vols. Berlim, 1875-90; reimpressão Hildesheim, 1960-1.
- Monad** Monadologia. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v.19).
- NE** *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna, São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os pensadores).
- Teod** *Théodicée*. Paris: Flammarion, 1969.

CAPÍTULO 1. DA FILOSOFIA DA REPRESENTAÇÃO À FILOSOFIA DA DIFERENÇA: DA SEMELHANÇA À IMANÊNCIA

De acordo com a linha mestra deste trabalho, que segue as considerações de Gilles Deleuze, Leibniz teria sido o filósofo da representação que mais perto chegou da filosofia da diferença tal como proposta por ele, tendo se instalado nas proximidades do dionisíaco, ainda que para sempre recuar, ou lhe negligenciar. Em contrapartida, é sabido também que uma das orientações da filosofia de Deleuze é o que ele designou, via Nietzsche, *reversão do platonismo*, ou seja, da própria filosofia da representação a que Leibniz ainda está ligado, pela busca de um *conceito renovado de Diferença* que não mais subordine a diferença ao idêntico, ao semelhante, ao negativo, ao contraditório, em suma, à representação. Desta forma, como o platonismo se define pelo primado da identidade, e este deve ser revertido, é claro que deverá existir um *malogro da representação*, e mesmo uma subordinação do primado da identidade a esse novo conceito renovado de diferença, tal como Deleuze o afirma (iniciando com uma crítica a algumas insuficiências de Espinosa):

Todavia, subsiste ainda uma indiferença entre a substância e os modos: a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa. Seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente dos modos. Tal condição só pode ser preenchida à custa de uma reversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo etc. Que a identidade não é primeira, que ela existe como princípio, mas como segundo princípio, como algo *tornado* princípio, que ela gira em torno do Diferente, tal é a natureza de uma revolução copernicana que abre à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico. Com o eterno retorno, Nietzsche não queria dizer outra coisa. O eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir (DELEUZE, DR, p.83).

Logo, se Leibniz ainda é um filósofo ligado ao platonismo, que precisa ser ultrapassado em prol de uma filosofia que não mais subordine o diferente ao idêntico, o devir ao perdurante, o

múltiplo ao Uno, etc, mas, antes, que reverta esse quadro, entremeio a um *malogro da representação*, então, para iniciarmos nosso trabalho acerca da interpretação e crítica de Deleuze à filosofia de Leibniz, é importante explorarmos alguns destes pontos, a fim de compreendermos, por que malogrará o próprio leibnizianismo, e, finalmente, em que consiste a filosofia da diferença tal como proposta por Deleuze.

1. Crítica à filosofia da representação

Ao longo de sua obra *Diferença e repetição* Deleuze formula implicitamente uma questão orientadora que nos permite compreender todo o desenvolvimento de sua filosofia por contraposição à filosofia da representação, a saber: só o que se assemelha difere, ou só as diferenças se assemelham? De acordo com a primeira alternativa, atinente à filosofia da representação, a diferença aparece subordinada ao idêntico, que perfaz uma terceira coisa entre no mínimo duas que diferem, sob a condição de que elas se assemelhem (ou sejam proporcionais). Em outros termos, a diferença é compreendida como variedade, ou variáveis, de uma constante “transcendente” que as articula e relaciona enquanto o fundamento da semelhança (ou proporção) entre elas, ou como a própria semelhança (ou proporção) entre elas. Desta maneira, não há nem como duas entidades diferirem entre si sem serem semelhantes, nem como duas fases de uma mesma entidades diferirem entre si sem estarem sob a égide de um sujeito perdurante e idêntico a si mesmo que mediatiza o trânsito entre elas. Sob todos os aspectos, então, trata-se sempre da pressuposição de um terceiro entre no mínimo dois, ao modo de um analogante, que mediatiza coisas que não podem ter uma relação imediata entre si sob pena de contradição. Por sua vez, de acordo com a segunda alternativa, atinente à filosofia da diferença, é a identidade, a semelhança, a proporção, a analogia, que aparecem como um efeito, ou resultado,

da diferença, que, por conseguinte, tem de ser compreendida de uma forma completamente distinta daquela pela qual a filosofia da representação vem interpretando-a desde os pitagóricos até os dias de hoje. Por essa alternativa, a diferença é compreendida não apenas como a diferença sem semelhança entre duas entidades – que a representação bem poderia considerar, ainda que sob pena de ter de assumir uma indiferença entre elas –, mas, também, como a diferença das próprias entidades para consigo mesmas, tanto no sentido de que elas são *devires*, quanto no sentido, copertinente a esse primeiro, de que elas *não são apenas o que são* por serem imanentes entre si. Desta forma, não há, nem a mediação de um terceiro, nem, tampouco, oposição, e/ou contradição, entre os que diferem, pois, tanto oposição, quanto contradição, demandam da pressuposição do analogante, que não existe sob essa perspectiva. Assim, por exemplo, não há nem oposição entre o branco e o preto, pois eles não aparecem subordinados ao conceito de cor, nem contradição no fato de ter de existir um *ao mesmo tempo* para que da saúde se passe à doença, pois, não existe o sujeito perdurante do qual estar-se-ia dizendo ser saudável e doente ao mesmo tempo, o que efetivamente é uma contradição. Afirma Deleuze:

Consideremos duas proposições: só o que se assemelha difere; só as diferenças se assemelham. A primeira fórmula põe a semelhança como condição da diferença; exige a possibilidade de um conceito idêntico para as duas coisas que diferem, com a condição de se assemelharem; implica uma analogia na relação de cada coisa com este conceito; e comporta, enfim, a redução da diferença a uma oposição determinada por estes três momentos. Segundo a outra fórmula, ao contrário, a semelhança, a identidade, a analogia, a oposição só podem ser consideradas como efeitos, produtos de uma diferença primeira ou de um sistema primeiro de diferenças. Segundo esta outra fórmula, é preciso que a diferença relacione imediatamente uns aos outros os termos que diferem. Em conformidade com a intuição ontológica de Heidegger, é preciso que a diferença seja em si mesma articulação e ligação, que ela relacione o diferente ao diferente sem qualquer mediação pelo idêntico, pelo semelhante, pelo análogo ou pelo oposto. É preciso uma diferenciação da diferença, um em-si como *diferenciador*, um *Sich-unterscheidende*, pelo qual o diferente é ao mesmo tempo reunido, em vez de ser representado sob a condição de uma semelhança, de uma identidade, de uma analogia, de uma oposição prévias. Quanto a estas instâncias, deixando de ser condições, elas são apenas efeitos da diferença primeira e de sua diferenciação, efeitos de conjunto ou de superfície que caracterizam o mundo desnaturado da representação e que exprimem a maneira pela qual o em-si da diferença oculta a si próprio ao suscitar aquilo que o recobre. Devemos perguntar se as duas fórmulas são simplesmente dois modos de falar que não mudam grande coisa, ou se elas se aplicam a sistemas totalmente diferentes, ou,

ainda, se, aplicando-se aos mesmos sistemas (e, em última análise, ao sistema do mundo), elas não significam duas interpretações incompatíveis e de valor desigual, uma das quais é capaz de tudo mudar (DELEUZE, DR, pp.195-6).

Não à toa, ainda sobre o tema da contradição, analisado ao fim do parágrafo anterior, é por isso que as interpretações nietzschianas, heideggerianas, e contemporâneas, acerca da filosofia dos sofistas e de Heráclito, são unânimes em acusar Platão e Aristóteles de anacronismo, quando de suas críticas ao filósofo de Éfeso, no sentido de que eles teriam lido as teses heraclíticas a partir do princípio da identidade (ou da não-contradição), ao tempo em que Heráclito defendia que as entidades eram fundamentalmente *diferentes de si mesmas*. Diz Heráclito, no frag.51: “Não compreendem como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira” (CARNEIRO LEÃO, E., 1991, p.71). Assim, contra as afirmativas de Platão e Aristóteles, não seria o caso, nem de Heráclito estar incorrendo em contradição, nem, tampouco, defendendo a existência de contradições da realidade, mas, o caso dele estar afirmando que as entidades são deviantes e imanentes entre si. Sobre este anacronismo, assinalam Kirk e Raven, e Romeyer-Dherbey:

Outras referências a Heráclito, em Aristóteles, atacam-no pelo fato de negar o princípio da contradição, ao afirmar que os contrários são «os mesmos». Trata-se (...) de uma interpretação errada de Aristóteles, ao julgá-lo, anacronicamente, em função de seus próprios padrões predominantemente lógicos: com a expressão «os mesmos», Heráclito queria, evidentemente, dizer, não tanto «idênticos», como «não essencialmente separados», ou «pertencentes a um só complexo» (KIRK, G.; RAVEN, J.; SCHOFIELD, M., 1994, p.188).

A afirmação da imanência recíproca dos contrários leva Heráclito a negar, previamente, toda a concepção que se pudesse parecer com qualquer coisa como substância, e a recusar a linguagem proposicional [i.e., sujeito/predicado] tanto quanto fosse possível. É por isso que a linguagem de Heráclito costuma justapor os contrários pondo em curto-circuito o verbo ser, evitando assim fazê-los entrar na estrutura de uma proposição. Se, é absurdo dizer: “os imortais são mortais, os mortais imortais”, é por que se verte o: “imortais mortais, mortais imortais” de Heráclito, no molde de uma lógica, e de uma ontologia, que Heráclito precisamente não aceita. E com esta recusa o absurdo desaparece (ROMEYER-DHERBEY, 1999, pp.54-5).

Por isso, também, não é nenhuma coincidência que essas mesmas re-interpretações da filosofia de Heráclito rejeitem a leitura que Hegel faz dela em prol de suas próprias teses, posto que, envolvendo diretamente a imanência, não há, nem como, nem porque, se levar a noção de diferença heraclítica até a afirmação hegeliana de que têm de existir contradições na realidade para que possa existir o devir (e.g., a passagem da saúde à doença). Conseqüentemente, afirma Deleuze, é sempre de um anti-hegelianismo generalizado que se trata quando se trata da constituição de uma verdadeira filosofia da diferença; tanto para se evitar o anacronismo platônico-aristotélico, quanto para se evitar a defesa hegeliana da contradição: “o ser é a diferença, e não o imutável, ou o indiferente, tampouco a contradição, que é somente um falso movimento” (DELEUZE, ID, p.37).

O assunto aqui tratado [no *Diferença e repetição*] está manifestamente no ar, podendo-se ressaltar como seus sinais: a orientação cada vez mais acentuada de Heidegger na direção de uma filosofia da Diferença ontológica; o exercício do estruturalismo, fundado numa distribuição de caracteres diferenciais num espaço de coexistência; a arte do romance contemporâneo (...). Todos estes sinais podem ser atribuídos a um anti-hegelianismo generalizado: a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico. O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação (...) Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo (DELEUZE, DR, pp.15-6).

Assim, afirma Deleuze, o que se deve ter em vista para a constituição de uma verdadeira filosofia da diferença, é a superação da contradição, enquanto falso movimento e falsa imediação entre os termos, e a superação de toda mediação analógica, tomando por base a copertinência entre o devir e a imanência viabilizada pela noção de diferença enquanto *diferença em si*:

O presente envenenado do platonismo foi ter introduzido a transcendência em filosofia, ter dado à transcendência um sentido filosófico plausível (triumfo do julgamento de Deus). Esse empreendimento entra em choque com muitos paradoxos e aporias que concernem precisamente ao estatuto da *doxa* (*Teeteto*), à natureza da amizade e do amor (*Banquete*), à irredutibilidade de uma imanência da Terra (*Timeu*). Qualquer reação

contra o platonismo é um restabelecimento da imanência em sua extensão e em sua pureza, que proíbe o retorno de um transcendente (DELEUZE, 2006b, p.155).

Feita essa rápida digressão inicial, podemos dizer que, em linhas gerais, as críticas de Deleuze à filosofia da representação podem ser resumidas a duas problemáticas precisas, com base em uma e mesma razão fundamental, a saber: a filosofia da representação não tem sucesso, nem na determinação do que seja o universal, nem na determinação do que seja o singular, pois, devido à subordinação de todas as suas teses à noção de idêntico a si mesmo (princípio da identidade, ou da não-contradição), ela não tem meios para estabelecer o conceito chave de diferença interna, ou diferença em si, ou diferente de si mesmo. No primeiro caso, o problema é o da *distribuição equívoca da Analogia*, por meio da qual, o elemento de analogação (e.g., uma Forma platônica) não pode cumprir sua função sem se “despedaçar” repartindo-se em seus analogados. No segundo caso, o problema é o da determinação da diferença que deve ter cada entidade individual frente às demais do mesmo tipo, pois, o elemento de analogação nunca consegue ultrapassar diferenças que são sempre superiores ou exteriores aos indivíduos que subsumem:

A analogia do Ser implica ao mesmo tempo estes dois aspectos: um pelo qual o ser se distribui em formas determináveis que distinguem e variam necessariamente o seu sentido, mas o outro pelo qual, assim distribuído, o ser é necessariamente repartido por entes bem determinados, cada um provido de um sentido único. **O que é perdido nas duas extremidades é o sentido coletivo do ser e o jogo da diferença individuante no ente. (...) O verdadeiro universal é perdido, com também o verdadeiro singular: o ser não tem sentido comum, a não ser distributivo, e o indivíduo não tem diferença, a não ser geral.** Pode-se “abrir” a lista das categorias ou mesmo tornar infinita a representação, mas o ser continua a dizer-se em vários sentidos segundo as categorias e aquilo do qual ele se diz é sempre determinado por diferenças “em geral”. É que o mundo da representação supõe um certo tipo de distribuição sedentária, que divide ou partilha o distribuído para dar a “cada um” sua parte fixa (DELEUZE, DR, pp.473-4).

De fato, no que tange ao primeiro ponto, não são críticas novas que Deleuze traçará, mas, um reencontro de críticas antiqüíssimas, cuja principal, ironicamente, foi estabelecida não por

outro, mas, pelo próprio Platão. Afirma Deleuze, acerca do diálogo *Sofista*: “Não seria mesmo necessário levar a ironia até aí? E também que tenha sido Platão o primeiro a indicar esta direção da reversão do platonismo?” (DELEUZE, LS, p.262). Pergunta-se, então, o mestre da Academia, no diálogo *Parmênides*: *como é que a Idéia, sendo una e idêntica a si mesma, pode se distribuir nas suas cópias, tornando-as semelhantes entre si, sem destruir sua própria identidade?* Afirma Platão:

Parmênides: Mas dize-me o seguinte: parece-te, como dizes, haver certas formas, em tendo participação nas quais essas outras coisas aqui recebem suas denominações? Por exemplo: se têm participação na semelhança, as coisas se tornam semelhantes, se na grandeza, grandes, se no belo e na justiça, justas e belas? **Sócrates:** Perfeitamente, disse Sócrates. **Parmênides:** Não é verdade que cada uma das coisas que têm participação ou bem têm participação na forma inteira, ou bem em uma parte dela? Ou haveria uma outra participação além dessas? **Sócrates:** Como poderia haver?, disse ele. **Parmênides:** Então, parece-te que a forma inteira, sendo *uma*, está em cada uma das múltiplas coisas? Ou como seria? **Sócrates:** Mas o que impede, Parmênides, disse Sócrates, <que ela esteja>? **Parmênides:** Então, sendo *uma* e a mesma, estará, inteira, simultaneamente, em coisas que são múltiplas e separadas, e, assim, ela estaria *separada de si mesma*. **Sócrates:** Não estaria, disse ele, se, pelo menos, como o dia, que, sendo um e o mesmo, está em muitos lugares simultaneamente e nem por isso está ele mesmo separado de si mesmo, se assim também cada uma das formas fosse *uma* e a mesma, <estando> simultaneamente em todas as coisas. **Parmênides:** De bela maneira, Sócrates, disse ele, fazes *uma* e a mesma coisa <estar> simultaneamente em muitos lugares, como se, cobrindo com uma vela muitos homens, disseses ser ela, inteira, *uma* sobre múltiplos. Ou não é algo desse tipo que acreditas estar dizendo? **Sócrates:** Talvez, disse ele. **Parmênides:** Será então que a vela inteira estaria sobre cada um, ou uma parte dela sobre um, outra sobre outro? **Sócrates:** Uma parte. **Parmênides:** Logo, Sócrates, disse ele, são divisíveis as formas mesmas, e as coisas que delas participam participariam de uma de suas partes, e não é mais o todo que estaria em cada uma das coisas, mas, sim, uma parte caberia a cada coisa. **Sócrates:** Parece pelo menos que é assim. **Parmênides:** Será então, Sócrates, que estarás disposto a dizer que a forma, *uma*, em verdade, se nos divide e ainda será *uma*? **Sócrates:** De maneira alguma, disse Sócrates. (...) **Parmênides:** Então, de que maneira, Sócrates, disse ele, as outras coisas, para ti, terão participação nas formas, não podendo ter participação nem quanto à parte nem quanto ao todo? **Sócrates:** Por Zeus, disse ele, não me parece de modo algum ser fácil determinar tal coisa (PLATÃO, 2003, pp.33-7).

Logo, como se verifica, não é possível afirmar, sem inconsistência, que a Idéia, sendo una e idêntica a si mesma, esteja distribuída em seus casos. Conseqüentemente, se toda a filosofia da representação se define por esse tipo de estrutura Analógica, então, ainda que essa estrutura apareça de variadas maneiras, haverá sempre essa inconsistência dentro dela, que aparece quando

se considera o tema da *equivocidade do Ser*. Afirma Deleuze: “Nietzsche diz: se fosse o Uno que retornasse, ele teria começado por não sair de si mesmo; se ele devesse determinar o múltiplo e assemelhar-se a ele, ele teria começado por não perder sua identidade nesta degradação do semelhante” (DELEUZE, DR, p.209).

Além disso, diz Deleuze, o esquema *Analógico distributivo* da filosofia da representação também não dá conta daquilo que deveria ser o mais *relevante* – se considerarmos que o mais relevante seja compreendermos este mundo mesmo em que nós estamos e não um *Outro Mundo* (Mundo das Idéias) –, pois, de toda a maneira que se considere, a Analogia nunca vai até os indivíduos eles mesmos, em sua *singularidade*, em sua *diferença*, alcançando, apenas, diferenças que são sempre superiores ou exteriores às coisas, a saber: diferença específica; diferença espaço-temporal; e diferença individual por oposição. Nesse sentido, considerando sua noção de *diferença interna*, Deleuze comenta acerca de Bergson, com o qual concordará:

O que Bergson censura essencialmente a seus antecessores é não terem visto as verdadeiras diferenças de natureza. (...) Para julgar acerca do mais importante, é preciso que se interogue a respeito do alvo da filosofia. Se a filosofia tem uma relação positiva e direta com as coisas, isso mesmo ocorre na medida em que ela pretende apreender a coisa mesma a partir daquilo que tal coisa é, em sua diferença a respeito de tudo aquilo que não é ela, ou seja, em sua diferença interna. Objetar-se-á que a diferença interna não tem sentido, que uma tal noção é absurda; mas, então, negar-se-á, ao mesmo tempo, que haja diferenças de natureza entre coisa do mesmo gênero. Ora, se há diferenças de natureza entre indivíduos de um mesmo gênero, deveremos reconhecer, com efeito, que a própria diferença não é simplesmente espaço-temporal, que não é tampouco genérica, ou específica, enfim, que não é exterior, ou superior à coisa (DELEUZE, ID, pp.47-8).

No caso da diferença específica, sabe-se que a extensão de um conceito está na mão inversa de sua compreensão. Assim, quanto maior a extensão, menor a compreensão, e quanto maior a compreensão, menor a extensão. Por exemplo: o conceito de mamífero, envolvendo mais casos que o conceito de homem, tem uma maior extensão, ao tempo em que o conceito de homem, contendo mais informações acerca do que lhe cai como casos, detém uma maior compreensão. Logo, verifica-se que, quanto mais nos aproximamos da primeira ordem dos

indivíduos, maior é a compreensão, e menor a extensão, não havendo como chegarmos a uma extensão = 1 sem que a compreensão torne-se descrição, e o conceito seja ele mesmo dilacerado. Por conseguinte, a diferença atingida pelo conceito, ou diferença específica, é sempre superior aos indivíduos que lhe caem como casos, não havendo meios de se alcançá-los em suas singularidades (extensão = 1). Desta forma, mantendo-se subordinada ao conceito, a diferença aparece apenas enquanto diferença entre aquilo que primariamente se assemelha:

Toda limitação lógica da compreensão do conceito dota-o de uma extensão superior a 1, de direito infinita; dota-o, pois, de uma generalidade tal que *nenhum* indivíduo existente pode corresponder-lhe *hic et nunc* (regra da relação inversa da compreensão e da extensão). Assim, como diferença no conceito, o princípio de diferença não se opõe à apreensão das semelhanças, mas, ao contrário, deixa-lhe o maior espaço de jogo possível. Já a questão "que diferença há?" pode, do ponto de vista do jogo de adivinhações, transformar-se em: que semelhança há? Mas, sobretudo nas classificações, a determinação das espécies implica e supõe uma avaliação contínua das semelhanças. Sem dúvida, a semelhança não é uma identidade parcial; mas isto é assim somente porque o predicado no conceito, em virtude de seu tornar-se-outro na coisa, não é uma parte desta coisa (DELEUZE, DR, p.38).

Suponhamos, com efeito, que um conceito, tomado num momento determinado em que sua compreensão é finita, seja forçado a assinalar um lugar no espaço e no tempo, isto é, uma existência correspondendo normalmente à extensão=1. Dir-se-ia, então, que um gênero, uma espécie, passa a existência *hic et nunc* sem aumento de compreensão. Há dilaceração entre esta extensão = 1, imposta ao conceito, e a extensão = ∞, exigida em princípio por sua fraca compreensão (DELEUZE, DR, p.38).

Todavia, como negar que os indivíduos pertencentes a um mesmo conceito efetivamente entretenham diferenças de natureza entre si, sem, com isso, negar-lhes sua própria existência, e, por conseguinte, a própria primeira ordem das entidades particulares da qual a segunda ordem demanda? Por isso, ainda que a filosofia da representação não possa alcançar os indivíduos neles mesmos em suas singularidades, ela também não pode negar que tais diferenças singulares existam.

Diante disso, poder-se-ia procurar determinar a singularidade dos indivíduos por meio de suas coordenadas espaço-temporais, tomando-se por base o próprio princípio da identidade, que, determinando os indivíduos como unidades separadas, inviabiliza que dois deles possam estar na

mesma posição ao mesmo tempo. Contudo, mais uma vez, não se chega à singularidade dos indivíduos, pois, os predicados relativos a essas coordenadas são meramente extrínsecos, e não dizem das entidades elas mesmas em suas singularidades. Vejamos a razão disto: para todo platonismo clássico, seguindo a interpretação de Deleuze, os predicados são sempre essências ou atributos, no sentido de que são sempre tomados como trans-individualmente idênticos. Por conseguinte, se todos à esquerda de Maria tivessem *à esquerda* como predicado intrínseco, todos teriam de estar necessariamente no mesmo lugar ao mesmo tempo, o que não condiz com os fatos, e é um absurdo frente ao princípio da identidade e/ou da não-contradição. Logo, segue-se que tais predicados têm de ser extrínsecos – acompanhando a própria exterioridade do espaço que tem de ser esquadrihado para nos dar as posições relativas –, não havendo meios de se determinar a singularidade das entidades por meio deles.

Por fim, como última alternativa, poder-se-ia buscar determinar a singularidade de um indivíduo com base na sua simples separação lógica e/ou ontológica para com todos os demais, independentemente de se falar em espaço e tempo. Não obstante, como todos os outros também são separados dele, não se consegue novamente alcançá-lo em sua singularidade, mas, apenas, aparentemente, em sua diferença individual, que mais uma vez é extrínseca, e, na verdade, envolve contradição, dado que ele difere de todos os demais pelo mesmo motivo que todos os demais diferem dele. Assim, não há como se falar da diferença individual de uma entidade por *oposição* a tudo aquilo que ela não é, tal como não há meios de se falar do ser por oposição ao não-ser sem fazer deste mesmo algo de existente, o que é absurdo. Nesse sentido, mais uma vez comentando, e concordando com Bergson, Deleuze afirmará:

Se a ciência é um conhecimento real da coisa, um conhecimento da realidade, o que ela perde ou simplesmente corre o risco de perder não é simplesmente a coisa. O que a ciência corre o risco de perder, a menos que se deixe penetrar de filosofia, é menos a

própria coisa do que a diferença da coisa, o que faz seu ser, o que faz que ela seja sobretudo isto do que aquilo, sobretudo isto do que outra coisa. Bergson denuncia com energia o que lhe parece ser falsos problemas: por que há, sobretudo, algo ao invés de nada, por que, sobretudo, a ordem, ao invés da desordem? Se tais problemas são falsos, mal propostos, isso acontece por duas razões. Primeiro, porque eles fazem do ser uma generalidade, algo de imutável e de indiferente que, no conjunto imóvel em que é tomado, pode distinguir-se tão somente do nada, do não ser. (...) O ser é um mau conceito enquanto serve para opor tudo o que é ao nada, ou a própria coisa a tudo aquilo que ela não é: nos dois casos, o ser abandonou, desertou das coisas, não passa de uma abstração. Portanto, a questão bergsoniana não é: por que alguma coisa ao invés de nada?, mas: por que isto ao invés de outra coisa? (...) O ser é a própria diferença da coisa, aquilo que Bergson chama freqüentemente de *nuança* (...). Mas, o que é a nuança, a diferença da coisa, o que é a diferença do pedaço de açúcar? Não é simplesmente sua diferença em relação à outra coisa: nós só teríamos aí uma diferença puramente exterior, remetendo-nos em última instância ao espaço. Não é tampouco sua diferença em relação a tudo o que o pedaço de açúcar não é: seríamos remetidos a uma dialética da contradição (DELEUZE, ID, pp.36-7).

Contudo, se o platonismo clássico parece encontrar seus limites nesses argumentos, é também neste ponto que Leibniz começa a se sobressair frente ao restante da filosofia da representação, pois, em Leibniz, os indivíduos não são diversos entre si por força de suas coordenadas espaço-temporais, mas, o contrário, sendo as coordenadas espaço-temporais que são diversas entre si por força dos indivíduos a que estão subsumidas, os quais, trazem-nas consigo como predicados intrínsecos, sem que isso envolva as velhas contradições que levaram a tradição a externalizar definitivamente o espaço e o tempo: “A uniformidade do espaço faz com que não haja razão alguma, nem interna, nem externa, para discernir suas partes e fazer uma escolha entre elas. De fato, essa razão externa de discernir não poderia fundar-se senão na interna: caso contrário seria escolher sem discernir” (LEIBNIZ, CC, p.420), por isso, “As coisas que diferem de lugar devem exprimir seu lugar, isto é, as coisas circundantes, e assim serem distinguidas não apenas pelo lugar, ou por uma mera denominação extrínseca, como estas coisas em geral costumam ser concebidas” (LEIBNIZ, 1989, p.175), pois, “o lugar ou o tempo, longe de serem elementos determinantes, necessitam eles mesmos ser determinados pelas coisas que contêm” (LEIBNIZ, NE, III.iii.§6, p.279).

Desta forma, enquanto a tradição considerava (e ainda considera) os predicados como atributos ou essenciais trans-individualmente idênticas, de tal maneira, que todos à esquerda de Maria teriam de estar absurdamente à mesma esquerda caso tais predicados fossem intrínsecos, Leibniz considerou que todos os predicados eram *intensionais*, i.e., que todos os predicados *tenham a ver* com os indivíduos aos quais eles pertenciam, não havendo como, por conseguinte, ocorrer que todos à esquerda de Maria estivessem à mesma esquerda, tal como é razoável, não é absurdo, e é necessário: tanto por dois indivíduos não poderem vigir interpenetrados, quanto pelo absurdo de se definir o que seja um indivíduo por meio de predicados meramente extrínsecos.

Com isso, é importante afirmar, Leibniz não subsume completamente o espaço e o tempo aos indivíduos, fazendo deles meros predicados intrínsecos, mas mantêm-nos também como as *regras de ordem de coexistência e sucessão* dos indivíduos que detém esses predicados: “o tempo e o lugar [espaço] constituem apenas espécies de ordens” (LEIBNIZ, NE, II.iv.§5, p.99); “Se o espaço é uma propriedade ou um atributo, deve ser a propriedade de alguma substância. (...) fazendo do espaço uma propriedade, recai-se na minha opinião, que o faz uma ordem das coisas, e não uma coisa absoluta” (LEIBNIZ, CC, p.419).

Para refutar a imaginação dos que julgam o espaço como uma substância, ou ao menos algum ser absoluto, tenho várias demonstrações (...). Digo, portanto, que, se o espaço fosse um ser absoluto, sucederia alguma coisa que seria impossível possuir uma razão suficiente, o que é ainda o nosso axioma [referência ao princípio da razão suficiente]. Eis como o provo. O espaço é algo absolutamente uniforme, e, sem as coisas postas neles, um ponto do espaço não difere absolutamente nada de um outro ponto. Ora, disso se segue (suposto que o espaço seja alguma coisa em si mesmo fora da ordem dos corpos entre si) ser impossível que haja uma razão por que Deus, conservando as mesmas situações dos corpos entre si, os tenha colocado assim e não de outro modo, e porque tudo não se fez ao contrário (por exemplo), trocando-se o Oriente e o Ocidente. Mas, se o espaço não é mais que essa ordem ou relação, e, não é sem os corpos, senão a possibilidade de aí os pôr, esses dois estados, um tal como é, e, o outro, suposto ao contrário, não difeririam entre si. A diferença deles não se encontra, pois, senão em nossa suposição quimérica da realidade do espaço em si mesmo [i.e., uma diferença meramente extrínseca]. Mas, na verdade, um seria justamente a mesma coisa que o outro, como são absolutamente indiscerníveis. O mesmo se dá com o tempo. Supondo-se que alguém pergunte por que Deus não a criou um ano antes, e que essa pessoa queira inferir daí que Deus fez alguma coisa de que não é possível haver uma razão pela qual a fez assim antes que de outra maneira, responder-lhe-íamos que sua inferência

seria verdadeira se o tempo fosse algo fora das coisas temporais. De fato, seria impossível haver razões pelas quais as coisas tivessem sido aplicadas a tais instantes que a outros, ficando igual sua sucessão. Isso mesmo, entretanto, prova que os instantes não são nada fora das coisas, e não consistem senão em sua ordem sucessiva (LEIBNIZ, CC, p.413).

Em suma, como Deleuze se admira, um lance genial, tanto por estar completamente fundado no princípio da identidade (por impedir a interpenetração daqueles à esquerda de Maria), quanto por abrir as portas para algo que não fora alcançado nem pelo empirismo clássico mais radical (que admite o caráter intensional para os predicados não espaço temporais), a saber: *o estabelecimento de uma individualidade intrinsecamente determinada por predicados intensionais*. Ou seja, não por predicados essenciais, fixos, perdurantes, e trans-individualmente idênticos – que praticamente nada têm a ver com os sujeitos aos quais pertencem –, mas, ao contrário, por predicados intensionais, modais, deviantes, e singulares, que têm a ver com os sujeitos com aos quais pertencem, e com eles sofrem todas as vicissitudes da existência, a saber: ***predicados acontecimentais***³. De acordo com Deleuze, então, o primeiro passo para a reversão do platonismo:

Os acontecimentos são ideais. Novalis chega a dizer que há duas ordens de acontecimentos: uns ideais, os outros reais e imperfeitos (...). Mas a distinção não é entre duas espécies de acontecimentos, mas entre o acontecimento, por natureza ideal e sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas. Entre o *acontecimento* e o *acidente*. (...) Os acontecimentos são as únicas idealidades; e reverter o platonismo é, em primeiro lugar, destituir as essências para substituí-las pelos acontecimentos (...). Uma dupla luta que tem por objeto impedir toda confusão dogmática do acontecimento com a essência, mas também toda confusão empirista do acontecimento com o acidente (DELEUZE, LS, p.56).

Em Leibniz só existem acontecimentos. Antes de Leibniz existe uma primeira grande filosofia do acontecimento, são os estóicos. Não existia antes. (...) Aristóteles pode falar do acontecimento, [porém] nele não é um conceito; é uma noção muito derivada que depende dos conceitos de Aristóteles, porém, tomar o acontecimento como objeto de um conceito irreduzível, isto verdadeiramente é um golpe de gênio. Em fim, constantemente a filosofia se faz com golpes de gênio como este, onde, de uma só vez, alguma coisa é erigida ao estado de conceito. O conceito de acontecimento está firmado

³ Sobre a distinção entre a lógica extensionalista de Aristóteles e a lógica intensionalista que Leibniz defende, cf. LEIBNIZ, NE: III.i.§3; IV.xvii.§8. Sobre o caráter intensional dos acontecimentos, e sobre o contraste entre a compreensão e a intensão de um conceito, cf. DELEUZE; GUATTARI, 1992, pp.32-5, p.105, pp.178-9.

nos estóicos. Depois recai; um conceito, isto tem uma história muito descontínua. A segunda grande filosofia que vai retomar o problema do acontecimento e de um conceito de acontecimento é Leibniz. A terceira será Whitehead. Isto está bem, três grandes filósofos para um conceito, isto basta (DELEUZE, CV, 20-01-87).

Uma verdadeira revolução, diz Deleuze, que leva também a uma nova concepção do sujeito e da substância, e só é comparável à revolução que os abolirá completamente (Espinosa-Nietzsche), pois, não sendo, nem essência, nem acidente, os predicados em Leibniz serão as *maneiras de ser* do seu sujeito monádico, e a filosofia leibniziana um autentico *maneirismo*, que recusa a forma do juízo na relação sujeito + cópula + atributo (S é P), indo na direção daquilo que Romeyer-Dherbey nos disse acerca dos sofistas e de Heráclito em citação anterior:

A mônada leibniziana é profundamente maneirista e não essencialista. Eu diria que é quase uma revolução na noção de substância, talvez tão grande quanto a outra revolução que consistirá em ir mais além da noção de substância. (...) que é o maneirismo? Voltamos ao assunto. Finalmente, que quer dizer isto? Por que não há essência? Uma vez mais, pelas mesmas razões que não existem atributos, mas, predicados. Os predicados são os acontecimentos e as relações. Tudo é acontecimento, isto é o maneirismo. A produção de uma maneira de ser é acontecimento (DELEUZE, CV, 07-04-87).

a substância não está mais relacionada a um atributo, está relacionada às maneiras. (...) A relação fundamental não é mais substância-atributo, a relação fundamental é substância-maneiras de ser. (...) A substância tem maneiras de ser. É exagerado dizer que ao essencialismo clássico se opõe o maneirismo de Leibniz? Pois, a que se chama maneirismo? Chamar-se maneirismo a uma concepção ou uma visão, uma concepção filosófica ou uma visão pictórica, que caracteriza um ser por suas maneiras. Tem-se que tomar 'maneiras' no sentido mais literal da palavra: maneiras de ser. Leibniz substitui a relação substância-atributo essencial pela relação unidade substancial-maneiras de ser (DELEUZE, CV, 20-01-87).

Diante disto, afirma Deleuze, não é difícil verificarmos o erro do platonismo anterior, pois, enquanto Leibniz parte das próprias coisas, a fim de lhes determinar a individualidade, a tradição anterior partia da analogia (semelhança, proporção) existente entre elas, estabelecendo, como que, uma rota contrária, em que as próprias coisas sempre aparecem subordinadas, e sua individualidade vem depois: ou vem depois da especificação, pela pressuposta eminência da

semelhança; ou vem depois do espaço-tempo, pela pressuposição de que as coisas já estão neles.

Diz Deleuze:

Parece-me que todas as teorias da individuação, antes de Leibniz, têm um pressuposto catastrófico. Seu pressuposto catastrófico é que a individuação vem depois. Vem após a especificação. A especificação é a divisão do conceito em gêneros, espécies, e espécies cada vez menores. E nos meteram na cabeça que era mais normal começar pelo mais geral, e essa é a falha de Platão, e de outros; enfim, é a falha de ninguém, é a falha de todo mundo. Partem do mais universal, então, é forçoso, que não se alcançará o indivíduo. (...) Temos de fazer o contrário. (...) toda especificação pressupõe campos de individuação. Que toda assinalação de espécies e gêneros pressupõe processos de individuação, que, então, não podem ser feitos sobre este tipo de especificação. Em outros termos, a individuação é primeira. Se a individuação é primeira, em efeito, tudo se compreende (DELEUZE, CV, 16-12-86).

Assim, diferentemente de toda tradição anterior, é partindo do caráter acontecimental dos predicados que Leibniz consegue alcançar as coisas em sua individualidade, em sua singularidade, encontrando para cada qual sua diferença, sem que esta lhes seja, nem superior, nem exterior, mas, antes, atinente a cada uma. Sob todos os aspectos, então, são aquelas diferenças que podemos chamar de diferenças monádicas, atinentes às individualidades monádicas que constituem o cerne da ontologia leibniziana.

Todavia, afirma Deleuze, é deste ponto que Leibniz não passa, pois, apesar da diferença encontrada pelo gênio de Leipzig não ser mais, nem superior, nem exterior, às próprias coisas, ela ainda é uma diferença conceitual, que, se já não é mais diferença específica, ainda permanece no escopo da filosofia da representação, estribada no caráter substancial do próprio sujeito monádico, sendo ele mesmo o conceito individual de seus predicados acontecimentais: “Toda diferença está no conceito. Se duas coisas diferem, não podem simplesmente diferir pelo número, pela figura, pelo movimento, mas é necessário que seu conceito não seja o mesmo. Toda diferença é conceitual” (DELEUZE, CV, 20-05-80).

Vocês vejam esse grande princípio tão simples: estando dado um conceito, sua extensão e sua compreensão estão em razão inversa, quer dizer, quanto maior a compreensão, menor é a extensão. (...) Que passava com o conceito, em relação a essa

lei, antes de Leibniz? Creio que todos os filósofos, segundo meu conhecimento, sem exceção (...) nos diziam: sim, porém, o conceito se detém um momento. Existe um momento lógico em que o conceito se detém, quer dizer, existe um momento lógico em que a compreensão do conceito se detém. (...) todo mundo está de acordo sobre o fato de que, finalmente, a forma do conceito, de uma ou outra maneira, se detém antes do indivíduo (...) Bem. Façamos falar Leibniz. Nunca se viu tanta tranqüilidade para tanta audácia. (...) Ele definirá imediatamente o indivíduo como conceito. O indivíduo é o conceito (DELEUZE, CV, 16-12-86).

Além disso, como se não bastasse, o mesmo que vimos anteriormente ocorrer com espaço e tempo, ocorrerá também com o Mundo (que traz espaço e tempo como regras de ordem), o qual será totalmente enrolado na clausura das individualidades monádicas (ao modo das séries de predicados acontecimentais que lhes constituem), mas, também, será mantido como uma *constante* subsistente, ordenando aquilo que Leibniz chamou de *harmonia preestabelecida* entre todas as mônadas.

Por fim, no que diz respeito aos predicados acontecimentais, é bem verdade que Leibniz os tomará quase à maneira da filosofia da diferença, como *devires*, dobras, inflexões, singularidades, forças, energia, potenciais, ímpetos, *conatus*, tendências, elásticos, plásticos, à maneira das quantidades infinitesimais, diferenciais, evanescentes, fluentes, sempre já de uma condição à outra, *antes no estado de vir a ser do que no de ser*. Todavia, não para estabelecer a partir delas um *continuum de imanência*, tal como defendera Espinosa, e defenderá Deleuze, mas, uma “continuidade de semelhança” (DELEUZE, DR, p.418), fundada no caráter conceitual e substancial dos sujeitos monádicos, e no Mundo como constante funcional, onde a continuidade entre dois termos será compreendida como uma igualdade entre diferenças desvanescentes, e será estabelecida quando no limite (dy/dx) a diferença for menor do que qualquer diferença dada e houver máxima semelhança. Nesse sentido, ao mesmo tempo parecendo se referir a Leibniz sem mencioná-lo, e defendendo sua noção de *continuidade por imanência*, afirma Deleuze:

Quando falamos de uma comunicação entre séries heterogêneas, de um acoplamento e de uma ressonância, não é à condição de [manter-se ainda] um mínimo de semelhança entre as séries e de uma identidade no agente que opera a comunicação? Diferença “demais” entre as séries não tornaria toda operação impossível? Não se está condenado a redescobrir um ponto privilegiado em que a diferença só se deixa pensar em virtude de uma semelhança de coisas que diferem e de uma identidade de um terceiro? É aqui que devemos prestar a maior atenção ao papel respectivo da diferença, da semelhança e da identidade. (...) É bem conhecido que, em certos casos (em certos sistemas), a diferença das diferenças postas em jogo pode ser “muito grande”; em outros sistemas ela pode ser “muito pequena”. Mas seria equivocado ver, neste segundo caso, a expressão pura de uma exigência prévia de semelhança, exigência que não deixaria de afrouxar-se no primeiro caso, ao estender-se à escala do mundo. Insistisse, por exemplo, na necessidade de que as séries disparatadas sejam *quase semelhantes*, que as frequências sejam vizinhas (ω vizinho de ω_0), em suma, que a diferença seja *pequena*. Mas, justamente, não há diferença que não seja “pequena”, mesmo à escala do mundo, se se pressupõe a identidade do agente que põe em comunicação os diferentes. Pequeno e grande, vimos, aplicam-se muito mal à diferença, porque eles a julgam segundo o critério do Mesmo e do semelhante (DELEUZE, DR, pp.199-201).

Sem dúvida, como Deleuze considera, e veremos ao longo deste trabalho, Leibniz vai bastante longe com a sua filosofia maneirista, pois levando em conta os indivíduos, e mais ainda o caráter acontecimental de seus predicados, excede a representação orgânica da diferença específica, sem cair nas malhas da contradição de Hegel, mas, ainda assim, ficando nas malhas da representação, ao fazer das mônadas os centros de convergência de seus predicados, e do Mundo, a razão da harmonia entre elas. E, de fato, não poderia ser mesmo de outro jeito, pois, para superar a representação, seria necessário que Leibniz admitisse a noção de *diferença interna* considerando os próprios sujeitos monádicos, e o próprio Mundo, a partir da deviância. Nesse sentido, Deleuze resume bem o problema de Leibniz contrapondo-o à Espinosa: “Leibniz que, no entanto, é avaro em ser polido, que teme a Espinosa como à peste..., pois, o problema de Leibniz é, sobretudo, que *não o tomem por um filósofo da imanência*. Eu sou um bom cristão, sou ortodoxo” (DELEUZE, CV, 17-03-87).

2. A filosofia da diferença

Mas, como superar essas insuficiências da filosofia da representação que não tem êxito, nem na determinação do universal, nem na determinação do singular? Segundo Deleuze, como vimos, é necessário apreendermos as entidades a partir de sua *diferença interna*. Nesse sentido, prossegue o filósofo francês, as entidades são tomadas em sua *efetividade*, tal como se apresentam a nós singularmente em domínio *sub-representativo*, de tal forma, que elas não podem mais ser compreendidas como *idênticas a si mesmas*, ou seja, não podem mais ser compreendidas como *unidades separadas perdurantes atuais*, mas, definitivamente, têm de ser compreendidas como acontecimentos, simulacros: *multiplicidades imanentes deviantes virtuais*, que diferem qualitativamente de si mesmas, em função sua real efetividade. Afirma Deleuze: “Tudo se tornou simulacro. (...) É nesta direção que é preciso procurar as condições, não mais da experiência possível, mas da experiência real (seleção, repetição etc.). É aí que encontramos a realidade vivida de um domínio sub-representativo” (DELEUZE, DR, pp.124-5).

Dizer que as entidades diferem de si mesmas, porém, ou que elas são simulacros, acontecimentos, devires, não significa dizer que “tudo muda”, nem, tampouco, dizer de um suposto *fundamentalmente perdurante* que ele devém absolutamente, o que seria absurdo, mas, ao contrário, significa dizer da própria natureza das coisas que elas são devir, e nesse sentido estrito: *que devir é o verdadeiro caráter daquilo que é*. Afirma Deleuze: “O simulacro é o verdadeiro caráter ou a forma do que é – ‘o ente’” (DELEUZE, DR, p.121); “As verdadeiras Entidades são acontecimentos, não conceitos... (...) ENTIDADE = ACONTECIMENTO” (DELEUZE; PARNET, 1980, p.76); “O ser é alteração, a alteração é substância” (DELEUZE, ID, pp.37-8).

A multiplicidade não suporta qualquer dependência em relação ao idêntico no sujeito ou no objeto. (...) Sem dúvida, é permitido conservar a palavra essência no caso de se estar apegado a ela, mas à condição de dizer que a essência é precisamente o acidente, o

acontecimento, o sentido, não somente o contrário do que se chama essência, mas o contrário do contrário: a multiplicidade não é mais aparência do que essência, não é mais múltipla do que una (DELEUZE, DR, p.310).

Desta forma, diferindo de si mesmas, enquanto puras intensidades, enquanto puros acontecimentos, das entidades cabe dizer que se reportam imediatamente umas às outras por meio de sua própria natureza deviante, entretendo relações de imanência sem qualquer necessidade de mediação analógica pela semelhança, mesmo pequena, tal como a filosofia da representação é obrigada a assumir devido ao caráter separado de suas entidades:

O simulacro é o sistema em que o diferente se refere ao diferente por meio da própria diferença. Tais sistemas são intensivos; eles repousam, em profundidade, sobre a natureza das quantidades intensivas, que entram precisamente em comunicação através de suas diferenças. O fato de haver condições para esta comunicação (pequena diferença, proximidade etc.) não deve levar-nos a acreditar numa condição de semelhança prévia, mas somente nas propriedades particulares das quantidades intensivas (DELEUZE, DR, p.437).

Em Leibniz, como os predicados são acontecementais, isso sucede de forma semelhante, tanto para as percepções, quanto para os corpos. Nesse sentido, tomando-se pela consideração dos corpos, deles também cabe dizer que sejam entidades em *diferenciação*, que têm um *ímpeto*, um *conatus*, e nunca estão apenas no momento presente, mas, sempre já, em trânsito para o futuro, mais no estado de vir a ser do que no de ser, posto que, se assim não o fosse, afirma Leibniz, não existiria diferença entre os que se movem e aqueles que estão em parados, caso considerássemos a todos como perfeitamente determinados em cada momento presente: “Os objetos da percepção e, de modo geral, todos os compostos, ou aquilo que poderíamos chamar de substâncias artificiais, encontram-se num fluxo, e antes num estado de vir-a-ser do que no de ser” (LEIBNIZ, 1840, p.445, *apud* ROSS, 2001, p.99):

Pois o corpo não somente no momento presente de seu movimento está em um lugar a sua medida, senão, que tem também um conato, quer dizer, o impulso (*nisus*) a mudar de lugar, de modo que o estado seguinte ao atual se segue por si mesmo, pela força da

natureza. De outro modo, no momento presente (e, portanto, em qualquer momento) o corpo A, que se move, não se diferenciaria em nada do corpo B que está em repouso. Da opinião de nosso muito ilustre autor [referência a Johann Christopher Sturm] se seguiria, se nisto se opusesse à nossa, que não haveria nenhuma diferença nos corpos, posto que, não se pode assumir uma diferenciação no pleno de uma massa, por si mesma uniforme, se não se atende ao movimento. (...) E posto que todas as coisas que são substituídas pelas anteriores são completamente equivalentes, nenhum observador, ainda que fosse onisciente, perceberia nem o mais mínimo movimento. Portanto, tudo sucederá como se não ocorresse nenhum movimento, nem diferenciação nos corpos (LEIBNIZ, 1982, p.495-6).

Assim, como se verifica, no que diz respeito ao acontecimental, efetivamente existe uma grande proximidade entre Leibniz e Deleuze, com o gênio alemão defendendo a existência da deviância, a partir da qual, nunca existe Presente *stricto sensu*, mas, um Presente Vivo, e sempre já um elo entre o Presente e o Futuro, e/ou entre o Passado e o Presente (o Presente enquanto Passado do Futuro, e o Futuro enquanto Presente do Passado)⁴. Comentam MacDonnald Ross e Luiz Peña:

Leibniz sustentava que a essência da matéria é energia, e que tudo está em movimento, visto que a energia, na forma de energia cinética, só pode ser atualizada por meio do movimento. Como as coisas estão essencialmente em movimento, precisam diferir de coisas em repouso em cada instante de sua existência. A diferença estava no fato de que, tal como um “ponto fluente”, um objeto que se move sempre estaria já entrando em sua próxima posição (ROSS, 2001, p.99).

Tudo se conecta de tal maneira que só em aparência existem interrupções, descontinuidades, ou separações entre as coisas. Em verdade, sempre existe deslizamento de uma coisa à outra, de um estado a outro, um passar que poderá ser rapidíssimo, porém, nunca um mero estar, estou aqui agora e logo ali (ou agora estou e logo outra coisa): haverá algum trecho intermediário entre o agora e o logo, no qual, está menos aqui que agora, porém, mesmo ali que logo; e haverá incrementos infinitesimais dessas determinações, incrementos graças aos quais os trânsitos vinculam infinitamente as coisas, ao invés de superpô-las, ou justapô-las⁵.

Todavia, Leibniz só o afirma sob a égide da representação, considerando a possibilidade desses puros devires somente com base na condição de que eles tenham por fundamento a perdurância das almas (sujeitos monádicos), tanto por ser necessário que algo perdure (sem o que

⁴ Sobre o Presente Vivo em Leibniz, cf. DELEUZE, LB, pp.122-4.

⁵ PEÑA, L. Armonía y continuidad en el pensamiento de Leibniz: una ontología barroca: In: **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, v.16, 1989, pp.19-55. Disponível na Internet: <http://www.sorites.org/lp/articles/historia/barroca.htm>. Último acesso em: 23-02-2007.

seria o espinosismo), quanto pelo fato de ser a própria *anima* das almas que lhes viabiliza a deviação: “A força derivativa é o que alguns chamam de *ímpeto*, quer dizer, *conatus*, ou seja, por assim dizer, uma *tendência* a um movimento determinado, por conseguinte, aquele mediante o qual se modifica a força primitiva ou princípio de ação [mônada]” (LEIBNIZ, 1982, p.438).

Pois dizer que Deus, na criação proporcionou aos corpos uma lei de ação não significa nada se não lhe houver proporcionado ao mesmo tempo algo que faça observar a lei; do contrário o mesmo deveria ser sempre procurado fora da ordem em que se observa a lei. E ainda mais, a lei é eficaz, e existem contribuições eficazes aos corpos, quer dizer, lhes deu uma força própria, ou ínsita neles. Deve considerar-se, além disso, que a força derivativa e a ação são algo modal já que experimentam mudanças. Porém, todo modo se constitui mediante certa modificação de algo que persiste, ou seja, de algo que é mais absoluto. (...) assim a força derivativa e a ação motriz é certa modificação (...) de algo ativo, isto é, da entelúquia primitiva [mônada]. Portanto, a força derivativa e acidental, ou mutável, será certa modificação do poder (*virtus*) primitivo essencial que é o que persiste em toda substância corpórea (LEIBNIZ, 1982, p.439).

Por isso, diz Deleuze, o que é acontecimental, não são apenas os predicados de um sujeito perdurante, como em Leibniz, mas é toda estrutura sujeito-predicado que é acontecimental, ou melhor, todo ente é acontecimental. Assim, enquanto para Leibniz as tendências demandam de um sujeito perdurante, tanto para Bergson, quanto para Deleuze: “a verdadeira coisa ou a substância é a própria tendência” (DELEUZE, ID, p.38); “O eu não tem modificações; ele próprio é modificação” (DELEUZE, DR, p.140).

Conseqüentemente, enquanto acontecimentos, ou simulacros, das entidades não cabe mais dizer que *são apenas o que são* (o que é, é, o que não é, não é), como os indivíduos do platonismo, mas, tampouco, que se esgotam na atualidade de suas efetividades: “Toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objeto puramente atual. Todo atual rodeia-se de uma névoa de imagens virtuais” (DELEUZE, 1996, p.49). Pelo contrário, pois, a individualidade atual que apresentam, consiste somente na sua menor parte, estando toda sua outra metade mergulhada num fundo virtual que *complica a todas*. Cada qual presidida por um campo de individuação pré-individual constituído por *séries contínuas de singularidades*

intensivas (e-e-e...), sempre já em curso de atualização, mas, em ordens distintas, que, ao fim e ao cabo, se comunicam todas com todas. São centros de envolvimento, diz Deleuze, que *implicam* as individuações, mas os indivíduos não se separam deles, nem eles do fundo virtual que complica a tudo: “Estes centros não são os próprios fatores intensivos individuantes; mas eles são os representantes destes num conjunto complexo” (DELEUZE, DR, p.407).

Toda diversidade e toda mudança remetem a uma diferença que é sua razão suficiente. Tudo o que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças: diferença de nível, de temperatura, de pressão, de tensão, de potencial, diferença de intensidade. (...) Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma. Toda intensidade é E-E', em que E remete a *e-e'* e *e* remete a $\varepsilon-\varepsilon'$, etc.: cada intensidade é já um acoplamento (em que cada elemento remete, por sua vez, a pares de elementos de uma outra ordem) e revela, assim, o conteúdo propriamente qualitativo da quantidade. Chamamos *disparidade* este estado da diferença infinitamente desdobrada, ressoando indefinidamente (DELEUZE, DR, pp.355-6).

Todo fator individuante, ao contrário, já é diferença, e diferença de diferença. Ele é construído sobre uma disparidade fundamental e funciona nas bordas dessa disparidade como tal. Eis por que esses fatores não param de comunicar-se entre si através dos campos de individuação, envolvendo-se uns nos outros (...). A individuação é móvel, estranhamente flexível, fortuita, desfrutando de franjas e margens, porque as intensidades que a promovem envolvem outras intensidades, são envolvidas por outras e se comunicam com todas. O indivíduo de modo algum é o indivisível; ele não para de dividir-se, mudando de natureza. (...) Indeterminado, flutuante, fluente, comunicante, envolvente-envolvido, são outras características positivas afirmadas pelo indivíduo (DELEUZE, DR, pp.409-10).

Assim, diferentemente do que sempre considerou o platonismo, a individualidade não é da ordem das coisas idênticas a si mesmas, que *são apenas o que são*, nem, tampouco o equivalente do próprio Ser, mas, antes, da ordem das coisas diferentes de si mesmas, que *não são apenas o que são* por serem deviantes e imanentes umas às outras. Isso, porque, afirma Deleuze elogiando Gilbert Simondon, se há um princípio de individuação, esse princípio não é, nem meramente reflexivo, nem analógico, no sentido de que, dadas tais características tal ou tal coisa é indivíduo, mas um princípio genético, que não sendo *anterior* ao indivíduo, tem por ele mesmo seu meio de ação, e os centros de envolvimento metaestáveis como base num fundo virtual. Nesse sentido, o indivíduo aparece como parte integrante de um sistema em processo, e não como base *a priori* de

um sistema onde indivíduo = ser, e o processo é colocado depois, à maneira dos modos de um perdurante:

O princípio de individuação é respeitado, julgado venerável, mas parece que a filosofia moderna se absteve até agora de retomar o problema por sua conta. As conquistas da física, da biologia, e da psicologia nos levaram a relativizar, a atenuar o princípio, mas, não a reinterpretá-lo. Já é um grande mérito de Gilbert Simondon apresentar uma teoria profundamente original da individuação, teoria que implica toda uma filosofia. Simondon parte de duas observações críticas: 1º) Tradicionalmente, o princípio de individuação é reportado a um indivíduo já pronto, já constituído. Pergunta-se apenas o que constitui a individualidade de um tal ser, isto é, o que caracteriza um ser já individuado. E porque se “mete” o indivíduo após a individuação, “mete-se” no mesmo lance o princípio de individuação *antes* da operação de individuar, acima da própria individuação; 2º) Por conseguinte, “mete-se” a individuação em toda parte; faz-se dela um caráter coextensivo ao ser, pelo menos ao ser concreto (mesmo que seja ele divino). Faz-se dele todo o ser e o primeiro momento do ser fora do conceito. Esse erro é correlativo do precedente. Na realidade, o indivíduo só pode ser contemporâneo de sua individuação e, a individuação, contemporânea do princípio: o princípio deve ser verdadeiramente genético, não simples princípio de reflexão. E o indivíduo não é somente resultado, porém *meio* de individuação. Contudo, precisamente deste ponto de vista, a individuação já não é coextensiva ao ser; ela deve representar um momento que não é nem todo ser nem o primeiro. Ela deve ser situável, determinável em relação ao ser, num movimento que nos levará a passar do pré-individual ao indivíduo. A condição prévia da individuação, segundo Simondon, é a existência de um sistema metaestável. Foi por não ter reconhecido a existência de tais sistemas que a filosofia caiu nas duas aporias precedentes (DELEUZE, ID, pp.117-8).

Por conseguinte, afirma Deleuze, toda entidade apresenta-se como que comportando *duas metades ímpares dessimétricas e dessemelhantes*, ao tempo em que, a individuação garante o encaixe das duas metades, a saber: uma parte atualizada comportando singularidades que já sempre tendem ao virtual, em divergência com uma parte virtual comportando singularidades que já sempre tendem à atualização (mas, em ordens distintas). Sendo que, a parte virtual, ao contrário do que se poderia supor, é exatamente a parcela dominante do processo, e em que se encontra a *diferença em si* da entidade⁶. É uma multiplicidade, diz Deleuze, viva e problemática, para as quais, as atualizações aparecem como casos de solução, mas que nunca dão cabo do

⁶ Afirma Deleuze em *O atual e o virtual*: “O plano de imanência compreende a um só tempo o virtual e sua atualização, sem que possa haver aí limite assimilável entre os dois. O atual é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta não tem por sujeito senão o virtual. A atualização pertence ao virtual. A atualização do virtual é a singularidade, ao passo que o próprio atual é a individualidade constituída. O atual cai para fora do plano como fruto, ao passo que a atualização o reporta ao plano como àquilo que reconverte o objeto em sujeito” (DELEUZE, 1996, p.51).

problema, dado seu caráter ontológico: “Toda coisa tem como que duas ‘metades’, ímpares, dissimétricas e dessemelhantes (...). É a individuação que assegura o encaixe das duas grandes metades não-semelhantes” (DELEUZE, DR, p.440); “Todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual e, a outra, a imagem atual. Metades desiguais ímpares” (DELEUZE, DR, p.337).

Gilbert Simondon mostrou recentemente que a individuação supõe, em primeiro lugar, um estado meta-estável, isto é, a existência de uma "disparação" como duas ordens de grandeza ou duas escalas de realidade heterogêneas, pelo menos, entre as quais os potenciais se repartem. Esse estado pré-individual não carece, todavia, de singularidades: os pontos relevantes ou singulares são definidos pela existência e pela repartição dos potenciais. Aparece, assim, um campo "problemático" objetivo, determinado pela distância entre ordens heterogêneas. A individuação surge como o ato de solução de um tal problema ou, o que dá a mesma, como a atualização do potencial e o estabelecimento de comunicação entre os disparates. O ato de individuação não consiste em suprimir o problema, mas em integrar os elementos da disparação num estado de acoplamento que lhe assegura a ressonância interna. O indivíduo encontra-se, pois, reunido a uma metade pré-individual, que não é o impessoal, mas antes o reservatório de suas singularidades. Sob todos estes aspectos, acreditamos que a individuação é essencialmente intensiva e que o campo pré-individual é ideal-virtual ou feito de relações diferenciais (DELEUZE, DR, pp.392-3).

Conseqüentemente, afirma Deleuze, a atualização⁷ consiste num estado de A-determinação unilateral, onde o fundo virtual, de que o atual se distingue, não se distingue dele, ou melhor, não se separa dele, e continua a desposá-lo: tanto no caso da individuação; quanto no caso das séries de singularidades que saem do virtual atualizando-se; quanto, por conseguinte, no caso da parcela atual do indivíduo, fazendo com que ele esteja em constante revolução “perdendo e ganhando partes”. É que o fundo virtual sobe à superfície, diz Deleuze, mas, sem deixar de ser fundo, deformando toda “boa forma” que aparenta ter o atual.

A diferença é este estado em que se pode falar d’A determinação. A diferença "entre" duas coisas é apenas empírica e as determinações correspondentes são extrínsecas. Mas, em vez de uma coisa que se distingue de outra, imaginemos algo que se distingue - e,

⁷ De acordo com Deleuze, toda “saída do virtual” é uma atualização, mas, nem toda atualização é igual, pois, a atualização dos indivíduos (ou dos conjuntos de fatores individuantes), deve ser distinguida da atualização ou *diferenciação* das singularidades que neles se encarnam. Todavia, como não trabalharemos com esta distinção, nos restringiremos ao emprego do termo geral atualização.

todavia, *aquilo de que* ele se distingue não se distingue dele. O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguísse daquilo que não se distingue. Dir-se-ia que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo. De uma parte e de outra, há algo de cruel e mesmo de monstruoso nesta luta contra um adversário inapreensível, luta em que aquilo que se distingue opõe-se a algo que não pode distinguir-se dele e que continua a esposar o que dele se divorcia. A diferença é esse estado de determinação como distinção unilateral (DELEUZE, DR, pp.63-4).

Nesse sentido, conclui o gênio francês, os centro de envolvimento, que presidem as individuações, são as testemunhas primeiras da divergência das séries atuais que voltam ao fundo, e virtuais que vêm a lume, na revolução que gera e corrompe as individuações; séries de diferenças de diferenças que não param de *retornar* diferentes enquanto diferentes: “Testemunhas mudas da degradação e da morte, os centros de envolvimento são também os precursores sombrios do eterno retorno. Mas, ainda aí, são as testemunhas mudas, os precursores sombrios, que fazem tudo ou, pelo menos, são aquilo em que tudo se faz” (DELEUZE, DR, p.408).

Ela [a individuação] consiste em campos de fatores intensivos fluentes que nem mesmo tomam a forma do *Eu* nem do *Eu*. A individuação como tal, operando sob todas as formas, não é separável de um fundo puro que ela faz com que surja e arraste consigo. É difícil descrever este fundo e, ao mesmo tempo, o terror e a atração que ele suscita. Revolver o fundo é a mais perigosa ocupação, mas é também a mais tentadora nos momentos de estupor de uma vontade obtusa. Com efeito, com o indivíduo, este fundo sobe à superfície e, todavia, não toma forma ou figura. Entretanto, ele está aí, fixando-nos, sem olhos. O indivíduo se distingue dele, mas ele não se distingue do indivíduo, continuando a esposar o que dele se divorcia. Ele é o indeterminado, mas enquanto continua a cingir a determinação, como a terra o faz com o sapato (DELEUZE, DR, p.249).

Sob todos esses aspectos, portanto, afirma Deleuze, é fundamental compreendermos que o virtual de que se está tratando, nem é sinônimo de irreal, nem a parcela menos importante do processo, pois, é dele que tudo advém e para onde tudo torna a voltar, enquanto diferenças de diferenças, sem qualquer sinal do mesmo, do idêntico, do semelhante, do oposto, e do contrário:

Não paramos de invocar o virtual. Não seria isto recair no vago de uma noção mais próxima do indeterminado do que das determinações da diferença? (...) O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. *O virtual possui uma plena realidade enquanto*

virtual. Do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: "Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos", e simbólicos sem serem fictícios. O virtual deve ser mesmo definido como uma estrita parte do objeto real - como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual e aí mergulhasse como numa dimensão objetiva (DELEUZE, DR, pp.335-6).

A realidade do virtual consiste nos elementos e relações diferenciais e nos pontos singulares que lhes correspondem. A estrutura é a realidade do virtual. Aos elementos e às relações que formam uma estrutura devemos evitar, ao mesmo tempo, atribuir uma atualidade que eles não têm e retirar a realidade que eles têm (DELEUZE, DR, p.336).

Desta forma, o virtual não deve ser visto como uma potência aristotélica, que demanda do atual para advir, e que é tomada como não existente, tanto quanto inexistente é o futuro, mas, ao contrário, sendo o atual que demanda dele para advir, e o presente que demanda do futuro para se confirmar. Afirma Nietzsche, que influencia Deleuze exatamente neste ponto: “O futuro é tanto uma condição do presente quanto o é o passado. ‘O que terá de ser e deverá ser é o fundamento daquilo que é’” (NIETZSCHE, 2004, p.199).

Por conseguinte, o mais fundamental, diz Deleuze, que mesmo possibilita a individuação⁸, é a divergência das séries entre si, que consiste em dois jatos dessimétricos, subdividindo as singularidades intensivas atuais, num passado próximo, e num futuro eminente, restando como liame das duas partes *um* Instante que “transborda” o presente em prol do virtual por-*vir*.

Isso é possível, porque, à semelhança do que vimos em Leibniz, este Instante não é um instante de presente, não é um instante de presença, não é um instante de ser, como um momento cartesiano, mas, um Instante intensivo, i.e., um *Instante que passa*, sintetizando consigo passado-presente-futuro em prol do virtual por-*vir* (“de um tempo que virá”), em promoção do *retorno* infindo das séries disparatadas “diferentes enquanto diferentes”, o *eterno retorno* de Nietzsche:

⁸ Afirma Deleuze: “quando dizemos que o ser unívoco se reporta essencialmente e imediatamente a fatores individuantes, certamente não entendemos estes fatores como indivíduos constituídos na experiência, mas como aquilo que neles age como princípio transcendental, como princípio plástico, anárquico e nômade, contemporâneo do processo de individuação, e que não é menos capaz de dissolver e destruir os indivíduos quanto de constituí-los temporariamente: modalidades intrínsecas do ser, passando de um ‘indivíduo’ a outro, circulando e comunicando sob as formas e as matérias. O individuante não é o simples individual” (DELEUZE, DR, pp.79-80).

“O eterno retorno nem é qualitativo nem extensivo; ele é intensivo, puramente intensivo. Isto é: ele se diz da diferença” (DELEUZE, DR, p.388).

Dizer ‘eterno retorno’, porém, não significa dizer que este Instante vá a pique e tenha de retornar, pois, não é ele que retorna, mas é ele que faz retornar, lhe restando *repetir (e-e-e...)*, conjugando atualidades e virtualidades-porvir sempre diferentes, de maneira, que, quando o porvir se faz atual, o Instante automaticamente o articula ao outro porvir, e, assim... (“Gigantesco tear”), fazendo retornar o diferente enquanto diferente pela sua re-petição diferenciadora: o eterno retorno do Outro⁹. Até porque, tampouco, existem vários Instantes, estritamente falando, mas, apenas, tão só, a sua repetição, que mostra sua eternidade *sui generis*, pois, ele fica passando e passa ficando (*Aion*). Afirma Deleuze, comentando Nietzsche:

A exposição do eterno retorno, tal como o concebe Nietzsche, supõe a crítica do estado terminal ou de equilíbrio. Se o universo tivesse uma posição de equilíbrio, diz Nietzsche, se o devir tivesse um objetivo ou um estado final, ele já o teria atingido. Ora, o instante atual, como instante que passa, prova que ele não foi atingido, portanto, o equilíbrio das forças não é possível. (...) Se o devir torna-se alguma coisa, porque não acabou de tornar-se há muito tempo? Se ele é algo que se tornou, como pôde começar a tornar-se? (...) [Mas] Como o presente pode passar? O instante que passa jamais poderia passar se já não fosse passado ao mesmo tempo que presente, ainda por vir ao mesmo tempo que presente. Se o presente não passasse por si mesmo, se fosse preciso esperar um novo presente para que este se tornasse passado, nunca o passado em geral se constituiria no tempo, nem este presente passaria; não podemos esperar, é preciso que o instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e futuro para que ele passe (e passe em proveito de outros instantes). É preciso que o presente coexista consigo mesmo como passado e como futuro. É a relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro que funda sua relação com os outros instantes. O eterno retorno é, pois, resposta ao problema da passagem (DELEUZE, 1976, pp.38-40).

Esse Instante, afirma Deleuze, é a *diferença em si* de todo o sistema (*Diferença*), que promove o devir de todo sistema, enquanto puro desequilíbrio (sem origem, nem fim) no seio do virtual, que ao invés de englobar tudo num presente eterno, desloca o virtual para o futuro (para

⁹ “O que retorna são as séries divergentes enquanto divergentes” (DELEUZE, LS, p.270).

se atualizar), estando ele mesmo deslocado para frente (*Repetição*): “correndo muito depressa para ficar no mesmo lugar” (DELEUZE, LS, p.184):

O eterno retorno não tem outro sentido além deste: a ausência de origem assinalável, isto é, o assinalamento da origem como sendo a diferença, que relaciona o diferente com o diferente para fazê-los retornar enquanto tais. Neste sentido, o eterno retorno é bem a consequência de uma diferença originária, pura, em-si (o que Nietzsche chamava de vontade de potência). Se a diferença é o em-si, a repetição, no eterno retorno, é o para-si da diferença (DELEUZE, DR, p.208).

qual é este agente, esta força que assegura a comunicação? O raio fulgura entre intensidades diferentes, mas é precedido por um *precursor sombrio*, invisível, insensível, que lhe determina, de antemão, o caminho revertido, como no vazio. Do mesmo modo, todo sistema contém seu precursor sombrio, que assegura a comunicação das séries que o bordam. (...) Dadas duas séries heterogêneas, duas séries de diferenças, o precursor age como o diferenciante destas diferenças. É assim que ele as coloca em relação imediatamente por sua própria potência: ele é o em-si da diferença ou o "diferentemente diferente", isto é, a diferença em segundo grau, a diferença consigo, que relacionou o diferente ao diferente por si mesma. (...) o precursor só tem como lugar aquele ao qual ele "falta" e só tem como identidade aquela à qual ele falta: ele é precisamente o objeto = x, aquele que "falta ao seu lugar" como à sua própria identidade. (...) Chamamos *dispar* o sombrio precursor, a diferença em si, em segundo grau, que põe em relação às séries heterogêneas ou disparatadas (DELEUZE, DR, pp.199-200).

Em outros termos, esse Instante é o *Aion*, a forma vazia do tempo, que subdivide articulando, sintetizando aquilo mesmo que faz divergir, em promoção do *retorno* infindo das séries disparatadas “diferentes enquanto diferentes”. Por isso, dizer que o fundo informal sobe à superfície revolvendo suas formas atuais é o mesmo que dizer que o virtual por-vir vem a ocupar o seu quinhão na atualidade, ou seja, é o mesmo que dizer que o *Aion* executou sua dança divergente, em prol de um tempo que virá, viabilizando a passagem do atual ao virtual por-vir.

Afirma Deleuze:

A forma do tempo [Aion] só existe para a revelação do informal no eterno retorno. A extrema formalidade só existe para um informal excessivo (o *Unförmliche* de Hölderlin). É assim que o fundamento foi ultrapassado em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por-vir (DELEUZE, DR, p.159).

Das formas atuais, portanto, cabe dizer, à maneira dos neoplatônicos, que elas não têm contornos próprios, tal como era no caso da filosofia da representação, mas, que sua determinação acontece exatamente quanto o *Aion* executa sua dança, trazendo o fundo à superfície, e “fazendo a diferença”, não havendo como se separar, nem a forma do informal, nem o informal da forma. Desta feita, é a clareza das formas concretas apolíneas que é perdida, ou que agora são vistas à maneira da clareza das formas abstratas, que se distinguem da potencia obscura do fundo dionisíaco somente na condição de que o fundo obscuro não se separa delas, de maneira que, não há mais clareza apartada da obscuridade:

Os platônicos diziam que o não-Uno se distingue do Uno, mas não o inverso, pois o Uno não se subtrai ao que dele se subtrai: e, no outro pólo, a forma se distingue da matéria ou do fundo, mas não o inverso, pois a própria distinção é uma forma. Para dizer a verdade, são todas as formas que se dissipam quando se refletem neste fundo que sobe. Ele próprio deixou de ser o puro indeterminado que permanece no fundo, mas também as formas deixaram de ser determinações coexistentes ou complementares. O fundo que sobe não está mais no fundo, mas adquire uma existência autônoma; a forma que se reflete neste fundo não é mais uma forma, mas pura linha abstrata que atua diretamente sobre a alma. (...) Recorde-se a idéia de Artaud: a crueldade é somente A determinação, o ponto preciso em que o determinado entretém sua relação essencial com o indeterminado, a linha rigorosa, abstrata, que se alimenta do claro-escuro (DELEUZE, DR, pp.64-5).

Neste ponto, retomando Leibniz, Deleuze afirma que essa é a grande descoberta do gênio alemão, que, contra a clareza e distinção do bom senso cartesiano, opôs a clareza e confusão de todas as nossas percepções, que se distinguem do fundo obscuro de nossa alma somente sob a condição de que esse fundo obscuro não se separe delas. E a razão disso, como veremos principalmente no capítulo 5 deste trabalho, é que esse fundo obscuro não é apenas o lugar do esquecimento, mas, efetivamente, um inconsciente ativo, que Deleuze chama de Inconsciente Diferencial: “Ao contrário de Descartes, Leibniz parte do obscuro: é que o claro sai do obscuro por um processo genético. Outrossim, o claro imerge no obscuro e não para de nele imergir: ele é

claro-obsuro por natureza, é desenvolvimento do obscuro, é *mais ou menos* claro, tal como o sensível o revela” (DELEUZE, LB, p.153).

Todavia, entre o jogo do claro-obsuro em Leibniz e jogo do claro-obsuro em Deleuze a diferença é flagrante, pois, enquanto em Leibniz isso ocorre na clausura dos *indivíduos monádicos*, harmonizados funcionalmente entre si por pertencerem a um mesmo Mundo, em Deleuze isso ocorre pelo Fundo do qual *indivíduos nomádicos* não se separam, na imanência que os faz comunicar. Em outros termos, se é verdade que em Leibniz já não há mais como se falar, nem do espaço como *extensio*, nem que os indivíduos estejam exatamente no espaço, mas, antes, do espaço como *spatium* (nos sentidos copertinentes dele ser tanto predicado intrínseco quanto regra de ordem de *indivíduos monádicos*), em Deleuze esse *spatium* leibniziano é completamente transformado, tornando-se o próprio Fundo virtual, do qual *indivíduos nomádicos* se distinguem, mas ele não se separa dos indivíduos. Um espaço liso, diz Deleuze, em que já não há mais, nem mediações por constantes, nem pontos referenciais fixos, nem regras fechadas e funcionalistas de ordem, nem *sujeitos monádicos* que perfazem pontos de vistas centrados e entretêm uns com os outros relações ainda métricas e funcionais, mas um espaço aberto, em constante mutação, em que sujeitos nomádicos têm seus pontos de vista desenrolados num meio sem horizonte e entretêm uns com os outros relações tácteis, relações de imanência. Em suma, *Monadologia vrs.*

Nomadologia:

O espaço liso, háptico e de visão aproximada, caracteriza-se por um primeiro aspecto: a variação contínua de suas orientações, referências e junções; opera gradualmente. Por exemplo, o deserto, a estepe, o gelo ou mar, espaço local de pura conexão. Contrariamente ao que se costuma dizer, nele não se enxerga de longe, e não se enxerga o deserto de longe, nunca se está “diante” dele, e, tampouco, se está “dentro” dele (está-se “nele”...). As orientações não possuem constantes, mas mudam segundo as vegetações, as ocupações, as precipitações temporárias. As referências não possuem modelo visual capaz de permutá-las entre si e reuni-las numa espécie de inércia, que pudesse ser assinalada por um observador imóvel externo. Ao contrário, estão ligadas a tantos observadores que se podem qualificar de “mônadas”, mas, que são, sobretudo, nômades, entretendo entre si relações tácteis. As junções não implicam em qualquer espaço ambiente no qual a multiplicidade estaria imersa, e que proporcionaria uma

invariância às distâncias; ao contrário, constituem-se segundo diferenças ordenadas que fazem variar intrinsecamente a divisão de uma mesma distância [Nota de Deleuze: Todos esses pontos já remetiam a um espaço de Riemann, na sua relação essencial com as “mônadas” (por oposição ao sujeito unitário do espaço euclidiano) (...). Porém, se as “mônadas” não são mais consideradas como fechadas sobre si, e supõe-se que entrettenham relações diretas entre si, gradualmente, o ponto de vista puramente monadológico revela-se insuficiente, e deve ceder lugar a uma “nomadologia”...] (...) os pontos de vista “monadológicos” só podem ser juntados num espaço nômade (DELEUZE; GUATTARI, 2002, pp.204-5).

Por conseguinte, como se verifica, é contra toda a filosofia da representação que Deleuze apõe esse espaço liso das individualidades nomádicas. Um espaço aberto, no qual as formas que aparecem nele não quebram a unidade de seu sentido, pois elas se distinguem, mas o fundo de que elas se distinguem não se separa delas. Assim, afirma Deleuze, diferentemente do que ocorre no platonismo, onde entidades separadas têm de ser relacionados por mediações analógicas, mas o próprio elemento analogante não pode se distribuir sem quebrar a unidade de seu sentido, ou, de maneira mais ampla, o próprio Ser não pode se distribuir sem quebrar a unidade de seu sentido, por meio da filosofia da diferença a Univocidade do Ser é alcançada, tendo por elemento central o *Aion*, a *diferença interna* de todo sistema, que promove a afirmação unívoca para todas as suas intensidades comunicantes, e que por sua própria intensidade é o Acontecimento para todos os acontecimentos, *Eventum tantum*: “Não é o ser análogo que se distribui nas categorias e reparte um lote fixo aos entes, mas os entes é que se repartem no espaço do ser unívoco aberto por todas as suas formas. A abertura pertence essencialmente à univocidade. Às distribuições sedentárias da analogia opõem-se as distribuições nômade” (DELEUZE, DR, pp.475-6).

A filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser (...). A univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, *membra disjuncta*. A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um só e mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo de que se diz. Aquilo de que se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo aquilo de que se diz. Ele ocorre, pois, como um acontecimento único para as coisas mais diversas, *Eventum tantum* para todos os

acontecimentos, forma extrema para todas as formas que permanecem disjuntas nela, mas que fazem repercutir e ramificar sua disjunção. A univocidade do ser se confunde com o uso positivo da síntese disjuntiva, a mais alta afirmação: o eterno retorno em pessoa (...). Posição no vazio de todos os acontecimentos em um, expressão do não-senso de todos os sentidos em um, **o ser unívoco é a pura forma do Aion** (DELEUZE, LS, pp.185-6).

Por tudo o que apresentamos até aqui, então, verifica-se que a filosofia de Deleuze já parte de um *continuum de imanência*, ao contrário da filosofia da representação que terá de empregar as noções de convergência e limite para fazer com que suas entidades idênticas unas e separadas tenham uma continuidade entre si. Todavia, para a representação, é sempre crucial que no limite (dy/dx) não ocorra $0/0$, pois admitir que $0/0$ é o resultado de uma equação, e, desta maneira, que 0 possa encontrar-se no denominador, é o mesmo que admitir $y = 1/0 \Rightarrow 0 \times y = 1 \Rightarrow 0 = 1$. Em suma, é o mesmo que admitir a derrocada de todas as equações, de toda a matemática, e de toda representação. Diz Deleuze: “o que se anula em dy/dx ou $0/0$ não são as quantidades diferenciais, mas somente o **individual** e as relações do individual na função” (DELEUZE, DR, p.281). Não obstante, como Deleuze já parte do *continuum* por imanência, $0/0$ não é o fim, mas, o começo, e o denominador dx o símbolo que ele erigirá contra a representação a favor da *Differenzphilosophie*. Afirma Deleuze: “Opomos dx , como símbolo da diferença (Differenzphilosophie), a não-A, símbolo da contradição - como opomos a diferença em si mesma à negatividade” (DELEUZE, DR, p.279).

Desta maneira, Deleuze afirmará que, *em última instância*, $0/0$ é o próprio Aion, enquanto limite de pura divergência, em seu descentramento, deslocado para frente, a partir do qual as próprias coisas se desenvolvem. Ou ainda, em outros termos, a Dobra no *continuum de imanência*, como veremos mais à frente. Diz Deleuze: “Há um não-ser e, todavia, não há negativo ou negação. Há um não-ser que de modo algum é o ser do negativo, mas é o ser do problemático. Este (não)-ser, este ?-ser tem, como símbolo, $0/0$. O zero designa aqui apenas a diferença e sua repetição” (DELEUZE, DR, 325-6).

Dir-se-á que "até o extremo" define ainda um limite. Mas o limite, *περαξ*, já não designa aqui o que mantém a coisa sob uma lei, nem o que a termina ou a separa, mas, ao contrário, aquilo a partir do que ela se desenvolve e desenvolve toda sua potência; a *hybris*, deixa de ser simplesmente condenável e *o menor torna-se igual ao maior*, desde que não seja separado daquilo que pode. Esta medida envolvente é a mesma para todas as coisas (...). Ela é o monstro de todos os demônios. (DELEUZE, DR, p.78).

Há como que uma "abertura", uma "fenda", uma "dobra" ontológica que reporta o ser e a questão um ao outro. Nesta relação, o ser é a própria Diferença. O ser é também não-ser, *mas o não-ser não é o ser do negativo*, é o ser do problemático, o ser do problema e da questão. A diferença não é o negativo; ao contrário, o não-ser é que é a Diferença: *ετερον*, não *εναντιον*. Eis por que o não-ser deveria antes ser escrito (não)- ser, ou, melhor ainda, ?- ser. Acontece, neste sentido, que o infinitivo, o *esse*, designa menos uma proposição que a interrogação que se supõe esteja sendo respondida pela proposição. Este (não)- ser é o Elemento diferencial em que a afirmação, como afirmação múltipla, encontra o princípio de sua gênese (DELEUZE, DR, p.118).

Diante disto, não é difícil concluir que Deleuze criticará Leibniz exatamente neste ponto, contrapondo sua *continuidade de imanência*, em que os sujeitos também são devires, à *continuidade de semelhança* que será defendida pelo gênio alemão, em que os sujeitos ainda apresentam-se como perdurâncias, apesar do passo decisivo dado por ele via seus predicados acontecimentais.

Sumarizando e simplificando, então, tudo o que apresentamos até aqui, vimos que o âmbito virtual da filosofia de Deleuze é compreendido como formado de singularidades *complicadas* umas nas outras (verdadeira instância *caótica*), ao tempo em que o âmbito atual é conformado com base em uma *explicação* dessas singularidades (*cosmos*), a partir do que se conforma o *caosmos* ("o eterno retorno é a identidade interna do mundo e do caos, é o Caosmos", DELEUZE, DR, p.468), que, pela operação divergente do Aion, faz com que toda atualização já tenda ao virtual (*implicação*), e o virtual à atualização. Assim, Deleuze sintetiza rapidamente seu pensamento: "A trindade complicação-explicação-implicação dá conta do conjunto do sistema, isto é, do caos que contém tudo, das séries divergentes que dele saem e nele entram e do diferenciante [*Aion*] que as relaciona umas às outras" (DELEUZE, DR, p.205).

Topologicamente, essa trindade complicação-explicação-implicação, é bem expressa pela chamada *Banda de Moebius*, por meio da qual, a realidade pode ser compreendida como uma fita, cujo um dos lados pode ser tomado como o virtual interior, o outro lado pode ser tomado como o atual exterior, e uma *dobra* na fita, representando o Aion, faz com que o virtual venha para fora em *continuidade* com o atual que volve para dentro, $Aion = dy/dx = 0/0 = Dobra = Acontecimento$: Comentam François Wahl e Peter Pál Pelbart: “Tudo o que foi dito do *aion* culminaria, então, no seguinte: ‘Acontecimento para todos os acontecimentos’, verdadeiro eternamente, ele desenha uma nova figura, linear, do eterno retorno – retorno do único acontecimento” (WAHL, F., 2000, p.148); “O tempo, então – não mais como anterioridade, instantaneidade, interioridade, mas como exterioridade pura –, é a reversão inaudita a que nos convida Deleuze. O tempo como fora sob a condição da dobra” (PELBART, 2000, p.96). Afirma Deleuze:

A cisão entre o interior e o exterior remete (...) à Dobra. (...) Assim a dobra ideal é *Zweifalt*, dobra que diferencia e que se diferencia. Quando Heidegger invoca o *Zweifalt* como diferenciante da diferença, ele quer dizer, antes de mais nada, que a diferenciação remete não a um indiferenciado prévio mas a uma Diferença que não para de desdobrar-se e redobrar-se em cada um dos dois lados, Diferença que não desdobra um sem redobrar o outro em uma coextensividade do desvelamento e do velamento do Ser, da presença e do retraimento do ente. A “duplicidade” da dobra reproduz-se necessariamente dos dois lados que ela distingue, lados que ela relaciona um ao outro ao distingui-los: cisão em que cada termo relança o outro, tensão em que cada dobra é distendida na outra (DELEUZE, LB, p.58-9).

Síntese da complexa noção de *razão suficiente*, que Deleuze apresenta no *Diferença e repetição* – surpreendentemente acompanhando Leibniz nessa terminologia marcante da filosofia da representação –, a noção de *Dobra*, afirma Deleuze, expressa a operação da Diferença (*Aion*), em fazer o fundamento subir à superfície para desposar o fundado determinando-o como A-determinação unilateral, na conformação de um *continuum* entre o interno e o externo: “é preciso

chegar a uma geometria da razão suficiente, geometria diferencial do tipo riemanniano”

(DELEUZE, DR, p.265). É a razão suficiente da filosofia da diferença de Deleuze:

Mas sobre que fundo se engendra e atua esta razão múltipla, em que desrazão ela mergulha, de que jogo, de que novo tipo de loteria ela adquire suas singularidades e suas distribuições irreduzíveis a tudo o que acabamos de ver? Em suma, *a razão suficiente, o fundamento é estranhamente dobrado*. Por um lado, ele pende em direção ao que funda, em direção a formas da representação. Mas, por outro lado, ele se orienta obliquamente e mergulha num sem-fundo, para além do fundamento, que resiste a todas as formas e não se deixa representar. Se a diferença é a noiva, Ariadne, ela passa de Teseu a Dioniso, do princípio que funda ao universal "a-fundamento". É que fundar é determinar o indeterminado. Mas esta operação não é simples. Quando "a" determinação se exerce, ela não se contenta em dar uma forma, de informar matérias sob a condição de categorias. Alguma coisa do fundo sobe à superfície, e sobe sem tomar forma, insinuando-se, antes de tudo, entre as formas, existência autônoma sem rosto, base informal. Na medida em que ele se encontra agora na superfície, este fundo chama-se profundo, sem-fundo. Inversamente, as formas se decompõem quando elas se refletem nele, todo modelado se desfaz, todos os rostos morrem, subsistindo apenas a linha abstrata como determinação absolutamente adequada ao indeterminado, como relâmpago igual à noite, ácido igual à base, distinção adequada à obscuridade inteira: o monstro. (Uma determinação que não se opõe ao indeterminado e que não o limita). (...) Já é um progresso invocar a complementaridade da força e do fundo como razão suficiente da forma, da matéria e de sua união [elogio a Leibniz]. Mas ainda mais profundo e ameaçador é o par da linha abstrata e do sem-fundo que dissolve as matérias e desfaz os modelados. É preciso que o pensamento, como determinação pura, como linha abstrata, afronte este sem-fundo que é o indeterminado. Este indeterminado, este sem-fundo, é igualmente a animalidade própria ao pensamento, a genitalidade do pensamento (...). É a forma vazia do tempo que introduz, que constitui a Diferença no pensamento... (DELEUZE, DR, pp.433-5).

E é preciso levar o pensamento até aí, conclui Deleuze, porque é aí, pela Univocidade do Ser, que a filosofia da diferença consegue, contra os malogros da representação, *que o mais universal se diga do mais singular sem mediação analógica, no horizonte de uma experiência efetivamente real, em domínio sub-representativo*: “na univocidade, o ser unívoco se diz imediatamente das diferenças individuantes ou que, ainda no ser unívoco, o universal se diz do mais singular, independentemente de toda mediação” (DELEUZE, DR, p.80); “A forma da repetição no eterno retorno é a forma brutal do imediato, do universal e do singular reunidos, que destrona toda lei geral, dissolve as mediações, faz perecer os particulares submetidos à lei” (DELEUZE, DR, p.30).

Tudo se tornou simulacro. (...) É nesta direção que é preciso procurar as condições, não mais da experiência possível, mas da experiência real (seleção, repetição etc.). É aí que encontramos a realidade vivida de um domínio sub-representativo. Se é verdade que a representação tem a identidade como elemento e um semelhante como unidade de medida, a pura presença, tal como aparece no simulacro, tem o "díspar" como unidade de medida, isto é, sempre uma diferença de diferença como elemento imediato (DELEUZE, DR, pp.124-5).

Na filosofia dionisíaca, na filosofia da diferença deleuziana, então, subsiste esse fundo, esse fundo sem fundo, sem fundamento, sem princípio, por si mesmo originário e originante, Virtual. E é algo desse sem fundo, como vimos, que Deleuze encontrará em Leibniz, ainda que submetido aos critérios da representação. Um fundo virtual, obscuro, inapercebido, em cada alma, em cada mônada, povoado de infinitamente pequenas percepções, a partir do qual, emergem as percepções claras e atuais, ao tempo em que, *aquilo do que o atual se distingue, não se distingue dele.*

CAPÍTULO 2. AS MÔNADAS E O MUNDO

De acordo com o que apresentamos rapidamente no capítulo anterior, seguindo a interpretação de Deleuze, vimos que Leibniz teria superado o platonismo clássico por força de duas noções fundamentais, a saber: os predicados não são atributos, mas, maneiras de ser, ou *acontecimentos*; e os sujeitos são eles mesmos conceitos para seus predicados acontecimentais. Neste capítulo, aprofundando a análise acerca dessas noções, apresentaremos uma rápida introdução à filosofia de Leibniz, já em cotejo com a interpretação de Deleuze, a fim de compreendermos as principais teses ontológicas desta interpretação.

Segundo Leibniz, Aristóteles teria definido a noção de substância de forma meramente *nominal*, e não de maneira *real*, pois, não teria considerado de maneira suficiente o que significa *a atribuição verdadeira do predicado ao sujeito*. Para Leibniz, tal atribuição significa dizer que *o predicado está contido no sujeito* (ou ainda, que o conseqüente está contido no antecedente), sendo que isso vale, tanto nos casos em que o predicado é recíproco do sujeito (como nas proposições idênticas e necessárias da matemática), quanto nos casos em que o predicado está contido *virtualmente* no sujeito (como no caso das proposições não-idênticas e contingentes):

É correto, quando se atribui grande número de predicados a um mesmo sujeito e este não é atribuído a nenhum outro, chamá-lo substância individual. Isto, porém, não é suficiente, e tal explicação é apenas nominal. É preciso considerar, portanto, o que é ser atribuído verdadeiramente a um sujeito. Ora, é bem constante que toda predicacão tem algum fundamento verdadeiro na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando predicado não está incluído expressamente no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente. A isto chamam os filósofos *in-esse*, dizendo estar o predicado no sujeito. É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence. Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual, ou de um ser complexo, consiste em ter uma noção tão perfeita, que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção... (LEIBNIZ, DM, §8, p.82).

Todavia, dizendo apenas isso, retrucaria Deleuze com razão, ainda não se chega à consideração do fundamental, pois, para Leibniz, mais correto do que dizer que o predicado está contido no sujeito, seria dizer que o *predicado está contido em seu sujeito* (ou ainda, que *o conseqüente está contido em seu antecedente*). E, de fato, isso precisa ser enfatizado, pois, na seqüência da mesma passagem citada acima, Leibniz afirma, que se abstrairmos o sujeito de seu predicado, este predicado torna-se geral, deixando-nos indicado, pela inversa, que se não fizermos tal abstração, o predicado permanece mantendo informações singulares sobre *seu* sujeito:

Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual, ou de um ser complexo, consiste em ter uma noção tão perfeita, que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção; ao passo que o acidente é um ser cuja noção não contém tudo quanto se pode atribuir ao mesmo sujeito a que se atribui esta noção. Assim, abstraindo do sujeito, a qualidade de rei pertencente a Alexandre Magno não é suficientemente determinada para um indivíduo, nem contém sequer as outras qualidades do mesmo sujeito, nem tudo quanto compreende a noção deste Príncipe, ao passo que Deus, vendo a noção individual ou a *ecciedade* de Alexandre, nela vê ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados que verdadeiramente dele se podem afirmar, como, por exemplo, que vencerá Dario e Poro, e até mesmo conhecer nela *a priori* (e não por experiência) se morreu de morte natural ou envenenamento, o que nós só podemos saber pela história. Igualmente, quando se considera convenientemente a conexão das coisas, pode-se afirmar que há desde toda a eternidade na alma de Alexandre vestígios de tudo quanto lhe sucedeu, marcas de tudo o que lhe sucederá e, ainda, vestígios de tudo quanto se passa no universo, embora só a Deus caiba reconhecê-los todos (LEIBNIZ, DM, §8, pp.82-3).

Logo, pelo que se pode deduzir, se separando do predicado o *seu* sujeito, este predicado torna-se geral, e não é suficientemente determinado para um indivíduo, então, pela inversa, não separando do predicado o *seu* sujeito, o predicado traz consigo, não apenas informações relativas ao seu sujeito, como, também, informações relativas a outros tantos predicados deste mesmo sujeito, e, até mesmo, informações relativas ao universo inteiro (i.e., a outros sujeitos e aos seus predicados), dadas as relações das coisas entre si. Todas essas informações, que, portanto, poderiam ser deduzidas a partir da *noção completa* da substância que envolve os predicados e o

sujeito ao qual ela é atribuída: “todas as proposições contingentes têm razões para serem antes assim do que doutra 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 *dum e doutro*” (LEIBNIZ, DM, §13, p.87).

Tanto é assim, que Leibniz parece se ver obrigado à formulação heterodoxa ‘separar o sujeito do predicado’ ao invés da tradicional ‘separar o predicado do sujeito’, mostrando sua intenção de apontar a importância de um *ter a ver* entre os predicados e o *seu* sujeito, pois, se ele fizesse a formulação tradicional, não poderia concluir pela mera generalidade do predicado, e teria de extrair a conclusão inversa que tiramos, tal como ele parece fazer em suas notas à carta que Arnauld lhe enviara em 1686:

Todos os predicados de Adão ou dependem de outros predicados do mesmo Adão, ou não dependem dele absolutamente. Colocando-se, pois, à parte, os que dependem de outros, não se precisa mais que reunir todos os predicados primitivos para formar a noção completa de Adão que baste para deduzir dela tudo o que deve ocorrer sempre, até onde seja necessário para dar uma explicação dele (LEIBNIZ, CA, *Notas*, p.47-8).

Desta forma, notadamente no que diz respeito às conexões *virtuais e contingentes* do predicado no sujeito, verifica-se que Leibniz define os predicados de maneira *não essencialista*, pois, não existem predicados trans-individualmente idênticos, mas, antes, predicados que definitivamente *têm a ver* com os sujeitos aos quais eles pertencem, sendo, portanto, passíveis de todas as suas *vicissitudes*, desde as mais íntimas, até àquelas condizentes com as entidades circundantes, e com as que povoam todo o restante do universo. Afirma Deleuze: “O essencialismo faz de Descartes um clássico, ao passo que o pensamento de Leibniz aparece como um profundo maneirismo. O classicismo tem necessidade de um atributo sólido e constante para a

substância, mas o maneirismo é fluido, e nele a espontaneidade das maneiras substitui a essencialidade do atributo” (DELEUZE, LB, p.99).

Sob todos os aspectos, portanto, trata-se de uma concepção *intensionalista* dos predicados, que afasta Leibniz de Aristóteles e Descartes, e de suas concepções extensionalistas e/ou essencialistas, no sentido de que, enquanto para os últimos o fundamental é a *generalidade* e o aspecto *perdurante* dos predicados, para Leibniz o fundamental será a *singularidade* e o aspecto *modal, ou maneirista*, dos predicados¹⁰. Desta forma, afirma Deleuze, ainda que os predicados tenham sido definidos como contidos analiticamente em seus sujeitos, é equivocado pensarmos a filosofia de Leibniz como estando fundada em noções extensionalistas, como em hierarquias de classes, em meras relações todo-partes, etc, sendo sempre importante não separarmos demasiadamente, nem os predicados de seus sujeitos, nem os predicados uns dos outros, para que possamos respeitar a lógica do acontecimento em que se assenta o pensamento do gênio alemão. Assim, por exemplo, em Alexandre, ser animal não é mais geral do que ser racional, pois, antes de qualquer outra consideração, tanto animal, quanto racional, estão *contidos* nele, não havendo como ambos já não *terem a ver* singularmente com seu sujeito, e/ou animal ser este racional que é este Alexandre¹¹:

Aliás, mais ainda, contra certos aspectos da teoria leibniziana, é preciso dizer que a ordem analítica dos predicados é uma ordem de coexistência ou de sucessão, sem hierarquia lógica nem caráter de generalidade. Quando um predicado é atribuído a um sujeito individual, ele não goza de nenhum grau de generalidade; ter uma cor não é mais

¹⁰ Retomando o que já tratamos no capítulo 1, vimos que pela lógica tradicional a extensão de um conceito está sempre na razão inversa de sua compreensão. Assim, o conceito de cor é mais extenso que o conceito de verde, ao tempo em que, o conceito de verde, envolvendo mais informações, detém uma maior compreensão. Todavia, como a compreensão de um conceito está sempre ligada à extensão maior que 1 que ele têm de ter, nunca pode ser o caso da compreensão envolver informações particulares relativas a quaisquer indivíduos, de onde se segue, sua subordinação à extensão, e o fato desta lógica também ser chamada de extensionalista.

¹¹ Afirma Deleuze: “A substância não se define por uma essência, se define por e como a fonte ativa de suas próprias modificações, fonte de suas próprias maneiras. A substância não tem essência, é fonte de suas maneiras de ser. Uma coisa se define por todas as maneiras de ser de que é capaz (...) O que implica que, querendo vocês ou não, a substância seja inseparável das maneiras de ser elas mesmas. Em outros termos, ela só poderá ser separada de seus modos abstratamente” (DELEUZE, CV, 07-04-87).

geral do que ser verde, ser animal não é mais geral do que ser racional. (...) Enquanto os predicados se relacionam a indivíduos, é preciso lhes reconhecer uma igual imediatez que se confunde com seu caráter analítico. Ter uma cor não é mais geral do que ser verde, pois é somente esta cor que é o verde e este verde que é esta nuance que se referem ao sujeito individual. Esta rosa não é vermelha sem ter o vermelho desta rosa. Este vermelho não é uma cor sem ter a cor deste vermelho. (...) Em outros termos, não há ainda nenhuma ordem de conceitos e de mediações [de segunda ordem], mas somente uma ordem de mistura em coexistência e sucessão. Animal e racional, verde e cor, são dois predicados igualmente imediatos que traduzem uma mistura no corpo do sujeito individual ao qual um não se atribui menos imediatamente que o outro. (...) Os predicados analíticos não implicam ainda nenhuma consideração lógica de gêneros ou de espécies, de propriedades nem de classes (...). Eis por que identificamos, no limite, o domínio das intuições como representações imediatas, predicados analíticos de existência e *descrições* de misturas ou de agregados (DELEUZE, LS, p.116).

Neste ponto, e creio que não seja excessivo afirmá-lo, decide-se a importante leitura de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz, tanto no que diz respeito ao que lhe é relevante, quanto por contraste à leitura tradicional (e.g., Kant e Russell), pois, como Deleuze considerará por todo o tempo, manifesta ou implicitamente, os predicados na filosofia de Leibniz não são *atributos*, mas, *acontecimentos*; não são *essências*, mas, *modos (ou maneiras)*; não são nem *gêneros*, nem *espécies*, mas, *singularidades*; não são nem *substantivos*, nem *adjetivos*, mas, *verbos*, e, portanto, devem ser tratados como tais¹². Diz Leibniz, e comenta Deleuze: “Não vejo como se possa distinguir o abstrato do concreto ou do sujeito no qual está, ou explicar inteligivelmente o que é estar em ou encontrar-se inerente num sujeito, a não ser considerando-o inerente como um modo ou estado do sujeito” (LEIBNIZ, GP, II, p.458).

O atributo expressa uma qualidade e designa uma essência; ora, Leibniz recusa-se tanto a definir o predicado por uma qualidade quanto a definir o sujeito existente, mesmo *sub ratione possibilitatis*, como uma essência. O sujeito define-se pela sua unidade, e o predicado define-se como um verbo que expressa uma ação ou uma paixão. Leibniz conhece bem o esquema da atribuição sujeito-cópula-atributo: estou escrevendo, estou viajando... Mas esse esquema da “gramática geral”, caro Arnauld, implica uma concepção da afirmação e uma teoria da distinção que de forma alguma favorecem a inclusão. *A inclusão leibniziana repousa num esquema sujeito-verbo-complemento que resiste desde a Antiguidade ao esquema de atribuição: uma gramática barroca, na qual*

¹² Em suas aulas sobre Leibniz, Deleuze sempre ressalta o fato de ter sido o próprio Leibniz a empregar a expressão “predicados ou acontecimentos”, no §14, do *Discurso de metafísica*. Outras ocorrências do conceito de acontecimento no mesmo texto estão nos: §§ 6, 9, 13, 16, 31-2.

o predicado é antes de tudo relação e acontecimento, não atributo. (...) A predicação não é uma atribuição. O predicado é a “execução da viagem”, um ato, um movimento, uma mudança, e não o estado de estar em viagem (DELEUZE, LB, pp.92-3).

Mas, se é nesse ponto que se decide a leitura de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz, é nesse ponto, também, que se decide a própria filosofia de Leibniz, e vêm a lume os seus dois mais conhecidos princípios metafísicos, a saber: 1. o princípio da razão suficiente, e 2. o princípio da identidade dos indiscerníveis, em relação aos quais, afirma Leibniz: “Aqueles grandes princípios, de uma razão suficiente e da identidade dos indiscerníveis, mudam o estado da metafísica. Esta ciência torna-se real e demonstrativa por meio desses princípios; enquanto antes consistia apenas em palavras vazias” (LEIBNIZ, CC, pp.418-9). De acordo com esses princípios, então:

1. Se os predicados de um sujeito não tivessem a ver com ele, e ao receber uma pancada na cabeça e desmaiar, João se mantivesse tão racional quanto quando ainda estava desperto, que razão suficiente haveria para este predicado pertencer a João e não a qualquer outro, e estar em João, e não em qualquer outro lugar? Em suma, que razão suficiente haveria para que tais predicados não fossem como as pombas saindo e entrando no columbiário?¹³ Logo, conclui Leibniz, tem de existir uma razão suficiente para que os predicados pertençam aos seus sujeitos, sendo que, essa razão, não é outra, senão, o fato desses predicados *terem a ver* com os sujeitos aos quais pertencem, no sentido de serem predicados intensionais, acontecementais, e/ou de trazerem consigo um *índice de pertencimento*, um *detalhe*, um *ingrediente*, um *requisito*, um *pormenor*, deste seu pertencimento individual.

2. E, por contraparte, também conclui Leibniz, se existem sempre predicados singulares para *seu* sujeito, então, existe sempre um e somente um sujeito para esses *seus* predicados

¹³ Cf. LEIBNIZ, NE, IV.iii.§6, p.376.

singulares, sendo impossível, portanto, que existam quaisquer duas substâncias perfeitamente idênticas e que se distingam *solo número*.

Cumpra confessar que esse grande princípio, embora reconhecido, não foi suficientemente empregado. Eis em grande parte a razão pela qual até agora a filosofia primeira tem sido tão pouco fecunda e tão pouco demonstrativa. Dele infiro, entre outras conseqüências, que não há na natureza dois seres reais absolutos que sejam indiscerníveis, porque, se existissem, Deus e a natureza agiriam sem razão tratando a um de um outro jeito que a outro. Assim, Deus não produz duas porções de manteria perfeitamente iguais e semelhantes. (...) Esta suposições de dois seres indiscerníveis (como, digamos, de duas porções de matéria que convêm perfeitamente entre si) parece possível em termos abstratos, mas, não é compatível com a ordem das coisas, nem com a sabedoria divina, na qual nada se admite sem razão. O vulgo imagina tais coisas porque se contenta com noções incompletas. E é um dos defeitos dos atomistas. (LEIBNIZ, CC, pp.432-3).

Confesso que se existissem duas coisas perfeitamente indiscerníveis, seriam duas. Mas, a suposição é falsa, e contrária ao grande princípio da razão. Os filósofos vulgares se enganaram ao acreditar na existência de coisas que diferem *solo numero* (apenas numericamente), pelo simples fato de serem *duas*; e é desse erro que provieram suas perplexidades a respeito do que chamavam o princípio de individuação. A metafísica foi tratada ordinariamente como simples doutrina dos termos, como um dicionário filosófico, sem chegar à discussão das coisas (LEIBNIZ, CC, p.433).

Todavia, feita toda essa exposição, verifica-se que até aqui falamos apenas a partir da perspectiva dos predicados, a fim de ressaltar seu caráter acontecimental, que será privilegiado por Deleuze, ao tempo em que, também é necessário instalarmo-nos na perspectiva do sujeito da substância, a fim de completarmos nossa exposição, pois, como Deleuze considera: “Se o objeto muda profundamente de estatuto, isso também acontece com o sujeito” (DELEUZE, LB, p.39). Assim, questiona-se Deleuze: o que deve de ser um sujeito, se seus predicados são acontecimentos?

Em Leibniz, em Whitehead, tudo é acontecimento. O que Leibniz chama de predicado, sobretudo não é um atributo, é um acontecimento, “atravessar o Rubicão”. Daí serem eles forçados a remanejar completamente a noção de sujeito: o que deve ser um sujeito, se seus predicados são acontecimentos? (DELEUZE, 2006, p.199).

De acordo com Leibniz, os sujeitos das substâncias individuais (“almas, enteléquias ou forças primitivas, formas substanciais, substancias simples, ou mônadas, qualquer que seja o

nome que se lhes dê”; LEIBIZ, Teod, §396, p.349), são *formas individuais*, ou *espécies ínfimas*, nas quais seus predicados estão *incluídos* exatamente por não serem atributos, mas, definitivamente, predicados intensionais, maneiristas, acontecimentais:

se pelas *coisas particulares* se entendem as individuais, seria impossível falar se só houvesse nomes *próprios* e não houvesse *apelativos*, ou seja, se só houvesse palavras para designar os indivíduos, pois a todo momento apareceriam novas [palavras] quando se trata dos indivíduos, dos acidentes, e, particularmente, das ações, que são as que designamos com maior frequência. Ao contrário, se pelas coisas particulares entendemos as espécies mais baixas (*species infimas*) (...) é evidente que já são *universais, fundados sobre a similitude* (LEIBNIZ, NE, III.i.§3, p.262-3).

Nesse sentido, pela perspectiva do sujeito, e retomando os princípios da razão suficiente e da identidade dos indiscerníveis, Deleuze traça a seguinte consideração: “De acordo com um princípio de razão suficiente, há sempre um conceito por cada coisa particular. De acordo com a recíproca, princípio dos indiscerníveis, há uma coisa e apenas uma por conceito. O conjunto destes princípios forma a exposição da diferença como diferença conceitual ou o desenvolvimento da representação como mediação” (DELEUZE, DR, p.37). Mas, o que isso significa? Significa que a substância simples, a mônada, por ser uma *forma individual*, ou *espécie ínfima*, é um conceito ao modo do puro conceito lógico, ou seja, um universal clássico? Certamente que não, afirma Deleuze, pois, como vimos no capítulo anterior, o conceito lógico envolve sempre uma extensão maior que 1, e uma compreensão geral, não havendo como ele chegar até o indivíduo (extensão = 1) sem se dilacerar, e/ou sem que sua compreensão torne-se *descrição*.

Conseqüentemente, quando Leibniz afirma que a mônada é uma espécie ínfima, é claro que isso nada tem a ver com a noção clássica de mesmo nome que encontramos em Aristóteles, e é comentada por Porfírio em sua *Isagoge*, pois, Aristóteles não define *espécie ínfima* como o sujeito da substância, mas, apenas, como o *tipo* em relação ao qual não cabe mais nenhuma

divisão, i.e., o *tipo* mais simples e mais próximo do sujeito, que é atribuído diretamente a ele, e não a um outro de seus atributos (e.g., animal é *atribuído* a *homem*, sendo *homem* uma espécie ínfima em relação ao sujeito)¹⁴.

Mas, se não se trata de um conceito lógico, de que se trata? De acordo com Deleuze, a resposta a esta questão, envolve o fato de Leibniz ter estabelecido uma nova concepção do conceito, uma concepção barroca do conceito, que transforma toda a filosofia, indo de contra o essencialismo, segundo a qual, é o próprio sujeito que se torna conceito para seus predicados, viabilizando-se com isso que seus predicados *pertencam* a ele, mais ou menos como Sócrates e Aristóteles pertencem ao conceito humano por ambos serem *racionais*, i.e., por ambos trazerem consigo um *índice de pertencimento* a este conceito:

Em resumo, há toda uma historia do conceito em Leibniz, historia que passa pelo todo-partes, coisas e substancias, pelas extensões, intensões e indivíduos e pela qual *o próprio conceito torna-se sujeito*, de acordo com cada nível. É a ruptura com a concepção clássica do conceito como ser de razão: o conceito já não é a essência ou a possibilidade lógica do seu objeto, mas a realidade metafísica do sujeito correspondente (DELEUZE, LB, pp.95-6).

Sabe-se também que Leibniz apresenta uma nova concepção do conceito, pela qual ele transforma a filosofia; mas é preciso dizer em que consiste essa nova concepção, o *conceito* leibniziano. Que ela se opõe à concepção “clássica” do conceito, tal como fora esta instaurada por Descartes, nenhum texto o mostra melhor do que a correspondência com o cartesiano De Volder. Em primeiro lugar, o conceito não é um simples ser lógico, mas, um ser metafísico; não é uma generalidade ou uma universalidade, mas, um indivíduo; ele defini-se não por um atributo, mas, por predicados-acontecimentos (DELEUZE, LB, p.76).

Nesse sentido, por trazerem consigo, um *detalhe*, um *ingrediente*, um *requisito*, um *pormenor*, um *índice de pertencimento* ao seu sujeito, torna-se transparente o caráter singular e acidental dos predicados, e a razão de por que eles necessariamente *pertencem* e *têm a ver* com os sujeitos aos quais estão ligados, tal como afirmam os princípios da razão suficiente e dos

¹⁴ Porfirio, em sua *Isagoge*, que é um comentário introdutório às *Categorias* de Aristóteles, chama a espécie ínfima de *espécie especialíssima*. Cf. PORFÍRIO, 2002, 39-45. Sobre o emprego do termo ‘espécie ínfima’ em Aristóteles cf. *Metaf.* 5, 10, 1018b5; 5, 24, 1023a30.

indiscerníveis. Conseqüentemente, se a mônada é uma forma individual, espécie ínfima, ou mesmo, como Leibniz também parece afirmar, *um universal fundado na similitude de seus predicados*, então, esse universal não é uma generalidade, mas, uma singularidade, um universal concreto: ao modo de uma unidade analógica distributiva. Em outros termos, um conceito tomado em seu uso real (*concetto*), que não é mais pensado pelo bloqueio lógico determinado por predicados vistos como atributos, mas a partir de predicados que mudam, em conformidade com as vicissitudes pelas quais passam os sujeitos aos quais eles pertencem, de maneira que o conceito pode chegar até a extensão = 1, e a compreensão pode tornar-se infinita (de acordo com a infinidade dos predicados e/ou de suas modificações)¹⁵:

Leibniz censura os nominalistas, já num texto de juventude, por conceberem totalidades tão-somente coletivas e estarem falhando, portanto, no que se refere ao conceito: a compreensão do conceito é um distributivo, não um coletivo. Os carneiros são coletivamente membros de um rebanho, mas os homens são racionais, *cada um por sua conta*. Ora, Leibniz nota que as Mônadas, enquanto seres racionais, são, no que respeita ao mundo, como elas são por respeito à *compreensão* do seu conceito [i.e., não à extensão de seu conceito]: cada uma por sua conta inclui o mundo inteiro. (...) As mônadas são unidades distributivas... (DELEUZE, LB, pp.167-8)

Mas um conceito pode sempre ser bloqueado ao nível de cada uma de suas determinações, de cada um dos predicados que ele compreende. O próprio do predicado como determinação é permanecer fixo no conceito, ao mesmo tempo em que se torna outro na coisa (animal se torna outro em homem e em cavalo, humanidade se torna outra em Pedro e Paulo). Isto mostra por que a compreensão do conceito é infinita: tomando-se outro na coisa, o predicado é como o objeto de um outro predicado no conceito. Mas isto também mostra por que cada determinação permanece geral ou define uma semelhança, enquanto fixada no conceito e convindo de direito a uma infinidade de coisas. Portanto, o conceito é aqui constituído de tal modo que sua

¹⁵ Pela lógica tradicional, Sócrates e Aristóteles são *seres falantes*, que *deliberam*, sendo que um é *filho de Faenarete*, e o outro é *tutor de Alexandre*. Nestes casos, *ser falante*, e *deliberar*, são informações trans-individualmente idênticas que fazem parte da compreensão do conceito *racional*, ao que Sócrates e Aristóteles pertencem, enquanto que, *ser filho de Faenarete*, e *ser tutor de Alexandre*, são informações particulares, que fazem parte da descrição de Sócrates e Aristóteles. Em Leibniz, porém, tudo isso muda, pois, como o sujeito é o próprio conceito, e todos os predicados lhe pertencem da mesma forma, todos eles fazem parte da compressão do conceito, não havendo nenhum que fique de fora, nem a unha suja da criança que a mãe não limpou naquele dia; de tal maneira, que não outra coisa, mas a própria *descrição*, é que é alçada à condição de legítimo e integral tratamento filosófico. Assim, enquanto que para o platonismo tradicional, não vem ao caso considerarmos, nem a filiação de Sócrates, nem a docência de Aristóteles, pois, o que vem ao caso é o geral (dado que o geral é o conhecimento, e o conhecimento é o Ser), em Leibniz, isso faz toda diferença, pois, fundamental é o caráter intensional de todos os predicados sem exceção; os quais, sendo intensionais, condizem a singularidades relativas a cada sujeito em particular, não havendo predicados trans-individualmente idênticos.

compreensão vai ao infinito em seu uso real, mas é sempre passível, em seu uso lógico, de um bloqueio artificial (DELEUZE, DR, pp.37-8).

Logo, afirma Deleuze, é essencial não confundirmos a mônada com um todo, como se seus predicados fossem partes, pois, enquanto conceito individual, a mônada deve ser entendida como uma espécie de *descrição analítica* (cf. DELEUZE, LS, p.116, p.119), ou ainda, como um universal concreto que “desenvolve toda sua compreensão possível” (DELEUZE, DR, p.290), desde que se leve em conta que esse desenvolvimento não consiste em especificar infinitamente um gênero: “O indivíduo é o conceito. O indivíduo é o conceito enquanto que sua compreensão é infinita e sua extensão a unidade” (DELEUZE, CV, 16-12-86).

para Leibniz, só o indivíduo existe, e, ao mesmo tempo, existe em virtude da potência do conceito: mônada ou alma. E essa potência do conceito (devir sujeito) consiste não em especificar ao infinito um gênero mas em condensar e em prolongar singularidades. Estas não são generalidades, mas, acontecimentos, gotas de acontecimento (DELEUZE, LB, p.112).

Por todo esse trajeto que fizemos até aqui, então, tratamos das mônadas pela perspectiva de seus predicados, encontrando o caráter acontecimental que eles têm de ter para estarem *incluídos* nelas, e tratamos das mônadas pela perspectiva de seus sujeitos, encontrando o caráter de *forma individual, species ínfima, ou conceito individual*, que eles têm de ter para servirem de envoltórios para os seus predicados acontecimentais. Desta forma, o último passo que nos resta, é examinar as mônadas em si mesmas e o Mundo que elas constituem. Para tanto, acompanharemos Leibniz por um tempo, a fim de preparar o terreno para as difíceis considerações que Deleuze traçará acerca deste complexo que consiste o Mundo das mônadas leibniziano.

De acordo com Leibniz, então, as mônadas contêm em si todos os seus predicados, na forma de predicados acontecimentais, e elas só os contêm porque seus sujeitos são *formas*

individuais, ou *espécies ínfimas*. Todavia, como vimos no início deste capítulo, Leibniz afirma ainda algo de mais complexo, a saber: que os predicados acontecimentais de um mesmo sujeito guardam relações não apenas entre si, o que seria relativamente trivial, mas, também, com todo o restante do universo (i.e., com outros sujeitos e seus predicados). Conseqüentemente, cabe perguntarmos: como é que isso se processa, e como é que as mônadas, em seus isolamentos analíticos, podem entreter essas relações umas com as outras?

A razão fundamental para começarmos a compreender essa questão se deve ao fato de Leibniz conceber as mônadas como verdadeiras *almas*, que trazem consigo as faculdades da *percepção* e da *apetição*, enquanto as constituintes básicas do sujeito monádico:

Há em Deus a *Potência*, origem de tudo; depois o *Conhecimento*, contendo as particularidades das idéias; por fim a *Vontade*, que provoca as mudanças ou produções segundo o princípio do melhor. É isso que corresponde ao que constitui, nas mônadas criadas, **o sujeito ou a base** – isto é, a faculdade perceptiva e a faculdade apetitiva. Em Deus, no entanto, esses atributos são absolutamente infinitos e perfeitos, e, nas mônadas criadas ou nas enteléquias (...), não passam de imitações proporcionais à perfeição nelas contida (LEIBNIZ, *Monad*, §48, p.68).

Desta forma, Leibniz considera que as mônadas têm um princípio de mudança, que é a faculdade da *apetição*, e um princípio que envolve uma multiplicidade na unidade, que é a faculdade da *percepção*, ligada ao fato da alma ser uma *forma individual*, uma *espécie ínfima*, e não um universal da lógica: “Quando Deus produz a coisa, a produz como um indivíduo, e não como um universal da lógica” (LEIBNIZ, *Teod*, §390, p.347); “Um universal é um em muitos, ou a similaridade de muitos; mas quando percebemos, muitos são expressos em um, ou seja, o percipiente. Vedes quão distantes são esses” (LEIBNIZ, *GP*, II, p.317).

Do que dissemos conclui-se que as mudanças naturais das Mônadas procedem de um *princípio interno*, porque, uma causa externa não poderia influir em seu interior. Mas também é preciso que, além do princípio da mudança, exista um *pormenor (détail) do que muda*, que produza, por assim dizer, a especificação e a variedade das substâncias simples. Este pormenor (*détail*) deve envolver uma multiplicidade na unidade, ou no simples, porque, realizando-se toda mudança natural gradativamente, sempre alguma

coisa muda e outra permanece. Por conseqüência, tem de haver uma pluralidade de afecções e relações na substância simples, embora ela não tenha partes. O estado passageiro, envolvendo e representando a multiplicidade na unidade ou na substância simples, é precisamente o que se chama *Percepção*, que deve distinguir-se da apercepção ou da consciência, como adiante se verá. Foi esse o ponto onde falharam os Cartesianos, ao desprezarem as percepções inapercebidas. (...) Pode se chamar apetição à ação do princípio interno que provoca a mudança ou a passagem de uma percepção à outra (LEIBNIZ, *Monad*, §§14-5, p.64).

Acerca das almas, então, Leibniz afirma que cada uma está ligada a um corpo orgânico que ela metafisicamente unifica e anima, mas sem entreter com ele qualquer relação de afetação causal, havendo antes uma correspondência, uma harmonia, entre o que ocorre num e noutro: “existe sempre uma correspondência exata entre o corpo e a alma” (LEIBNIZ, *NE*, II.i.§15, p.87). Assim, quando o corpo orgânico sofre alguma afetação sensível, a percepção que se forma na alma não é exatamente causada pelo afeto formado no corpo, mas emerge do próprio fundo da alma em correspondência com a afetação sofrida por ele: “É necessário, então, dizer criou primeiramente a alma – ou qualquer outra unidade real deste tipo – de um modo tal que tudo nela surge de sua própria natureza, por uma perfeita espontaneidade em relação a ela mesma e, entretanto, em perfeita conformidade com as coisas fora dela” (LEIBNIZ, 2002, p.26).

Desta forma, Leibniz afirma que ligada ao seu corpo orgânico, a alma percebe o universo inteiro, mas, de duas maneiras diferentes: percebendo claramente o que está dentro dos limites sensoriais de seu corpo, e confusamente todo o resto; concluindo que a alma, percebendo o universo inteiro, só se apercebe uma parte mínima, ao tempo em que traz em seu fundo uma gama infinita de pequenas percepções inapercebidas, que lhes chegam dos confins do Mundo a que pertence:

as percepções de nossos sentidos, mesmo quando são claras, devem conter necessariamente algum sentimento confuso, pois, simpatizando todos os corpos do universo, o nosso recebe a impressão de todos os outros e, embora os nossos sentidos se refiram a tudo, é impossível nossa alma a tudo poder atender em particular. Por isso, são os nossos sentimentos confusos o resultado duma variedade completamente infinita de percepções. E é quase como o murmúrio confuso ouvido por quem se aproxima da

beira do mar e proveniente da reunião das repercussões de vagas inumeráveis (LEIBNIZ, DM, §33, p.106).

E convém saber, em virtude da natureza das coisas, que ocorre com o corpo animal (segundo Hipócrates) o mesmo que ocorre com o universo inteiro, tudo sendo *συμπνοια παντα* (*sympinoia pánta*) [tudo é convergente], e cada ente concorda com cada ente conforme uma razão determinada. Posto que todos os lugares estão plenos de corpos, e todos os corpos estão dotados de certo grau de elasticidade, de modo que cedam algo a qualquer impulso, por pequeno que seja; em virtude disso se segue que nenhum corpo pode mover-se sem que o corpo vizinho se mova algo, e pela mesma razão o vizinho do vizinho, e assim até qualquer distância, por maior que seja. Disso se depreende que cada corpúsculo padece sob a ação do universo e é afetado por ele de várias maneiras, de modo que um ser onisciente pode conhecer em cada partícula do universo tudo quanto acontece no universo inteiro; o qual, claro está, não poderia passar se a matéria em todas as partes não fosse divisível, mais ainda, não estivesse atualmente dividida até o infinito. E por isso, como todo corpo orgânico é afetado pelo universo inteiro com relações determinadas que dizem respeito a cada parte do universo, não é surpreendente que a alma mesma, que se representa tudo o mais conforme as relações de seu corpo, seja como um espelho do universo, que representa as demais coisas, por assim dizer, segundo seu ponto de vista. Assim como uma mesma cidade, observada de distintos lados, oferece perspectivas de todo diferentes (LEIBNIZ, 1982, pp.508-9).

Logo, respondendo ao nosso questionamento inicial, Leibniz afirma que as almas envolvem na unidade que constituem *uma multiplicidade de percepções e representações que dizem respeito ao Mundo inteiro*, equivalente ao fato delas trazem consigo todos os seus predicados acontecimentais compreendidos virtualmente, de maneira que, elas são como *espelhos viventes*, que refletem, representam, ou exprimem, todo o universo. Todavia, dizer das mônadas que elas são como que *espelhos viventes*, não significa dizer que cada uma *tem* uma perspectiva do Mundo, mas, antes, significa dizer que cada uma *é* uma perspectiva do Mundo, pois, metafisicamente, os corpos só existem pelas mônadas, e o Mundo não existe fora delas. Em suma, só as mônadas existem:

Ademais, toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira, pouco mais ou menos como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que olha. Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicada por todas essas representações de sua obra completamente diferentes (LEIBNIZ, DM, §9, p.83).

Por conseguinte, verifica-se que da mesma forma que as mônadas trazem consigo todos os seus predicados acontecimentais, trazem consigo também todas as suas percepções, não havendo, portanto, como Leibniz afirma, qualquer relação de causalidade entre elas – tal como também não há entre as almas e os corpos –, mas, antes, aquilo que ele designou como sendo uma *harmonia preestabelecida*, que conforma o Mundo. Assim, não existem entidades que promovem diretamente afetos umas nas outras, mas entidades, que trazendo consigo todos os seus afetos, entretêm entre si mudanças proporcionais, cada qual expressando todo o universo. Afirma Leibniz, e comenda Deleuze:

consultando a noção que tenho de toda proposição verdadeira, encontro que todo predicado, necessário ou contingente, passado, presente ou futuro, está compreendido na noção do sujeito; e não pergunto mais a respeito. (...) A proposição de que se trata é de muito grande importância, e merece ser bem estabelecida, pois se segue dela que toda alma é como um mundo à parte, independente de toda outra coisa, com exceção de Deus (...). Se segue também aquilo em que consiste a comunicação das substâncias e, particularmente, a união da alma e o corpo. Essa comunicação não se faz segundo a hipótese ordinária da influência física de uma sobre a outra, pois todo estado presente de uma substância sucede espontaneamente, e não é mais do que um resultado de seu estado precedente. Tampouco se faz essa dita comunicação segundo a hipótese das causas ocasionais [de Malebranche] (...); senão, que tal comunicação se faz segundo a hipótese da concomitância, que me parece convincente. Quer dizer, cada substância expressa toda série do universo segundo o ponto de vista ou relação que lhe é própria, de onde que elas se harmonizem perfeitamente (LEIBNIZ, CA, *Notas*, pp.50-2).

Como esse mundo não existe fora das mônadas que o expressam, elas não atuam umas sobre as outras, não têm correlações horizontais entre si, não têm relações intramundanas, mas somente uma relação harmônica indireta, visto que têm o mesmo expresso nelas: elas “entre-expressam-se”, mas sem que se captem mutuamente (DELEUZE, LB, p.139).

De acordo com isso, e de maneira mais estrita, Deleuze afirma que a noção de harmonia em Leibniz consiste em uma relação *expressiva*, ou, mais exatamente, em um *funcionalismo*, cuja idéia geral é a seguinte: dada uma *constante*, ou *razão*, que proporcione no mínimo dois termos, se alteramos um, alteramos o outro, e se alteramos o outro, alteramos o um. Por exemplo: seja $y = x + 1$, onde +1 é a constante, logo, se x é 3, então, y é 4, e se y é 8, então x é 7, e assim.... Afirma Carl Boyer: “Leibniz não é responsável pela moderna notação para função, mas, é a ele que deve

a palavra ‘função’, praticamente no mesmo sentido em que é usada hoje” (Boyer, 1974, p.297). Desta forma, tomando a *mesmidade do Mundo* para suas mônadas como constante, e as mônadas como suas proporcionadas, ou ainda, o Mundo como sendo o expresso, e as mônadas como suas expressantes, Leibniz não desconsiderou o Mundo ao tomar que só as mônadas existem, mas fez dele uma constante subsistente, sem a qual toda relação entre as mônadas seria impossível:

que é a noção de harmonia? (...) É uma relação de expressão, é a expressão como relação. (...) Chamo relação de expressão a uma relação entre um termo chamado ‘expressante’ e um termo chamado ‘expressado’. (...) Se a expressão é uma relação entre um expressante e um expressado, em que consiste essa relação? Eu proponho como hipótese: é uma hipótese dupla. De uma parte, o expressado não existe fora de seu expressante, e, de outra parte, ao mesmo tempo, o expressante está em uma correspondência regulada com seu expressado. (...) Eu creio que isto é a harmonia, e que isto não convém a nenhuma outra coisa: duas coisas estão em harmonia quando estão nesta situação. (...) Que é em matemática? – então, aqui, sou ousado –, porém, isto não está longe do que se chama função! E não sei se em matemática nós não poderíamos dizer – eu sei que nós poderíamos dizer (...) – se não poderíamos dizer em matemática que uma função é fundamentalmente expressiva. Se não existem os dois caracteres, se uma função não é uma relação entre dois termos tal que um não existe independentemente do outro e o outro não existe independentemente de uma correspondência regulada com o um. (DELEUZE, CV, 25-05-87).

Que é o que se chama harmonia? O que se chama harmonia são duas coisas: todas as mônadas expressam o mesmo mundo, mas esse mundo só existe nas mônadas; elas são sem portas nem janelas, não têm comunicação, não têm ação de uma sobre a outra. Cada mônada só tem ações internas, cada mônada atua sobre si mesma, por relação aos seus predicados, nenhuma mônada atua sobre outra. Estão fechadas, simplesmente expressam o mesmo mundo. Dir-se-ia que entre as mônadas não existe nenhuma ação direta, mas que existe uma harmonia. Ainda é necessário que expressem o mesmo mundo, uma vez dito que este mundo não existe fora delas. A harmonia será exatamente isto. Não existiria harmonia se elas expressassem um mundo que existisse fora delas. (...) o mundo não é outra coisa que a harmonia preestabelecida das mônadas entre si. (DELEUZE, CV, 25-05-87).

Todavia, como assevera Deleuze, não devemos pensar o funcionalismo de Leibniz subsumindo-o à teoria das funções que foi desenvolvida na mesma época, nem aos desenvolvimentos ulteriores da mesma, pois, além de seu funcionalismo não ser meramente matemático, todo ele está fundado no caráter intensivo, singular, e deviante dos predicados acontecimentais, não havendo, por exemplo, como se falar, exatamente, de variáveis em Leibniz, mas, antes, de variações, tal como também não há como se falar de qualquer privilégio às

equivalências, mas, antes, às proporções, entre outros aspectos. Por isso, longe de pensarmos o funcionalismo de Leibniz a partir da mera matemática, ou mesmo da lógica-matemática de Frege e Russell, é necessário pensarmos-lo a partir de uma lógica do acontecimento, que dê conta do caráter deviante e infinitesimal, inflexivo, dos predicados acontecimentais, e que não se funde em nenhuma hierarquia de constantes-funcionais (e.g., teoria dos tipos):

A primeira questão, como vimos da última vez, se trata da extrema importância da noção de singularidade, e creio que *singularidade ou ponto singular* é uma noção de origem matemática que aparece com o início da teoria das funções. Os historiadores da matemática consideram, e isso é justo, que a teoria das funções é, sem dúvida, a primeira grande formulação da qual depende o que chamamos matemáticas modernas. A teoria das funções analíticas. Ora, Leibniz está na base desta teoria das funções. A importância de Leibniz em matemática é que, sem dúvida, em suas obras matemáticas, ele elabora uma teoria das funções na qual não havia, não digo mais nada por desenvolver, senão, muito pouco o que mudar. Então, é um ato matemático fundamental, que orienta as matemáticas até uma teoria das funções. Ora, os pontos singulares ou as singularidades são o instrumento essencial desta teoria; e Leibniz não se contenta somente em ser o primeiro grande matemático a desenvolver toda uma teoria das funções (...), não se trata somente disto, senão, que em Leibniz o conceito de singularidade vai enxamear e torna-se um conceito filosófico-matemático, em que sentido? (...) Eu diria, muito sumariamente, que uma singularidade é uma inflexão, ou se vocês preferirem, um ponto de inflexão; ora, o mundo é a série infinita das inflexões. O mundo é a série infinita das inflexões possíveis¹⁶. Minha primeira questão-conclusão é: que é uma singularidade, o que é um ponto singular, uma vez dito que – em geral – nós podemos dizer que uma singularidade é uma inflexão, ou bem uma singularidade está ali onde passa algo em uma curva? (...) Segunda questão, ou segundo pressentimento que temos: pode ser que entre duas singularidades haja um tipo de relação inteiramente original, e uma lógica do acontecimento exige que este tipo de relação seja especificada (DELEUZE, CV, 27-01-87)¹⁷.

Tomando por base, então, esse funcionalismo, Deleuze passa a delinear a mais importante e original dentre todas as teses que compõem sua interpretação acerca da filosofia de Leibniz, afirmando, e reafirmando, por diversas vezes, ao longo de suas obras, que Deus não cria o Adão pecador e posteriormente o Mundo em que Adão pecou, mas, entre os infinitos Mundos possíveis presentes em seu entendimento (“o império dos possíveis”), ele escolhe dentre todos o melhor,

¹⁶ “O acontecimento é a inflexão. A inflexão é a figura abstrata do acontecimento, o acontecimento é o caso concreto da inflexão” (DELEUZE, CV, 25-05-87).

¹⁷ Sobre esse novo tipo de relação, que Deleuze afirma ter de ser especificada, cf. capítulo 4 deste trabalho.

que já traz consigo o Adão pecador proporcionado com o restante dos indivíduos monádicos do mesmo Mundo. Afirma Leibniz e comenta Deleuze:

Sem dúvida, para proceder exatamente, temos de dizer que não é tanto a causa de que Deus resolveu criar este Adão que decidiu tudo o mais, senão que tanto a resolução que toma com respeito a Adão como a que toma por respeito a outras coisas particulares, é uma consequência da resolução que toma com respeito a todo universo e a todos os desígnios que determinam sua noção primitiva [do universo] e estabelecem nela a ordem geral e inviolável, da qual tudo se conforma (LEIBNIZ, CA, *Notas*, p.44).

Há antecedência sobre as mônadas, embora o mundo não exista fora das mônadas que o expressam. Mas Deus não criou primeiramente Adão, aceitando o risco de fazê-lo pecar ou de perceber que ele peca: ele criou o mundo em que Adão peca e o inclui também em todos os indivíduos que o expressam (Sexto violando Lucrecia, César atravessando o Rubicão...) (DELEUZE, LB, p.105).

Desta forma, se é verdade que só as mônadas existem, e o Mundo não existe fora daquelas que o expressam, mas apenas ao modo da *série virtual de predicados que cada uma traz consigo*, também é verdade que o expresso (o Mundo) não se confunde, nem é subsumível, às suas expressões, pois, ele tem uma prevalência de razão sobre elas, e desta maneira, insiste ou subsiste, como a razão ou princípio de seu acordo, afinal de contas, é pela *mesmidade* do Mundo que existe a harmonia:

é bem verdade que o mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem, logo existe nas mônadas como a série dos predicados que lhes são inerentes. Não é menos verdade, entretanto, que Deus cria o mundo antes que as mônadas e que o expresso não se confunde com sua expressão, mas insiste ou subsiste (DELEUZE, LS, p.114).

Dado que o mundo está na mônada, cada uma inclui toda a série dos estados do mundo; mas, dado que a mônada é para o mundo, nenhuma contém claramente a “razão” da série, da qual todas elas resultam, e que lhes permanece exterior, como o princípio de seu acordo. (DELEUZE, LB, p.50).

Por conseguinte, considera Deleuze, se é verdade que o Mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem, mas nem por isso é subsumível a essas expressões, então, ele é o *requisito* da própria harmonia que rege essas expressões, ou ainda, de maneira mais forte, o

requisito que precede de direito a *própria constituição dessas expressões e da harmonia entre elas*. Afirma Leibniz, e comenta Deleuze:

Ora, esse enlace [*Liasion*] ou esta acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras *faz* cada substância simples ter relações que exprimem todas as outras e ser, portanto, um espelho vivo e perpétuo do universo (LEIBNIZ, *Monad*, §56, p.68).

o mundo, como exprimido comum de todas as mônadas, preexiste a suas expressões. É bem verdade que ele não existe fora do que o exprime, fora das próprias mônadas; mas estas expressões remetem ao exprimido como ao *requisito* de sua constituição (DELEUZE, *DR*, p.94).

Desta maneira, se o Mundo precede de direito as mônadas que o exprimem, como o requisito fundamental para a *constituição* dessas próprias expressões e da harmonia entre elas, então, por necessidade, isso implica que o Mundo, em sua antecedência de direito, também preside a própria *constituição* dos indivíduos monádicos, não havendo como, a maneira do que tradicionalmente se faz, pensarmos-los apenas como já constituídos: “a alma é uma ‘produção’, um ‘resultado’: ela resulta do mundo que Deus escolheu” (DELEUZE, *LB*, p.50).

Logo, levando em conta o que deve efetivamente representar essa antecedência de direito do Mundo frente aos indivíduos monádicos que se constituirão a partir dele, Deleuze conclui, que, se cada indivíduo monádico traz o Mundo consigo ao modo de uma série de predicados acontecimentais, então, o Mundo mesmo nada mais é do que *uma série virtual de predicados acontecimentais*¹⁸:

¹⁸ Mas como o mundo por de ser, ora uma constante funcional, ora uma série virtual de predicados acontecimentais? De fato, Deleuze não o explica, mas a *idéia geral* parece simples. Tomemos um exemplo. Dada a classe humano, e os indivíduos que lhe caem como casos, sabemos que se conforma um complexo analógico, no qual, é necessário que os indivíduos tenham algo de comum entre si para pertencerem à classe. Pergunta-se: por que os indivíduos têm algo de comum entre si? Só há uma resposta possível: por causa da classe. Ou seja, a classe é o fundamento do complexo analógico, e, portanto, lhe antecede de direito. Assim, para pensarmos a conformação do complexo é necessário pensarmos a classe separada dos indivíduos, que, desta forma, não poderão ter mais nada de comum entre si. Com isso, ficamos, tão somente, com a compreensão da classe, que perfaz um conjunto de informações, ou predicados (e.g.: animal, racional, etc). Logo, a classe humano pode ser, ora o fundamento de um complexo analógico, ora um conjunto de predicados.

Mas, por que é necessário *partir* do mundo ou da série? Porque, caso contrário, o tema do espelho e do ponto de vista perderia todo o sentido. Vamos das inflexões do mundo à inclusão em sujeitos: como é isso possível, posto que o mundo só existe em sujeitos que o incluem? São as primeiras cartas de Arnauld que detalham a conciliação de duas proposições essenciais a esse respeito. De uma parte, o mundo em que Adão pecou só existe em Adão pecador (e em todos os outros sujeitos que compõem esse mundo). De outra parte, Deus criou não Adão pecador mas o mundo em que Adão pecou. Em outros termos, se o mundo está no sujeito, nem por isso o sujeito deixa de ser *para o mundo*. Deus produz o mundo “antes” de criar as almas, pois, ele as cria para esse mundo que ele coloca nelas. (...) É também nesse sentido que a alma é uma “produção”, um “resultado”: ela resulta do mundo que Deus escolheu. Dado que o mundo está na mônada, cada uma inclui toda a série dos estados do mundo; mas, dado que a mônada é para o mundo, nenhuma contém claramente a “razão” da série, da qual todas elas resultam, e que lhes permanece exterior, como o princípio de seu acordo. Portanto, passa-se do mundo ao sujeito ao preço de uma torção que faz com que o mundo só exista atualmente nos sujeitos, mas que faz também com que todos os sujeitos sejam reportados a esse mundo como à virtualidade que eles atualizam (DELEUZE, LB, pp.49-50).

Conseqüentemente, diz Deleuze, se agora tomarmos em mãos as importantes noções de compossibilidade e impossibilidade na filosofia de Leibniz, por meio das quais, diz-se que compossíveis são mônadas de um mesmo Mundo, e impossíveis, mônadas de Mundos distintos, então, verificar-se-á, que esses temas não podem ser corretamente compreendidos a partir dos indivíduos monádicos tomados como já constituídos, pois, não é a compossibilidade que pressupõe a inerência dos predicados em seus indivíduos monádicos, mas, ao inverso, sendo a inerência dos predicados na constituição dos indivíduos monádicos que pressupõe a compossibilidade. Assim, conclui Deleuze, a compossibilidade deve ser compreendida, não ao nível dos indivíduos, mas, antes, ao nível dos predicados, ou seja, do Mundo enquanto *série virtual de predicados acontecimentais*:

Neste sentido (como Leibniz o lembra constantemente em suas cartas a Arnauld), a inerência dos predicados a cada sujeito supõe a compossibilidade do mundo exprimido por todos estes sujeitos: Deus não criou Adão pecador, mas, primeiramente, o mundo em que Adão pecou (DELEUZE, DR, p.94).

A compossibilidade não supõe nem mesmo a inerência dos predicados em um mesmo sujeito individual ou mônada. É o inverso, e somente são determinados como predicados inerentes aqueles que correspondem a acontecimentos em primeiro lugar compossíveis... (DELEUZE, LS, p.177).

Nesse sentido, prossegue Deleuze, verifica-se também como é inviável se buscar reduzir as noções de compossibilidade e impossibilidade a uma mera lógica da predicação ou da verdade, i.e., ao princípio da não-contradição, como se, compossibilidade significasse possibilidade lógica, e impossibilidade significasse impossibilidade lógica, sendo necessário, ao contrário, buscarmos compreendê-las a partir de uma lógica do sentido e do acontecimento:

Se é verdade que o mundo expresso não existe senão nos indivíduos e aí existe como predicado, ele subsiste de uma maneira completamente diferente como acontecimento ou verbo, nas singularidades que presidem a constituição dos indivíduos: não mais Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou... É arbitrário se privilegiar a inerência dos predicados na mônada na filosofia de Leibniz. Pois a inerência dos predicados na mônada expressiva supõe primeiro a compossibilidade do mundo expresso e esta por sua vez supõe a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e divergência, que pertencem ainda a uma lógica do sentido e do acontecimento, não a uma lógica da predicação e da verdade (DELEUZE, LS, p.115).

Vejamos, então, quais as razões apresentadas por Deleuze, em cotejo com aquelas que nós mesmos podemos deduzir, para confirmamos essa irreducibilidade da compossibilidade e da impossibilidade ao princípio da não-contradição:

1. Relembrando o início deste capítulo, vimos que a conexão entre os predicados acontecimentais e seus sujeitos consiste em uma conexão contingente, não havendo, portanto, meios de tal conexão estar fundada no princípio da não-contradição;
2. Da mesma forma, como veremos no próximo capítulo, a conexão das mônadas com os Mundos aos quais elas pertencem também se funda numa relação contingente, o que equivale a dizer, que as mônadas entretêm relações

contingentes entre si, não havendo, por conseguinte, meios de tais relações estarem fundadas no princípio da não-contradição;

3. Em aula sobre Leibniz de 20-01-87, Deleuze apresenta as bases textuais de sua interpretação acerca da compossibilidade e da impossibilidade em Leibniz, retirando a seguinte conclusão: Leibniz afirma não saber em que consiste a impossibilidade, logo, como é conhecido o que seja a contradição, a impossibilidade não deve poder ser compreendida diretamente a partir do princípio da não-contradição, de maneira que deve constar como algo ligado às relações contingentes¹⁹.

4. Além disso, se os predicados monádicos são acontecimentais, então, é por necessidade que eles não podem ser considerados meramente a partir do princípio da não-contradição. Assim, se os predicados saudável e doente, de Sócrates, são pensados como atributos (i.e., de maneira extensional), é claro que, de pronto, se segue a inviabilidade de que possa existir qualquer *ao mesmo tempo* para ambos sem contradição, tal como é impossível qualquer *ao mesmo tempo* para dois instantes matemáticos compreendidos como momentos cartesianos. Todavia, se os predicados saudável e doente, de Sócrates, são

¹⁹ Deleuze apresenta duas bases textuais para a sua leitura da impossibilidade e da compossibilidade: uma sem referência, que ele cita e comenta, e a outra relativa à GP, VII, p.195, que ele não cita. São elas, respectivamente: “É uma noção muito, muito curiosa, a impossibilidade. É uma noção que só aparece em Leibniz. O que é irritante é que existe um texto de Leibniz particularmente nítido sobre a impossibilidade, o leio: ‘Ora, nós não sabemos de onde vem a impossibilidade (ele afirma a irredutibilidade da impossibilidade à contradição) dos diversos, quer dizer, não sabemos o que pode fazer com que as essências diversas se repugnem entre si’. Disse: não sabemos. Existe impossibilidade, e não se reduz à contradição, e não sabemos de onde vem a impossibilidade” (DELEUZE, CV, 20-01-87); e “O homem ainda desconhece a razão da não compossibilidade de coisas diferentes, ou como que essências diferentes podem ser opostas entre si visto que todos os termos puramente positivos parecem ser compatíveis entre si” (LEIBNIZ, GP, VII, p.195). Cf. ainda LEIBNIZ: GP, III, p.573; NE, III.vi.§12.

tomados como predicados acontecimentais, à maneira de Leibniz, então, se é claro que também nunca poderá existir um *ao mesmo tempo* para ambos, tão claro quanto é o fato desses predicados não se subsumirem meramente a essa compreensão, pois, ao contrário dos atributos, eles são devires, que nunca se encontram *stricto sensu* no presente, mas, sempre já, de uma condição à outra, com um pé no presente, já vertendo para o futuro, como quantidades diferenciais, infinitesimais, evanescentes, totalmente impassíveis do mero tratamento pelo princípio da não-contradição que, por natureza, rege perdurâncias. Logo, se as noções de compossibilidade e impossibilidade devem ser compreendidas ao nível dos predicados acontecimentais, e não ao nível dos indivíduos tomados como já constituídos, e tais predicados têm essas características, então, segue-se a inviabilidade de que tais noções sejam meramente subsumidas ao princípio da não-contradição²⁰.

5. Por fim, como veremos nos dois próximos capítulos, se é pelas quantidades deviantes, diferenciais, infinitesimais, evanescentes, que Leibniz encontrará uma forma de estabelecer o *continuum* por meio do Cálculo, é também por meio da idéia de continuidade que Leibniz buscará estabelecer a verdadeira natureza das conexões contingentes. Logo, se a relação dos predicados acontecimentais com seus sujeitos é contingente, a relação das mônadas com seus Mundos (e/ou delas entre si) é contingente, os predicados acontecimentais

²⁰ Esse argumento parece estar sempre sendo pressuposto por Deleuze, mas ele nunca o desenvolve. E é muito difícil acompanharmos suas argumentações sem ele. Na verdade, este é o mesmo motivo pelo qual as teses heraclíticas não podem ser lidas pelo princípio da não-contradição sem anacronismo, tal como aludimos que fizeram Platão e Aristóteles, no capítulo 1 deste trabalho, tomando por base as críticas de Kirk e Raven, e Romeyer-Dherbey.

são deviantes (diferenciais, infinitesimais, etc), e tudo isto será explicado pela noção de continuidade, então, segue-se a inviabilidade de que as noções de compossibilidade e impossibilidade sejam meramente subsumidas ao princípio da não-contradição.

Conseqüentemente, conclui Deleuze, se a compossibilidade deve ser vista, não a partir dos indivíduos monádicos tomados como já constituídos, mas a partir dos predicados acontecimentais que conformarão esses indivíduos, e isso equivale a dizer que a ela deverá ser vista a partir do *Mundo tomado como uma série de predicados acontecimentais*, então, se não é o princípio da não-contradição que rege essa série, segue-se que essa série é contingente, e, se é pelo Cálculo que Leibniz explicará a contingência, então, o Mundo não é qualquer outra coisa, senão: um *continuum de predicados acontecimentais pré-individuais relacionados contingentemente*.

Desta forma, afirma o filósofo francês, “partir do Mundo ou da série” é o mesmo que partir de um *continuum* de predicados acontecimentais pré-individuais primitivos (e.g., ser o primeiro homem, viver num jardim de prazer, ter uma mulher saída de sua própria costela, etc) que antecedem a constituição dos próprios indivíduos monádicos. Esses predicados são também aqueles que Leibniz designa como as leis primitivas do universo, que regulam as séries das coisas, e antecedem os decretos efetivamente individuantes de Deus (os quais, não eliminam a contingência). Afirma Leibniz, e comenta Deleuze:

Digo, pois, que o enlace entre Adão e os acontecimentos humanos não é independente de todos os decretos livres de Deus; porém, também, que não depende destes completamente, como se cada acontecimento não sucedesse ou não fosse previsto senão em virtude de um decreto particular primitivo para este fim. Creio, pois, que só existem poucos decretos livres primitivos que podem chamar-se leis do universo, que regulam as séries das coisas, os quais, com o decreto livre de criar Adão, terminam a

conseqüência: pouco mais ou menos como sucede na explicação dos fenômenos, para o que só se precisam de poucas hipóteses (LEIBNIZ, CA, *Notas*, p.42).

Pode julgar-se também, sobre o que acabo de dizer, acerca dos desígnios de Deus e acerca das leis primitivas que este universo tem determinada noção principal ou primitiva, da qual os acontecimentos particulares não são mais que conseqüências, salvo, sem dúvida, a liberdade e a contingência, a qual a certeza não prejudica, posto que a certeza dos acontecimentos está fundada, em parte, em atos livres (LEIBNIZ, CA, *Notas*, pp.43-4).

Parte-se do mundo como se parte de uma série de inflexões ou de acontecimentos: é uma pura *emissão de singularidades*. Eis, por exemplo, três singularidades: ser o primeiro homem, viver num jardim de prazer, ter uma mulher saída de sua própria costela. E eis uma quarta: pecar. Tais singularidades acontecimentos estão em relação com “ordinários” ou “relevantes” (pouco importa aqui a diferença). Uma singularidade está rodeada por uma nuvem espessa de ordinários ou de regulares. (...) Isso está de acordo com os dois pólos da filosofia de Leibniz: Tudo é regular! E tudo é singular! (DELEUZE, LB, pp.105-6).

Todavia, se o Mundo, em sua efetiva antecedência de direito em relação às mônadas, nada mais é do que um *continuum de predicados acontecimentais pré-individuais relacionados contingentemente*, como é que os indivíduos monádicos poderão vir a ser constituídos? De acordo com Deleuze, isso será possível, porque, nesse *continuum*: já existem *singularidades relevantes que presidem centralmente a constituição dos próprios indivíduos monádicos*, entorno das quais gravitam outras tantas singularidades, tal como aqueles predicados primitivos de que falamos anteriormente (e.g., ser o primeiro homem, viver num jardim de prazer, ter uma mulher saída de sua própria costela, etc). Sobre essas singularidades relevantes, que no próximo capítulo veremos tratarem-se das *pessoas*, cabe dizer que elas:

1. São centros de envolvimento – semelhantes aos que Deleuze defende existir em sua própria ontologia –, que orientam a passagem do acontecimental não-essencial pré-individual até à constituição das próprias essenciais individuais²¹:

²¹ Essa passagem do acontecimental inessencial às essências individuais em Leibniz é o que Deleuze chama *procedimento de vice-dicção*, que ele avalia como superior ao *procedimento de contradição* em Hegel (que consiste na condução das essenciais ao inessencial, e/ou da inscrição do inessencial nas essências, e daí a contradição, DELEUZE, DR, pp.90-1). Afirma Deleuze: “Finalmente, voltemos a Leibniz e a Hegel em seu esforço comum para levar a representação ao infinito. Não estamos certos de que Leibniz não vá ‘mais longe’ (e que não seja o menos teólogo dos dois)” (DELEUZE, DR, p.418-9); “O maior esforço da Filosofia talvez consista em tornar a

De todos estes pontos de vista, a distinção do relevante e do ordinário, ou do singular e do regular, forma no contínuo as duas categorias próprias do não-essencial. (...) Mas as duas espécies de pontos já preparam, no não-essencial, a constituição das próprias essências. O não-essencial não designa, aqui, o que é sem importância, mas, ao contrário, o mais profundo, o estofo ou o *continuum* universal, aquilo de que as próprias essências são finalmente feitas (DELEUZE, DR, p.93).

No *continuum* de um mundo compossível, as relações diferenciais e os pontos relevantes determinam, pois, centros expressivos (essências ou substâncias individuais) nos quais, a cada vez, o mundo inteiro é envolvido de um ponto de vista. Inversamente, estes centros se desenrolam e se desenvolvem, restituindo o mundo e desempenhando, então, o papel de simples pontos relevantes e de "casos" no *continuum* exprimido (DELEUZE, DR, p.94).

2. São, também, centros de convergência de acontecimentos, a partir dos quais, Deleuze finalmente define as noções de compossibilidade e impossibilidade leibnizianas, afirmando que a compossibilidade se caracteriza pela continuidade e pela convergência das séries de um mesmo Mundo, ao tempo em que, a impossibilidade se caracteriza exatamente pelo oposto, ou seja, pela interrupção da continuidade e pela divergência das séries, abrindo-se com isso um horizonte de Mundos possíveis distintos no entendimento de Deus (“o império dos possíveis”): “A compossibilidade deve ser definida de uma maneira original, a um nível pré-individual, pela convergência das séries que forma as singularidades de acontecimentos estendendo-se sobre linhas ordinárias” (DELEUZE, LS, p.177).

representação infinita (orgiaca). Trata-se de estender a representação até o grande demais e o pequeno demais da diferença (...). Em suma, trata-se de fazer um pouco do sangue de Dioniso correr nas veias orgânicas de Apolo. (...) este esforço teve dois momentos culminantes, com Leibniz e com Hegel. (...) A técnica de Hegel está no movimento da contradição (é preciso que a diferença chegue até lá, que ela se estenda até lá). Essa técnica consiste em inscrever o inessencial na essência e em conquistar o infinito com as armas de uma identidade sintética finita. A técnica de Leibniz está num movimento que se deve denominar vice-dicção; ela consiste em construir a essência a partir do inessencial e em conquistar o finito pela identidade analítica infinita (é preciso que a diferença se aprofunde até lá)” (DELEUZE, DR, p.416). De sua parte, Deleuze também assume a existência de um *procedimento de vice-dicção* em sua filosofia, mas, evidentemente, sem a assunção de centros de envolvimento analógicos para os quais convergem o inessencial acontecimental; os quais, são trocados pelos centros de envolvimento que vimos no capítulo 1, sob a égide da operação divergente do Aion: “o método de vice-dicção (que Leibniz maneja com tanto gênio, embora o tenha subordinado a condições de convergência ilegítimas, que ainda manifestavam a pressão das exigências da representação)” (DR, p.439); “Os procedimentos da vice-dicção não se deixam, portanto, exprimir em termos de representação, mesmo infinita; eles perdem aí, como se viu em Leibniz, seu principal poder, que é o de afirmar a divergência ou o descentramento” (DELEUZE, DR, p.310). cf. ainda DELEUZE, DR, pp.88-95, e p.307-8.

É a continuidade, sem dúvida, que define a compossibilidade de cada mundo; e se o mundo real é o melhor, é na medida em que ele apresenta um máximo de continuidade num máximo de casos, num máximo de relações e de pontos relevantes. Isto quer dizer que, para cada mundo, uma série que converge em torno de um ponto relevante é capaz de, em todas as direções, prolongar-se em outras séries que convergem em torno de outros pontos, a impossibilidade dos mundos definindo-se, ao contrário, na vizinhança dos pontos que fariam divergir as séries obtidas (DELEUZE, DR, p.94).

O mundo expresso é feito de relações diferenciais e singularidades adjacentes. Ele forma precisamente um mundo na medida em que as séries que dependem de cada singularidade convergem com as aquelas que dependem das outras: *é esta convergência que define a “compossibilidade” como regra de uma síntese de mundo*. Lá onde as séries divergem começa um outro mundo, impossível com o primeiro. A extraordinária noção de compossibilidade se define, pois, como um *continuum* de singularidades, a continuidade tendo por critério ideal a convergência das séries (DELEUZE, LS, pp.114-5).

3. São, também, conjuntamente com os predicados primitivos (e.g., ser o primeiro homem, viver num jardim de prazer, etc), os *requisitos* que perfazem a constituição dos próprios indivíduos, tal como vimos anteriormente que o Mundo é o requisito para a constituição da harmonia. Com isso, retomando o início deste capítulo, Deleuze considera que chegamos à definição real do indivíduo monádico, ultrapassando novamente a definição nominal de Aristóteles, mas também a definição real tal como compreendida tradicionalmente a partir dos predicados considerados como atributos ou essências:

Podemos agora dizer que um indivíduo é constituído inicialmente em torno de certo número de singularidades locais, que serão seus predicados primitivos: assim, no caso de Adão, os quatro predicados considerados anteriormente [ser o primeiro homem, viver num jardim de prazeres, ter uma mulher saída de sua própria costela, e pecar]. É a definição real do indivíduo: *concentração, acumulação, coincidência de um certo número de singularidades pré-individuais convergentes* (subtendendo-se que pontos singulares podem coincidir num mesmo ponto, como os diferentes vértices de triângulos separados coincidem no vértice comum de uma pirâmide). É como um núcleo da mônada. (...) No coração de cada mônada há singularidades que são a cada vez os requisitos da noção individual (DELEUZE, LB, p.110)

Estas [singularidades] não são generalidades, mas, acontecimentos, gotas de acontecimento. Nem por isso deixam de ser pré-individuais, uma vez que o mundo é virtualmente primeiro em relação aos indivíduos que o expressam (Deus criou não o Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou...). *O indivíduo, nesse sentido, é atualização de singularidades pré-individuais* (DELEUZE, LB, p.112).

4. Por fim, ainda sobre essas singularidades relevantes que presidem a constituição dos próprios indivíduos, cabe dizer também que elas serão o principal motivo do recuo de Leibniz às portas do dionisíaco, pois, é a partir delas que o gênio alemão transformará toda a virtualidade, que caracteriza a antecedência de direito do Mundo, em possibilidades monádicas, e, assim, copertinentemente, o próprio Mundo em uma constante de ordenação e harmonia.

Desta forma, sem partir da consideração tradicional de que a compossibilidade deve ser vista a partir das mônadas tomadas como já constituídas – fundada na pressuposição de que os predicados são essências ou atributos –, Deleuze chega ao fim de seu longo e difícil trajeto, no que diz respeito aos aspectos básicos de sua interpretação acerca do Mundo das mônadas em Leibniz, apresentando como teses fundamentais: a antecedência de direito do Mundo enquanto um *continuum* de predicados acontecimentais pré-individuais relacionados contingentemente; e, o fato de que neste *continuum* já existem singularidades relevantes que presidem a constituição dos indivíduos.

CAPÍTULO 3. CONTINGÊNCIA

De acordo com a leitura de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz, o gênio alemão teria ressaltado a antecedência de direito do Mundo em relação às mônadas que encerra – “não mais Adão pecador, mas o Mundo em que Adão pecou...” –, pois, tinha uma viva clareza acerca do caráter acontecimental dos predicados monádicos, ou seja, da *relação contingente* que guardam entre si e com as mônadas em que se incluem. Desta forma, ele teria compreendido a antecedência do Mundo como um *continuum* acontecimental, estabelecendo a compossibilidade e a harmonia entre as mônadas com base naquelas *relações contingentes* que viabilizam o *continuum*, e não com base no princípio da não-contradição, que suporia relações necessárias.

Desta forma, relembando o início do capítulo anterior, vimos também que de acordo com Leibniz, toda *predicação verdadeira* demanda da inerência do predicado no sujeito, seja no que diz respeito às conexões necessárias e idênticas (e.g., o quadrado têm quatro lados), seja no que diz respeito às conexões contingentes (e.g., Adão é pecador). Diz Leibniz: “consultando a noção que tenho de toda proposição verdadeira, encontro que todo predicado, necessário ou contingente, passado, presente ou futuro, está compreendido na noção do sujeito; e não pergunto mais a respeito” (LEIBNIZ, CA, *Notas*, p.50).

Logo, como se verifica, Leibniz define dois tipos de inerência do predicado no sujeito: as conexões necessárias, em que o oposto implica em contradição, e as conexões contingentes, em que o oposto não implica em contradição. Desta forma, não poderíamos negar sem contradição a proposição que diz “o quadrado é uma figura de quatro lados”, mas poderíamos negar sem contradição a proposição que diz “Adão é pecador”, ou que eu poderia não estar usando essa camisa hoje, ou que Judas é traidor, etc. Além disso, Leibniz também afirma ser contingente a

relação das mônadas com o seu Mundo, o que significa dizer que é contingente a relação das mônadas entre si:

digo que há duas espécies de conexão ou consecução: é absolutamente necessária só aquela cujo contrário implique em contradição (esta dedução dá-se nas verdades eternas da geometria); a outra é só necessária *ex hypotesi*, ou, por assim dizer, por acidente, mas é contingente em si mesma, quando o contrário não implique em contradição. E esta conexão funda-se não apenas sobre as idéias absolutamente puras e sobre o simples entendimento de Deus, mas, também, sobre os seus decretos livres e sobre a seqüência do universo (LEIBNIZ, DM, §13, p.86).

Sem essa distinção, afirma Leibniz, não haveria, nem liberdade humana, nem, tampouco, a liberdade por meio da qual Deus criou o melhor dos Mundos possíveis, pois todas as conexões seriam necessárias, de maneira que, o melhor dos Mundos necessariamente seria tal qual, e Adão teria pecado por necessidade, e não por livre arbítrio.

Todavia, como se verifica, e Leibniz concorda, essa não é uma tese intuitivamente fácil de seguir, pois, ela soa como profundamente paradoxal dada *analiticidade* de toda relação sujeito-predicado, onde o segundo tem de estar *incluído* no primeiro. Não à toa, é com base nessa dificuldade que Arnaud tece uma das primeiras de suas várias considerações e críticas a Leibniz, afirmando não compreender como é que uma relação pode ser analítica, mas não ser necessária:

aqui reside minha dificuldade, se a união desses objetos (me refiro a Adão e aos acontecimentos humanos) é tal por si mesma, independentemente de todos os decretos livres de Deus, ou se depende deles; quer dizer, se não é mais que uma consequência dos decretos livres pelos quais Deus ordenou tudo o que sucederia a Adão e a sua posteridade, ou que Deus tenha conhecido tudo o que o sucederia; ou, se independentemente desses decretos, há entre Adão, por uma parte, e o que sucedeu e sucederá a ele e a sua posteridade, por outra, uma conexão intrínseca e necessária (LEIBNIZ, CA, 13-05-86, p.31).

Desta forma, se Adão já traz consigo toda a série dos predicados das coisas que lhe aconteceram, acontecem, e acontecerão, de maneira a ser dedutível de sua *noção completa* toda essa seqüência de acontecimentos (que condiz com a inclusão do Mundo nele), como é que ele

pôde ter escolhido livremente comer a maçã da árvore do conhecimento que o próprio Deus havia também livremente lhe proibido de fazer? Não haveria, como considerou Arnauld, uma conexão intrínseca e necessária? Afirma Leibniz:

Entretanto, antes de prosseguirmos é necessário se resolver uma grande dificuldade, que pode surgir dos fundamentos acima apresentados. Dissemos que a noção duma substância individual encerra duma vez por todas, tudo quanto lhe pode acontecer, e considerando essa noção nela se pode ver tudo o que é verdadeiramente possível enunciar dela, como na natureza do círculo podemos ver todas as propriedades possíveis que podemos deduzir dela. Parece, porém, devido a este fato, destruir-se a diferença entre as verdades contingentes e necessárias, não haver lugar para a liberdade humana, e reinar sobre todas as nossas ações, bem como sobre todo o restante dos acontecimentos do mundo, uma fatalidade absoluta. Contestarei isso pela afirmação da necessidade de distinguir o certo do necessário (LEIBNIZ, DM, §13, pp.85-6).

Nesse ponto, retomando a distinção entre as conexões necessárias e contingentes, Leibniz afirma que é certo, mas, não necessário, que César atravessará o Rubicão, pois, se ele *fizesse o contrário não haveria contradição*, ao tempo em que é certo que ele o fará, dado que traz consigo toda a série dos predicados das coisas que lhe aconteceram, acontecem, e acontecerão, de maneira a ser dedutível de sua *noção completa* toda essa seqüência de acontecimentos, condizente à inclusão do Mundo nele. Por isso, Leibniz considera a existência de uma necessidade hipotética (*ex hypothesi*) entre o Mundo e as mônadas que lhe pertencem, pois, dado como antecedente este Mundo, se segue por consequência tal série de acontecimentos, mas, não por necessidade matemática:

Exemplifiquemos. Visto que Júlio César haverá de tornar-se ditador perpétuo e senhor da República e suprimirá a liberdade dos romanos, esta ação está contida em sua noção, porquanto supomos ser da natureza da noção perfeita dum sujeito compreender tudo acerca dele, a fim de o predicado aí se conter, *ut possit inesse subjecto*. (...) É portanto, agora, que é preciso aplicar a distinção das conexões. Direi que é certo mas não necessário o que sucede em conformidade a estas antecipações, e que se alguém fizesse o contrário não faria coisa em si impossível, embora fosse impossível (*ex hypothesi*) que tal acontecesse. Porque se alguém for capaz de levar a cabo toda a demonstração, em virtude da qual provaria esta conexão do sujeito, César, e do predicado, a sua empresa bem sucedida, mostraria, efetivamente, ter a ditadura futura de César seu fundamento em sua noção, ou natureza, e por ela mostrar-se-ia a razão pela qual preferiu atravessar o Rubicão a deter-se nele, e por que ganhou em vez de perder a

batalha de Farsália; e ser razoável e, por consequência, seguro, tal acontecer, mas não por ser necessário em si, nem pelo seu contrário implicar contradição. Quase como é razoável e certo que Deus fará sempre o melhor, embora o menos perfeito não implique contradição (LEIBNIZ, DM, §13, p.86).

Desta forma, aplicando esse critério que Leibniz estabelece para as verdades contingentes, de fato parece que podemos negar o pecado de Adão sem incorrerem em contradição, pois, ao tempo em que não podemos ter “o quadrado tem quatro ângulos”, e “o quadrado não tem quatro ângulos”, dada absurdidade dessa segunda proposição, podemos ter “Adão pecador” e “Adão não pecador”. Assim, apesar de cada mônada trazer consigo toda a série dos predicados das coisas que lhe aconteceram, acontecem, e acontecerão, parece que, pelo critério estabelecido, resolve-se o problema; bastando, por fim, que exista um Adão possível que efetivamente seja o suporte para o predicado *não pecador*:

Em efeito, pela noção individual de Adão entendo uma perfeita representação de um determinado Adão que tem condições individuais dadas, e que se distingue por isso de uma infinidade de *peçoas possíveis* muito semelhantes, porém, sem dúvidas, diferentes dele (como toda elipse difere do círculo por mais que se aproxime), preferindo-o Deus a todos essas porque lhe compraz escolher justamente uma particular ordem do universo; e tudo o que se segue de sua resolução só é necessário por uma necessidade hipotética, e de maneira nenhuma destrói a liberdade de Deus, nem a dos espíritos criados. Há um Adão possível cuja posteridade é tal ou qual, e uma infinidade de outros cuja posteridade será distinta. Não é certo, então, que esses Adãos possíveis (se assim se lhes pode chamar) são diferentes entre si, e que Deus escolheu só um, que é justamente o nosso? Existem tantas razões que provam a impossibilidade, por não dizer o absurdo e a impiedade de se dizer o contrário, que creio que, no fundo, todos os homens são da mesma opinião quando pensam um pouco sobre o que dizem (LEIBNIZ, CA, 12-04-86).

Contudo, o problema ainda persiste, pois, se pelo princípio da razão suficiente, como vimos, os predicados *têm a ver* com os sujeitos aos quais estão conectados, e isso se dá exatamente, como Deleuze sempre ressalta, pelo fato desses predicados não serem atributos ou essências, então, pelo princípio da identidade dos indiscerníveis, que é o inverso do anterior, não pode haver um outro Adão possível, completamente idêntico ao do nosso Mundo, que só diferisse

deste por *não pecar*, pois, isso demandaria da contrapartida de tomarmos todos os predicados de cada um como predicados essenciais (trans-individualmente idênticos), fazendo com que eles diferissem apenas por um desses predicados; o que finalmente levaria com que um deles fosse individuado pela presença deste predicado que falta no outro, e o outro, certamente, por um outro predicado adicional que faltaria no um, o que é absurdo, pois, não haveria razão suficiente para que esses predicados estivessem em seus sujeitos, nem desses sujeitos serem os verdadeiros pólos do indivíduo que conformam com os seus predicados. Conseqüentemente, parece que não há como negarmos sem contradição o *pecar* do Adão pertencente ao nosso Mundo, pois, este é o *seu pecar*, que também se liga aos seus demais predicados, e a toda a seqüência dos acontecimentos do nosso Mundo. Em suma, parece que tal como ao negarmos “o quadrado tem quatro lados” caímos num vazio de referência para a proposição negativa, parece que ao negarmos o *pecar* do nosso Adão também caímos num vazio de referência com a negativa. Nesse sentido, Arnauld critica Leibniz de maneira engenhosa:

Além disso, senhor, não sei como tomando Adão como exemplo de uma natureza singular, possam conceber-se muitos Adãos possíveis. É como se eu concebesse muitos eus possíveis, o que, seguramente, é inconcebível. Em efeito, não posso pensar em mim sem que não me considere como uma natureza singular, distinta de tal modo de toda outra existente ou possível, e que tão impossível me é conceber diversos eus como conceber um círculo que não tenha todos os diâmetros iguais. A razão disto é que esses diversos eus seriam diferentes uns dos outros; do contrário não seriam vários eus. Por tanto, seria necessário que algum desses eus não fosse eu, o que é uma contradição manifesta. Permita, senhor, que transfira a esse eu o que dizia de Adão, e julgue você mesmo se isto seria sustentável. Deus encontrou em suas idéias dos seres possíveis vários eus dos quais um tem por predicado ter vários filhos e ser médico, e outro viver no celibato e ser teólogo. E havendo escolhido criar o último, este eu encerra em sua noção individual viver no celibato e ser teólogo, enquanto que o primeiro havia encerrado em sua noção ser casado e ser médico. Não é claro que este discurso careceria de sentido? Porque, sendo meu eu necessariamente uma determinada natureza individual, o que é a mesma coisa que ter uma determinada noção individual, é tão impossível conceber predicados contraditórios nesta noção individual de mim mesmo como conceber um eu diferente de mim. De onde tem que se concluir, segundo me parece, que sendo impossível que não houvesse sido sempre eu, seja que me houvesse casado ou que houvesse vivido no celibato, a noção individual de meu eu não encerrou nem um nem outro desses dois estados (...). Por isso, senhor, me parece que não devo considerar como encerrado na noção individual de mim mesmo senão o que é tal, que já

não seria eu se ele não estivesse em mim; e que tudo o que, pelo contrário, é tal que poderia estar em mim ou não estar em mim sem que deixasse de ser eu não pode considerar-se como encerrado em minha noção individual (LEIBNIZ, CA, 13-05-86, pp.32-3).

Desta forma, afirma Deleuze, não há meios de explicarmos a nossa própria liberdade, mas apenas sabermos que o Adão não-pecador é impossível com os demais indivíduos do nosso Mundo. Com o adicional de que essa impossibilidade parece se dever ao princípio da não-contradição, por ser impossível que nosso Adão não peque, e que haja um Adão que peque, ao tempo em que tudo isso vai diretamente contra as pretensões do próprio Leibniz, e contra a interpretação deleuziana de que a compossibilidade e a impossibilidade não podem ser corretamente compreendidas a partir do princípio da não-contradição.

segundo o grande critério da lógica clássica – e a esse respeito Leibniz permanece na lógica clássica –, eu não posso pensar nada quando digo $2 + 2 = 5$, eu não posso pensar o impossível, não mais do que posso pensar, segundo essa lógica, quando digo círculo quadrado. Mas eu posso muito bem pensar um Adão que não teria pecado. As verdades de existência são chamadas verdades contingentes. César poderia não atravessar o Rubicão. Admirável é a resposta de Leibniz: seguramente Adão poderia não pecar, César poderia não atravessar o Rubicão. Só que isto não seria compossível com o mundo existente. Um Adão não pecador envolveria outro mundo. Esse mundo seria possível em si mesmo, um mundo onde o primeiro homem não teria pecado é um mundo logicamente possível, só que não é compossível com o nosso mundo. (DELEUZE, CV, 22-04-80).

A maior parte dos comentadores de Leibniz, segundo meu conhecimento, finalmente tentam reconduzir a compossibilidade ao simples princípio de contradição. Finalmente haveria uma contradição entre o Adão não pecador e o nosso mundo. Não obstante, o texto de Leibniz nos parece já de uma tal natureza que isto não é possível. Não é possível, porque, o Adão não pecador não é contraditório em si, e a relação de compossibilidade é absolutamente irredutível à simples relação de possibilidade lógica. Então, procurar descobrir uma simples contradição lógica seria mais uma vez reconduzir as verdades de existência às verdades de essência. (DELEUZE, CV, 22-04-80).

Diante disso, e respondendo às críticas de Arnauld, Leibniz reconhecerá o auxílio que este lhe prestara com seus argumentos e desenvolverá importantes considerações para a leitura que Deleuze traça acerca de sua filosofia, notadamente no que diz respeito à tese de que as mônadas não devem ser tomadas como já constituídas, mas, que serão constituídas. De acordo com

Leibniz, então, retomando o conceito de *pessoa* – que grifamos em passagem anterior, p.92 –, ele não teria afirmado que existem vários Adãos individuais possíveis, como se o efetivo Adão individual de que trata fosse um *Adão vago*, e incompleto em sua singularidade, mas que existe sim uma infinidade de *pessoas* disjuntivamente possíveis e muito semelhantes entre si. Nesse sentido, explica Leibniz, esses Adãos não seriam ainda verdadeiros indivíduos, mas, trariam consigo um determinado grupo de predicados primitivos em comum (ser o primeiro homem, viver num jardim ameno, de cuja costela foi tirada uma mulher, etc), que têm de ser completados para determinar a individuação, cada qual habitando um Mundo possível ainda não conformado, e impossíveis entre si, presentes no entendimento de Deus²²:

Havia dito que a suposição de que todos os acontecimentos humanos podem deduzir-se, não é simplesmente a da criação de um Adão vago, senão, a de um Adão particular, determinado em todas suas circunstâncias e escolhido entre uma infinidade de Adãos possíveis. Isto deu ocasião a M. Arnauld para objetar, não sem razão, que é tão impossível conceber diversos Adãos, se se toma Adão por uma natureza singular, como conceber diversos eus. Concorro com ele; porém devo adicionar que ao falar de diversos Adãos, não tomava a Adão por um indivíduo determinado. É preciso, pois, que me explique. E eis aqui como o entendia: quando se considera em Adão uma parte de seus predicados, por exemplo, que é o primeiro homem, posto em um jardim ameno, de cuja costela Deus tirou uma mulher, e coisas semelhantes concebidas *sub ratione generalitatis* (isto é, sem designar Eva, o paraíso, e outras circunstâncias que completam a individualidade), e se chama Adão à pessoa a que se atribuem estes predicados, nem por isso se logra determinar completamente o indivíduo, pois, pode haver uma infinidade de Adãos, que dizer, de pessoas possíveis, diferentes entre si, às quais se aplique aqueles predicados. E muito longe de discordar do que M. Arnauld disse contra essa pluralidade de um mesmo indivíduo, me servi dela para entender melhor que a natureza de um indivíduo deve ser completa e determinada. Até estou muito persuadido do que Santo Tomás havia já ensinado com respeito às inteligências, e que considero de aplicação geral, a saber, que não é possível que existam dois indivíduos inteiramente semelhantes, ou diferentes *solo numero*. (...) Se segue também que não haveria sido nosso Adão, senão outro, se houvessem sucedido acontecimentos diferentes, pois, nada nos impede de dizer que seria outro. Portanto, é outro (LEIBNIZ, CA, *Notas*, pp.44-5).

quando falava de vários Adãos, não tomava a Adão por um indivíduo determinado, senão por qualquer pessoa conhecida *sub ratione generalitatis*, sob circunstâncias que nos parece que determinam a Adão em um indivíduo, porém, que, em realidade, não o determinam bastante, como quando se entende por Adão o primeiro homem que Deus

²² No *Discurso de metafísica* o termo ‘pessoa’, comportando significado conceitual, aparece com pelo menos três sentidos diferentes: 1. como alternativa para substância; 2. como possível; e, 3. como eu (*moi*), ligado à moralidade. Cf. §13, §16, §§30-6. Cf. também NE, II, xxvii.

pôs em um jardim ameno, do qual saiu por causa do pecado, e de cuja costela extraiu uma mulher. Porém, tudo isso não determina o bastante, e haveria assim vários Adãos possíveis separadamente [disjuntivamente possíveis], ou vários indivíduos aos quais tudo isso conviria. O que é certo, qualquer seja o número finito de predicados incapazes de determinar todo o resto que se tome; porém o que deve determinar um certo Adão deve encerrar absolutamente todos os seus predicados, e é esta noção completa a que determina *rationem generalitatis ad individuum* (LEIBNIZ, CA, 14-07-86, p.61).

Desta maneira, como se verifica, parece que Leibniz assume a necessidade de se estabelecer um novo critério para distinguir entre as conexões contingentes e as conexões necessárias frente aos verdadeiros indivíduos (mônadas), pois, agora, o *contrário não implica em contradição* parece só valer para as *pessoas*. Mais adiante veremos qual seja esse novo critério, que garantirá a contingência, a liberdade do ser humano, e a liberdade de Deus.

De outra parte, no que diz respeito à leitura de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz, parece que acabamos de encontrar aquilo Deleuze afirmou como sendo a base de constituição dos indivíduos monádicos, a saber: as *pessoas*, que não pertencem ao Mundo já completado, mas à antecedência de direito que o Mundo têm em relação às mônadas (“não mais Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou...”).

Acerca das *pessoas*, então, Deleuze as definirá como *signos ambíguos*, comuns a vários Mundos ainda não conformados, e impossíveis entre si. São elas próprias que trazem consigo várias das singularidades primitivas que antecedem a constituição dos diversos Adãos individuais em Mundos impossíveis, e, desta forma, perfazem *singularidades objetivamente indeterminadas* ao modo de um mesmo *problema trans-mundano*, que será solucionado de maneira diferente em cada Mundo, conforme a compossibilidade dos predicados acontecimentais. Para tal definição, Deleuze tomará por base a noção de *problema* em Leibniz, ligada à equação das seções cônicas:

Um problema, diz ele [Leibniz], tem condições que comportam necessariamente “signos ambíguos”, ou pontos aleatórios, isto é, repartições diversas de singularidades às quais corresponderão casos de soluções diferentes: assim, a equação das seções

cônicas exprime um só e mesmo Acontecimento que seu signo ambíguo subdivide em acontecimentos diversos, círculo, elipse, hipérbole, parábola, reta, que formam casos correspondendo ao problema e determinado a gênese das soluções. É preciso pois conceber que os mundos impossíveis, apesar de sua impossibilidade, comportam alguma coisa em comum e de objetivamente comum que representa o signo ambíguo do elemento genético com relação ao qual vários mundos aparecem como casos de solução para um mesmo problema (todos os lances, resultados para um mesmo lance). Nesses mundos há pois, por exemplo, um Adão objetivamente indeterminado, isto é, positivamente definido por algumas singularidades *somente*, que podem se combinar e se completar de maneira muito diferente em diferentes mundos (ser o primeiro homem, viver em um jardim, fazer nascer uma mulher de si, etc)²³. Os mundos impossíveis tornam-se as variantes de uma mesma história (DELEUZE, LS, pp.117-8).

Mas, por que dar o nome de Adão a todos esses indivíduos divergentes em mundos impossíveis? É que uma singularidade pode sempre ser isolada, excisada, ter podados seus prolongamentos: então, já não importa que o jardim em que Adão peca não seja o mesmo jardim em que Adão pode não pecar; a singularidade torna-se indefinida, sendo tão-somente um jardim, e o predicado primitivo já não é apreendido neste ou naquele mundo, mas considerado apenas *sub ratione generalitatis*, ao mesmo tempo em que seu sujeito torna-se *um* Adão em geral, *um* Sexto... Não se trata de concluir que a individuação parte desses predicados gerais, pronta para especificá-los cada vez mais. A individuação não vai de um gênero a espécies cada vez menores sob uma regra de diferenciação; ela vai de singularidade em singularidade sob a regra de convergência ou de prolongamento que relaciona o indivíduo a tal ou qual mundo (DELEUZE, LB, p.111).

De fato, considera Deleuze, Leibniz não afirma a realidade de um único Adão vago comum a vários Mundos impossíveis, mas, como vimos, *de uma infinidade de pessoas disjuntivamente possíveis e muito semelhantes entre si*; as quais, também, Deus não cria ao escolher o melhor dos Mundos, pois, não existe nenhum Adão vago, nem no nosso Mundo, nem

²³ Nota de Deleuze: “Distinguimos pois três seleções, conforme ao tema leibniziano: uma que define o mundo por convergência, uma outra que define neste mundo indivíduos completos, uma outra, enfim, que define elementos incompletos ou antes ambíguos, comuns a vários mundos e aos indivíduos correspondentes. Sobre essa terceira seleção, ou sobre o Adão ‘vago’ constituído por um pequeno número de predicados (ser o primeiro homem, etc) que devem ser completados diferentemente em diferentes mundos, cf. Leibniz, ‘Observações sobre a carta de M. Arnauld’ (Janet, I, p.522 e ss.). É verdade que neste texto Adão vago não tem existência por si mesmo, vale somente em relação ao nosso entendimento finito, seus predicados não são mais que generalidades. Mas, ao contrário, no texto célebre da Teodicéia (§§414-6), os diferentes Sextus nos mundos diversos têm uma unidade objetiva muito especial que repousa sobre a natureza ambígua da noção de singularidade e sobre a categoria de problema do ponto de vista de um cálculo infinito. Muito cedo Leibniz havia elaborado uma teoria dos ‘signos ambíguos’ em relação com os pontos singulares, tomando, por exemplo, as secções cônicas, cf. ‘Do método da universalidade’ (*Opúsculos, Culturat*)”. Sobre essa interpretação de Deleuze, de que na *Teodicéia* (1710) as pessoas já teriam uma certa existência por si, e não apenas relativa ao nosso entendimento finito, um outro texto da mesma época, *Comentários à metafísica dos unitarianos de Christoph Stegmann* (1708-10), parece confirmá-la. Neste texto, exatamente como Deleuze defende, Leibniz afirma que as pessoas *estão constituídas de relações*, e que elas *subsistem de maneira relativa* no entendimento divino, ao contrário das substâncias, que subsistem em absoluto. Cf. LEIBNIZ, 1982, pp.578-9.

em nenhum Mundo possível tomado como conformado, nem, tampouco, o Adão vago dos Adãos vagos *percorrendo vários Mundos possíveis e impossíveis entre si*:

Donde a insistência de Leibniz em dizer que Deus não cria um “Adão vago” ou vagabundo a cavalo sobre vários mundos impossíveis, mas cria, *sub ratione possibilitatis*, tantos Adãos divergentes quantos são os mundos existentes, e cada Adão inclui o mundo inteiro ao qual ele pertence (e ao qual também pertencem, incluindo-o em si mesmas, todas as outras mônadas compostíveis de um tal mundo). Em resumo, cada mônada possível defini-se por um certo número de singularidades pré-individuais, sendo, pois, compostível com todas as mônadas cujas singularidades convergem com as suas e sendo impossível com aquelas cujas singularidades implicam divergência ou não-prolongamento (DELEUZE, LB, p.111).

Contudo, ainda que Leibniz não o afirme, é evidente que, tomando-se por base o padrão analógico da filosofia da representação, é fácil deduzir que teremos o Adão vago dos Adãos vagos comum a vários Mundos impossíveis, o Fang dos Fangs comum a vários Mundos impossíveis, e, no limite, a pessoa das pessoas, comum a todos os Mundos impossíveis. Além disso, como dissemos acima, Deleuze deduz a existência de pessoas comuns a vários Mundos impossíveis a partir da noção de *problema* em Leibniz. Em suma, um mesmo *problema trans-mundano*, que será solucionado de maneira diferente em cada Mundo, conforme a compostibilidade dos predicados acontecimentais:

Não nos encontramos mais diante de um mundo individuado constituído por singularidades já fixas e organizadas em séries convergentes, nem diante de indivíduos determinados que exprimem este mundo. Encontramo-nos agora diante do ponto aleatório dos pontos singulares, diante do signo ambíguo das singularidades, ou antes diante do que representa este signo e que vale para vários desses mundos e, no limite, para todos, para além de suas divergências e dos indivíduos que os povoam. Há pois um “Adão vago”, isto é, vagabundo, nômade, um Adão = X, comum a vários mundos. Um Sextus = X, um Fang = X. No limite, uma qualquer coisa = X comum a todos os mundos. Todos os objetos = X são “pessoas” (DELEUZE, LS, p.118).

Neste ponto, em *Lógica do sentido*, Deleuze traça uma longa consideração sobre a noção de *pessoa* e sua relação com o conceito (i.e., com a analogia), estabelecendo aquela que parece

ser a sua mais completa interpretação acerca do que seja o *entendimento* de Deus na filosofia de Leibniz:

Elas [as pessoas] são definidas por predicados, mas, estes predicados não são mais os predicados analíticos de indivíduos determinados em um mundo e a operar a *descrição* destes indivíduos. Ao contrário, são predicados que *definem* sinteticamente pessoas e abrindo-lhes diferentes mundos e individualidades como variáveis ou possibilidades: assim, “ser o primeiro homem e viver em um jardim” para Adão, “deter um segredo e ser incomodado por um intruso” para Fang. Quanto ao objeto qualquer absolutamente comum e de que todos os mundos são as variáveis, ele tem por predicados os primeiros possíveis ou categorias. Ao invés de cada mundo ser predicado analítico de indivíduos descritos em séries, são os mundos impossíveis que são predicados sintéticos de pessoas definidas com relação a sínteses disjuntivas. Quanto às variáveis que efetuam as possibilidades de uma pessoa, devemos tratá-las como conceitos significando necessariamente classes e propriedades, logo afetadas essencialmente de generalidade crescente ou decrescente em uma especificação continuada sob fundo categorial: com efeito, o jardim pode conter uma rosa vermelha, mas há em outros mundos ou em outros jardins rosas que não são vermelhas, flores que não são rosas. As variáveis são propriedades e classes. Elas são completamente distintas dos agregados individuais do primeiro nível: as propriedades e as classes são fundadas na ordem da pessoa. É que as próprias pessoas são primeiramente *classes de um só membro*, e seus predicados, *propriedades com uma constante*. Cada pessoa é único membro de sua classe e, no entanto, é uma classe constituída pelos mundos, possibilidades e indivíduos que lhes cabem. As classes como múltiplos e as propriedades como variáveis derivam dessas classes de um só membro e dessas propriedades com uma constante. Acreditamos pois que o conjunto da dedução se apresenta assim: 1º) as pessoas; 2º) as classes de um só membro que elas constituem e as propriedades com uma constante que lhes pertencem; 3º) as classes extensivas e propriedades variáveis, isto é, os conceitos gerais que dela derivam. É nesse sentido que interpretamos o laço fundamental entre o conceito e o Ego. O Ego universal é exatamente a pessoa correspondendo a alguma coisa = X comum a todos os mundos, como os outros egos são as pessoas correspondendo a tal coisa = X comum a vários mundos (DELEUZE, LS, pp.118-9).

Sem dúvida é uma passagem difícil, mas, acreditamos que podemos sintetizá-la da seguinte maneira:

1. Todas as pessoas são classes de um só membro e seus predicados são propriedades com uma constante que lhes *definem* sinteticamente (i.e., não analiticamente) abrindo-lhes diferentes Mundos ou individualidades como variáveis ou possibilidades. Nesse sentido, existem dois tipos fundamentais de pessoas, o Ego universal, e o Ego pessoal.

2. O Ego universal é a pessoa que corresponde a alguma coisa = X comum a todos os Mundos impossíveis. Ele tem por predicados os primeiros possíveis ou categorias que lhe *define* sinteticamente como classe de um só membro, abrindo-lhe todos os Mundos como variáveis ou possibilidades. Assim, se considerarmos que o Ego universal é racional teremos que *X é racional* e que todos os Egos pessoais são racionais.

3. Os Egos pessoais são pessoas que correspondem a um Adão = X, a um Judas = X, etc, comuns a vários Mundos impossíveis (e.g., o Adão vago dos Adãos vagos). Eles têm por predicados as singularidades primitivas (e.g., ser o primeiro homem, viver num jardim de prazeres, de cuja costela dói extraída uma mulher, etc) que lhes *definem* sinteticamente como classes de um só membro, abrindo-lhes diferentes Mundos ou individualidades como variáveis ou possibilidades. De onde se segue, os vários Adãos vagos possíveis em cada Mundo impossível ainda não formado, aos quais se ligarão outras singularidades compostas (e.g., que a mulher é Eva, que o jardim é o Paraíso, pecar, etc) até a individuação.

Apesar de Deleuze não ser claro quanto ao assunto – ao menos em nenhum de seus escritos sobre Leibniz que tivemos a oportunidade de analisar –, tomaremos por hipótese que os Adãos vagos em cada Mundo impossível também são espécies de *signos ambíguos*²⁴. No próximo capítulo, como veremos, aparentemente são eles que entrarão como elementos componentes na solução do problema do *continuum*. No que diz respeito aos Egos pessoais,

²⁴ Cf. DELEUZE, LB, p.41, onde Deleuze liga a noção de *signo ambíguo* à noção de ponto de vista, i.e., aos indivíduos, ou, antes ainda, à sua base de constituição, que são as *pessoas*.

comuns a vários Mundos impossíveis, são eles que aparecerão no capítulo 8 deste trabalho, quando Deleuze estabelecer sua crítica de que Leibniz não pode negar a existência de todos os Mundos impossíveis de uma só vez.

Por fim, retomando o ponto em que paramos acerca da distinção entre as conexões necessárias e contingentes, vimos que o critério anteriormente estabelecido por Leibniz parece ter validade apenas para as pessoas, mas não para aquilo a que ele foi primariamente proposto, a saber, os indivíduos monádicos, pois, ele parece ir de contra o princípio da razão suficiente e o princípio da identidade dos indiscerníveis. Desta maneira, apesar do reconhecimento desta mudança de critérios não estar manifestamente explícita em suas obras²⁵, é evidente, já no ano do *Discurso de metafísica* e da *Correspondência com Arnauld* (1686), a adoção de um outro critério, a saber: o *continuum*, por meio do Cálculo.

Seguindo, então, por esse novo critério, Leibniz argumentará que as verdades necessárias são aquelas regidas pelo princípio da não-contradição, ou seja, cujo oposto implica em absurdo e é impossível, apresentando-se também como aquelas passíveis de análise finita, ou virtualmente finita, em que sempre se encontrará uma identidade lógica ou matemática entre os termos analisados (sujeito e predicados); ainda que, por nossas limitações, não as consigamos encontrar sempre. Por seu turno, com as verdades contingentes ocorre justamente o contrário, ou seja, a análise não tem fim, e não se consegue encontrar qualquer identidade entre os termos analisados (sujeito e predicados):

Verdades necessárias são aquelas que podem ser demonstradas através de uma análise de termos, de modo que resultam em identidades. Por exemplo, um quadrado pode ser analisado como uma figura plana, fechada, de lados iguais e possuindo quatro lados.

²⁵ A não ser em passagens como: “Se segue também que não haveria sido nosso Adão, senão outro, se houvessem sucedido acontecimentos diferentes, pois, nada nos impede de dizer que seria outro. Portanto, é outro” (LEIBNIZ, CA, *Notas*, p.45).

Aplicamos essa análise à verdade necessária “Um quadrado tem quatro lados” e obteremos: uma figura que é plana, fechada, equilátera e que possui quatro lados, o que é uma identidade. Igualmente, na álgebra quando em uma equação (correta) substituímos valores, para suas variáveis, obtemos uma identidade. Por exemplo, na equação: $(x + y)^2 = x^2 + 2xy + y^2$ se substituirmos x por 2 e y por 3 obteremos: $(2 + 3)^2 = 2^2 + 2.(2.3) + 3^2$ que resulta em: $25 = 4 + 12 + 9$ onde $25 = 25$ que é uma identidade. Assim, as verdades necessárias dependem do *Princípio de Contradição*, que estabelece que a negação de uma identidade nunca é verdadeira. As verdades contingentes não podem ser reduzidas ao Princípio de Contradição. Se pudessem, não seriam contingentes e tudo seria necessário e nada seria possível exceto aquilo que existe atualmente. Todavia, desde que afirmemos que tanto Deus como as criaturas existem e que as proposições necessárias e algumas contingentes são verdadeiras, deve haver uma noção de existência e uma noção de verdade que podem aplicar-se tanto àquilo que é contingente como ao que é necessário²⁶.

Nesse sentido, de acordo com Leibniz, as verdades contingentes não são passíveis, nem de análise finita, nem de análise virtualmente finita, como nos casos em que nossas limitações nos impedem de chegar ao fim, pois, pela natureza dos termos analisados (sujeitos monádicos e predicados acontecimentais), não há qualquer identidade, nem lógica, nem matemática, para que cheguemos a algum fim desta maneira:

as verdades são, às vezes, demonstráveis, isto é, necessárias e, por outras, são livres ou contingentes e, então, não podem ser decompostas, por qualquer análise, a uma identidade, a uma medida comum, por assim dizer. E essa é uma distinção essencial, tanto para as proporções como para as verdades. Todavia, assim como as proporções incomensuráveis são tratadas na ciência da geometria e possuímos provas acerca de séries infinitas, em uma maior extensão, as verdades contingentes ou infinitas estão subordinadas ao conhecimento divino e por Ele são conhecidas, na verdade, não através da demonstração (que implicaria uma contradição), mas por meio de Sua infalível intuição [*visio*]²⁷.

Desta forma, no que diz respeito às verdades contingentes, Leibniz alia o caráter infinito da análise ligada a elas com o Cálculo infinitesimal que ele mesmo desenvolvera, e *tal como ele mesmo o desenvolvera*, pois, como veremos no próximo capítulo, o Cálculo estabelecido por ele difere em muito do Cálculo tal como estabelecido por Newton na mesma época:

²⁶ LEIBNIZ. *A contingência*. Trad. Fernando Barreto Gallas. Disponível na internet: <http://www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/contingencia.htm>. Último acesso em: 23-02-2007.

²⁷ LEIBNIZ. *Sobre a liberdade*. Trad. Fernando Barreto Gallas. Disponível na internet: <http://www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/sobre-a-liberdade.htm>. Último acesso em: 23-02-2007.

Nas verdades contingentes, se bem que o predicado está, em efeito, incluído no sujeito, anda que se continue indefinidamente a análise de ambos os termos, nunca se chega à demonstração, ou identidade, e, somente, Deus, que de uma vez abarca o infinito, pode ver claramente de que maneira está incluído um no outro, e compreender *a priori* a razão perfeita da contingência, suprida nas criaturas pelas experiências *a posteriori*. Mas, assim, as verdades contingentes se relacionam com as necessárias, de certa maneira como as razões surdas, i.e., a dos números incomensuráveis [irracionais], com as razões expressáveis dos números comensuráveis [racionais]. (...) Há somente esta diferença: no caso das razões surdas, podemos estabelecer demonstrações, mostrando que o erro é menor do que qualquer um que se assinale, porém, no caso das verdades contingentes, nem sequer isto foi concedido à mente criada. Deste modo, creio ter explicado um arcano que por um longo tempo me deixou perplexo, não entendendo como o predicado podia estar incluído no sujeito sem que a proposição fosse necessária. Porém, o conhecimento da geometria, e a análise infinitesimal, me deram esta luz, permitindo-me compreender que as noções também são analisáveis ao infinito (LEIBNIZ, 1982, p.329).

Contudo, não se segue do caráter infinito da análise ligada às conexões contingentes que elas não tenham nenhuma razão de ser, pois, devido à continência dos predicados em seus sujeitos, tanto no caso das conexões necessárias, quanto das contingentes, sempre haverá uma *razão suficiente* que determina o elo entre os termos, sendo que, no caso das verdades contingentes, nós já sabemos que ela se deve ao caráter acontecimental dos predicados, e à natureza das mônadas como conceitos de um só membro:

O que é comum a toda verdade, a meu ver, é que sempre se pode fornecer uma razão para uma proposição verdadeira a menos que seja uma identidade [i.e., uma identidade expressa, onde a razão já está dada]. Nas proposições necessárias a razão necessita (obriga), enquanto nas contingentes, inclina. Proposições idênticas são, como tenho afirmado, as razões fundamentais para todas as verdades necessárias; não temos razões do por que são verdadeiras [i.e., não temos razões para além do próprio *Princípio de Contradição*]. (...) Toda proposição universal afirmativa verdadeira quer necessária quer contingente, possui alguma conexão entre sujeito e predicado. Em identidades esta conexão é auto-evidente; em outras proposições esta conexão tem de ser revelada através da análise dos termos. Este fato pouco conhecido revela a distinção entre as verdades necessárias e as contingentes. Isto é difícil entender a menos que se disponha de algum conhecimento matemático. Quando a análise de uma proposição necessária é desenvolvida o suficiente, acaba por alcançar uma equação idêntica; isto é o que significa demonstrar uma verdade com rigor geométrico. Mas a análise de uma proposição contingente continua ao infinito, fornecendo-se razões (e razões para razões (e razões para aquelas razões...)), de modo que nunca se tem uma demonstração completa. Há sempre uma completa e final razão subjacente para a verdade da

proposição, mas apenas Deus a compreende completamente, sendo Ele o único que pode se apoiar da série infinita de um só golpe²⁸.

Com isso, Leibniz entende superar o problema envolvido com o critério anterior para distinguir as verdades contingentes das verdades necessárias, encontrando, então, como novo critério para as primeiras, o *continuum*, dado ser a continuidade exatamente aquilo que se encontra pelo Cálculo infinitesimal. A continuidade em Leibniz, que, como Deleuze define, e aludimos no capítulo 1, é uma “continuidade de semelhança”. Afirma Deleuze:

A análise infinita, que vai demonstrar a inclusão do predicado no sujeito ao nível das verdades de existência, não procede pela demonstração de uma identidade, mesmo virtual. Não se trata disso. Porém, Leibniz, em uma outra gaveta, tem uma outra fórmula que vai nos dar (...). O que o interessa ao nível das verdades de existência não é a identidade do predicado e do sujeito, mas é que se passe de um predicado a um outro, de um outro a um outro, e ainda de um outro a um outro, etc, do ponto de vista de uma análise infinita, quer dizer, do máximo de continuidade. Em outros termos, é a identidade que rege as verdades de essência, mas é a continuidade que rege as verdades de existência. (DELEUZE, CV, 22-04-80).

Mas, como compreender tudo isso, se questiona Deleuze? Como é que se dá essa relação entre a análise infinita nas verdades contingentes e a análise infinita envolvida com o Cálculo infinitesimal, se é sabido que Leibniz distingue as verdades metafísicas das verdades matemáticas?

nossa primeira dificuldade é: que é a análise infinita? Toda proposição é analítica, só que existe todo um domínio de nossas proposições que remete a uma análise infinita. Temos uma esperança: se Leibniz é um dos grandes criadores do Cálculo diferencial, ou da análise infinitesimal, sem dúvida é em matemática, e ele sempre distinguiu as verdades filosóficas e as verdades matemáticas, e, por isso, não é nossa questão mesclar-las a todas; mas, é impossível pensar, quando ele descobre em metafísica uma certa idéia da análise infinita, que isto não teria certos ecos com relação a um certo tipo de cálculo que ele mesmo inventou, a saber, o cálculo de análise infinitesimal (DELEUZE, CV, 22-04-80).

²⁸ LEIBNIZ. *A contingência*. Trad. Fernando Barreto Gallas. Disponível na internet: <http://www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/contingencia.htm>. Último acesso em: 23-02-2007.

Respondendo ao questionamento de Deleuze, e introduzindo o que começaremos a ver a partir do próximo capítulo, é justamente subordinando as verdades matemáticas às verdades metafísicas, i.e., o quantitativo da mera matemática ao qualitativo da metafísica, que Leibniz estabelecerá o elo entre aqueles dois tipos de análise infinita, buscando dar conta do problema do *continuum*.

CAPÍTULO 4. *CONTINUUM*

De acordo com o que examinamos no capítulo anterior, vimos que Leibniz estabelece um novo critério para distinguir entre as conexões necessárias e as conexões contingentes, tomando por base o Cálculo infinitesimal, a saber: o *continuum*. Neste capítulo, analisaremos qual seja esse novo critério, e como ele entra na solução do problema da contingência, da liberdade, etc. Sobre isso, porém, é importante salientarmos que não desenvolveremos nenhuma exposição técnica, nem entraremos em todos os meandros e detalhes que Deleuze explora acerca do Cálculo. Nosso objetivo aqui é tão somente alcançar algo do “espírito do Cálculo”, e, por conseguinte, algo do “espírito” de como Deleuze interpreta a solução de Leibniz ao problema da contingência. Mais estritamente ainda, nosso objetivo aqui é tão somente compreender o que Deleuze quer dizer quando afirma que Leibniz estabelece uma “continuidade de semelhança”.

Segundo Leibniz, criticando Descartes e Newton, o *continuum* tal como estabelecido pela mera matemática, e pela mera física-matemática, ao modo da pura e simples *quantidade contínua*, não perfaz o verdadeiro *continuum*, pois, envolve inconsistência, e depõe contra o princípio dos indiscerníveis e da razão suficiente, tendo por origem a faculdade da imaginação, enquanto o verdadeiro *continuum* é descoberto pelo entendimento, e se estabelece com base na Lei da Continuidade. Diz Leibniz: “As coisas uniformes que não encerram qualquer variedade [real] nunca são mais do que abstrações, como o tempo, o espaço, e as outras entidades da matemática pura” (LEIBNIZ, NE, II.i.§2, p.81); “Reconheço que o tempo, a extensão, o movimento e o contínuo em geral, do modo como são tomados na matemática, são somente coisas ideais” (LEIBNIZ, 2002, p.110).

Do que eu disse, é óbvio, também, que, nas coisas reais, existe apenas quantidade discreta (...). Porém, a quantidade contínua é algo ideal, que pertence aos possíveis, e aos reais considerados como possíveis. O contínuo, de fato, contém partes indeterminadas. Mas, nas coisas reais, nada é indefinido, e, de fato, todas as divisões que podem ser feitas estão feitas neles. As coisas reais são compostas como um número é composto de unidades, mas, as coisas ideais são compostas de frações: existem partes reais em um todo real, mas, não em um todo ideal. Enquanto nós procuramos partes reais na ordem de partes possíveis e indeterminadas em agregados de coisas reais, nós confundimos coisas ideais com as substâncias reais e embarçamo-nos no labirinto do contínuo, e em inexplicáveis contradições. Mas a ciência dos contínuos, isto é, dos possíveis, contém verdades eternas, que nunca são violadas pelos fenômenos reais, visto que a diferença é sempre menor que qualquer diferença dada determinável (LEIBNIZ, 1989, p.185).

Todavia, como se verifica pela passagem acima, disso não se segue a falsidade da matemática, mas apenas a insuficiência de sua visada excessivamente quantitativa fundada na imaginação, que deve ser superada, com base no entendimento, a partir da Metafísica, que dá os verdadeiros princípios para a compreensão da continuidade, em cotejo com os princípios da matemática: “Os simples matemáticos, que só se ocupam com coisas imaginárias, são capazes de formar tais noções, destruídas, entretanto, pelas razões superiores” (LEIBNIZ, CC, p.434), “De acordo com o modo ordinário de falar, os princípios matemáticos são aqueles que consistem na matemática pura, como números, aritmética, geometria. Mas, os princípios metafísicos dizem respeito a noções mais gerais” (LEIBNIZ, CC, p.412). Afirma Leibniz:

Reconheço que o tempo, a extensão, o movimento e o contínuo em geral, do modo como são tomados na matemática, são somente coisas ideais, quer dizer, exprimem as possibilidades, tal como fazem os números. (...) E esse envolvimento do possível com o existente produz uma continuidade uniforme e indiferente a toda divisão. Ainda que não se encontre na natureza jamais mudanças perfeitamente uniformes, tal como requer a idéia que as matemáticas nos dão do movimento, tampouco quanto figuras atuais que correspondam ao rigor da natureza daquelas figuras que a geometria nos ensina, pois o mundo atual não permaneceu na indiferença das possibilidades, tendo vindo às divisões ou multiplicidades efetivas, cujos resultados são os fenômenos que se apresentam e que são variados nas mínimas partes. Apesar disso, os fenômenos atuais da natureza são dispostos e vêm a ser de tal modo que não se encontra jamais algo nos quais sejam violadas a lei da continuidade (que introduzi e acerca da qual fiz a primeira menção nas *Nouvelles de la république des lettres* de Bayle) e todas as outras regras as mais exatas da matemática. Longe disso: as coisas somente poderiam ser tornadas inteligíveis por meio dessas regras, que são as únicas capazes, juntamente com aquelas da harmonia ou da perfeição, que a verdadeira metafísica fornece, de fazer-nos adentrar nas razões e intenções do autor das coisas. (...) Assim, ainda que as meditações matemáticas sejam ideais, isso não diminui em nada sua utilidade, uma vez que as coisas atuais não

poderiam afastar-se de suas regras e pode-se dizer, com efeito, que é nisso em que consiste a realidade dos fenômenos e que os distingue dos sonhos (...) Bayle tem razão em dizer, com os antigos, que Deus exerce a geometria e que a matemática constitui uma parte do mundo intelectual, sendo o mais apropriado para dar entrada a este mundo. Mas eu creio que o interior deste mundo é algo maior que isso (LEIBNIZ, 2002, pp.110-3).

Para demonstrar essa insuficiência das leituras excessivamente quantitativas que a matemática e a física-matemática promovem acerca da realidade, Leibniz parece partir do *Argumento de Zenão Contra o Múltiplo*, que o gênio grego havia empregado para criticar o pitagorismo, e que de certa maneira sintetiza todos os seus outros célebres argumentos: Aquiles, dicotomia, flecha, e estádio. Nesse sentido, em uma passagem que Leibniz nos apresenta um verdadeiro entimema (raciocínio em que faltam premissas), ele afirma que dos argumentos de Zenão contra a quantidade (“extensão e movimento”) se segue, segundo interpretamos, as *mônadas* (“fundamento da...”), ficando subentendido, por obviedade, que esta é a sua conclusão, e não a conclusão do filósofo eleata:

De resto, li com prazer o que Bayle diz no verbete Zenão. Ele poderá, talvez, aperceber-se de que o que se pode extrair de lá concorda melhor com meu sistema do que com qualquer outro, pois, o que há de real na extensão e no movimento consiste apenas no fundamento da ordem e da seqüência regrada dos fenômenos e percepções (LEIBNIZ, 2002, p.70).

De acordo com o que se pode depreender do *Argumento de Zenão Contra o Múltiplo*, se o real é suposto como legítima e fundamentalmente lido por extensões geométricas (conformadas a partir de pontos ou seguimentos, em linhas, planos, sólidos, e, assim, em corpos, espaço, tempo, etc), as quais, por sua vez, são supostas como legítima e fundamentalmente lidas pelo número, e o número é passível de todas as operações aritméticas, não perfazendo obste a nenhuma delas (sejam as suas alterações, e repetições), então, aquilo que é suposto como legítima e fundamentalmente lido pelo número, também, terá de ser passível do mesmo. Diz Zenão:

Se o ser não tivesse grandeza, também não poderia existir, mas, se existe, necessariamente cada (parte) tem certa grandeza e espessura, e distância uma a outra. E a respeito da (parte) que está diante dela o mesmo se diz. Pois, esta também terá grandeza e uma outra estará diante dela. É o mesmo então, dizer isso uma vez apenas e *dizê-lo sempre*. Pois, nenhuma parte dele (do ser) será limite extremo, nem estará uma parte sem relação com outra. Assim, se múltiplas são (as coisas), necessariamente são pequenas e grandes; pequenas a tal ponto que não têm grandeza, grandes a tal ponto que são infinitas [i.e., pequenas a tal ponto que não perfazem qualquer unidade real, e, grandes a tal ponto que não perfazem qualquer unidade real]. // (Diz Zenão que) uma coisa que não tem grandeza e espessura, nem massa, não poderia existir. Pois, se fosse acrescentada a uma outra coisa, em nada a aumentaria; pois, se uma grandeza que nada é (em relação a uma outra) se acrescenta, nada pode ganhar em grandeza (esta última). E assim, já o acrescentado nada seria. Mas, se subtraída (uma grandeza), a outra em nada diminuir, e, ao contrário, acrescentada (uma), (a outra) não aumentar, é evidente que o acrescentado nada era, nem o subtraído. // Se múltiplas são (as coisas), necessariamente, são tantas quantas são, nem mais, nem menos. Mas, se são tantas quantas são, devem ser limitadas (em número). // Se são múltiplas, ilimitadas (em número) são as coisas; pois, entre elas sempre há outras, e, entre estas, novamente outras. Assim, ilimitadas (em número) são as coisas (ZENÃO, 1973, p.203).

Logo, por necessidade, de nenhuma coisa poder-se-á dizer que tenha qualquer unidade real, a não ser de maneira arbitrária, nem ao modo de um todo (como unidade com partes), nem ao modo de um átomo (como unidade sem partes), pois, como as operações não têm paradeiro, se for suposto um máximo por adição ou multiplicação, ele será um numerado que recebe operação sem se alterar, $n + 1 = n$, o que é absurdo, e se for suposto um mínimo por subtração ou divisão, ele será um numerado que recebe operação sem se alterar, $n - 1 = n$, o que é absurdo, de tal maneira, que, a princípio, nem do numerado do qual se partiu, evidentemente, poder-se-á dizer ter qualquer unidade real, a não ser de maneira arbitrária, pois, da mesma forma, ele terá de ser um numerado que recebe operação sem se alterar, o que é absurdo.

Desta forma, segue-se, por necessidade, a impossibilidade da existência de qualquer unidade real meramente quantitativa, i.e., fundamentalmente lida pelo número, pois, em todos esses casos, o que se obtém, pela suposição arbitrária de unidades reais, é sempre uma inconsistente unidade quantitativa de múltiplo, *cuja unidade é da mesma ordem do múltiplo de que é unidade*, tal como em $n \div 2 = n$, onde a linha inteira n _____ é contemporânea de si mesma dividida $n \div 2$ __ __, i.e., —|—, o que é absurdo. Em suma, o que se obtém é sempre uma

quantidade contínua, uniforme, em que partes pensadas como diferentes estão pura e simplesmente *interpenetradas*, ao tempo em que: “nas coisas reais, existe apenas quantidade discreta” (LEIBNIZ, 1989, p.185).

De fato, é importante afirmarmos que Leibniz não apresenta seus argumentos desenvolvidos desta maneira, e o fizemos apenas para ganharmos em amplitude. Todavia, em consonância com os argumentos de Zenão que apresentamos acima – com os quais Leibniz concorda –, afirma o filósofo alemão:

É preciso, também, conhecer o que é a perfeição. Eis uma marca bem segura dela, a saber: formas, ou naturezas, insusceptíveis do último grau não são perfeições, como, por exemplo, a natureza do número, ou da figura; pois, o número maior de todos (ou melhor, o número dos números), bem como a maior de todas as figuras, implicam em contradição (LEIBNIZ, DM, §1, p.77).

Descartes, na sua resposta às segundas objeções, artigo 2, concorda com a analogia entre o Ser mais perfeito e o maior número, negando que este número implique uma contradição. É, todavia, fácil prová-lo. Pois, o maior número é o mesmo que o número de todas as unidades. Ora, o número de todas as unidades é o mesmo que o número de todos os números (pois, uma unidade adicionada às precedentes dá sempre um novo número). Ora, o número de todos os números implica em contradição, o que já demonstrei como se segue: não importa à qual número dado corresponde um número par que é o seu dobro. Então, o número de todos os números não é maior que o número dos números pares, quer dizer, que o todo não é maior que a parte (LEIBNIZ, GP, I, p.338).

Logo, dada suposição de que o real é legítima e fundamentalmente lido pelas extensões geométricas, e essas são legítima e fundamentalmente lidas pelo número, segue-se o absurdo da mera *uniformidade* de todas as coisas, i.e., a mera *quantidade contínua*: —+—. Em outros termos, segue-se o absurdo da *interpenetração*, e/ou da *imanência*, de tal forma, que, por necessidade, a quantidade em geral, realmente existente, tem de ser discreta, e estar subordinada àquilo que Leibniz afirma derivar dos argumentos de Zenão, a saber: “[que] o que há de real na extensão e no movimento consiste apenas no fundamento da ordem e da seqüência regrada dos fenômenos e percepções” (LEIBNIZ, 2002, p.70), i.e., as mônadas. Isso por que, somente as

mônadas perfazem as verdadeiras unidades da multidão discreta em que a matéria tem de se constituir. Nesse sentido, são as almas que determinam a unidade dos corpos a que estão ligadas, e *constituem o sujeito dessa multiplicidade*:

Do próprio fato de que o corpo matemático não pode ser resolvido em seus primeiros constituintes, podemos certamente inferir que ele não é real (...). Porém, nas coisas reais, isto é, nos corpos, as partes não são indefinidas (...), mas, são realmente assinaladas, em certo sentido, dado que a natureza institui divisões e subdivisões reais (...). Mas, propriamente falando, a matéria não é composta de unidades constitutivas, porém, resulta delas, porque, a matéria ou a massa extensa nada mais é que um fenômeno baseado em coisas (...), e toda realidade pertence apenas às unidades. Portanto os fenômenos podem ser sempre divididos em fenômenos menores (...), mas, nós nunca alcançaremos o último fenômeno. De fato, as unidades substanciais não são partes, mas fundamentos de fenômenos (LEIBNIZ, 1989, pp.178-9).

Uma coisa que pode ser dividida em várias (já realmente existentes) é um agregado de várias, e (...) não é uma exceto mentalmente e não tem outra realidade senão aquela que lhe é emprestada por seus constituintes. Donde infiro que devem existir nas coisas unidades indivisíveis, pois de outra forma não haveria nas coisas verdadeira unidade e nenhuma realidade que não fosse emprestada. O que é absurdo. Pois onde não existe verdadeira unidade, não existe verdadeira multiplicidade. E onde não existe outra realidade senão aquela emprestada, nunca existirá qualquer realidade, porque esta, no fim das contas, tem de pertencer a algum sujeito (LEIBNIZ, GP, II, p.267).

Todavia, apesar das coisas materiais, ou corporais, não poderem subsistir por si mesmas, pelo fato de nunca constituírem verdadeiras unidades, e/ou nunca apresentarem nenhum *ser determinado*, Leibniz conclui disso algo de essencial, que já tivemos a oportunidade de ver no capítulo 1, a saber: que as coisas materiais, ou corporais, são *quantidades infinitesimais, diferenciais, evanescentes, deviâncias*, antes num estado de vir-a-ser do que no de ser²⁹, ou ainda, *os acontecimentos da mônadas a que estão ligados*. Afirma Deleuze³⁰:

O acontecimento se atualiza em um espírito, ou se vocês preferirem, em uma alma. Existem almas por toda parte, isso estaria muito conforme com Leibniz: o acontecimento se atualiza em uma alma, e por toda parte existem almas, porém, ao mesmo tempo, é necessário que se efetue, que se efetue em uma matéria, que se efetue em um corpo (DELEUZE, CV, 07-04-87).

²⁹ Diz Leibniz: “os corpos organizados, bem como os outros, só permanecem os mesmos na aparência, e não se falarmos a rigor. É mais ou menos como um rio, que sempre muda de água...” (LEIBNIZ, NE, II.xxvii.§43, p.180).

³⁰ Mais adiante, no capítulo 6 deste trabalho, veremos como Deleuze interpreta essa equivalência entre os acontecimentos e o material, e como é que dos acontecimentos na alma passamos ao material do corpo.

Desta maneira, dada a necessária subordinação de toda quantidade efetivamente existente às mônadas, não é difícil concluir que não exista nada de puramente quantitativo na filosofia de Leibniz, e que todas as variações quantitativas estarão sempre sendo pensadas como comportando algo de qualitativo³¹. É nesse sentido que Deleuze parece afirmar que as quantidades infinitesimais não podem ser compreendidas como elementos pequeníssimos, mas têm de ser compreendidas como *relações infinitamente pequenas*, ao tomá-las em consideração sob a ótica dos predicados acontecimentais, o que ficará esclarecido mais adiante: “o predicado é apenas relação ou acontecimento. As próprias relações são espécies de acontecimentos, e desde a Antiguidade os problemas na matemática definem-se por acontecimentos que atingem as figuras. Os acontecimentos, por sua vez, são espécies de relações, são relações com a existência e com o tempo” (DELEUZE, LB, pp.92).

Quando realizo a análise passo de que a que? Passo de Adão pecador a Eva tentadora, de Eva tentadora à Serpente malvada, à maçã. É uma análise infinita, e é essa análise infinita que mostra a inclusão de pecador na noção individual de Adão. Que quer dizer: elemento infinitamente pequeno? Por que é que o pecado é um elemento infinitamente pequeno? Por que a maçã é um elemento infinitamente pequeno? Por que atravessar o Rubicão é um elemento infinitamente pequeno? Vocês compreendem o que isto quer dizer? Não existe elemento infinitamente pequeno. Neste caso, um elemento infinitamente pequeno quer dizer, evidentemente – não se tem necessidade de dizê-lo –, uma relação infinitamente pequena entre dois elementos. Trata-se de relações, não se trata de elementos. Em outros termos, uma relação infinitamente pequena entre dois elementos, que pode ser isto? O que se ganha dizendo-se que não existem elementos infinitamente pequenos, mas relações infinitamente pequenas entre dois elementos? (DELEUZE, CV, 22-04-80).

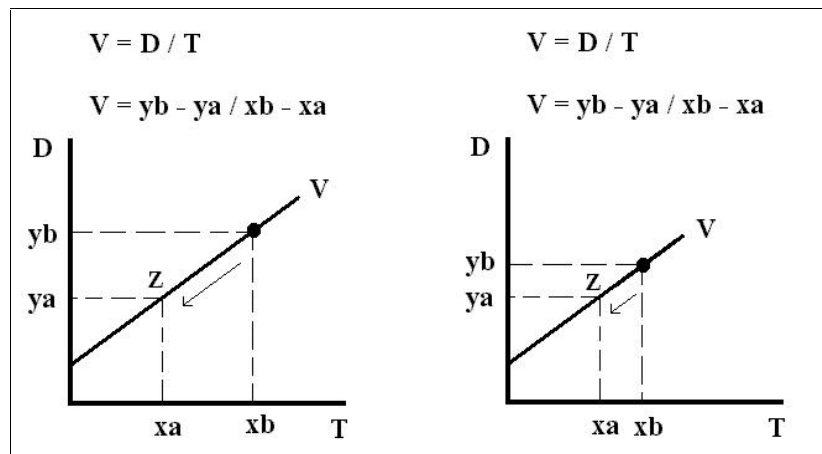
Retomando, então, a linha argumentativa anterior, Leibniz considerará que o Cálculo, tal como estabelecido por Newton, Hospital, e Bernoulli, é inconsistente, pois, de uma maneira ou de outra, tais autores terminam por admitir a mera *quantidade contínua*, e a *interpenetração*. Nesse sentido, afirma Leibniz, criticando o mero *materialismo* de Newton em defesa de sua *monadologia*, enquanto: “o Sistema restaurado e reformado de uma filosofia intermediária que

³¹ Cf. DELEUZE, CV, 12-05-87.

una e conserve como é devido o formalismo [qualitativo-metafísico], e o materialismo” (LEIBNIZ, 1982, p.500)³².

não creio [Clarke] que se esteja autorizado a acrescentar que os princípios matemáticos da filosofia [referência à obra de Newton, *Princípios matemáticos da filosofia natural*] são opostos aos dos materialistas. Pelo contrário, são os mesmos, com a exceção de que os materialistas, a exemplo de Demócrito, de Epicuro, e de Hobbes, se limitam apenas aos princípios matemáticos, não admitindo senão corpos, ao passo que os matemáticos cristãos admitem ainda substâncias imateriais. Desta forma, não são os princípios matemáticos, na acepção comum desse termo, mas, os princípios metafísicos, que devemos opor aos dos materialistas. Pitágoras, Platão, e, em parte, Aristóteles, tiveram algum conhecimento disto, mas, pretendo tê-los estabelecido demonstrativamente, ainda que em uma exposição popular, na minha *Teodicéia* (LEIBNIZ, CC, pp.407-8).

De acordo com Newton, ou do que se pode sumarizar grosso modo do que ele defende, para se determinar uma velocidade num *instante* qualquer z , onde $V=D/T$ (*velocidade é igual à distância sobre tempo*), dada por pressuposta a continuidade do movimento:



é necessário se encontrar uma diferença tal que seja menor do que qualquer diferença dada, mas não seja = 0, posto que, deste modo, haveria repouso em z , e negar-se-ia a continuidade do movimento. Logo, se por um processo de “aproximação” as diferenças são

³² Ainda sobre os temas do formalismo e do materialismo, cf. LEIBNIZ, 2002, pp.71-2.

diminuídas até que se encontre uma que seja menor do que qualquer diferença dada sem nunca zerar, então, há continuidade.

Todavia, diria Leibniz, aqui também não pode existir *razão de igualdade* entre a quantidade que converge e a quantidade limite, pois, se, pragmaticamente, a diferença entre elas é menor do que qualquer diferença dada, e/ou o erro é menor do que qualquer um que se assinale, sendo desprezível a quantidade diferencial entre elas no limite (dy/dx), jamais ocorrerá qualquer coisa como $0,999\dots = 1$, dado que isso seria o mesmo que: igualar o desigual $n \div 2 = n$, ou —|— . Não obstante, afirma Carl Boyer citando Newton:

A primeira exposição do Cálculo que Newton imprimiu apareceu em 1687 em *Philosophiae naturalis principia mathematica*, o mais admirado tratado científico de todos os tempos. (...) A Sec. I do Livro I, é, na verdade, intitulada: ‘O método da primeira e última razões de quantidades, pelo uso do qual demonstramos as proposições que seguem’, incluindo o Lema I: “Quantidades, e razões de quantidades, que em qualquer tempo finito convergem continuamente à *igualdade*, e antes do fim deste tempo se aproximam mais uma da outra que por qualquer diferença dada, e se tornam finalmente *iguais*”. Isso é claro, é uma tentativa de definir o limite de uma função. O Lema VII, na Séc. I, postula que: “a última razão do arco, corda e tangente, qualquer um para o outro, é razão da *igualdade*” (BOYER, 1974, pp.291-2).

Logo, como se verifica pelas citações de Boyer, Newton incorre em inconsistência, pois, ao estabelecer o Cálculo, dubiamente admite a existência de quantidades diferenciais (evanescentes, fluentes, infinitesimais, etc), de maneira que nunca teríamos $V = 0/0$, mas, conclusivamente, admite a *razão da igualdade no limite*, sendo que, isto, é o mesmo que desprezar a quantidade diferencial antes admitida, e assumir: a igualação de quantidades desiguais, um limite-comum diretamente entre elas (—|—), e que $V = 0/0$, o que são todos o mesmo absurdo (pois, admitir $V = 0/0$ é o mesmo que admitir $V = 1/0$ como equação, sendo que, $0 \times V = 1$, é o mesmo que $0 = 1$, ou o mesmo que igualar o desigual). Nesse sentido, afirma o próprio Newton acerca de sua noção de limite-comum, e na seqüência Carl Boyer comenta as críticas de Berkeley ao Cálculo:

Em todas as direções o espaço pode ser distinguido em partes, sendo que os limites que unem essas partes costumam ser denominados superfícies; por sua vez, essas superfícies podem ser distinguidas em todas as direções, em partes, cujos *limites comuns* costumamos denominar linhas; finalmente, estas linhas podem ser distinguidas, em todas as direções, em partes que chamamos pontos. Daqui se segue que as superfícies não têm profundidade, nem as linhas possuem largura, nem os pontos possuem dimensões, a menos que se diga que os espaços limítrofes se *interpenetram* um ao outro tão longe quanto a profundidade da superfície entre eles, isto é, o que afirmei ser a fronteira de ambos ou o *limite comum*; o mesmo aplica-se às linhas e aos pontos (NEWTON, 1973, pp.40-1).

Berkeley não nega a utilidade das técnicas de fluxos nem a validade dos resultados obtidos empregando tais técnicas (...). Berkeley dá uma exposição bastante justa do método dos fluxos, e suas críticas eram procedentes. Ele observa que ao achar que fluxos sejam razões de diferenciais, os matemáticos primeiro assumem que são dados incrementos às variáveis e depois tiram esses incrementos supondo que são nulos. O cálculo, tal como era explicado, então, parecia a Berkeley ser apenas uma compensação de erros. Assim, “graças a um engano duplo, chegam não à ciência, no entanto à verdade”. Mesmo a explicação de Newton dos fluxos em termos de primeira e última razões era condenada por Berkeley, que negava a possibilidade de uma velocidade literalmente “instantânea” em que incrementos da distância e do tempo desapareceram para deixar o quociente sem sentido 0/0. Como ele dizia: “E o que são esses fluxos? As velocidades de incrementos evanescentes. E que são esses mesmos incrementos evanescentes? Não são nem quantidades finitas, nem quantidades infinitamente pequenas, nem nada. Não poderíamos chamá-las de fantasmas de quantidades que expiraram?” (BOYER, 1974, p.316).

Ora, se Leibniz critica Newton por este ter sido excessivamente materialista, equivalente de se dizer que ele estabeleceu a continuidade enquanto mera *quantidade contínua*, sendo que isso se verifica pelo fato de Newton ter admitido a razão de igualdade no limite (dy/dx), equivalente de se desprezar as quantidades diferenciais dy e dx (por finalmente considerá-las irrelevantes), então, conclui-se que o erro de Newton, para Leibniz, foi exatamente o de desprezar essas quantidades, tal como Deleuze também afirma: “O erro de Newton, portanto, é igualar a zero as diferenciais” (DELEUZE, DR, p.281). Afirma Leibniz: “Antes de terminar, advirto que nas equações diferenciais, ninguém esqueça às pressas dx (...), por que, neste caso, em que as [quantidades] x se consideram como crescendo uniformemente, se pode esquecer: pois nisto muitos se equivocaram, e se fechou o caminho para coisas posteriores” (LEIBNIZ, 1994, pp.27-8).

É nesse sentido, também, que Leibniz responde ao matemático holandês Nieuwentyt, que buscou criticá-lo como se ele tivesse admitido $0/0$, o que repudia, afirmando que quando se faz isso, se perde exatamente aquilo que está em jogo, pois, *não se exhibe aquilo que é pesquisado*, a saber, dy/dx :

A solução de certas dificuldades em muitos lugares é muito humanamente reclamada de mim (...). A coisa volta, sobretudo, para três pontos: 1. trabalhar o meu método de cálculo diferencial e de somação em comum dificuldade com os outros [i.e., com os cálculos de Hospital de Bernoulli], a saber, que as quantidades infinitamente pequenas são rejeitadas como se não fossem nada (...). // Quanto ao que toca essa primeira objeção, o muito célebre autor coloca o enunciado *Considerações*, no prefácio, que ele afirma ser de uma muito clara verdade: estas únicas quantidades são iguais, cuja diferença é nula, ou igual a nada [se referindo às quantidades infinitesimais] (...). Eu penso que é indiferente [dizer], não apenas que a diferença seja inteiramente nula, mas que sua diferença seja incomparavelmente pequena; e, como quer que seja, não deve ser dita inteiramente Nada, no entanto, ***não existe quantidade [infinitesimal] comparável com as quantidades elas mesmas, das quais ela é a diferença***. Como se tu ajuntasses a uma linha o ponto de uma outra linha, ou uma linha a uma superfície, e não aumentasse a quantidade. É o mesmo, certamente, se tu ajuntasses uma linha a uma linha, mas, incomparavelmente menor. E, não pode ser mostrada por nenhuma construção, um tal aumento [i.e., não são representáveis no plano cartesiano]. Certamente, estas quantidades homogêneas são apenas comparáveis – como eu penso segundo Euclides, livro 5, definição 5, quando, uma multiplicada por um número, mas, finito, pode superar uma outra. E aquelas que não diferem de uma tal quantidade, eu coloco que elas são iguais, o que, ainda, Arquimedes adota, e todos os outros depois dele. E isto é o mesmo que dizer que uma diferença é menor do que uma dada que tu vês. E, certamente, a coisa pode ser sempre confirmada por um procedimento ao absurdo segundo Arquimedes [cf. Euclides, *Elementos*, 12, 2]. Todavia, posto que o método direto é mais breve para a compreensão e mais útil para a invenção, é suficiente, que, uma vez conhecido o caminho da redução, o método seja empregado em seguida, pelo que, os incomparavelmente menores são negligenciados. (...) Em verdade este método de exprimir sofre grandes dificuldades para aqueles que não conhecem as leis da homogeneidade do cálculo diferencial, e, o que é o principal, ***não exhibe o que é pesquisado***, quer dizer, a razão de dx à dy (LEIBNIZ, 1983, pp.42-4).

Conseqüentemente, se Leibniz não despreza as diferenciais, então, como dissemos, ele nem aceita $0/0$, nem a razão de igualdade no limite, nem a interpenetração, nem a igualação do desigual, que são todos modos de dizer a mesma coisa. Não à toa, é por isso que a noção de limite-comum newtoniano, que vimos em citação acima, jamais será aceita por Leibniz, a não ser “em termos mais simples”, pois, como ele mesmo afirma, o princípio de ordem demandado para

o estabelecimento da continuidade impede que os extremamente próximos se toquem, e aniquila a interpenetração:

As extremidades de uma linha [pontos] e as unidades de matéria não coincidem. Três pontos contínuos na mesma linha reta não podem ser concebidos. Mas dois o são: a extremidade de uma linha reta e a extremidade de outra, a partir das quais um todo é formado. Como, no tempo, são os dois instantes, o último da vida e o primeiro da morte. *Uma unidade não é tocada por outra*, mas, no movimento existe uma transcrição perpétua, no seguinte sentido: quando uma coisa está em condição tal que, continuando suas mudanças por um tempo determinado, deveria haver penetração no momento seguinte, cada ponto estará num lugar diferente, como o aniquilamento da penetração e a *ordem* das mudanças exigem (LEIBNIZ, GP, II, p.279).

Um princípio de *ordem* geral que observei (...) de grande utilidade no raciocínio. (...) tem sua origem no infinito, é absolutamente necessário na geometria, mas, ocorre também na física, porque a sabedoria soberana, que é a fonte de todas as coisas, age como um perfeito geômetra, e de acordo com uma harmonia à qual nada pode ser acrescentado. (...) Ele [o princípio] pode ser enunciado do seguinte modo: “Quando a diferença entre dois casos pode ser diminuída abaixo de toda a grandeza dada *in datis*, ou naquilo que é afirmado, é preciso que ela possa encontrar-se também diminuída abaixo de qualquer magnitude dada *in quaesitis*, ou naquilo que daí resulta”, ou, *em termos mais simples*, “quando os casos (ou aquilo que é dado) continuamente se aproximam e finalmente se perdem, um, no outro, é preciso que as conseqüências ou eventos (ou aquilo que é pedido) o façam também”. O que depende ainda de um princípio mais geral, a saber: “quando os dados formam uma série, as conseqüências também” (*datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*) (LEIBNIZ, GP, III, p. 52).

De acordo com Leibniz, então, o fundamental é não negligenciarmos as quantidades diferenciais, dy/dx , nem as desprezando, nem admitindo a *razão de igualdade* no limite (o que termina dando no mesmo). *Até porque, se é pelo Cálculo que se compreende a diferença entre as verdades necessárias e as verdades contingentes, então, admitir a razão de igualdade no limite inviabilizaria tal distinção, e tudo no universo sucederia por necessidade matemática.* Daí, também, tal como Deleuze sempre ressalta, a grande diferença existente entre as interpretações de Leibniz e Newton acerca do Cálculo:

Uma análise infinita é uma análise do contínuo operando por diferenciais evanescentes. Isto remete a uma certa simbólica, simbólica do cálculo diferencial ou da análise infinitesimal. Porém, é ao mesmo tempo que Newton e Leibniz montam o cálculo diferencial. Ora, a interpretação do cálculo diferencial pelas categorias evanescentes é o próprio de Leibniz. (...) ainda que todos os dois o tenham inventado verdadeiramente ao mesmo tempo, a armadura lógica e teórica é muito diferente em Leibniz e em Newton, mas o tema da diferencial concebida como diferença evanescente é propriamente de Leibniz (DELEUZE, CV, 22-04-80).

Mas, se é preciso não negligenciar dy/dx , como é que se pode resolver o problema do contínuo? Ou, em outros termos, como é que a manutenção de dy/dx viabiliza a solução deste problema? De acordo com Deleuze, e como se verifica pela carta a Nieuwentyt (citada a cima), Leibniz compreendia que as quantidades diferenciais não eram quantidades comuns, mas, quantidades *incomparáveis*, que, portanto, não podiam receber o mesmo tratamento que as quantidades comuns. Desta forma, Deleuze afirma que dx/dy ganha um novo estatuto, que não foi levado em conta, nem pela interpretação newtoniana do Cálculo, nem pela interpretação moderna, a saber, *torna-se um signo representando uma relação que independente de seus membros*, ao tempo em que seus membros permanecem evanescentes. Diz Deleuze: “São relativos unicamente relativos. Dx não é nada por relação à x , dy não é nada por relação à y , mas dy/dx é algo. Espantoso, admirável, grande descobrimento matemático” (DELEUZE, CV, 22-04-80).

O cálculo infinitesimal põe em jogo um certo tipo de relação. Qual? O método de exaustão era como uma espécie de prefiguração do cálculo infinitesimal. A relação à que o cálculo infinitesimal dá um estatuto sólido é o que se chama uma relação diferencial, e uma relação diferencial é do tipo $dy/dx =$, já veremos ao que é igual. Como definir essa relação $dy/dx =$? O que se chama dy é uma quantidade infinitamente pequena, ou o que se chama uma quantidade desvanescente. Uma quantidade menor do que toda quantidade dada ou passível de ser dada. Dy será menor do que qualquer quantidade de y que se dê. Então, posso dizer, que dy , como quantidade desvanescente, é estritamente igual a zero com relação à y . Igualmente, dx é estritamente igual a zero com relação à x . Dx é a quantidade desvanescente de x . Então, posso escrever, e os matemáticos escrevem, $dy/dx = 0/0$. É a relação diferencial. Se chamo a y uma quantidade de abscissas, e x uma quantidade de ordenadas, diria que $dy=0$ com relação às abscissas, $dx=0$ com relação às ordenadas, e que dy/dx é igual a zero? Evidentemente não. Dy não é nada com relação à y , dx não é nada com relação à x , porém dy sobre dx não se anulam. ***A relação subsiste, e a relação diferencial se apresentará como a subsistência da relação quando os termos se desvanecem.*** Eles encontraram a convenção matemática que os permite tratar as relações independentemente de seus termos. Agora bem, qual é essa convenção matemática? Em resumo. É o infinitamente pequeno. A relação pura implica, então, necessariamente o infinito sob a forma do infinitamente pequeno, pois, a relação pura será a relação diferencial entre quantidades infinitamente pequenas³³.

³³ DELEUZE. Les cours de Gilles Deleuze: Cours Vincennes sur Spinoza, 17/02/1981. Disponível na internet: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=39&groupe=Spinoza&langue=3>. Último acesso: 23-02-2007.

Nesse sentido, Deleuze afirma que para Leibniz dx/dy consta como algo de irreduzível, que nunca desaparece, mas, antes, perfaz um *universal*, que estabelece o *continuum* como uma relação analógica, ou “continuidade de semelhança” (Deleuze, DR, p.418). Com isso, verifica-se que dx/dy ganha um estatuto qualitativo, que Deleuze finalmente definirá como uma *relação qualitativa interna, expressando o universal de uma função separada de seus valores numéricos particulares*. Afirma Leibniz, e comenta Deleuze:

Antes de terminar, advirto que nas equações diferenciais, ninguém esqueça às pressas dx (...), porque, neste caso, em que as [quantidades] x se consideram como crescendo uniformemente, se pode esquecer: pois nisto muitos se equivocaram, e se fechou o caminho para coisas posteriores, devido ao fato de que, deste modo, se usurpa destes indivisíveis, como aqui dx , sua *generalidade* (de forma que possa aceitar-se qualquer progressão das [quantidades] x), do que, sem dúvida, nascem inumeráveis transfigurações, e equípôlências de figuras (LEIBNIZ, 1994, pp.27-8).

Na realidade, a expressão "diferença infinitamente pequena" indica bem que a diferença se desvanece em relação à intuição; mas ela encontra seu conceito e é antes a própria intuição que se desvanece em proveito da relação diferencial. Isto é mostrado dizendo-se que dx nada é em relação à x , nem dy em relação à y , mas que dy/dx é a relação qualitativa interna, expressando o universal de uma função separada de seus valores numéricos particulares. Mas, se a relação não tem determinações numéricas, ela não deixa de ter graus de variação correspondendo a formas e equações diversas. Estes graus são como que as relações do universal; e as relações diferenciais, neste sentido, dão-se no processo de uma determinação recíproca, processo que traduz a interdependência de coeficientes variáveis (DELEUZE, DR, pp.91-2).

Disto, porém, evidentemente, não se segue que dy/dx não apresente qualquer valor determinado, mas, antes, que, dy/dx se mantém de maneira simbólica e operatória ordenando os valores determinados que por ela são estabelecidos no *limite*. Assim, não são quantidades ordinárias que determinam dy/dx – o que finalmente nos levaria mais uma vez às contradições que vimos acima –, mas, ao contrário, sendo dy/dx que viabiliza a determinação dos valores a partir de quantidades efetivamente evanescentes (incomparáveis):

Quando introduz na análise infinitesimal a noção de função, Leibniz está claramente acentuando a idéia de relação entre os termos do cálculo; assim, são essas relações que determinam a definição quantitativa das diferenciais, não o contrário; é a relação, constante ou “fixa”, que define o infinitesimal, como uma grandeza evanescente que

não pode ser fixada (como uma quantidade infinitamente pequena) (LECERDA, 2006, p.61).

Dx é a diferencial de x , dy é a diferencial de y . De que se trata? O definiremos verbalmente, por convenção diremos que dx ou dy é a quantidade infinitamente pequena suposta a ser adicionada ou subtraída de x ou de y . Esta é uma invenção! A quantidade infinitamente pequena..., quer dizer, é a menor variação da quantidade considerada. Ela é inassinalável por convenção. Então, $dx = 0$ em x , é a menor quantidade em que pode variar x , e, assim, igual a zero. $Dy = 0$ por relação à y . Começa a tomar corpo a noção de diferença evanescente. É uma variação ou uma diferença, dx ou dy : ela é menor do que qualquer quantidade dada ou passível de ser dada. É um símbolo matemático. Em um sentido isto é louco, em outro sentido é operatório. Em que? Eis o que é formidável no simbolismo do cálculo diferencial: $dx = 0$ por relação à x , a menor diferença, o menor incremento de que seja capaz a quantidade x , ou a quantidade y inassinalável, é infinitamente pequeno. Milagre, dy/dx não é igual a zero, e ainda mais: dy/dx tem uma quantidade finita perfeitamente expressável. Trata-se de relativos unicamente relativos. Dx não é nada por relação à x , dy não é nada por relação à y , porém, dy/dx é algo. Espantoso, admirável, grande descobrimento matemático (DELEUZE, CV, 22-04-80).

Em outros termos, retomando dy/dx como o universal de uma função separada de seus valores numéricos particulares, é como se a segunda ordem transcendente, do platonismo clássico, fosse achatada na primeira ordem, e as constantes funcionais ganhassem *lugares* em que variações (i.e., não meras variáveis) seriam relacionadas por analogia (proporção, e/ou semelhança), redundando numa analogia interna, numa semelhança interna, não mais normatizada por qualquer segunda ordem. E, disso, não se segue que não haja mediação – não se trata de imanência –, mas, antes, que a mediação tornou-se o próprio meio, tal como Deleuze afirma ser característica da lógica do acontecimento e da filosofia da representação infinita de Leibniz:

Em outros termos, não há ainda [em Leibniz] nenhuma ordem de conceitos e de mediações [de segunda ordem], mas somente uma ordem de mistura em coexistência e sucessão. Animal e racional, verde e cor, são dois predicados igualmente imediatos que traduzem uma mistura no corpo do sujeito individual ao qual um não se atribui menos imediatamente que o outro. (...) Os predicados analíticos não implicam ainda nenhuma consideração lógica de gêneros ou de espécies, de propriedades nem de classes, mas implicam somente a estrutura e a diversidade físicas atuais que os tornam possíveis nas misturas de corpos. Eis por que identificamos, no limite, o domínio das intuições como representações imediatas, predicados analíticos de existência e *descrições* de misturas ou de agregados (DELEUZE, LS, p.116).

A representação finita é a de uma forma que compreende uma matéria, mas uma matéria segunda, na medida em que é informada pelos contrários. Vimos que ela

representava a diferença, mediatizando-a, subordinando-a à identidade como gênero e assegurando esta subordinação na analogia dos próprios gêneros, na oposição lógica das determinações, como também na semelhança dos conteúdos propriamente materiais. O mesmo não se dá com a representação infinita, porque ela compreende o Todo, isto é, o fundo como matéria primeira e a essência como sujeito, como Eu ou forma absoluta. A representação infinita reporta, ao mesmo tempo, a essência, o fundo e a diferença entre ambos a um fundamento ou razão suficiente. A própria mediação se torna fundamento (DELEUZE, DR, p.95).

Daí, que o Mundo não exista exatamente, e que Leibniz seja quase sempre interpretado como nominalista, ao tempo em que o Mundo, e as formas, que perfazem suas leis, ainda têm de subsistir ao seu modo, para viabilizarem os elos, a continuidade, e as relações. Afirmar Leibniz: “Existiam antigamente dois axiomas entre os filósofos: o dos *realistas* parecia conceber a natureza como pródiga, o dos *nominalistas* parecia concebê-la como mesquinha. (...) Os dois axiomas são bons, desde que sejam entendidos retamente” (LEIBNIZ, NE, III.6.§32, p.314). Nesse sentido, Leibniz não seria, nem um realista, nem um nominalista, mas, como viemos dizendo, um funcionalista, ou mesmo, uma pré-estruturalista: “O estruturalismo não é separável de uma filosofia transcendental nova, onde os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche” (DELEUZE, ID, p.226).

Podemos distinguir três tipos de relações. Um primeiro tipo se estabelece entre elementos que gozam de independência ou de autonomia: por exemplo, $3+2$, ou mesmo $2/3$. Os elementos são reais, e também essas relações devem ser ditas reais. Um segundo tipo de relações, por exemplo, $x^2 + y^2 - R^2 = 0$, se estabelece entre termos cujo valor não é especificado, mas que devem, no entanto, *em cada caso* ter um valor determinado. Mas o terceiro tipo se estabelece entre elementos que, entretanto, se determinam reciprocamente na relação: assim $y dy + x dx = 0$, ou $dy/dx = x/y$. Tais relações são simbólicas, e os elementos correspondentes são tomados numa relação diferencial. Dy é completamente indeterminado em relação à y , dx é completamente indeterminado em relação à x : nenhum tem nem existência, nem valor, nem significação. No entanto, a relação dx/dy é completamente determinada, sendo que os dois elementos se determinam reciprocamente na relação. É esse processo de uma determinação recíproca no interior da relação que nos permite definir a natureza simbólica. (...) Toda estrutura apresenta os dois aspectos seguintes: um sistema de relações diferenciais segundo as quais os elementos simbólicos se determinam reciprocamente, um sistema de singularidades que corresponde a essas relações e traça o espaço da estrutura (DELEUZE, ID, pp.227-8).

Sumarizando, então, tudo o que apresentamos até aqui, vimos que Leibniz toma dy/dx como um *signo operatório* representando o universal de uma função separada de seus valores numéricos particulares, ao qual se ligam quantidades efetivamente evanescentes (incomparáveis), e por meio do que o *continuum* é estabelecido como uma relação qualitativa interna ao modo de uma continuidade de semelhança. Assim, é nesse sentido, que de maneira completamente diferente de Newton, Leibniz estabelece sua noção de limite-comum fundando-o na semelhança: “A semelhança, ou dessemelhança, em um volume, ou espaço, se conhece pela consideração dos limites” (LEIBNIZ, 1982, p.585).

Limite comum é aquilo que está em dois entes *que não têm uma parte comum*. Se, se entende que são partes de um mesmo todo, seu limite comum se chama *corte* do todo. É óbvio, então, que o limite não é homogêneo com o limitado por ele, nem o corte com o cortado (LEIBNIZ, 1982, pp.583-4).

Leibniz e Hegel marcaram com seu gênio esta tentativa [de tornar a representação infinita]. Contudo, se ainda assim não saímos do elemento da representação é porque permanece a dupla exigência do mesmo e do Semelhante. Simplesmente, o mesmo encontrou um princípio incondicionado capaz de fazê-lo reinar no ilimitado; e o Semelhante encontrou uma condição capaz de aplicá-lo ao ilimitado: a convergência ou a continuidade (DELEUZE, LS, p.265).

Feito esse resumo, e retomando o que apresentamos no capítulo anterior, vimos que Deleuze definiu as *peçoas* como *signos ambíguos*. Ora, não seria o caso das peçoas cumprirem um papel similar ao de dy/dx enquanto *signo operatório*? Deleuze não é claro quanto a isso no que diz respeito às peçoas de cada Mundo em particular. Tomemos, então, o Adão vago de nosso Mundo. Não seria ele um signo operatório representando o conceito de um só membro ao qual se ligam, ou para o qual convergem, predicados acontecimentais pré-individuais? Se isso for correto, então, por meio dele: o *continuum* é estabelecido como uma relação qualitativa interna ao modo de uma continuidade de semelhança.

Como dissemos, Deleuze não é claro quanto a isso, mas, por outro lado, afirma que o Cálculo em Leibniz, fundado sob o signo dy/dx , é inseparável de uma Alma, pois, *só ela pode*

condizer à perdurância de dy/dx , e ao mesmo tempo guardar, diferenciar, e ligar, as verdadeiras evanescências que são os predicados acontecimentais: “O que Leibniz reclama contra Newton (...) é o estabelecimento de uma verdadeira forma [i.e., alma], irreduzível a todo aparente ou campo fenomênico [i.e., material], pois ela deve guardar a distinção de seus detalhes e sua própria individualidade” (DELEUZE, LB, p.173):

determinando as grandezas de acordo com as velocidades dos movimentos ou dos crescimentos que as engendram (“fluxões”), Newton inventa um cálculo adequado ao movimento de uma matéria fluente e adequado mesmo aos seus efeitos sobre um órgão. Mas, considerando que essas fluxões desvanecem-se na grandeza crescente que elas compõem [i.e., negligenciando as diferenciais pela sua irrelevância], Newton deixa intacta a questão de saber onde subsistem os diferentes componentes. O cálculo de Leibniz, ao contrário, fundado na determinação recíproca das “diferenciais” [i.e., dy/dx], é estritamente inseparável de uma Alma, uma vez que só a alma distingue e conserva os pequenos componentes. (DELEUZE, LB, pp.164-5).

Assim, por exemplo, à pessoa de Adão se ligam a tentação e o pecado, mas, nem à pessoa, nem entre si, esses predicados guardam uma relação necessária, pois, a pessoa torna-se uma regra de ordem (dy/dx), que põe em série os predicados estabelecendo uma continuidade entre eles com base numa relação qualitativa interna, de maneira que, como não há razão de igualdade no limite, Adão é livre. Afirma Deleuze:

Dois elementos estarão em continuidade quando eu puder assinalar uma relação infinitamente pequena entre estes dois elementos. Passei da idéia de elemento infinitamente pequeno a uma relação infinitamente pequena entre dois elementos, isto não basta. É necessário um esforço maior. Pois, existem dois elementos, existe uma diferença entre eles: entre o pecado de Adão e a tentação de Eva existe uma diferença; unicamente, [então], qual é a fórmula da continuidade? Pode-se definir a continuidade como o ato de uma diferença enquanto ela tende a desvanecer-se. A continuidade é uma diferença desvanescente. Que quer dizer que existe continuidade entre a sedução de Eva e o pecado de Adão? É que a diferença entre os dois é uma diferença que tende a desvanecer-se. Eu diria, então, que as verdades de essência estão regidas pelo princípio da identidade, e as verdades [contingentes] estão regidas pela lei da continuidade, ou das diferenças evanescentes (...). Então, entre pecador e Adão vocês jamais poderão demonstrar uma identidade lógica, porém poderão demonstrar – e a palavra demonstração mudará de sentido –, vocês poderão demonstrar uma continuidade, quer dizer, uma ou algumas diferenças evanescentes (DELEUZE, CV, 22-04-80).

Por outro exemplo, é como se entre o ato de César atravessar o Rubicão e sua consumação houvesse um decrescimento infinito do ato, até que, no limite, o pertencimento do ato, e de sua consumação, ao mesmo César, fizesse com que houvesse a passagem de um ao outro, com César constando como a *semelhança perfeita* que não existe em seus predicados. Comenta Bertrand Russell, citando Leibniz:

A matemática, e, especialmente, o cálculo infinitesimal, influenciou grandemente a filosofia de Leibniz. As verdades, a que chamamos contingentes, são, segundo ele, aquelas em que o sujeito é infinitamente complexo, e, somente uma análise prolongada infinitamente pode mostrar que o predicado está contido no sujeito. (...) Assim, falando da negação de Cristo por São Pedro, Leibniz diz: “O problema pode ser demonstrado a partir da noção de Pedro, mas, a noção de Pedro é completa, logo, implica infinitos, e, assim, nunca se pode chegar a uma demonstração perfeita do problema, mas, podemos dela nos aproximar cada vez mais, até ao ponto em que a diferença será menor do que qualquer diferença dada” (RUSSEL, 1968, pp.xvii-xviii).

Por fim, com não apenas os predicados nas mônadas entretêm relações contingentes, mas, também, as próprias mônadas entretêm essa relação umas com as outras, Deleuze afirma que o próprio Mundo é o limite para todas as mônadas, havendo, também, entre todas elas, uma continuidade de semelhança, que deve ser entendida com base na noção de *prolongamento* dos predicados acontecimentais de cada mônada aos predicados acontecimentais das outras que pertencem ao mesmo Mundo:

Todas as séries prolongam-se umas nas outras, sendo a lei ou razão como que atirada ao conjunto transfinito, ao conjunto da série infinitamente infinita, o mundo; e os limites ou relações entre limites prolongam-se em Deus, que concebe e escolhe o mundo. (...) A série toda está na mônada, mas não a razão da série, razão da qual a mônada só recebe o efeito particular ou o poder individual de executar uma parte dela: o limite permanece extrínseco e só pode aparecer numa harmonia *preestabelecida* das mônadas entre si (DELEUZE, LB, p.90).

Assim, como dissemos anteriormente, nunca há nada de meramente quantitativo na filosofia de Leibniz, pois, todas as variações quantitativas estão sempre sendo pensadas a partir de algo qualitativo, dada a necessária subsunção de toda quantidade efetivamente existente às

almas (mônadas), de onde se segue, que nunca haverá *razão de igualdade no limite*, ficando garantida a distinção entre as conexões contingentes e as conexões necessárias, como também a liberdade humana, a liberdade de Deus, e a compossibilidade.

Desta maneira, conclui Deleuze, é a própria noção de limite na filosofia da representação que ganha um novo estatuto, aparecendo, não mais como os marcos de uma forma finita bem constituída, mas, fundamentalmente, como o limite de convergência de uma representação infinita, onde a antiga segunda ordem do platonismo clássico aparece como correlativa à primeira, e a própria mediação torna-se fundamento:

É a própria noção de limite que muda completamente de significação: não designa mais os marcos da representação finita, mas, ao contrário, a matriz em que a determinação finita não pára de desaparecer e de nascer, de se envolver e de se desenrolar na representação orgiaca. Ela já não designa a limitação de uma forma, mas a convergência na direção de um fundamento; não mais a distinção de formas, mas a correlação do fundado e do fundamento (DELEUZE, DR, p.86).

Todavia, essa nova noção de limite, ainda não é capaz de dar conta da noção de *diferença interna* defendida por Deleuze, pois, assim estabelecido, este limite aparece ainda como um negativo, um negativo de pura limitação: “O limite é definido pela convergência. (...) Assim, a diferença encontra seu conceito num negativo, mas um negativo de pura limitação, um *nihil respectivum*” (DELEUZE, DR, pp.92-3), ao tempo em que, Deleuze afirma: “Opomos dx, como símbolo da diferença (*Differenzphilosophie*), a não-A, símbolo da contradição - como opomos a diferença em si mesma à *negatividade*” (DELEUZE, DR, p.279).

Mas, o que significa afirmar que em Leibniz o limite ainda é concebido como um negativo de pura limitação? Significa que, se por um lado há convergência, por outra há divergência por exclusão daquilo que não converge, de maneira que, ao invés da *síntese disjuntiva do Aion*, o que há é *convergência exclusiva*: tanto em cada mônada, onde a exclusão entre elas é compensada pela convergência viabilizada pela mesmidade do Mundo a que elas

pertencem; quanto em cada Mundo, onde a exclusão entre eles não tem qualquer compensação, a não ser “em Deus, que concebe e escolhe o mundo” (DELEUZE, LB, p.90).

ordinariamente a disjunção, para se falar com propriedade, não é uma síntese, mas somente uma análise reguladora a serviço das sínteses conjuntivas, pois separa umas das outras as séries não-convergentes; e cada síntese conjuntiva, por sua vez, tende ela própria a se subordinar à síntese de conexão, uma vez que organiza as séries convergentes sobre as quais recai em prolongamento umas das outras sob uma condição de continuidade [referência ao Mundo] (DELEUZE, LS, p.180).

Todavia, a fim de melhor compreendermos essa interpretação de Deleuze acerca do *continuum* leibniziano, é importante ressaltar, que enquanto baseada na noção de semelhança, a continuidade não é compreendida por Leibniz apenas a partir do Cálculo tomado como instrumento da mera matemática, mas, também, a partir daquilo que ele compreende como sendo os seus fundamentos, a saber, a *Analysis situs*, que é geometria das semelhanças ou das formas, e a *Characteristica Universalis*, que é a ciência **simbólica** das semelhanças ou das formas, e pertencente à *Metafísica*. Comenta Gaudemar: “Leibniz considera (...) o cálculo infinitesimal como uma aplicação particular de sua *característica universal*” (GAUDEMAR, M., 2001, p.16). É nesse sentido que, já em escritos de 1679 – anteriores aos seus primeiros escritos sobre o Cálculo (1684-6), e anteriores à sua primeira grande obra de ontologia, o *Discurso de Metafísica* (1686) –, vemos Leibniz afirmar com todas as letras a prevalência da qualidade sobre a quantidade, por meio da *Analysis situs* e da *Characteristica Universalis*:

A verdadeira *análise das situações* (...) ainda está por ser fornecida. (...) Além da quantidade, figura, em geral, inclui também qualidade ou forma. E, tal como aquelas figuras são *iguais*, quando a magnitude é a mesma, também são *similares*, quando a forma é a mesma. ***A teoria das similaridades ou formas repousa além das matemáticas e deve ser buscada na metafísica.*** Ela, também, já tem alguns usos em matemática, sendo de uso mesmo nos cálculos algébricos eles mesmos. Mas, a *similaridade* é melhor compreendida de todo nas *situações* ou figuras da geometria. Portanto, a verdadeira análise geométrica tem a obrigação de não considerar apenas igualdades e proporções, que são verdadeiramente reduzidas a igualdades, mas,

também, similaridades, começando pela combinação de igualdade e similaridade, congruências (LEIBNIZ, 1969, p.254)³⁴.

a arte combinatória em particular é ao meu ver aquela ciência (que também pode ser geralmente chamada característica, ou *especiosa*) em que se trata das **formas** das coisas, ou seja, das fórmulas em geral, a saber, a **qualidade em geral**, ou seja, **o semelhante e o dessemelhante**, enquanto umas e outras fórmulas surgem combinadas entre si de *a, b, c*, etc (seja que representem as quantidades ou bem outra coisa) e que se distingue da álgebra, que trata das fórmulas aplicadas à quantidade, ou seja, ao igual e ao desigual. Assim, portanto, a álgebra está subordinada à combinatória, e emprega constantemente suas regras, pois, estas são muito mais gerais, e têm lugar não apenas na álgebra como também na arte de decifrar, em várias classes de jogos, na geometria mesma, quando tratamo-la linearmente a maneira dos antigos, e por último, **em todos os domínios em que se considera a relação de semelhança** (LEIBNIZ, 1982, p.202).

Não à toa, é por isso que ainda na *Teodicéia* (1710), concordando com Sturm e Weigel, Leibniz também afirma, em uma passagem importante para o que veremos no próximo capítulo e no capítulo 7, que nós devemos transferir à semelhança aquilo que Euclides falou dos iguais, a fim de superarmos as insuficiências das leituras demasiadamente quantitativas da matemática tradicional:

Porém, a consequência da quantidade à qualidade não é sempre legítima, como não é a que se deriva dos iguais para os semelhantes; pois os iguais são aqueles cuja quantidade é a mesma, e os semelhantes são aqueles que não diferem pelas qualidades. O falecido M. Sturm, célebre matemático de Altdorf, estando na Holanda quando era jovem, fez imprimir ali um pequeno livro com o título *Euclides Catholicus*, no qual tratou de dar regras exatas e gerais em matérias que não são matemáticas, em que foi incentivado pelo falecido M. Erhard Weigel, que havia sido seu mestre. Neste livro, transfere aos semelhantes o que Euclides havia dito dos iguais, e formula este axioma: Si similibus addas similia, tota sunt similia (Se aos semelhantes se adicionam semelhantes, todos são semelhantes); porém, foram necessárias tantas limitações para escusar essa regra nova, que teria sido melhor, ao meu ver, enunciá-la desde logo com restrição, dizendo: Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia. (Se aos semelhantes se adicionam semelhantes, de modo semelhante, todos são semelhantes). Os geômetras acostumam exigir non tantum similia, sed et similiter posita (não só semelhantes, senão, também, colocados de maneira semelhante). (LEIBNIZ, Teod, §212, p.246).

³⁴ Comentam Walford e Meerbote: “O projeto leibniziano surgiu de sua insatisfação com a redução cartesiana da geometria à álgebra. A álgebra, insistia Leibniz, era a característica apenas para números ou magnitudes indeterminadas e não poderia expressar diretamente situação, ângulos ou movimento; também estava fadada a pressupor os elementos da geometria, de tal modo que as análises que oferecia eram incompletas e insuficientemente radicais. A **analysis situs, uma aplicação específica da ars característica**, foi intencionada como uma forma genuinamente geométrica de análise, expressando diretamente situação, ângulos e movimento. Leibniz distingue nitidamente a *analysis situs* da *análise matemática* (a análise de magnitudes, quer determinadas, como na aritmética, quer indeterminadas, como na álgebra)”, citado por Rogério Passos Severo em: KANT. *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço* (1768). Tradução Rogério Passos Severo. Disponível na internet: <http://www6.ufrgs.br/sociedadekant/textos.html>. Último acesso: 23-02-2007.

E, da mesma maneira, respondendo a uma expectativa de Fontenelle, Leibniz escreve dizendo que não pode haver uma metafísica dos infinitamente pequenos, dos infinitesimais, tomados de maneira meramente quantitativa – ou como se fossem elementos, segundo a interpretação de Deleuze –, pois não há o mero quantitativo sem as mônadas, nem, tampouco, continuidade entre as coisas sem a relação de semelhança (que vige em consonância com as mônadas e seus predicados acontecimentais). Diz Leibniz:

Eu espero vossas belas meditações sobre o infinito, ou o infinitamente pequeno. É verdade que, para mim, os infinitos não são totalidades [*des tous*], e os infinitamente pequenos não são grandezas. Minha metafísica os bane de suas terras. Elas somente são dadas retratar nos espaços imaginários do cálculo geométrico, onde essas noções somente são colocadas como as raízes que nós chamamos imaginárias. (...) E a verdadeira metafísica, ou filosofia, se você quiser, não me parece menos importante que a geometria, sobretudo se existem meios de se introduzir também as demonstrações, que, em excesso, apenas foram banidas até aqui, com o cálculo que será necessário para lhes dar toda a entrada de que elas precisam (LEIBNIZ, 1993, p.98).

Entre nós, creio que M. de Fontenelle, que tem um espírito galante e belo, quis troçar, quando disse que queria fazer elementos metafísicos de nosso cálculo. Para dizer a verdade, eu mesmo não estou muito persuadido que devamos considerar os infinitos e infinitamente pequenos de outro modo que as coisas ideais, ou das ficções bem fundadas. Eu creio que não exista criatura sob a qual não haja uma infinidade de criaturas. Todavia, não creio que exista, nem mesmo que poderiam existir os infinitamente pequenos, sendo que isso é o creio poder demonstrar. É que as substâncias simples (i.e., que não são seres por agregação) são verdadeiramente indivisíveis, mas, elas são imateriais, e somente são princípios de ação (LEIBNIZ, 1993, pp.98-9).

Desta forma, verifica-se como Leibniz compreende o estabelecimento daquela que ele designou *Lei da Continuidade*, e a razão de por que esta Lei não pode ter por base apenas as quantidades homogêneas, ou ordinárias, que, finalmente, têm de ser igualadas no limite, mas, fundamentalmente, as quantidades diferenciais incomparáveis, em função das quais deve ser respeitada a Lei da Justiça, viabilizando que *a igualdade seja vista como um caso de desigualdades desvanescentes* e que *a perdurância seja vista como um caso de deviâncias desvanescentes*, nunca havendo termo para o devir, nem lugar para meras igualdades, mas sempre semelhanças: “o desigual vice-diz o igual” (DELEUZE, DR, pp.90-1).

Daí que no cálculo seja útil observar não apenas as leis dos homogêneos, mas, também, a lei da justiça, de maneira que as relações estabelecidas nos dados ou hipóteses se preservem nos resultados buscados, ou derivados (...); devendo estimar-se em geral que quando os dados seguem uma certa ordem, também os resultados, se ajustam a essa ordem. Daqui se depreende a lei da continuidade, proclamada por mim antes de todos, em virtude da qual, a lei dos objetos em repouso é como um caso especial da lei dos que estão em movimento, as leis dos iguais como um caso especial da lei dos desiguais, a lei das curvas como um caso especial da lei das retas. (...) este é o privilégio do contínuo; a continuidade, em efeito, se acha no tempo, na extensão, nas qualidades, nos movimentos, e em todo trânsito da natureza que jamais ocorre por saltos (LEIBNIZ, 1982, p.590).

Tenho feito ver também que aqui tem lugar esta preciosa lei da continuidade, que talvez eu tenha sido o primeiro a mostrá-la, e que é uma espécie de pedra de toque cuja prova não poderia suportar as regras de M. Descartes, do padre Fabry, do padre Pardies, do padre Malebranche e outros, como fiz ver, em parte, em outra ocasião, nas *Nouvelles de la Republique des lettres* de M. Bayle. Em virtude desta lei, é preciso que se possa considerar o repouso como um movimento que se desvanece depois de ter diminuído continuamente; e a igualdade como uma desigualdade que se desvanece a si mesma, como sucederia com a diminuição continua do maior dos dois corpos desiguais, enquanto que o menor conserva sua grandeza... (LEIBNIZ, Teod., §348, pp.321-2).

Sobre a Lei da Continuidade, então, Leibniz afirma que ela está presente e pode ser observada por toda parte, não apenas entre as coisas sucessivas, mas, também, entre as coisas simultâneas, e aquelas que parecem muito distantes, dessemelhantes e desunidas, mas, na verdade, são ligadas entre si, de maneira que, pelo contrário, são *semelhantes e unidas em seu interior*, tal como Deleuze havia definido, ou seja, uma *continuidade de semelhança interna*:

Eu me contentarei em responder ao artigo de sua carta onde você demanda esclarecimentos acerca do meu princípio da Continuidade. Certamente, eu penso que este princípio é geral e que traz benefícios, não somente na Geometria, mas, também, na Física. *A geometria é apenas a ciência dos limites e das grandezas do contínuo*, e não é espantoso que esta lei se observe por toda parte: pois, de onde viria uma súbita interrupção em um sujeito que não a admite em virtude de sua natureza? Assim, nós sabemos bem que tudo é perfeitamente ligado nesta ciência, e que somente se poderia alegar um exemplo de uma propriedade qualquer que cessa subitamente, ou nasce da mesma maneira, sem que se possa assinalar a passagem intermediária de uma à outra, [a saber] *os pontos de inflexão e de retrocesso, que tornam a mudança explicável*; de maneira, que, uma equação algébrica representativa exatamente de um estado, representa virtualmente todos os outros que podem convir ao mesmo sujeito. A universalidade deste princípio na geometria, em pouco tempo, me tem feito conhecer que ele não poderia deixar de ter lugar, também, na física: pois, eu vejo que para existir a regra e a ordem na natureza, é necessário que a física harmonize constantemente com a [regra e a ordem] geométrica, e que se o contrário acontecesse, lá onde a geometria demanda da continuação, a física sofreria uma súbita interrupção. Segundo o que penso tudo está ligado no universo em virtude de razões metafísicas, de maneira que *o presente está sempre grávido do futuro* e que qualquer estado dado só é explicado

naturalmente por meio daquilo que lhe é imediatamente precedente. Se não se reconhece isto, o mundo teria *hiatos* que contrariariam o grande princípio da razão suficiente, e nos obrigaria a recorrer aos milagres [referência crítica à tese da *criação continua* de Descartes, e à tese das *causas ocasionais* de Malebranche], ou ao puro acaso, na explicação dos fenômenos. (...) Sendo a continuidade, então, um *requisitum* necessário, um caracter distintivo, das verdadeiras leis da comunicação do movimento, pode-se duvidar que todos os fenômenos lhe estejam subsumidos, ou que eles cheguem a ser inteligivelmente explicáveis apenas por meio das verdadeiras leis da comunicação do movimento? Mas, como, segundo penso, reina uma perfeita continuidade na ordem dos sucessivos, assim, também, reina uma paralela naquelas que são simultâneas, pelo que, se estabelece o pleno real, e remete às regiões imaginárias os espaços vazios. Ao mesmo tempo, então, nas coisas que existem, pode existir a continuidade, embora a imaginação somente se aperceba de saltos: pois ainda que as coisas apareçam aos olhos como inteiramente *dessemelhantes e desunidas*, elas acham-se, todavia, perfeitamente *semelhantes e unidas, em seu interior* (...). Eu penso, então, ter boas razões para crer que todas as diferentes classes de seres, cuja articulação forma o universo, são, nas idéias de Deus - que conhece distintamente suas *gradações essenciais* -, tal como seriam as ordenadas de uma mesma curva (LEIBNIZ, 1993, pp.122-4).

Nesse sentido, excetuando-se de pronto qualquer noção de imanência, é que Deleuze pode afirmar a inseparabilidade de todas as entidades na filosofia de Leibniz, por contraste à filosofia de Descartes, pois, enquanto para o último, seguindo a tradição clássica do platonismo, toda distinção real implica em uma separação, em Leibniz toda distinção real já está envolvida com as relações internas viabilizadas pelo *continuum*, não havendo como existir separação. Assim, para Leibniz, tal como na filosofia da diferença, se pode dizer que as coisas se distinguem, mas, aquilo de que elas se distinguem não se distingue delas, i.e., não se separa delas, ainda que, em Deleuze isso se dê por imanência, e, em Leibniz, isso ainda se dê por analogia. Pois, as relações internas conformam, não um *continuum de imanência*, mas, um *continuum de semelhança*, dada a mesmidade dos sujeitos para os seus predicados, e a mesmidade do Mundo para os seus indivíduos monádicos. Ou ainda, em outros termos, dada a mesmidade dos requisitos para séries determinadas de predicados, e dada a mesmidade dos requisitos para uma série determinada de indivíduos:

Para Descartes, duas coisas realmente distintas, quer dizer, pensadas como realmente distintas, vimos que seriam a mesma coisa, que se tratava sempre de pensar na distinção real, e que duas coisas pensadas como realmente distintas seriam separáveis. Descartes

poderia adicionar: que são separáveis e separadas. Porém, isso é outra coisa. Para Descartes o que é separável tem de estar separado, porque, senão Deus seria um embusteiro. Ele nos faria pensar as coisas como separáveis e não as separaria. Então, nos mentiria. Leibniz responde uma segunda vez: não! Ele disse: o que Descartes não viu é que duas coisas podem ser realmente distintas, que dizer, podem ser pensadas como realmente distintas, e, todavia, terem os mesmo requisitos, quer dizer, terem as mesmas condições constituintes. Ora, duas coisas que têm os mesmos requisitos podem ser realmente distintas e, todavia, não serem separáveis. E a grande idéia de Leibniz é que nada é separável no mundo. Exemplo: as mônadas. Elas são realmente distintas, uma pode ser pensada sem a outra. [Porém], elas não são separáveis por isso, mais ainda, são inseparáveis. Por que? Porque elas têm os mesmos requisitos. Quais requisitos? O mundo comum que elas exprimem: cada uma desde seu ponto de vista expressa um só e mesmo mundo, e são realmente distintas porque os pontos de vista são realmente distintos. Vocês podem pensar a mônada César sem pensar nada da mônada de Alexandre, e isto não impede que elas não sejam separáveis, elas têm os mesmo requisitos; elas expressam um só e mesmo mundo. E é necessário que este requisito singular, todas as singularidades de um mesmo mundo, se expressem em termos gerais; quer dizer, do ponto de vista de uma lógica dos requisitos (DELEUZE, CV, 12-05-87)³⁵.

Por fim, apenas a título de complementação, é importante reforçarmos a posição de Deleuze frente ao Cálculo, tal como estabelecido por Leibniz. Ora, pelo que já apresentamos no capítulo 1 deste trabalho, sabemos que para Deleuze não há problema de $dy/dx = 0/0$, pois, a filosofia da diferença já começa pela continuidade de imanência, sendo, portanto, até mesmo necessário que se comece por $dy/dx=0/0$; no sentido também de que isto seja compreendido como sendo o *Aion*. Por isso, afirma Deleuze: “o que se anula em dy/dx ou $0/0$ não são as quantidades diferenciais, mas somente o individual e as relações do individual na função” (DELEUZE, DR, p.281), ou seja, o que se anula é toda concepção fundada no idêntico, no mesmo, no semelhante, que impede a continuidade de imanência. Todavia, em Leibniz, vimos que as coisas se passam de maneira completamente diferente, pois, dy/dx expressa uma *relação analógica qualitativa interna*, de maneira que o contínuo ainda é estabelecido por analogia, perfazendo uma “continuidade de semelhança”: “O erro de Newton, portanto, é igualar a zero as diferenciais, mas o de Leibniz é identificá-las ao individual ou à variabilidade” (DELEUZE, DR, p.281). No capítulo 8, e na conclusão, deste trabalho, veremos a contraposição entre os dx/dy de Leibniz e de Deleuze mais pormenorizadamente.

³⁵ Cf. DELEUZE, LB, pp.98-9.

CAPÍTULO 5. AS PERCEPÇÕES INAPERCEBIDAS E O FUNDO OBSCURO: O ESTOFO DO *CONTINUUM*

De acordo com o que apresentamos no capítulo anterior, vimos que Leibniz resolve o problema da contingência com base em sua noção de “continuidade de semelhança”, e o problema da continuidade, com base na noção de limite (dy/dx) tomado como signo ambíguo, alcançando com isso, segundo a interpretação de Deleuze, uma de suas mais importantes concepções, a saber: que aquilo que se distingue não se separa por causa disso; ou seja, uma espécie de equivalente analógico da A-determinação deleuziana.

Neste capítulo, tomando por base o tema das percepções inconscientes, e a equivalência que Deleuze considera existir entre essas percepções e os acontecimentos, veremos como essa A-determinação analógica leibniziana se processa em sua forma mais exata (com o filósofo alemão chegando às portas do dionisíaco), e como é que pela interpretação de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz se compreende o papel explicativo das percepções inconscientes frente ao tema ontológico da individuação real das mônadas.

Segundo Leibniz, o Mundo criado é um e o mesmo para todas as mônadas, que, por sua vez, percebem-no integralmente, mas, cada qual, a sua maneira, de acordo com o ponto de vista que dele perfaz, pois, de fato, só as mônadas existem. Desta forma, o Mundo em cada mônada não é o mesmo, mas mesmo é o Mundo que as harmoniza a todas entre si, e que lhes antecede de direito, não apenas nessa harmonização, mas, também, em sua compossibilidade, e, mesmo, na constituição da individualidade de cada qual.

Nesse sentido, por sua antecedência de direito, Deleuze afirma que o Mundo é o *fundus* comum de todas as mônadas, na forma de um *continuum* de semelhança povoado de predicados acontecimentais e de pessoas, por meio das quais, os indivíduos são constituídos, do inessencial

às essências: “ele [o Mundo] subsiste de uma maneira completamente diferente como acontecimento ou verbo nas singularidades que presidem a constituição dos indivíduos” (DELEUZE, LS, p.115); “o fundo é a continuidade infinita das propriedades do universal que se envolve nos Eus particulares finitos considerados como essências” (DELEUZE, DR, p.95).

Todavia, percebendo o Mundo inteiro segundo a perceptiva que dele perfaz, cada mônada se apercebe apenas de uma mínima parte dele – tal como é mínima a parcela que todos nós estamos apercebendo agora –, de maneira que, cada uma traz consigo, em seu fundo anímico, praticamente quase que o Mundo inteiro na forma de pequenas percepções confusas e inapercebidas.

Mas, se é assim, como é que essas percepções vêm a lume? De acordo com Leibniz, isso é possível graças ao corpo orgânico a que cada alma está ligada. Os quais, no entanto, ironicamente, desempenham um duplo papel, a saber: o de serem tanto responsáveis pelas percepções confusas, dadas as limitações de seus órgãos sensoriais, quanto o de serem responsáveis pelas percepções claras e conscientes, graças àqueles mesmos órgãos sensoriais. Diz Leibniz: “Estou convencido de que as almas e os espíritos criados nunca existem sem órgãos e sem sensações” (LEIBNIZ, NE, II.xxi.§73, p.190), mas, não possuímos, “nem sentidos suficientemente penetrantes para distinguir as idéias confusas, nem suficientemente extensos para percebê-las todas” (LEIBNIZ, NE, IV.iii.§27, p.385); sendo que isso tem validade, tanto para os seres humanos, quanto para os animais dotados de órgãos suficientemente capazes de tirarem-los da confusão:

Cada mônada com um corpo particular constitui uma substância viva. (...) mas quando a mônada tem órgãos tão adaptados que por seu meio existe relevância e distinção nas impressões que eles recebem, e, por conseguinte, nas percepções que as representam (como, por exemplo, quando por meio da configuração dos humores dos olhos, os raios da luz são concentrados e agem com mais força), isto pode ir até o *sentimento*, quer dizer, até a uma percepção acompanhada de memória (LEIBNIZ, 1986, p.33-5).

os animais não possuem entendimento (...) se bem que tenham a faculdade de aperceber-se das impressões mais notáveis e mais distinguidas, assim como o javali percebe uma pessoa que grita para ele e vai direto em direção à pessoa, da qual só tinha tido antes uma percepção simples, mas confusa, como de todos os outros objetos que recaiam sobre seus olhos, e cujos raios atingem sua pupila (LEIBNIZ, NE, II.xxi.§5, p.156).

Nesse sentido, Leibniz afirma que as almas só têm percepções claras quando as afetações sofridas pelo corpo são suficientes para produzirem uma *sensação*, sem a qual permaneceríamos num completo aturdimiento, tanto no que diz respeito ao restante dos corpos circundantes, mas, também, às nossas lembranças, e às idéias inatas ligadas às verdades eternas da matemática, da moral, e da metafísica, que trazemos conosco: “Direi que temos uma *sensação*, quando nos damos conta de um objeto externo” (LEIBNIZ, NE, II.xix.§1, p.145); “no que concerne ao homem, as suas percepções são acompanhadas do poder de refletir, que passa ao ato no momento em que existe matéria para isso” (LEIBNIZ, NE, II.ix.§14, p.116); “Os sentidos nos fornecem a matéria para as reflexões, e não pensaríamos sequer no pensamento se não pensássemos em alguma coisa, isto é, nas particularidades que os sentidos nos fornecem” (LEIBNIZ, NE, II.xxi.§73, p.190).

deve-se dizer que toda aritmética e toda geometria são inatas, estando em nós de maneira virtual, de maneira que podemos encontrá-las em nós considerando atentamente e ordenando o que já temos no espírito, sem utilizar qualquer verdade aprendida por experiência ou pela tradição de outros (...) embora permaneça verdade que jamais chegaríamos à consideração das idéias em questão, se não tivéssemos jamais visto e tocado nada. Com efeito, em virtude de uma admirável lei da natureza, não podemos ter pensamentos abstratos que não necessitem de alguma coisa sensível (...). E se os traços sensíveis não fossem necessários, não existiria harmonia preestabelecida entre a alma e o corpo (LEIBNIZ, NE, I.i.§5, p.51).

Em contrapartida, como dissemos, devido às suas limitações, os corpos orgânicos, aos quais as almas estão ligadas, não têm capacidade suficiente, nem para penetrarem em todas as partes das coisas que lhes são próximas (e que já sentem com clareza), nem capacidade suficiente

para alcançarem tudo o que os afeta: tanto no que diz respeito às afetações que sofrem de todos os outros corpos do universo, mas, também, no que diz respeito às coisas que lhes são relativamente próximas. Assim, partindo deste último ponto, Leibniz conclui, que mesmo acordados é como se dormíssemos em relação a várias coisas que já estão perto de nós:

Filaleto [Locke] – Se os nossos sentidos fossem suficientemente penetrantes, as qualidades sensíveis, por exemplo, a cor amarela do ouro, desapareceriam, e em lugar disso veríamos uma certa textura admirável das partes. É o que aparece com evidência pelos microscópios. (...) **Teófilo [Leibniz]** – Tudo isso é verdade, e já disse algo sobre este assunto. (...) De resto, se algumas cores ou qualidades desaparecessem aos nossos olhos melhor armados e feitos mais penetrantes, nasceriam obviamente outras: seria então necessário um novo aumento de nossa perspicácia para fazê-los também desaparecer; isso poderia levar ao infinito, como a divisão atual da matéria efetivamente vai (LEIBNIZ, NE, II.xxiii.§§12-3, p.197).

Filaleto [Locke] – Parece bem difícil conceber que nesse momento a alma pense em um homem adormecido, e no momento seguinte em um homem acordado [o mesmo homem], sem que se lembre disso. // **Teófilo [Leibniz]** – Não somente isso é fácil de conceber, mas podemos até afirmar que algo de semelhante acontece todos os dias enquanto estamos em vigília; pois temos sempre objetos que atingem os nossos olhos ou os nossos ouvidos, e por conseguinte a alma também é atingida, sem que nos demos conta do fato, pois a nossa atenção está voltada a outros objetos, isto até o momento em que o objeto se torne suficientemente forte para atrair a si, redobrando a sua ação ou por qualquer outro motivo; era como um sono particular em relação àquele objeto, e esse sono se torna geral quando cessa a nossa atenção em relação a todos os objetos juntos. É também um meio para adormecer, quando repartimos a atenção para enfraquecê-la (LEIBNIZ, NE, II.i.§14, p.86).

Assim, como se verifica por essas passagens, não existe, exatamente, por parte de Leibniz, qualquer defesa de que as mônadas têm algumas percepções que são *apenas confusas e inapercebidas*, e outras percepções que são *apenas claras e apercebidas*, mas, pelo contrário, pois, sobretudo por um cotejo das primeiras com as últimas, o que Leibniz considera é que *nunca temos percepções claras que não envolvam sua confusão*, sendo que isso tem valia em todos os nossos conhecimentos, em todas as nossas deliberações, e em todos os nossos atos, por todo o tempo: “Acredito que não temos idéias completamente claras acerca das coisas sensíveis” (LEIBNIZ, NE, II.xxix.§2, p.235), “mesmo as idéias mais claras e mais distintas [da matemática]

não nos dão sempre tudo o que se exige e tudo o que se pode deduzir” (LEIBNIZ, NE, IV.xvii.§13, p.496).

para voltarmos à *inquietação*, ou seja, às pequenas solicitações imperceptíveis que nos mantêm sempre de prontidão: são elas determinações confusas, de maneira que muitas vezes não sabemos o que nos falta, ao passo que nas *inclinações* e *paixões* sabemos ao menos o que estamos querendo, embora as percepções confusas entrem também na sua maneira de agir, e as mesmas paixões causem também esta inquietação ou “prurido”. Esses impulsos são como tantas pequenas molas que procuram soltar-se e fazem nossa máquina agir. Já observei acima que é por isso que nunca somos indiferentes - mesmo quando mais parecemos sê-lo - por exemplo, ao voltar-nos à direita de preferência que à esquerda, ao final de uma rua. Com efeito, a opção que fazemos provém dessas determinações insensíveis, mescladas com as ações dos objetos e do interior do corpo, que nos faz sentir-nos melhor de uma maneira do que de outra (LEIBNIZ, NE, II.xx.§6, pp.150-1)³⁶.

Conseqüentemente, Leibniz afirma que todas as nossas percepções claras estão compostas de pequenas percepções inapercebidas, e que isso resulta, tanto de uma insuficiência dos órgãos sensoriais em perceber mais detalhadamente, quanto de uma insuficiência desses mesmos órgãos em perceber mais amplamente: “aquilo que é notável deve estar composto de partes que não são notáveis” (LEIBNIZ, NE, II.i.§18, p.88); “temos sempre uma infinidade de pequenas percepções, sem nos darmos conta delas” (LEIBNIZ, NE, II.xix.§4, p.146).

nós temos pequenas *percepções*, das quais não nos damos conta no presente estado. É verdade que poderíamos muito bem percebê-las e refletir sobre elas, se não fôssemos desviados pela sua multidão, que divide o nosso espírito, ou se não fossem apagadas, ou melhor, obscurecidas pelas percepções maiores (LEIBNIZ, NE, II.ix.§1, p.111).

Contudo, mais do que isso, pois, não apenas as percepções claras estão compostas de percepções confusas, mas, também, derivam delas. Nesse sentido, como veremos a seguir, Leibniz ligará as pequenas percepções à Lei da Continuidade, afirmando que as percepções claras e notáveis derivam por graus das percepções pequenas (como que por pequenos incrementos): “ao passar pela orla do mar e ouvir o estrondo que produz, ouço os ruídos particulares de cada onda de que é composto o ruído total, porém sem discerni-los” (LEIBNIZ, 1986, p.55).

³⁶ Cf. ainda LEIBNIZ, NE, II.i.§15, pp.86-7.

Gostaria de distinguir melhor entre percepção e perceber [*s'apercevoir*]. A percepção da luz ou do calor, por exemplo, da qual nos damos conta (percebemos), se compõe de uma série de pequenas percepções, das quais não nos damos conta (não percebemos), sendo que um ruído de que temos percepção, mas no qual não prestamos atenção, se torna perceptível por uma pequena adição ou aumento (LEIBNIZ, NE, II.ix.§4, p.111).

Assim, de acordo com o gênio alemão, se é pela capacidade de nossos órgãos sensoriais que obtemos percepções claras, é também pelas suas insuficiências que temos as confusas, sendo que estas estão sempre em cotejo com aquelas, compondo-as, e fazendo-as advir, não havendo mesmo quaisquer meios de que fosse diferente disso, pois, jamais poderíamos ter percepções claras de todas as coisas sem que não terminássemos tão ofuscados e tão confusos quanto se não as tivéssemos: “Não estamos nunca sem *percepções*, mas é necessário que estejamos muitas vezes sem *apercepções*” (LEIBNIZ, NE, II.xix.§4, p.146).

Importa considerar que nós pensamos em uma quantidade de coisas ao mesmo tempo, mas só prestamos atenção aos pensamentos mais notáveis: não poderia ser de outra forma, pois se prestássemos atenção a tudo, seria necessário pensar com atenção a uma infinidade de coisas ao mesmo tempo, coisas que sentimos todas e que fazem impressão sobre os nossos sentidos (LEIBNIZ, NE, II.i.§11, p.84).

Deste modo, por conta do caráter dúbio que os corpos orgânicos apresentam na filosofia de Leibniz, Deleuze iniciará uma longa argumentação acerca do liame entre alma e corpo – que não acompanharemos de todo –, iniciando exatamente com o seguinte questionamento: por que as almas têm de ter um corpo?

De acordo com Deleuze, verificam-se pelo menos três motivos estritos que levam Leibniz a considerar a necessidade de existir essa ligação entre alma e corpo (que o filósofo francês analisa pela perspectiva da alma humana). Em primeiro lugar, afirma Deleuze, é necessário termos um corpo para podermos *explicar* o que há de obscuro em nós. Nos *Novos ensaios*,

Leibniz parece afirmá-lo, considerando as pequenas percepções inapercebidas (inclinações, prazeres, etc):

Tem-se razão em dizer que geralmente todas essas inclinações e paixões, todos esses prazeres e dores só pertencem ao espírito, à alma; acrescentaria até que sua origem está na própria alma, considerando as coisas com um certo rigor metafísico; e, todavia, temos razão em dizer que os pensamentos confusos provêm do corpo, pois nisso a consideração do corpo, e não a da alma, fornece alguma coisa de distinto e de explicável (LEIBNIZ, NE, II.xxi.§41, pp.175-6).

Todavia, como a própria passagem o indica, esse motivo não envolve rigor metafísico, e de fato não é fundamental para se responder à questão colocada por Deleuze. Nesse sentido, reformulando o primeiro motivo, Deleuze afirma que não é pela razão de termos um corpo que temos o obscuro em nós, mas, com rigor metafísico: é porque temos o obscuro em nós que temos de ter um corpo, dado ser da própria alma, e não do corpo, o fundo obscuro que ela traz consigo. Em suma, exatamente o que Leibniz parece ter afirmado na passagem anterior: “acrescentaria até que sua origem [das pequenas percepções] está na própria alma”. Logo, conclui Deleuze, se é pelo corpo que *explicamos* as vicissitudes das percepções confusas em nós, é antes por termos o obscuro em nossas próprias almas que temos de ter um corpo, sendo essa uma dedução moral do corpo:

Devo ter um corpo; é uma necessidade moral, uma “exigência”. Em primeiro lugar, devo ter um corpo, porque há o de obscuro em mim. Mas, desde esse primeiro argumento, é grande a originalidade de Leibniz. Ele não diz que apenas o corpo explica o que há de obscuro no espírito. Ao contrário, o espírito é obscuro, o fundo do espírito é sombrio, e essa natureza sombria é que explica e exige um corpo. (...) Não há o obscuro em nós por termos um corpo, mas, devemos ter um corpo porque há o obscuro em nós: Leibniz substitui a indução física cartesiana por uma dedução moral do corpo. (DELEUZE, LB, p.145-6).

Por contraparte, Deleuze afirma que ainda existe uma outra razão real de porque temos de ter um corpo, a saber: exatamente aquela relativa à existência das percepções claras em nós, que como vimos, demandam do corpo, e da capacidade de seus órgãos sensoriais. Uma razão original,

afirma Deleuze, pois, ao invés de ligar os órgãos sensoriais apenas à confusão, Leibniz também estabelece um elo entre eles e a zona clara de nossa alma. Fato esse, porém, que não nos deve causar surpresa, pois, se a filosofia de Leibniz está intimamente ligada à individualidade real das coisas, e aos seus predicados acontecimentais, então, não haveria como se esperar que ela estivesse desligada das vicissitudes do corporal:

Mas esse primeiro argumento [referência à citação anterior] dá lugar a outro que parece contradizê-lo e que é mais original ainda. Dessa vez, devemos ter um corpo, porque nosso espírito tem uma zona de expressão privilegiada, clara e distinta. É a zona clara que é agora exigência de ter um corpo. Leibniz chega a dizer, inclusive, que o expresso claramente por mim é que tem “relação com meu corpo”. Com efeito, se a mônada de César expressa claramente a travessia do Rubicão, não é por ter o rio uma relação de proximidade com seu corpo? O mesmo ocorre com todas as outras mônadas cuja zona de expressão clara coincida com as imediações do corpo (...). Em resumo, é *porque* cada mônada tem uma zona clara que ela deve ter um corpo, constituindo essa zona uma relação com o corpo, não uma relação dada mas uma relação genética que engendra seu próprio *relatum*. É porque temos uma zona clara que devemos ter um corpo encarregado de percorrê-la ou de explorá-la do nascimento à morte (DELEUZE, LB, p.146).

Desta maneira, a partir das percepções claras, Deleuze afirma que em cada mônada conforma-se uma zona que lhe é própria, e, por conseqüência, que lhe distingue de todas as demais: seu bairro, seu “departamento”, sua individualidade. Todavia, essa individualidade não pode ser confundida de maneira alguma com a individualidade real (metafísica) da mônada, que sabemos estar ligada à antecedência de direito do Mundo, i.e., ao *continuum* acontecimental de onde ela mesma se constitui. Logo, se aqui podemos dizer ‘individualidade’, isso se faz apenas por definição nominal, pois, não devemos ir do “departamento” para o Mundo, mas, antes, do Mundo para a individuação real, e da individuação real para o “departamento”. Afirma Deleuze:

cada mônada, como unidade individual, inclui toda a série; assim ela expressa o mundo inteiro, mas não o faz *sem expressar mais claramente uma pequena região do mundo, um “departamento”, um bairro da cidade, uma seqüência finita*. Duas almas não têm a mesma ordem, mas tampouco têm a mesma seqüência, a mesma região clara ou iluminada. Dir-se-á mesmo que, uma vez que a alma está repleta de dobras ao infinito, ela pode, todavia, desdobrar um pequeno número delas no interior dela própria, aquelas

que constituem seu departamento ou seu bairro. Não é ainda o caso de ver nisso uma definição de individuação: se só existem indivíduos, não é porque eles incluem a série em certa ordem e de acordo com tal região. É o inverso disso. Portanto, no momento, temos apenas uma definição nominal do indivíduo (DELEUZE, LB, pp.48-9).

Pode-se deduzir daí uma definição de indivíduo, da noção individual. Vimos que cada mônada expressa o mundo (inclusão ilocalizável), mas expressa claramente apenas uma zona parcial ou *departamento*, em virtude de seu ponto de vista (bairro localizado). Sem dúvida, essa região iluminada passa pelo corpo de cada um. Mas o que se tem aí é apenas uma definição nominal do indivíduo, pois não sabemos ainda o que constitui a região ou a relação com o corpo (DELEUZE, LB, pp.109-10).

Todavia, se existe esse “departamento” particular, essa zona clara, que pertence exclusivamente a cada mônada, existe ainda aquele *fundo obscuro e anímico* no coração de cada uma delas, enquanto a marca do *fundo do Mundo* e de sua mesmidade para todas. Um fundo obscuro e anímico, que se pode ser *explicado* a partir do corpo, não o é com rigor metafísico, pois não é porque temos um corpo que temos um fundo obscuro, mas é porque temos um fundo obscuro que temos de ter um corpo: “As pequenas percepções constituem a obscura poeira do mundo incluído em cada mônada, constituem o fundo sombrio” (DELEUZE, LB, p.152), “Elas constituem o estado animal ou animado por excelência: a inquietude” (DELEUZE, LB, p.148), “O essencial da mônada é ter um *fundo sombrio*: dele ela tira tudo, e nada vem de fora ou vai para fora” (DELEUZE, LB, p.54):

O fundo da alma, o fundo sombrio, o *fuscum subnigrum*, obseda Leibniz: as substâncias ou almas “tiram tudo do seu próprio fundo”. É o segundo aspecto do maneirismo, sem o qual o primeiro permaneceria vazio. O primeiro é a espontaneidade das maneiras, que se opõe à essencialidade do atributo. O segundo é a onipresença do fundo sombrio, que se opõe à clareza da forma e sem o qual as maneiras não teriam de onde surgir. A fórmula inteira do maneirismo é a seguinte: “Tudo lhes nasce de seu próprio fundo, por uma perfeita espontaneidade” (DELEUZE, LB p.100).

Deste modo, levando em conta a prevalência da alma em relação ao corpo no que diz respeito ao tema do fundo obscuro, Deleuze passará a examiná-lo independentemente da

consideração dos corpos³⁷, tomando por base a noção de antecedência de direito do Mundo, e o *continuum acontecimental pré-individual* que condiz com essa antecedência. Em outras palavras, tomando por base o *fundo do Mundo* em sua mesmidade para com os *fundos obscuros e anímicos* de cada alma, concebendo o *continuum acontecimental* como equivalente a um *continuum de percepções infinitamente pequenas*: o estofo do *continuum*.

Nesse sentido, o principal problema que Deleuze verificará existir é o de explicar a transição entre a mesmidade do Mundo e a constituição das mônadas, pois, se o Mundo é um *continuum de percepções infinitamente pequenas*, como é que, pela constituição dos indivíduos, ocorre de cada qual expressar o Mundo à sua maneira, até o extremo da emergência de seus “departamentos” distintos? Em suma, por força da mesmidade do Mundo, não seriam as mesmas as relações diferenciais em cada mônada?

Ora, se neste *continuum*, condizente à antecedência de direito do Mundo, existem singularidades relevantes (pessoas) que presidem a constituição dos indivíduos, então, ainda que ele seja o mesmo para todas as mônadas, compreende-se que existirão relações diferenciais que serão próprias a cada uma, a partir das quais, poder-se-á explicar a emergência de seus “departamentos” distintos. Assim, afirma Deleuze, apesar de todas as mônadas perceberem as mesmas coisas, ou as mesmas idéias (de mar, de ouro, de amarelo, etc), e de todas elas trazerem consigo as mesmas relações diferenciais entre as pequenas percepções, por força da mesmidade

³⁷ Desenvolver essa análise, independentemente dos corpos, significa analisar as percepções como se elas não tivessem objeto: “Como o mundo não existe fora das mônadas que o expressam, está ele incluído em cada uma sob a forma de percepções ou de ‘representantes’, *elementos atuais infinitamente pequenos*. Ou seja, não existindo o mundo fora das mônadas, trata-se de pequenas percepções sem objeto, de microp percepções alucinatórias. O mundo só existe em seus representantes tais como estão incluídos em cada mônada. É um marulho, um rumor, uma névoa, uma dança de poeira. É um estado de morte ou de catalepsia, de sonho ou de adormecimento, de desvanecimento, de aturdimiento. É como se o mundo de cada mônada fosse constituído por uma infinidade de pequenas dobras (inflexões) que não param de se fazer e se desfazer em todas direções, de modo que a espontaneidade da mônada é como a de um adormecido que rola de um lado para o outro em sua cama” (DELEUZE, LB, p.147). No próximo capítulo, veremos como Deleuze interpreta a tese a partir da qual Leibniz dá um objeto às percepções relacionando o anímico e o corporal.

do Mundo, a atualização do Mundo nelas é sempre diferente, sendo também distintas as relações diferenciais que nelas vão viabilizar o trânsito entre as infinitamente pequenas percepções e as percepções claras na constituição de seus “departamentos”. Afirma Leibniz e explica Deleuze: “Essas percepções insensíveis assinalam também e constituem o próprio indivíduo, que é caracterizado pelos vestígios ou expressões que elas conservam dos estados anteriores deste indivíduo, fazendo a conexão com o seu estado atual” (LEIBNIZ, NE, prefácio, p.28)³⁸.

De um lado, posto que o mesmo mundo está incluído em todas as mônadas existentes, estas apresentam a mesma infinidade de pequenas percepções e as mesmas relações diferenciais que nelas produzem percepções conscientes estranhamente semelhantes. Todas as mônadas percebem, assim, o mesmo verde, a mesma nota, o mesmo rio, e em cada caso é um só e mesmo objeto eterno que se atualiza nelas. Mas, por outro lado, a atualização é diferente de acordo com cada mônada, e nunca é o mesmo verde, no mesmo grau de claro-escuro que duas mônadas percebem. Dir-se-ia que cada mônada, de um lado, privilegia certas relações diferenciais (que lhe são assim percepções exclusivas), e que, por outro, deixa as outras relações diferenciais abaixo do grau necessário, ou melhor, deixa uma infinidade de pequenas percepções subsistir nela sem de modo algum entrar em relações. Portanto, no limite, todas as mônadas têm a infinidade de pequenas percepções compossíveis, mas são próprias de cada mônada as relações diferenciais que nela vão selecionar algumas dessas percepções para produzir percepções claras. É nesse sentido que cada mônada, como vimos, expressa o mesmo mundo que as demais, mas não deixa de haver nela uma zona de expressão clara que lhe pertence exclusivamente, zona que se distingue da de qualquer outra mônada: seu “departamento” (...) Resolve-se assim o paradoxo precedente: mesmo supondo-se que as mesmas relações diferenciais estabeleçam-se em todas as mônadas, elas não atingirão em todas o grau de claridade requerido pela percepção consciente em conformidade com seu limiar (DELEUZE, LB, pp.152-3).

Nesse sentido, Leibniz afirma que apesar de todas as almas trazerem consigo a mesma idéia de ouro, nem todos os seres humanos têm dele a mesma idéia (sendo que, no limite, nenhum tem a mesma), nem, tampouco, se pode querer reduzir tal idéia em cada um ao emprego da palavra ‘ouro’, que é comum a vários, havendo sempre uma diferença semântica atinente à vida de cada um: “o termo ouro não significa somente aquilo que a respeito dele conhece quem pronuncia a palavra” (LEIBNIZ, NE, III.xi.§24, p.348).

³⁸ Cf. ainda LEIBNIZ, NE, II.xxvii.§14 e §23.

Para um leigo, por exemplo, a palavra ‘ouro’ marcaria um significado similar, mas diferente daquele marcado pela mesma palavra em relação a um especialista (*ensayer*) nas entidades publicamente referidas por ela:

Todos que fazem uma combinação possível [entre idéias], não se enganam nisto, nem se enganam ao dar-lhes uma denominação; enganam-se, porém, ao pensar que o que concebem é tudo aquilo que outros mais peritos concebem sob o mesmo nome, ou o mesmo corpo. Possivelmente eles concebem um gênero demasiadamente comum [i.e., um significado demasiadamente geral], em vez de um outro mais específico (LEIBNIZ, NE, III.vi.§29, p.312).

é verdade que muitas vezes se pretende designar o que outros pensam, do que aquilo que a pessoa mesma pensa, como ocorre com demasiada freqüência com os leigos, que têm uma fê implícita. Não obstante, concordo que sempre se compreende algo de geral, por mais irracional e destituído de inteligência que seja o pensamento; e, no mínimo, se toma cuidado para dispor as palavras segundo o hábito dos outros (LEIBNIZ, NE, III.ii.§2, p.275).

Da mesma forma, a palavra ‘ouro’ marca um significado similar, mas diferente daquele marcado pela mesma palavra em relação a um homem que trabalhe em contextos objetivos (e.g., minas de ouro) onde essas entidades estão presentes todo o tempo. E, da mesma maneira, marca um significado similar, mas diferente daquele marcado em relação a pessoas que tiveram contato com apenas uma entidade publicamente referida por esta mesma palavra. Assim, “não é de se estranhar que nem todos os homens tenham a mesma idéia do ouro”:

uma vez que os corpos são sujeitos a serem alterados, disfarçados, falsificados e mascarados, é muito importante poder distingui-los e reconhecê-los. O ouro é disfarçado na solução, mas podemos retirá-lo, seja precipitando-o, seja destilando dele a água; por sua vez, o ouro sofisticado é reconhecido ou purificado pela arte dos que fazem ensaios, e, não sendo esta arte conhecida a todos, não é de se estranhar que nem todos os homens tenham a mesma idéia do ouro (LEIBNIZ, NE, III.ix.§13, p.331).

Além disso, considerando-se que o conhecimento que nós temos do ouro é um conhecimento sensível, que não alcança as conexões necessárias das verdades demonstrativas, haverá sempre o confuso das pequenas percepções operando por toda parte, fazendo com que esse conhecimento, no máximo, possa ser conjectural; não sendo à toa que existam várias

definições nominais do ouro, e que mesmo entre os peritos exista uma diferença nas idéias do que ele seja:

O ouro pode ser definido nominalmente de várias maneiras: pode-se dizer que é o mais pesado dos nossos corpos, que é o mais maleável, que é um corpo fusível que resiste ao cadinho e à água-forte, e assim por diante. Cada uma dessas características é boa o suficiente para reconhecer o ouro, ao menos provisoriamente (...). Pode-se também dizer que, em se tratando das matérias que só conhecemos empiricamente, todas as nossas definições são apenas provisórias, conforme penso já ter observado acima (LEIBNIZ, NE, III.iv.§16, p.288-9).

Acredito que não temos idéias completamente claras acerca das coisas sensíveis (...). E quando acreditamos haver descrito bem uma planta, poder-se-á trazer uma das Índias, que terá tudo o que tivermos colocado na nossa descrição, e que não deixará de se fazer conhecer como sendo de espécie diferente (LEIBNIZ, NE, II.xxix.§2, p.235).

Retomando, então, a argumentação de Deleuze, vimos que o filósofo francês se refere às percepções conscientes como um limiar, posto que, elas resultam, no limite, das percepções infinitamente pequenas, e de suas relações diferenciais³⁹. Não obstante, até que isso se proceda, existem graus, e graus ao infinito... que começam de uma quase total e completa indiferença, passando por fulgores, dos delírios aos sonhos, até os incômodos ainda confusos da fome, ao sal picante que tempera o rumo que tomamos, até que, por fim, nos apercebemos de alguma coisa. Em suma, *relações diferenciais de diferentes ordens*, pois “nada se faz de repente”, de maneira que a percepção clara do verde, por exemplo, pode ser vista como a resultante de pequenas percepções evanescentes de amarelo e azul, tal como a percepção clara destes, de outras pequenas percepções, e assim... Na seqüência, comenta Deleuze, e Leibniz nos fala acerca da relação entre sua Lei da Continuidade e as pequenas percepções: “A alma *dá a si* uma dor que leva para sua consciência uma série de pequenas percepções que quase não notara porque permaneciam inicialmente enterradas em seu fundo” (DELEUZE, LB, p.100).

³⁹ “A macro percepção é o produto de relações diferenciais que se estabelecem entre micropercepções; é, portanto, um mecanismo psíquico inconsciente que engendra o percebido na consciência” (DELEUZE, LB, p.160).

As pequenas percepções constituem a obscura poeira do mundo incluído em cada mônada, constituem o fundo sombrio. São as relações diferenciais entre esses atuais infinitamente pequenos que *clarificam*, isto é, que constituem uma percepção clara (o verde) com certas pequenas percepções obscuras, evanescentes (amarelo e azul). Sem dúvida, o amarelo e o azul, eles próprios podem ser percepções claras e conscientes, mas com a condição de também serem obtidas, cada qual por sua vez, por relações diferenciais entre outras pequenas percepções: diferenciais de diferentes ordens. *As relações diferenciais sempre selecionam as pequenas percepções que entram em cada caso* e produzem ou obtêm a percepção consciente que delas saem (DELEUZE, LB, p.152).

Nada se faz de repente, e uma das minhas grandes máximas, e das mais comprovadas, é que *a natureza nunca faz saltos*: o que eu denominei *Lei da Continuidade*, quando dela falei nas primeiras *Notícias da República das Letras*. O uso dessa lei é muito considerável na física: ela significa que se passa sempre do pequeno ao grande, e vice-versa, através do médio, tanto nos graus, como nas partes, e que jamais um movimento nasce imediatamente do repouso nem se reduz, a não ser por um movimento menor, assim como não se chega jamais a percorrer nenhuma linha ou comprimento antes de ter percorrido uma linha menor (...). Tudo isto mostra mais uma vez que as percepções grandes e notáveis provêm por graus daquelas que são excessivamente insignificantes para serem notadas. Não concordar com isto equivale a conhecer pouco a imensa sutileza das coisas, que envolve um infinito atual, em toda parte e sempre (LEIBNIZ, NE, prefácio, p.29).

E é necessário que assim o seja, afirma Deleuze, pois, se as percepções claras não integrassem o gigantesco conjunto das percepções infinitamente pequenas, não haveria como se passar de uma percepção clara à outra – tal como quando viramos a cabeça, ou quando passamos de uma linha a outra de um texto –, sem que caíssemos num abismo obscuro a cada passagem, ou jamais saíssemos de um. Assim, são elas que perfazem, tanto uma continuidade entre si, quanto das percepções claras às percepções obscuras, fazendo-as emergir, compondo sua insistência, desequilibrando as que estão presentes, e preparando as que advirão, viabilizando a passagem de uma à outra:

São essas pequenas percepções obscuras, confusas, que compõem nossas macropercepções, nossas apercepções conscientes, claras e distintas: uma percepção consciente jamais aconteceria se ela não integrasse um conjunto infinito de pequenas percepções que desequilibram a macropercepção precedente e preparam a seguinte. Como uma dor sucederia a um prazer, se mil pequenas dores, ou melhor, semidores que vão reunir-se na dor consciente, já não estivessem dispersas no prazer? Por mais bruscamente que eu dê uma paulada no cachorro que está comendo, ele terá tido as pequenas percepções da minha chegada em surdina, do meu odor hostil, da elevação do pau, percepções que sustentam a conversão do prazer em dor. Como uma fome sucederia a uma saciedade, se mil pequenas fomes elementares (de sais, de açúcar, de

gordura, etc) não se desencadeassem de acordo com ritmos diversos, desapercibidos? Inversamente, se a saciedade sucede a fome, isso acontece pela satisfação de todas essas pequenas fomes particulares. As pequenas percepções não são apenas a passagem de uma percepção, como são também os componentes de cada percepção (DELEUZE, LB, pp.147-8).

Nesse sentido, como se verifica, não há nenhuma relação de parte e todo entre as pequenas percepções e as grandes percepções, mas, antes, uma relação genética, como nuvens de dor penetrando nuvens de prazer, e vice versa, num desequilíbrio movente, e sem fim, que não pára de se equilibrar e se desequilibrar, tendo por fonte movente o fundo obscuro e anímico da alma, e por esteio, o *continuum*, que não permite que o processo se interrompa. Desta forma, toda percepção clara está sempre em trânsito, ainda que, mantendo a maior parte de seus aspectos, nos faça acreditar que assim não o seja, ao tempo em que, de fato, é ela alimentada e realimentada pelo movimento incessante das pequenas percepções de fundo. Por conseguinte, afirma Deleuze, são necessárias uma animação e uma continuidade para fazer com que as intensidades se comuniquem, pois, é pelos desvanescimentos do azul e do amarelo que o verde é determinado para vigir no limiar da consciência:

Na verdade, Leibniz nunca deixa de esclarecer que a relação da pequena percepção com a percepção consciente é não de parte a todo, mas, de *ordinário a relevante ou notável*: “O que é relevante deve ser composto de partes que não o são”. Devemos compreender literalmente, isto é, matematicamente, que uma percepção consciente produz-se quando pelo menos duas partes heterogêneas entram numa relação diferencial que determina uma singularidade. É como na equação da circunferência em geral $y dy + x dx = 0$, na qual $dy/dx = -x/y$ expressa uma grandeza determinável. Seja a cor verde: certamente, o amarelo e o azul podem ser percebidos, mas, se sua percepção dissipa-se por ter se tornado pequena, eles entram numa relação diferencial (d azul / d amarelo) que determina o verde. E nada impede que o amarelo ou azul, cada um por sua conta, já esteja determinado pela relação diferencial de duas cores que nos escapam ou de dois graus de claro-escuro: $dx/dy =$ amarelo. Seja a fome: é preciso que a falta de açúcar, a falta de gordura, etc, entrem em relações diferenciais que determinem a fome como algo de relevante ou notável. Seja o ruído do mar: é preciso que pelo menos duas vagas sejam um pouco percebidas como nascentes e heterogêneas para que entrem numa relação capaz de determinar a percepção de uma terceira, da que “excede” sobre as outras e torna-se consciente (o que implica estarmos perto do mar). Seja a posição de um adormecido: é preciso que todas as pequenas curvas, que todos os pequenos dobramentos entrem em relações que produzam uma atitude, um hábito, uma grande dobra sinuosa como boa posição capaz de integrá-los. A “boa forma” macroscópica

depende sempre de processos microscópicos. Toda consciência é limiar (DELEUZE, LB, pp.149-50).

Não à toa, é por isso que é tão importante, como vimos Leibniz afirmar no capítulo anterior, transferirmos à semelhança aquilo que Euclides falou dos iguais, pois, o que há em cada mônada (e, assim, também, entre as mônadas) não uma mera relação de parte e todo essencialista, onde as partes compõem o todo por uma participação homogênea, mas, antes, *uma compensação de diferenças em desequilíbrio proporcional*, sendo que esse tipo de relação só é viável de ser compreendida, segundo o próprio Leibniz, a partir de uma tomada qualitativa das matemáticas, fundada em sua *Analysis situs*, em sua *Characteristica*, e, finalmente, na sua *Monadologia*. Comenta Deleuze, e afirma Leibniz:

A questão toda está em saber como se passa das pequenas percepções às percepções conscientes, das percepções moleculares às percepções molares. Seria por um processo de totalização, como quando capto um todo cujas partes me são insensíveis? Assim, apreendo o ruído do mar ou do povo reunido, mas não o murmúrio de cada vaga ou de cada pessoa, murmúrios que, todavia, compõem esses ruídos. Mas, embora Leibniz por vezes se expresse nesses termos de totalidade, trata-se de coisa distinta de uma adição de partes homogêneas (DELEUZE, LB, p.149).

As regras são as vontades gerais [de Deus]: quanto mais se observam as regras mais regularidade existe: a simplicidade e a fecundidade são o fim das regras. Se objetar que um sistema muito igual e simples careceria de irregularidades. Respondo que seria uma irregularidade se ele fosse demasiado homogêneo, porque, chocaria com as regras da harmonia. (...) O que induz ao erro nesta matéria é, como já observei, o sentir-se inclinado a crer que o que é melhor em tudo é também o melhor possível em cada parte. (...) Se o caminho de A à B que se propõe é o mais curto possível, e se esse caminho passa por C, é preciso que o caminho de A à C, parte do primeiro, seja também o mais curto possível. Porém, a consequência da quantidade à qualidade não é sempre legítima, como não é a que se deriva dos iguais para os semelhantes; pois os iguais são aqueles cuja quantidade é a mesma, e os semelhantes são aqueles que não diferem pelas qualidades. (...) Esta diferença entre a quantidade e a qualidade aparece também em nosso caso. A parte do caminho mais curto entre dois extremos, é também o caminho mais curto entre os extremos desta parte; porém, a parte do todo melhor não é necessariamente o melhor que pode fazer-se desta parte, posto que, a parte de uma coisa bela não é sempre bela, enquanto pode ser tomada do todo, ou retirada do todo de uma maneira irregular. Se a bondade e a beleza consistissem sempre em algo absoluto e uniforme (...) seria preciso dizer que a parte do bom e do belo seria boa e bela como o todo, posto que seria semelhante ao todo, porém, não sucede assim nas coisas relativas (LEIBNIZ, Teod., §§211-3, pp.245-7).

Com isso, Deleuze explica que o desequilíbrio em cada mônada se deve a finitude de suas zonas claras, seus “departamentos”, frente à infinidade do Mundo que cada qual traz consigo na forma das pequenas percepções inapercebidas e obscuras, enquanto a presença do fundo do Mundo nelas: “O infinito atual no eu finito é exatamente a posição de equilíbrio ou desequilíbrio barroco” (DELEUZE, LB, p.152).

As singularidades próprias de cada mônada prolongam-se em todos os sentidos até as singularidades das outras. Portanto, cada mônada expressa o mundo inteiro, mas, obscuramente, confusamente, pois, ela é finita, ao passo que o mundo é infinito. Eis porque o fundo da mônada é tão sombrio (DELEUZE, LB, p.147).

É o jogo, diz Deleuze, do equilíbrio e do desequilíbrio barroco, da luz e das sombras, um novo regime da luz, tendo por base não mais uma *anima “clássica”*, que sempre e sempre deve evocar para si o claro e o distinto, mas, ao contrário, uma *anima efetivamente animalesca*, que, se ainda deve evocar para si o claro e o distinto, é sob o critério de não mais abandonar o obscuro e o confuso. Por isso, ressalta Deleuze, não é por oposição à luz que se encaminha completamente esse novo regime, mas, para uma relatividade da luz num jogo de contrastes com o escuro:

O Barroco é inseparável de um novo regime da luz e das cores. (...) O quadro muda de estatuto, as coisas surgem do plano de fundo, as cores brotam do fundo comum que testemunha sua natureza obscura, as figuras definem-se pelo seu recobrimento mais do que pelo seu contorno. Contudo isso não acontece em oposição à luz, mas, ao contrário, em virtude de um novo regime de luz. Na *Profession de foi du philosophe*, Leibniz diz a propósito da luz: “ela desliza como que por uma fenda no meio das trevas”. (...) É a relatividade da claridade (como do movimento), a inseparabilidade do claro e do escuro, o apagamento do contorno, em resumo, a oposição a Descartes, que permanece como homem da Renascença (...). No Barroco, o claro não para de mergulhar no escuro. O claro-escuro preenche a mônada segundo uma série que se pode percorrer nos dois sentidos: em uma extremidade, o fundo sombrio; na outra, a luz selada. Esta, quando se acende, produz o branco na parte reservada [“departamento”], mas o branco vai ficando cada vez mais sombreado, dando lugar ao escuro, sombra cada vez mais espessa, à medida que se estende para o fundo sombrio em toda a mônada (DELEUZE, LB, pp.61-2).

Até porque, dado tudo o que vimos até aqui, abandonar o obscuro e o confuso não seria mais viável, porque, mesmo nos conhecimentos mais altos, e mesmo no limiar da santidade, o

que ocorre nunca é uma ascese, como que, por um destaque do mundo, pois ainda que se alcançasse a maior clareza, manter-se-ia sempre o mesmo fato de que o fundo do qual a clareza se distingue não se separa dela: *o fuscum subnigrum*.

Por isso, diz Leibniz, mesmo nos conhecimentos matemáticos, é sempre necessário escrevermos, é sempre necessário simbolizarmos, é sempre necessário marcarmos os passos *intermediários*, e sempre necessário jogarmos as sementes ao longo do caminho..., qualquer fio que nos ajude a cruzar o labirinto de nossa própria alma, em prol de um avivamento da memória, não sendo prudente, portanto, que deixemos-nos a nós mesmos, como se fossemos um império dentro do império: “a memória não é algo que depende da nossa vontade” (LEIBNIZ, NE, IV.i.§8, p.356). Assim, afirma Leibniz: “A escritura e a meditação irão juntas ou, para falar com maior exatidão, a escritura servirá de fio à meditação” (LEIBNIZ, GP, VII, pp.13-4):

É verdade que a nossa ciência, mesmo a mais demonstrativa, pelo fato de muitas vezes devermos adquiri-la através de uma longa cadeia de conseqüências, deve envolver a recordação de uma demonstração passada, pois não se vê mais distintamente quando a conclusão está feita; de outra forma seria repetir constantemente essa demonstração. E, mesmo quando ela dura [na memória], não seria possível compreendê-la inteira ao mesmo tempo, pois todas as suas partes não podem estar presentes ao mesmo tempo em nosso espírito. Assim, recolocando sempre diante dos olhos a parte que precede não chegaríamos nunca até a última, que encerra a conclusão. Isso faz também com que, sem a escrita, seja difícil estabelecer bem as ciências, uma vez que a memória não é suficientemente segura. Ao contrário, tendo posto por escrito uma longa demonstração, quais são, por exemplo, as de Apolônio, e tendo percorrido todas as suas partes, como se examinasse uma cadeia, anel por anel, as pessoas podem certificar-se de seus raciocínios: a isto servem ainda as provas e o sucesso final justifica tudo. Entretanto, por aí se vê que toda crença, consistindo na memória da vista passada, das provas ou razões, não está no nosso poder, nem no nosso livre-arbítrio de crer ou não crer, pois a memória não é algo que depende da nossa vontade (LEIBNIZ, NE, IV.i.§8, p.356).

Sem isso, seria como andar no deserto em que as tempestades de areia movimentam as dunas, desfazem as marcas, e mudam as paisagens, ou, como Leibniz afirma, seria como conduzir uma barcaça no mar revolto, sem qualquer instrumento de orientação, sob a obscuridade impiedosa de um céu sem estrelas:

é bom parar de tempos em tempos, e fazer, por assim dizer, colunas militares ao meio do caminho, que servirão também aos outros, para marcá-lo. Sem isso, estes longos caminhos serão demasiado incômodos, e parecerão até confusos e obscuros, sem que possamos discernir neles nada, a não ser o lugar em que estamos. É o mesmo em que ir ao mar sem agulha numa noite escura, sem ver o fundo, a margem, nem estrelas; é o mesmo que andar em vastas planícies, onde não existem nem árvores, nem colinas, nem riachos (LEIBNIZ, NE, IV.vii.§19, p.422).

E essa é a distância fundamental que Deleuze marcará como existindo entre o Barroco e o Clássico, ou mais estritamente, entre Leibniz e Descartes, pois, enquanto para o último as idéias claras são diferentes e separadas das idéias confusas, em Leibniz existe uma “distinção”, mas nunca uma separação, pela marca da onipresença do *fuscum subnigrum*. Desta forma, afirma Deleuze, se é verdade que Leibniz não abandona uma certa idéia de clareza e distinção, isso se processa de uma maneira inteiramente diferente que em Descartes, pois, ao invés de uma separação, o que há é uma gênese, como desenvolvimento do próprio obscuro, resultando num ‘distinguido’ do qual o fundo obscuro não se separa: “É que o claro, em Leibniz, sai do obscuro e não pára de nele imergir. Do mesmo modo, a escala cartesiana obscuro-claro-confuso-distinto ganha um novo sentido e relações inteiramente novas” (DELEUZE, LB, p.152).

Ao contrário de Descartes, Leibniz parte do obscuro: é que o claro sai do obscuro por um processo genético. Outrossim, o claro imerge no obscuro e não pára de nele imergir: ele é claro-obsuro por natureza, é desenvolvimento do obscuro, é *mais ou menos* claro, tal como o sensível o revela (DELEUZE, LB, p.153).

Qual é então o alcance da expressão cartesiana “claro e distinto”, expressão que Leibniz conserva apesar de tudo? Como pode ele dizer que a zona privilegiada de cada mônada é não só clara mas distinta, dado que ela consiste em acontecimento confuso? É que a apercepção clara, como tal, nunca é distinta, mas é “distinguida”, no sentido de relevante, notável: ela se sobressai em relação às outras percepções, e o primeiro filtro é justamente aquele que se exerce sobre os *ordinários* para deles obter o *relevante* (claro e distinguido) (DELEUZE, LB, p.154).

Para Descartes, considera Leibniz, falta a noção dos *graus*, tendo ele ido rápido demais, com base em sua *dúvida hiperbólica*, na distinção entre as idéias claras e distintas e as idéias

confusas, como se de um lado pairassem conhecimentos intuitivos, dos quais jamais iríamos nos esquecer, e de outro lado pairassem os confusos, malgrado exista toda uma escala do mínimo ao máximo, do obscuro ao distinto, entremeada por todo o tempo pela vivacidade dos recuos e avanços animados pelo *fuscum subnigrum* de nossa alma, sendo sempre necessário um apoio à memória. Afirma Leibniz:

Descartes afirma que se deve duvidar de tudo aquilo sobre o que exista a menor incerteza. Conviria expressar este preceito com este outro, que é melhor e mais claro: tem-se de considerar o grau de assentimento ou discordância que algo mereça, ou mais simplesmente, deve-se investigar as razões de todas as asserções (...). Porém possivelmente o autor preferiu *παραδοξολογειν* [*paradoxologein*, quer dizer paradoxos] para despertar com a novidade o leitor sonolento. Sem dúvida eu preferiria que o mesmo tivesse levado em conta o seu preceito, ou melhor ainda, que tivesse compreendido seu verdadeiro alcance (...). E, desta maneira, se Descartes quisesse desenvolver a fundo o melhor de seus preceitos, deveria ter se aplicado a demonstrar os princípios das ciências e fazer em filosofia o que Proclo queria em geometria (LEIBNIZ, 1982, p.413).

Se fosse necessário sempre reduzir tudo aos conhecimentos intuitivos, as demonstrações seriam de uma prolixidade insuportável. Eis por que os matemáticos tiveram a habilidade de dividir as dificuldades, e de demonstrar à parte proposições intervenientes. E ainda existe arte nisso; pois, como as verdades intermediárias (que se denominam *lemas*) podem ser designadas de diversos modos, é bom, para auxiliar a compreensão e a memória, escolher as que abreviam muito e que parecem memoráveis e dignas por si mesmas de serem demonstradas. Existe, porém, um outro obstáculo, isto é, que não é fácil demonstrar todos os axiomas, e reduzir inteiramente as demonstrações aos conhecimentos intuitivos. E, se tivéssemos querido esperar por isto, talvez não tivéssemos ainda a ciência da geometria (LEIBNIZ, NE, IV.ii.§8, p.366).

Além disso, afirma Leibniz, é necessário que as nossas idéias, e os nossos conhecimentos, não sejam compreendidos apenas com base no mero 0 e 1 da lógica aristotélica, reproduzida pela concepção cartesiana. Ao contrário, é importante desenvolvermos lógicas probabilísticas, considerando que os conhecimentos fundados no meramente provável são efetivos conhecimentos, e, no extremo, que até mesmo as impressões meramente existenciais de um indivíduo podem ser tomadas como conhecimentos, *ainda que não exista nenhuma palavra de verdade acerca do que viu e representou*: “Ora, não sei se o estabelecimento da arte de apreciar as probabilidades não seria mais útil que uma boa parte das nossas ciências demonstrativas, sendo

que pensei nisto mais de uma vez” (LEIBNIZ, NE, IV.ii.§14, p.369); “Mais de uma vez observei que seria necessária uma *nova espécie de lógica*, que tratasse dos graus de probabilidade” (LEIBNIZ, NE, IV.xvi.§9, p.473); “A opinião fundada no provável talvez também mereça o nome de conhecimento; caso contrário, quase todos os conhecimentos históricos, e muitos outros, cairão” (LEIBNIZ, NE, IV.ii.§14, p.368-9).

O conhecimento tem ainda um sentido mais geral, de sorte que se encontra também nas idéias ou termos, antes de chegarmos às proposições ou verdades. Pode-se dizer que aquele que tiver visto com atenção mais retratos de plantas e de animais, mais figuras de máquinas, mais descrições ou representações de casas ou de fortalezas, que tiver lido mais romances engenhosos, ouvido mais narrações curiosas, este, digo eu, terá mais conhecimento que um outro, mesmo que não houvesse uma só palavra de verdade em tudo o que viu representado ou ouviu (LEIBNIZ, NE, IV.i.§2, p.353).

Desta maneira, como se verifica, existe todo um arranjo complexíssimo no que diz respeito às noções de idéia e/ou conhecimento em Leibniz. Por um lado, tomando pela ótica da anterioridade de direito do Mundo, todas as almas percebem o mesmo verde. Por outro, dado o envolvimento do Mundo nelas, cada alma perfaz uma perceptiva do mesmo verde. E, por fim, com o apoio nessa perspectiva diferenciada para cada qual, cada uma traz a lume, em seu pequenino “departamento” particular, uma determinada idéia do verde, de acordo com suas vivências, ao tempo em que, no fundo dessa idéia, mantém-se por todo o tempo, o infindável rumor das percepções confusas, enquanto a marca da mesmidade do Mundo nelas:

A Idéia de mar, por exemplo, como mostrava Leibniz, é um sistema de ligações ou de relações diferenciais entre partículas e de singularidades correspondentes aos graus de variação destas relações, o conjunto do sistema encarnando-se no movimento real das ondas (DELEUZE, DR, p.269)⁴⁰.

⁴⁰ Em *Mil Platôs*, Deleuze afirma que o mar é o arquétipo do espaço liso e intensivo da nomadologia, por contraposição ao espaço estriado da representação (mesmo monadológica): “É aqui que se colocaria o problema muito especial do mar, pois este é o espaço liso por excelência e, contudo, é o que mais cedo se viu confrontado às exigências de uma estriagem cada vez mais estrita. O problema não se coloca nas proximidades da terra. Ao contrário, a estriagem dos mares se produziu na navegação de longo curso. (...) Sem dúvida, é por isso que o mar, arquétipo do espaço liso, foi também o arquétipo de todas as estriagens do espaço liso: estriagem do deserto, estriagem do ar, estriagem da estratosfera” (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p.185-6).

Diante disso, Deleuze concluirá que Leibniz chegou à beira do oceano de Dionísio, ainda que para recuar, pois, se é verdade que ele estabelece toda uma outra orientação para a filosofia, contra a luminosidade apolínea clássica, instaurando todo seu pensamento com base num novo regime da luz, é verdade também que esse novo regime não se volta contra luz, na medida em que existe essa subsunção do puro virtual, em que consiste a antecendência de direito do Mundo, às mônadas (ao conceito individual, ao possível, etc): “Ninguém melhor que ele [Leibniz] soube mergulhar o pensamento no elemento da diferença, dotá-lo de um inconsciente diferencial, cercá-lo com pequenos fulgores e singularidades; mas tudo isso para salvar e recompor a homogeneidade de uma luz natural, à maneira de Descartes” (DELEUZE, DR, p.342).

Em contrapartida, apesar do recuo final de Leibniz, vimos também Deleuze considerar que o filósofo alemão estabelece um estatuto completamente novo para a escala claro-distinto-confuso-obsuro do cartesianismo, pois, ao contrário do *Cogito*, Leibniz toma como base um *Inconsciente Diferencial*, do qual dependem as próprias cogitações, superando, com isto, o princípio fundamental do platonismo clássico, a saber, o princípio cartesiano do claro e distinto:

Com efeito, é em Descartes que aparece o mais elevado princípio da representação como bom senso ou senso comum. Podemos dar a este princípio o nome de princípio do "claro e distinto" ou da proporcionalidade do claro e do distinto: uma Idéia é tanto mais distinta quanto mais clara ela for; o claro-distinto constitui esta luz que torna o pensamento possível no exercício comum de todas as faculdades (DELEUZE, DR, pp.342-3).

Conseqüentemente, por conta desta dependência das cogitações ao Inconsciente em Leibniz, Deleuze verificará várias características importantes no que diz respeito às idéias na filosofia do filósofo alemão, dentre as quais, aquelas que já vimos, mas, também, uma outra, que a luminosidade clássica sempre contesta, a saber: *que as idéias são reais sem serem atuais*, i.e., *que as idéias são virtuais, mas, são reais*. E, de fato, isso é exatamente o que Leibniz sempre critica em Locke, afirmando contra o filósofo inglês, que aquilo de que não nos damos conta não

deixa de existir por causa disso, nem tampouco deixa de produzir os seus efeitos: “do fato de que não nos damos conta do pensamento não segue que ele cesse de existir” (LEIBNIZ, NE, II.i.§10, p.84); “Admiro-me que vosso versado amigo [Locke] tenha confundido *obscurecer* com *apagar*, como se confundem, entre os vossos partidários, o *não-ser* e o *não-aparecer*” (LEIBNIZ, NE, I.ii.§20, p.71).

Ao que parece nosso inteligente autor [Locke] pretende que não existe nada de virtual em nós, e nada que não percebamos sempre atualmente; todavia, o autor não pode tomar isto a rigor, pois do contrário sua opinião seria por demais paradoxal visto que mesmo os hábitos adquiridos e as provisões da nossa memória não são sempre percebidos e nem sequer nos acodem quando necessitamos, embora muitas vezes consigamos recolocá-las facilmente no nosso espírito em alguma ocasião pouco importante que nos faz lembrar-nos delas, assim como para lembrar-nos de uma canção, basta ouvir-lhe o começo (LEIBNIZ, NE, prefácio, p.25).

Até porque, se não fosse desta maneira, afirma Leibniz, ficaríamos para sempre presos às mesmas idéias presentes, e seria absurdo, pois, terminaríamos por termos de tomar consciência, exatamente, daquilo mesmo de que já temos consciência: equivalente ao emperramento de toda a máquina perceptual. Por conseguinte, não é apenas necessário que o virtual inapercebido exista, mas, também, que ele exista como algo de determinado, embasando a composição de efeitos determinados, pois, ainda que eles não apareçam, eles não são um nada: “se acreditássemos realmente que as coisas das quais não nos apercebemos não estão na alma ou no corpo, faltaríamos contra a filosofia” (LEIBNIZ, NE, prefácio, p.30).

Perdoai-me, mas sinto-me obrigado a dizer-vos [Locke] que, quando afirmais que não existe na alma nada de que ela não se dê conta, cometeis uma petição de princípio que dominou durante toda a nossa primeira discussão e da qual certos autores se servem para destruir as idéias e verdades inatas. Se concordássemos com este princípio, além de contrariarmos a experiência e a razão, renunciaríamos sem razão à nossa opinião, que acredito ter tornado suficientemente inteligível. Entretanto, além do fato de que os nossos adversários não trouxeram prova para aquilo que afirmam tantas vezes e com tanta convicção, é fácil demonstrar-lhes o contrário, isto é, que não é possível que reflitamos sempre expressamente sobre todos os nossos pensamentos; do contrário o espírito refletiria sobre cada reflexão ao infinito, sem jamais poder passar a um novo pensamento. Por exemplo, ao perceber algum sentimento presente, eu deveria pensar sempre que estou pensando nele, e pensar ainda que penso que estou pensando nele, e

assim até o infinito. Ora, é necessário que eu cesse de refletir sobre todas essas reflexões, e que haja, finalmente, algum pensamento que deixemos passar sem pensar nele; do contrário, permaneceríamos sempre fixos na mesma coisa (LEIBNIZ, NE, II.i.§19, pp.88-9).

Além disso, pelo que vimos ao longo deste capítulo, não há mesmo nenhuma viabilidade de se negar que as percepções inconscientes produzam seus efeitos, e com eles penetrem por todas as partes de nossa alma, começando por uma quase total e completa indiferença, até os fulgores, passando pelos delírios e sonhos, aos incômodos ainda confusos da fome, ao sal picante que tempera o rumo que tomamos, entrando na composição de nossos conhecimentos, etc. Em suma, virtuais sem deixarem de ser reais e determinadas, e adentrando até mesmo na conformação daqueles pensamentos que provocam escrúpulos às pessoas de bem e quebra-cabeças aos diretores de consciência:

De resto, ocorrem-nos pensamentos involuntários, em parte de fora, pelos objetos que atingem os nossos sentidos, em parte de dentro de nós, devido as impressões (muitas vezes insensíveis) que restam das percepções precedentes que continuam a sua ação e que se mesclam aos que vem de novo. Somos passivos quanto a isso, e mesmo quando estamos em vigília; imagens (sob as quais compreendo não somente as representações das figuras, mas também as dos sons e de outras qualidades sensíveis) nos ocorrem, como nos sonhos, sem serem chamadas. A língua alemã as denomina *fliegende Gedanken* como quem dissesse pensamentos volantes, que não estão sob o nosso poder, e nos quais existem às vezes muitos absurdos que produzem escrúpulos às pessoas de bem e quebra-cabeças aos casuístas e diretores de consciência (LEIBNIZ, NE, II.xxi.§12, p.160).

Nesse sentido, empregando a terminologia de sua própria teoria das Idéias, Deleuze afirma que as idéias em Leibniz podem ser ditas *distintas e obscuras*, pois mesmo que ainda não estejam “distinguidas”, elas não são um nada. E esse é o signo das Idéias de Dionísio, diz o filósofo francês, que são ao mesmo tempo distintas e obscuras, virtuais sem deixarem de ser reais e de provocar os seus efeitos: “O inconsciente das pequenas percepções, como quantidades intensivas, remete ao inconsciente das Idéias” (DELEUZE, DR, p.390).

Por fim, dado que só nós falamos até aqui, com o objetivo de introduzir o longo e “inquebrantável” raciocínio que Deleuze nos apresenta acerca desta temática do distinto-obsuro, deixemos que nos fale o próprio Deleuze; levando-se em conta, também, que essa nossa introdução apresenta bases textuais para o que Deleuze considera ser uma “interpretação mais radical” acerca das idéias em Leibniz (apesar de deficitária, por não estarmos tratando da teoria das Idéias de Deleuze):

Se denominamos "distinto" o estado da Idéia completamente diferenciado, mas "claras" as formas da diferenciação quantitativa e qualitativa, devemos romper com a regra de proporcionalidade do claro e do distinto: tal como é em si mesma, a Idéia é distinta-obscura. É deste modo que ela é dionisiaca, contra o claro-e-distinto da representação apolínea, nessa zona obscura que ela conserva e preserva em si, nessa indiferenciação que não deixa de ser perfeitamente diferenciada, neste pré-individual que não deixa de ser singular: sua embriaguez, que nunca será acalmada – o distinto obscuro como dupla cor com que o filósofo pinta o mundo com todas as forças de um inconsciente diferencial (DELEUZE, DR, pp.440-1).

Ora, em face deste princípio [o princípio cartesiano do claro distinto], não se poderia exagerar a importância de uma observação que Leibniz faz constantemente em sua lógica das Idéias: uma idéia clara é por si mesma confusa; ela é confusa *enquanto clara*. Sem dúvida, esta observação pode acomodar-se à lógica cartesiana e apenas significar que uma idéia clara é confusa por não ser ainda suficientemente clara em todas as suas partes. E, finalmente, não é assim que o próprio Leibniz tende a interpretá-la? Mas não é ela também passível de uma outra interpretação, mais radical? Haveria uma diferença de natureza, e não mais de grau, entre o claro e o distinto, de modo que o claro seria por si mesmo confuso e, reciprocamente, o distinto seria por si mesmo obscuro? Que é este distinto-obsuro correspondente ao claro-confuso? Retornemos aos célebres textos de Leibniz sobre o murmúrio do mar; aí também são possíveis duas interpretações. Ou dizemos que a apercepção do ruído de conjunto é clara, embora confusa (não distinta), porque as pequenas percepções componentes não são elas mesmas claras, mas obscuras. Ou dizemos que as pequenas percepções são elas mesmas distintas e obscuras (não claras): distintas, porque apreendem relações diferenciais e singularidades; obscuras, por não serem ainda "distinguidas", não serem ainda diferenciadas – e estas singularidades, condensando-se, determinam, em relação com nosso corpo, um limiar de consciência como um limiar de diferenciação, a partir do qual as pequenas percepções atualizam-se, mas atualizam-se numa apercepção que, por sua vez, é apenas clara e confusa: clara, porque distinguida ou diferenciada, e confusa, porque clara. Então, o problema não mais se coloca em termos de partes-todo (do ponto de vista de uma possibilidade lógica), mas em termos de virtual-atual (atualização de relações diferenciais, encarnação de pontos singulares). Eis que o valor da representação no senso comum se parte em dois valores irreduzíveis no para-senso: um, distinto, que só pode ser obscuro, tanto mais obscuro quanto mais for distinto, e um, claro-confuso, que só pode ser confuso. É próprio da Idéia ser distinta e obscura. Isto quer dizer, precisamente, que *a Idéia é real sem ser atual, diferenciada sem ser diferenciada, completa sem ser inteira*. O distinto-obsuro é a embriaguez, o aturdimento propriamente filosófico ou a Idéia dionisiaca. Portanto, foi por pouco que Leibniz se afastou de Dioniso, à beira do mar ou nas proximidades do moinho d'água. E talvez seja

necessário Apolo, o pensador claro-confuso, para pensar as Idéias de Dioniso. Mas os dois nunca se reúnem para reconstituir uma luz natural. Eles compõem, antes, duas línguas cifradas na linguagem filosófica e para o exercício divergente das faculdades: o disparate do estilo (DELEUZE, DR, pp.343-4).

Conseqüentemente, diz Deleuze, foi por pouco que Leibniz se afastou do oceano de Dionísio, pois, tendo alcançando a Idéia dionisíaca por excelência, as idéias distintas e obscuras, só o fez para recompor a luz natural da representação, ainda que sob um novo regime de luz e de sombras, pela submissão que efetiva do virtual ao possível, do acontecimental ao conceito (mônada), fazendo do fundo do Mundo uma regra de harmonização.

Assim, de acordo com o que apresentamos ao longo de todo esse capítulo, tomando por base a equivalência esclarecedora que Deleuze estabelece entre os acontecimentos e as pequenas percepções inconscientes, verifica-se como é que essas percepções desempenham um papel fundamental em toda a filosofia de Leibniz, desde o *continuum* acontecimental pré-individual, passando formação dos indivíduos, até a emergência da consciência (“departamento”), e penetrando por todas as temáticas (conhecimento, moral, psicologia, etc), levando Leibniz às portas do dionisíaco pelas percepções claras que se distinguem do fundo sombrio, mas o fundo sombrio não se separa delas.

CAPÍTULO 6. DA ALMA AO CORPO: A DOBRA

De acordo com o que apresentamos no capítulo anterior, vimos que Leibniz chega às portas do dionisíaco por meio do tema das percepções inconscientes, e que por meio dessas percepções se explica o tema ontológico da individuação real das mônadas. Todavia, como ressaltamos em nota, tudo que vimos passou ao largo dos corpos, pois, não é porque temos um corpo que temos um fundo obscuro em nós – povoado de pequeníssimas percepções inconscientes –, mas, é porque temos o obscuro em nós que temos de ter um corpo. Por conseguinte, neste capítulo, passaremos a tratar do tema dos corpos em sua relação com as almas, buscando, mais uma vez, ressaltar a equivalência que Deleuze traça existir entre as percepções inconscientes e os acontecimentos, e o papel explicativo dessas percepções no que diz respeito ao tema da harmonia entre alma e corpo, e da harmonia em geral.

Segundo Leibniz, toda alma está ligada a um corpo orgânico que ela metafisicamente unifica e anima. No entanto, não há entre eles qualquer relação de causalidade, pois, é impossível que o material possa afetar o imaterial, e o imaterial afetar o material desta maneira. Por conseguinte, afirma o gênio alemão, o que há entre eles é uma relação de correspondência, de tal modo que tudo o que se passa com o corpo corresponde ao que se passa na alma, e vice-versa. Assim, se o corpo é dotado de órgãos suficientemente capazes de obterem uma *sensação* relativa a tal objeto, do fundo da alma emerge uma percepção clara e consciente que lhe corresponde, tal como, quando não obtém tal *sensação*, no fundo da alma existe uma pequena percepção correspondente. A essa relação Leibniz designará como sendo uma *harmonia preestabelecida entre alma e corpo*:

Deus, no começo, criou de uma vez a alma e o corpo com tanta sabedoria e tanto artifício, que, segundo a própria constituição e noção primitiva de cada qual, tudo o que tem lugar por si mesmo em um corresponde a tudo o que tem lugar no outro, tal como se passassem de um ao outro. (LEIBNIZ, 1982, p.343).

Sem a alma, afirma Leibniz, tal como vimos no penúltimo capítulo, não haveria qualquer unidade real no Mundo, pois, os corpos, não perfazem qualquer unidade *per se*, de maneira que, se fossem deixados a si mesmos, se encontrariam todos num fluxo perpétuo, e interpenetrados entre si, como se fossem fluidos, o que é absurdo, ao tempo em que, com as almas, não são nem tão fluidos, a ponto de se perderem uns nos outros, nem tão duros, a ponto de nada terem entre si, mas, elásticos, plásticos, intensivos, tal como manda a lei da continuidade:

deve-se antes conceber o espaço como cheio de uma matéria originalmente fluida, suscetível de todas as divisões e sujeita mesmo atualmente a divisões e subdivisões ao infinito, porém com esta diferença: que ela é dividida e divisível de maneira desigual em lugares diferentes, devido aos movimentos que já são mais ou menos convergentes. Isto faz com que a matéria tenha em toda parte um grau de dureza e ao mesmo tempo de fluidez, e que não exista corpo algum que seja duro ou sólido em grau supremo, ou seja, não há nenhum corpo no qual se encontre algum átomo de dureza insuperável nem nenhuma massa indiferente à divisão. Aliás, também a ordem da natureza, e particularmente *a lei da continuidade*, destroem igualmente tanto um como o outro (LEIBNIZ, NE, prefácio, p.32).

é necessário dizer que os corpos organizados, bem como os outros, só permanecem os mesmos na aparência, e não se falamos a rigor. É mais ou menos como um rio, que sempre muda de água, ou como o navio de Teseu, que os atenienses reparavam constantemente. Quanto às substâncias, que possuem em si uma verdadeira e real unidade substancial, *quae uno spiritur continentur*, como diz um antigo juriscunsulto, isto é, que um espírito indivisível anima, tem-se razão em dizer que permanecem perfeitamente o *mesmo indivíduo* por esta alma ou este espírito, que constitui o eu nas substâncias capazes de pensar (LEIBNIZ, NE, II.xxvii.§4, p.213).

Nesse sentido, tomando por base as afirmativas de Deleuze acerca de que a harmonia preestabelecida estaria fundada na antecedência de direito do Mundo, i.e., no *continuum* dos predicados acontecimentais condizentes a essa antecedência (cf. capítulo 2 deste trabalho), e que as percepções infinitamente pequenas são uma outra maneira de se dizer desses mesmos predicados acontecimentais (cf. DELEUZE, LB, p.183, e capítulo 5 deste trabalho), poder-se-ia

concluir que as pequenas percepções também serviriam para explicar essa mesma harmonia, e, assim também, a harmonia preestabelecida entre alma e corpo⁴¹. Em suma, exatamente o que Leibniz nos afirma no prefácio dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*: “É também pelas percepções insensíveis que se explica esta admirável harmonia preestabelecida da alma e do corpo, e mesmo de todas as Mônadas ou substâncias simples...” (LEIBNIZ, NE, prefácio, p.28).

Não obstante, Deleuze *parece* negar que a harmonia preestabelecida entre alma e corpo possa ser explicada com base nas pequenas percepções inapercebidas, pois, à instância dos corpos Leibniz não teria aplicado o Cálculo Diferencial, mantendo-o ligado à alma⁴². Ou melhor, teria estabelecido um outro aspecto do Cálculo, no que diz respeito à matéria, ligando por fim as duas metades:

Os mecanismos físicos operam não por diferenciais, que são sempre diferenciais da consciência, mas por comunicação e propagação do movimento, “como os círculos que uma pedra lançada faz nascer na água”. (...) Portanto, há uma grande diferença entre a causalidade física, sempre extrínseca, que vai de um corpo a todos aqueles dos quais ele recebe o efeito e que chegam ao infinito no universo (regime do influxo ou da interação universal), e a causalidade psíquica, sempre intrínseca, que vai de cada mônada aos efeitos de percepção do universo que ela produz espontaneamente, independentemente de todo influxo de uma mônada na outra. A essas causalidades correspondem dois cálculos ou dos aspectos do cálculo, que devemos distinguir *mesmo que sejam inseparáveis*: um remete ao mecanismo psicometafísico da percepção; o outro, ao mecanismo físico-orgânico da excitação ou do impulso. São como duas metades (DELEUZE, LB, pp.163-4).

Não à toa, afirma Deleuze, a diferença crucial existente entre as interpretações de Leibniz e Newton no que diz respeito ao Cálculo, pois, enquanto Newton o mantém dentro de uma visão estritamente materialista, fisicalista, *quantitativa*, Leibniz desde sempre já subordinou sua interpretação ao anímico, ao psicológico, e ao *qualitativo* (como vimos no capítulo 4 deste

⁴¹ Afirma Deleuze: “Expressando o mundo inteiro, cada mônada o inclui sob a forma de uma infinidade de pequenas percepções, pequenas solitações, pequenas molabilidades...” (DELEUZE, LB, p.217).

⁴² Cf. DELEUZE, LB, pp.162-3.

trabalho), aplicando-o à matéria só por *semelhança*, dado existir nos corpos orgânicos algo que se assemelha à alma:

A aplicação do cálculo diferencial à matéria (por semelhança) está baseada na presença de órgãos receptores em toda parte dessa matéria. Talvez fosse possível tirar daí conseqüências concernentes à interpretação do Cálculo em Leibniz e em Newton, respectivamente. (...) O cálculo de Leibniz é adequado ao mecanismo psíquico, tanto quanto o de Newton o é ao mecanismo físico, e a diferença entre os dois é tanto metafísica quanto matemática. Não seria falso dizer que o cálculo de Leibniz se assemelha ao de Newton: com efeito, ele se aplica à matéria só por semelhança (DELEUZE, LB, pp.164-5).

Desta maneira, partindo da consideração de que as almas têm um corpo porque têm um fundo obscuro, Deleuze distingue a filosofia de Leibniz em duas partes, condizentes: a uma psicometafísica transcendental (diferencial e genética)⁴³, que analisamos no capítulo anterior, e se caracteriza pelas percepções não terem objeto, dado que a análise do fundo obscuro das almas não demanda dos corpos; e, a uma física dos corpos orgânicos, que condizeria ao outro aspecto do Cálculo, se ligando aos objetos, e mais ao “departamento” das almas, dado que é pelo fato de termos um corpo que temos percepções claras:

Toda percepção é alucinatória, porque a percepção não tem objeto. A grande percepção não tem objeto e nem mesmo remete a um mecanismo físico de excitação que a explicaria de fora: ela só remete ao mecanismo exclusivamente psíquico das relações diferenciais entre pequenas percepções que a compõem na mônada. E as pequenas percepções não têm objeto e não remetem a nada de físico: elas só remetem ao mecanismo metafísico e cosmológico de acordo com o qual o mundo não existe fora das mônadas que o expressam, mundo que está, portanto, necessariamente dobrado nas mônadas, e as pequenas percepções são essas pequenas dobras representantes do mundo (e não representações de objeto) (DELEUZE, LB, p.158-9).

Sobre essa distinção, no entanto, é crucial não confundirmos termos como *fictício*, *alucinatório*, *sem objeto*, *psicológico*, etc, que aparecem na citação acima, com algo de menos fundamental, como se essa distinção de instâncias, entre o psicológico e o físico, nos levasse a uma prevalência do último sobre o primeiro, mas, pelo contrário, pois, como vimos em nossa

⁴³ DELEUZE, LB, p.151.

exposição inicial, se existem esses “dois andares” na filosofia de Leibniz, isso só é assim, porque *fundamentalmente* o andar de cima das almas *se dobra* sobre o de baixo dos corpos, apesar de considerações particulares convirem ao andar de baixo, e existir uma relação entre os dois. Afirma Deleuze: “Em Leibniz, os dois andares são e permanecem inseparáveis: realmente distintos e, todavia, inseparáveis, em virtude de uma presença do alto embaixo. O andar de cima dobra-se sobre o de baixo” (DELEUZE, LB, p.198); “É certo que os dois andares se comunicam (razão pela qual o contínuo remonta à alma)” (DELEUZE, LB, p.14).

São os dois andares ou os dois aspectos do cálculo. No alto, os seres individuais e as formas verdadeiras ou forças primitivas; embaixo, as massas e as forças derivativas, figuras e estruturas. Sem dúvida, os seres individuais são as razões últimas e suficientes: são suas formas ou forças primitivas, é a hierarquia, o acordo e a variedade dessas formas que compõem em última instância as coleções, os diferentes tipos de coleção. Mas o andar de baixo não é menos irreduzível por implicar uma perda de individualidade dos componentes e por relacionar forças materiais ou secundárias de ligação aos tipos de coleções compostas. É certo que um andar dobra-se sobre o outro, mas, antes de tudo, cada um comporta um modo de dobra muito diferente (DELEUZE, LB, p.174).

Nesse sentido, dada prevalência metafísica da alma sobre o corpo, é que encaminhamos o capítulo anterior, a fim de ressaltarmos os aspectos ligados às percepções inapercebidas, e estabelecermos a ligação entre Leibniz e a filosofia dionisíaca propugnada por Deleuze. Até porque, se existe uma relação entre os temas da antecedência de direito do Mundo, a individuação real da mônada, seu fundo obscuro e as percepções inapercebidas, e o fato dela ter um corpo porque tem um fundo obscuro, é claro que esses temas têm prevalência sobre aqueles mais ligados ao “departamento” da mônada, ao fato da alma ter percepções claras porque tem um corpo, e ao próprio tema dos corpos, que é o que se poderá verificar fartamente ao longo deste capítulo.

Não é nossa intenção aqui explorar detalhadamente todas as considerações de Deleuze acerca da relação entre alma e corpo em Leibniz, nem, tampouco, entrarmos mais a fundo nas questões concernentes ao Cálculo (i.e., ao seu segundo aspecto, e à ligação entre as duas metades), sendo suficiente um encaminhamento pela noção de *projeção (semelhança)*, passando pela noção de *força*, até a *teoria da Dobra*.

Retomando, então, nossa exposição inicial, vimos que, segundo Leibniz, toda alma está ligada a um corpo orgânico que ela metafisicamente unifica e anima, não havendo entre eles, qualquer interação de causalidade, mas, uma correspondência entre as percepções na alma e as vicissitudes do corpo. Isso porque, de acordo com Deleuze, Leibniz considera existir na matéria algo que é semelhante às percepções na alma, mas, que não condiz, nem ao movimento, nem, tampouco, ao mero extenso, mas, antes, a vibrações, tendências, esforços (*conatus*), presentes no inorgânico, e fundamentalmente no orgânico. Todavia, ressalta Deleuze, essa relação de semelhança não demanda de um *modelo*, como seria se fosse o caso do platonismo tradicional, i.e., não demanda de uma terceira coisa entre duas, pois, é cada mônada o próprio modelo de acordo com o qual Deus conforma o corpo orgânico que lhe concerne: “Em resumo, Deus fornece à mônada os órgãos ou o corpo orgânico correspondente às suas percepções” (DELEUZE, LB, p.165). Comenta Deleuze e afirma Leibniz:

Os cartesianos afirmavam um geometrismo da percepção, mas por meio dele a percepção clara e distinta estava apta para representar o extenso. Quanto às percepções obscuras e confusas, operavam apenas como signos convencionais desprovidos de representatividade, e, portanto, de semelhança. Totalmente distinto é o ponto de vista de Leibniz, sendo outra a geometria, e não tendo a semelhança o mesmo estatuto. São as qualidades sensíveis, enquanto percepções confusas ou mesmo obscuras, que, em virtude de uma geometria projetiva, assemelham-se a alguma coisa, sendo, por conseguinte, “signos naturais”. E aquilo que elas se assemelham não é o extenso, nem mesmo o movimento, mas a matéria no extenso, as vibrações, molabilidades, “tendências ou esforços” no movimento. A dor não representa o alfinete no extenso, mas assemelha-se aos movimentos moleculares que ele produz numa matéria. Com a percepção, a geometria mergulha no obscuro. É, sobretudo, o sentido da semelhança que muda completamente de função: julga-se a semelhança pelo semelhante não pelo assemelhado. Assemelhar-se o percebido à matéria faz com que a matéria seja

necessariamente produzida conforme essa relação e não que essa relação seja conforme a um modelo preexistente. Ou melhor, a relação de semelhança, o próprio semelhante é que é o modelo e que impõe à matéria ser aquilo a que ele se assemelha (DELEUZE, LB, p.162).

O verdadeiro meio que Deus emprega para que a alma tenha sensação do que passa no corpo, nasce da natureza daquela que é representativa dos corpos, e está feita de antemão, de tal maneira que as representações que nascem nela, umas das outras, por uma série natural de pensamentos, correspondem ao movimento dos corpos. A representação tem uma relação natural ao que deve ser representado. (...) Deste modo, é oportuno julgar que as idéias do calor, do frio, das cores, etc, não fazem mais do que representar os pequenos movimentos exercidos nos órgãos logo que nós sentimos essas qualidades, qualquer que seja a multidão e a pequenez desses movimentos que, por isso, impedem a representação distinta. Um pouco como acontece quando nós não discernimos o azul e o amarelo que entram na representação, tanto quanto na composição, do verde, enquanto que o microscópio faz ver que o que parece verde é composto de partes amarelas e azuis (LEIBNIZ, Teod, §§355-6, p.327).

Desta maneira, tendo Deus dotado a mônada de um corpo orgânico capaz de produzir e contrair vibrações (de toda a materialidade circundante) à semelhança de suas percepções, tais percepções passam a ser efetivas *representações* de alguma coisa, diferentemente do que se tinha apenas pelas considerações psicometafísicas. Por conseguinte, fecha-se o circuito da fórmula de que as almas têm um corpo porque têm uma zona de expressão clara, e objetiva-se para César a percepção clara que ele tinha do Rubicão quando decidiu atravessá-lo, tal como se objetiva para Adão a percepção clara que ele tinha da maçã ao decidir descumprir a ordem de Deus:

A partir daí a dedução desenrola-se: *tenho um corpo, porque tenho uma zona de expressão clara e distinguida*. Com efeito, o que expressei claramente, chegado o momento, concernirá ao meu corpo, agirá diretamente sobre o meu corpo, sobre a circunvizinhança, circunstâncias ou meio. César é a mônada espiritual que expressa claramente a travessia do Rubicão: há, portanto, um corpo que o fluido, que tal fluido, virá molhar. Mas, nesse ponto, quando a percepção tornou-se percepção de objeto, tudo pode se inverter sem inconveniente, e posso reencontrar a linguagem ordinária ou a ordem habitual e empírica da semelhança: tenho uma zona de expressão clara e privilegiada, porque tenho um corpo. O que expressei claramente é o que sucede ao meu corpo. A mônada expressa o mundo “segundo” seu corpo, segundo os órgãos do seu corpo, segundo a ação dos outros corpos sobre o seu (DELEUZE, LB, p.166).

Sendo, então, obrigado a admitir que não é possível que a alma ou qualquer outra verdadeira substância possa receber alguma coisa de fora – a não ser pela onipotência divina –, fui conduzido, sem perceber, a uma concepção que me surpreendeu, mas que me parece inevitável (...). É necessário, então, dizer que Deus criou primeiramente a alma – ou qualquer outra unidade real deste tipo – de um modo tal que tudo nela surge de sua própria natureza, por uma perfeita espontaneidade em relação a ela mesma e,

entretanto, em perfeita conformidade com as coisas fora dela. (...) é preciso que essas percepções internas na alma lhe ocorram a partir de sua própria constituição original, quer dizer, a partir da natureza representativa (capaz de exprimir os seres fora dela por meio da relação a seus órgãos) que lhe foi dada desde sua criação e constitui seu caráter individual (LEIBNIZ, 2002, p.26).

Nesse sentido, afirma Deleuze, a relação de semelhança condiz a uma *projeção*, como se as percepções na alma fossem *projetadas* por Deus nas vibrações presentes nos órgãos dos corpos aos quais as mônadas estão ligadas. Por conseguinte, não se trata de uma semelhança integral, afirma Leibniz, mas, de uma semelhança *expressiva*, onde a percepção na alma expressa a vibração no corpo, e a vibração no corpo expressa a percepção na alma. Até porque, não seria possível que uma percepção anímica fosse traço por traço semelhante a uma vibração corporal.

Comenta Deleuze e afirma Leibniz:

A relação de semelhança é aqui como que uma “projeção”: a dor e a cor são projetadas sobre o plano vibratório da matéria, algo assim como o círculo ao ser projetado em parábola ou hipérbole. A projeção é uma razão de uma “relação de ordem” ou de analogia [cuja constante é a mônada] (DELEUZE, LB, p.161).

Filaleto [Locke] – Ora, certas partículas, atingindo os nossos órgãos de certa maneira, causam em nós certos sentimentos de cores ou de sabores ou de outras qualidades segundas, que têm o poder de produzir esses sentimentos. E não é mais fácil conceber que Deus possa ligar tais idéias (como a do calor) a movimentos, com os quais não têm nenhuma semelhança, do que conceber que Ele ligou a idéia da dor ao movimento de um pedaço de ferro que divide a nossa carne, movimento ao qual a dor não se assemelha de forma alguma. **Teófilo [Leibniz]** – Não se deve imaginar que essas idéias como a cor ou a dor, sejam arbitrárias e sem relação ou conexão natural com as suas causas: Deus não costuma agir com tão pouca ordem e razão. Diria antes que existe uma forma de semelhança, não inteira e, por assim dizer, *in terminis*, mas, expressiva, ou de relação de ordem, como uma elipse e mesmo uma parábola ou hipérbole se assemelham de alguma forma ao círculo do qual são a projeção sobre o plano, visto que existe uma certa relação exata e natural entre aquilo que é projetado e a projeção que se forma, sendo que cada ponto de um corresponde segundo uma certa relação a cada ponto do outro. É o que os cartesianos não consideraram suficientemente (LEIBNIZ, NE, II.viii.§13, p108).

Mas, de onde vêm as vibrações presentes na matéria, e, fundamentalmente, nos corpos orgânicos, que se assemelham às percepções nas almas, se a matéria deixada a si mesma jamais poderia ser algo de existente? Não são as próprias almas que metafisicamente unificam e animam

a matéria, constituindo-na numa multidão discreta (cf. capítulo 4), mas, cujas partes são intensivas, elásticas, plásticas, tendenciais, esforçadas (*conatus*), vibratórias, formando um *continuum* por essa presença da alma? E quais outras percepções, que não as infinitesimais, as infinitamente pequenas, poderiam ser o modelo dessas vibrações? Não são elas que presidem na alma a emergência das percepções claras, e projetadas no corpo, presidem a emergência de uma *sensação*?

De acordo com Leibniz, então, empregando a terminologia da dinâmica, as mônadas são *forças ativas primitivas* que não agem causalmente sobre a matéria, mas metafisicamente perfazem a razão de suas mudanças, de tal forma que a própria matéria sempre já está envolvida com *forças derivativas*: “A força derivativa é o que alguns chamam de *ímpeto*, quer dizer, *conatus*, ou seja, por assim dizer, uma tendência a um movimento determinado, por conseguinte, aquele mediante o qual se modifica a força primitiva ou princípio de ação [mônada]” (LEIBNIZ, 1982, p.438).

Desta forma, afirma Deleuze, da mesma maneira que as percepções na alma são projetadas na matéria, e tal matéria é conformada à semelhança do modelo constituído por sua mônada, é a própria alma, enquanto *força ativa primitiva*, que deve ser vista também como projetada na matéria, lhe dando animação, na forma das *forças derivativas*. Conseqüentemente, não apenas as percepções nas mônadas seriam modelos para as vibrações nos corpos, mas as próprias almas seriam esses modelos, não havendo nada da alma que não esteja *projetado* no corpo que lhe pertence e na materialidade circundante que é eivada das mesmas forças derivativas segundo a constituição de seu corpo e da relação que ele entreterá com esta

materialidade⁴⁴. São “almas materiais” diz Deleuze, e *projeto* de Deus: “A alma é princípio de vida por sua *presença* e não por sua *ação*” (DELEUZE, LB, p.198), pois “Elas estão imediatamente presentes no corpo, mas por *projeção*” (DELEUZE, LB, p.188). Afirma Leibniz e comenta Deleuze: “a força derivativa e accidental, ou mutável, será certa modificação do poder (*virtus*) primitivo essencial que é o que persiste em toda substância corpórea” (LEIBNIZ, 1982, p.439).

As forças derivativas não são forças outras em relação às primitivas, mas diferem delas no estatuto ou no aspecto. As forças primitivas são as mônadas ou substâncias em si e por si. As derivativas são as mesmas, mas sob vínculo, ou então no instante: num caso, são tomadas em multidões e tornam-se plásticas; noutra, são tomadas em amontoados e tornam-se elásticas; pois são os amontoados que mudam a cada instante (eles não passam de um instante a outro sem uma reconstituição). A força derivativa é não uma substância nem um predicado, mas várias substâncias, porque essa força existe somente em multidão ou em amontoado. As forças derivativas podem ser ditas mecânicas ou materiais, mas no sentido em que Leibniz também fala de “almas materiais”, porque nos dois casos elas pertencem a um corpo, estão presentes a um corpo, organismo ou agregado. Nem por isso deixam de ser realmente distintas desse corpo e não agem sobre ele, como tampouco agem umas sobre as outras... (DELEUZE, LB, p.195).

Conseqüentemente, devem distinguir-se dois regimes, o regime das almas, onde não há qualquer influência delas entre si, e o regime dos corpos, onde, apesar de não haver exatamente mecanicismo, i.e., relações de causa e efeito, existe ainda aquilo que Leibniz designou de influxo, por meio do qual, os corpos operam segundo suas próprias forças, mas pela ação uns dos outros: “os corpos sempre recebem do choque um movimento próprio que possuem por força própria, ao que o impulso alheio só oferece a ocasião, e por assim dizer, a determinação para operar” (LEIBNIZ, 1982, p.440)⁴⁵.

⁴⁴ Afirma Leibniz: “Tenho mostrado que a mesma força não se conserva no mesmo corpo, porém, que, sem dúvida, qualquer que seja a maneira como se distribua em muitos corpos, permanece sendo a mesma em total, e difere do movimento mesmo cuja quantidade não se conserva” (LEIBNIZ, 1982, p.438).

⁴⁵ Afirma Leibniz: “Muitas coisas que aparecem naquela dissertação apologética [de Johann Christopher Sturm] colocam dificuldades, como quando disse no capítulo 4, §11, que se o movimento de uma bola é transmitido à outra mediante muitas intermediárias, a última bola é movida pela *mesma força* que move a primeira bola. A mim me parece que ela é movida por uma força equivalente, porém não pela *mesma força*, pois (ainda que possa parecer assombroso) cada bola se põe em movimento *por sua própria força*” (LEIBNIZ, 1982, p.498).

Ora, mas, se de toda maneira que se considere, o corpo é um *projeto* de Deus tomando as percepções das almas e as próprias almas como *modelo*, então, é preciso que voltemos aos modelos, e perguntemos: o aspecto intensivo das pequenas percepções, que são os modelos aos quais se assemelham as intensidades materiais, não advém da própria animação da alma? Mas, antes ainda, não advém de seu fundo sombrio animado? E, antes ainda, do fundo do Mundo, como um *continuum* de predicados acontecimentais intensivos, condizentes às pequenas percepções inapercebidas no fundo das almas? Em suma, apesar de termos superado as insuficiências da psicometafísica das almas sem corpos, e percepções sem objeto, não é necessário que voltemos agora ao tema do *fundo do Mundo*, dado que tudo no corpo demanda fundamentalmente da primazia da alma, apesar das diferenças existentes entre os “dois andares”?

De acordo com Deleuze, voltando ao tema da anterioridade de direito do Mundo, Leibniz teria considerado que o Mundo é um *virtual* que se *atualiza* nas mônadas, mas, demanda dos corpos para se *realizar*, pois, como outros Mundos possíveis estão atualizados em suas mônadas, o par virtual-actual precisa ser complementado. Por conseguinte, ao criar o nosso Mundo, Deus também o *realiza*, tirando-o da mera *possibilidade*, pela constituição dos corpos, tendo as mônadas como *modelo*, de maneira a viabilizar a *objetividade* de suas percepções. Nesse sentido, ressalta Deleuze, não são os corpos que realizam o Mundo, mas, por meio dos corpos, modelados a partir das mônadas, é que o Mundo se realiza, e se torna objetivo, atualizando-se por meio das mônadas e realizando-se por meio dos corpos:

Por que o andar de baixo [dos corpos] não é uma simples aparência? É que o mundo, a linha embrulhada do mundo, é como um virtual que se atualiza nas mônadas: o mundo só tem atualidade nas mônadas, e cada uma delas o expressa do seu próprio ponto de vista, sobre sua própria superfície. Mas o par virtual-actual não esgota o problema, havendo um segundo par muito diferente, o par possível-real. Por exemplo, Deus escolheu um mundo numa infinidade de mundos possíveis: os outros mundos têm igualmente sua atualidade em mônadas que o expressam: Adão não pecando ou Sexto não violando Lucrecia. Portanto, há um actual que permanece possível e que não é forçosamente real. O actual não constitui o real, devendo ser ele próprio realizado, e o

problema da realização do mundo acrescenta-se ao da sua atualização. Deus é “existentificante”, mas o Existentificante é, de um lado, Atualizante e é, por outro, Realizante. O mundo é uma virtualidade que se atualiza nas mônadas ou nas almas, mas é também uma possibilidade que deve realizar-se nas matérias ou nos corpos. Pode-se objetar, dizendo que é curioso que a questão da realidade coloque-se a propósito dos corpos que, mesmo não sendo aparências, são simples fenômenos. Mas, propriamente falando, fenômeno é o percebido na mônada. Quando, em virtude da semelhança entre o percebido e algo = x, perguntamos se não há corpos agindo uns sobre os outros, de tal maneira que nossas percepções internas se lhes correspondam, estamos levantando com isso a questão de uma realização do fenômeno, ou melhor, de um “realizante” do percebido, isto é, a questão da transformação do mundo atualmente percebido em mundo objetivamente real, em Natureza objetiva. Não é o corpo que realiza, mas é no corpo que algo se realiza, com o que o próprio corpo se torna real ou substancial (DELEUZE, LB, pp.174-5).

Por uma outra formulação, *tomando por base que as percepções na alma podem ser vistas como equivalentes aos seus predicados acontecimentais*, Deleuze também afirma que os predicados acontecimentais se atualizam na alma, e se realizam nos corpos, efetivando-se, da mesma forma, o duplo sistema dos pares atual-virtual/possível-real; afinal de contas, considera o gênio francês, é necessário que o acontecimento se realize em um corpo, se inscreva numa carne, exatamente como as pequenas percepções infinitesimais: “o acontecimento é vibratório, e encontra sua condição na vibração” (DELEUZE, CV, 07-04-87).

cada mônada, ou ao menos cada substância individual, é chamada “atual”. Expressa a totalidade do mundo. Porém, esse mundo – recordem – não existe fora das mônadas que o expressam. Em outras palavras, esse mundo que só existe nas mônadas que o expressam é em si mesmo “virtual”. O mundo é a série infinita dos estados de acontecimentos, posso dizer: o acontecimento como virtualidade remete às substâncias individuais que o expressam. É a relação virtual-atual. Que implica essa relação? Quando intentamos defini-la chegamos à idéia de a uma espécie de tensão: as mônadas são para o mundo, porém, o mundo está em cada mônadas, isso nos dava uma espécie de tensão. (...) Agora bem, nada pode nos tirar a idéia de que isto não é suficiente, e que por profundo que seja o acontecimento, na medida em que se expressa na alma, sempre lhe faltará algo se não se realiza, também, em um corpo, e que é necessário que vá até lá. É necessário que se inscreva na carne, é necessário que se realize em um corpo, é necessário que se marque em uma matéria (DELEUZE, CV, 19-05-87).

Nós vimos como em Leibniz o acontecimento remetia à inerência na mônada, quer dizer, que o acontecimento só tem existência atual na mônada que expressa o mundo, em cada mônada que expressa o mundo. (...) O acontecimento se atualiza em um espírito, ou se vocês preferirem, em uma alma. Existem almas por toda parte, isso estaria muito conforme com Leibniz: o acontecimento se atualiza em uma alma, e por toda parte existem almas, porém, ao mesmo tempo, é necessário que se efetue, que se

efetue em uma matéria, que se efetue em um corpo. Assim, nós temos como um duplo sistema de coordenadas: a atualização em uma alma e a efetuação em um corpo (DELEUZE, CV, 07-04-87).

Por conseguinte, relembrando que a *projeção* perfaz uma relação expressiva, e que o corporal é constituído a partir das almas tomadas como modelos, então, é claro que o corporal expressa a alma, e a alma expressa o corporal. E, como sabemos que as almas expressam o Mundo, segue-se que o corporal constituído com base nelas também expressa o Mundo. Mas, é claro, de duas maneiras diferentes, pois, enquanto as almas expressam o Mundo atualizando, os corpos o expressam realizando. E, de fato, ressalta Deleuze, são dois regimes de expressão bem diferentes, pois, enquanto as almas expressam o Mundo sem receber qualquer influência umas das outras, e têm encaminhadas essas expressões de seu fundo obscuro ao seu “departamento”, os corpos influenciam uns aos outros – permitindo que sua alma capte o universo inteiro –, de tal forma, que nesse caso, é o *âmbito material inteiro* que expressa o Mundo de maneira coletiva.

Logo, diz Deleuze, a noção integral da *harmonia preestabelecida* deve ser compreendida como envolvendo os dois regimes, ou seja, o da expressão unitária das mônadas e o da expressão coletiva dos corpos; constando, como sua parcela, a *harmonia preestabelecida entre alma e corpo*, que deve ser compreendida como a expressão unitária da alma (do fundo ao “departamento”) em correspondência com a expressão de *seu* corpo (em função do modo como ele foi *projetado*, e o modo particular de seus órgãos receberem o influxo dos outros corpos). Todavia, o que não se pode esquecer é que o fundamento de todo o sistema está no andar de cima, no andar das almas: “Essa unidade coletiva em extensão [da matéria] não contradiz a outra unidade, a unidade subjetiva, conceitual, espiritual, harmônica e distributiva, *mas ao contrário, dela depende*” (DELEUZE, LB, pp.224-5).

Certamente, são dois regimes muito diferentes de expressão, são realmente distintos, pois um é distributivo e o outro é coletivo: cada mônada expressa por sua conta o

mundo inteiro, independentemente das outras e sem influxo, ao passo que todo corpo recebe a impressão ou o influxo dos outros, e é o conjunto dos corpos, é o universo material que expressa o mundo. Portanto, a harmonia preestabelecida apresenta-se primeiramente como um acordo entre os dois regimes. Mas estes têm uma segunda diferença entre si: a expressão da alma vai do todo ao particular, isto é, do mundo inteiro a uma zona privilegiada, ao passo que a expressão do universo vai de parte em parte, do próximo ao longínquo, na medida em que um corpo corresponde à zona privilegiada da alma e sofre de próximo em próximo a impressão de todos os outros. Desse ponto de vista, há sempre *um corpo* que expressa do seu lado, com os seus circunvizinhos, o que uma alma expressa na sua região particular, e a harmonia preestabelecida está entre a alma e “seu corpo” (DELEUZE, LB, p.177).

Conseqüentemente, apesar do tema da antecedência do Mundo ter por fundamento aquilo que Deleuze designou de *psicometafísica*, e toda *física* ser constituída a partir da projeção das mônadas tomadas como modelo, é preciso adicionar, a título de completude, o papel *realizador* dos corpos, e sua vigência diferenciada na conformação da *harmonia do Mundo*. É nesse sentido, que, pela última vez, Deleuze implicitamente se pergunta, encaminhando-se para finalizar *Leibniz e o barroco*: O que é o Mundo em sua antecedência de direito para Leibniz?

Ora, o Mundo se atualiza pela expressão das mônadas, e vem a realizar-se pela expressão dos corpos, não existindo de maneira alguma fora de suas expressões. Mas, isso só é possível, porque, ele subsiste e insiste como o *mesmo Mundo* fora de suas expressões, pois, nunca que o expresso (Mundo) é subsumível ou redutível às suas expressões. Logo, conclui Deleuze, se o Mundo é a *razão* de todas as suas expressões, e o *continuum acontecimental* de todos os acontecimentos que condizem a essas expressões, então, ele perfaz o Atualizável de todas as atualizações, o Realizável de todas as realizações, o Expressável de todas as expressões, o Acontecimento de todos os acontecimentos. Em suma, ele não é uma terceira coisa, não é um *modelo* platônico, mas, antes, *Eventum tantum*, o articulador mudo, por meio do qual tudo se expressa, virtualidade e possibilidade puras, puro predicado, que não vem a lume, mas, faz com que tudo advenha, mantendo-se fundo e obscuro:

Encontramo-nos diante de acontecimentos: a alma de Adão peca atualmente (segundo causas finais), e também seu corpo absorve realmente a maçã (segundo causas eficientes). Minha alma experimenta uma dor atual, meu corpo recebe um golpe real. Mas o que é essa parte secreta do acontecimento, parte que se distingue ao mesmo tempo da sua própria realização e da sua própria atualização, muito embora ela não exista fora disso? (...) É o expressável de todas as expressões, o realizável de todas as realizações, *Eventum tantum* ao qual tentam igualar-se alma e corpo, mas que não para de sobrevir nem deixar de nos esperar: virtualidade e possibilidade puras, o mundo à maneira de um incorpóreo estóico, o puro predicado. (...) A filosofia de Leibniz, como se vê nas cartas a Arnauld, exige essa preexistência Ideal do mundo, tanto em relação às mônadas espirituais como em relação ao universo material, exige essa parte muda, essa parte de inquietante sombreado do acontecimento. Só podemos falar do acontecimento já engajado na alma que o expressa e no corpo que o efetua, mas de modo algum poderíamos falar ser essa parte que dele se subtrai. (...) É em relação ao mundo que se pode dizer que o universo material é expressivo tanto quanto as almas: estas expressam atualizando, o outro expressa realizando (DELEUZE, LB, p.176-7).

há duas expressões, dois expressantes do mundo realmente distintos: um atualiza o mundo, o outro o realiza. (...) Mas vê-se que não há dois mundos e, com mais forte razão, que não há três: há um só e mesmo mundo, mundo expresso, de um lado, pelas almas que o atualizam, e por outro, pelos corpos que o realizam, mundo que não existe fora dos seus expressantes. Não são duas cidades, uma Jerusalém celeste e uma terrestre, mas o topo e as fundações de uma mesma cidade, os dois andares de uma mesma casa (DELEUZE, LB, pp.197-8).

Nesse sentido, de acordo com o que vimos no capítulo anterior, seria excessivo dizer que o Mundo é uma espécie de Idéia dionisíaca de Deus? De fato, quando Deleuze fala de uma anterioridade de direito do Mundo, em conformidade com os escritos de Leibniz (notadamente, as cartas a Arnauld), deve-se considerar que no entendimento de Deus não há ainda nenhum Mundo possível atualizado, mas, apenas continuidades gigantescas de acontecimentos compossíveis que se separam entre si por impossibilidade. Desta maneira, é enquanto virtualidade pura, ou Acontecimento, que o Mundo está no entendimento de Deus. E, todavia, não é porque ele é apenas virtual que não é real, e que não produza os seus efeitos acontecimentais, atualizando-se nas almas, e realizando-se nos corpos. Em *Espinosa e o problema da expressão* Deleuze diz algo neste sentido, considerando que o entendimento de Deus também tem sua zona obscura:

cada mônada traça sua expressão parcial distinta sobre o fundo de uma expressão totalmente confusa; ela exprime confusamente a totalidade do mundo, mas apenas exprime claramente uma parte, erigida ou determinada pela relação também expressiva que ela entretém com seu corpo. O mundo exprimido por cada mônada é um *continuum*

povoado de singularidades, e é ao redor dessas singularidades que as mônadas se formam elas mesmas ao modo de centros expressivos. (...) E isto também é verdade para Deus, “as diferentes vistas de Deus”, nas regiões de seu entendimento que concernem à criação possível: os diferentes mundos passíveis de criação formam o fundo obscuro a partir do qual Deus cria o melhor... (DELEUZE, 1968, p.306).

Logo, não é uma coincidência que, justo aqui, em face do conjunto integral da harmonia preestabelecida entre as almas e os corpos, se decida a *teoria da Dobra*, pois, o Mundo, enquanto virtualidade pura, Acontecimento, se dobra atualizando-se nas almas, e a partir das almas, por semelhança, se redobra realizando-se nos corpos. Assim, o que permite o vínculo dos dois andares é a *projeção*. Não obstante, o que é projetado é o próprio Mundo, enquanto *continuum* acontecimental, que antes fora atualizado nas almas, enquanto *continuum* das pequenas percepções, e, por fim, se realiza no corpo, à maneira de suas vibrações. Por conseguinte, o que permite o vínculo dos dois andares, em última instância, é a própria virtualidade pura do mesmo Mundo para todas as coisas, enquanto *Eventum tantum*: “passa-se do mundo ao sujeito ao preço de uma torção, que faz com que o mundo só exista atualmente nos sujeitos, mas que faz também com que todos os sujeitos sejam reportados a esse Mundo como à virtualidade que eles atualizam” (DELEUZE, LB, pp.49-50).

Logo, a *Dobra*, a *Zwiefalt* (a entredobra entre a dobra e a redobra), é igual ao *Acontecimento*, ou seja, ao Mundo, tanto como pura virtualidade acontecimental, quanto como limite $(dy/dx)^{46}$ – à semelhança do que vimos Deleuze afirmar no capítulo 1 deste trabalho acerca de sua própria filosofia dionisíaca, com a diferença essencial de que em Deleuze o virtual não vem a vigir sob a condição da clausura monádica, mas sob a égide do *Aion*:

Em Leibniz, os dois andares são e permanecem inseparáveis: realmente distintos e todavia inseparáveis, em virtude de uma presença do alto embaixo. O andar de cima dobra-se sobre o de baixo. Não há ação de um a outro, mas pertença, dupla pertença. A

⁴⁶ Cf. capítulo 4 deste trabalho.

alma é princípio de vida por sua presença e não por sua ação. *A força é presença e não ação*. Cada alma é inseparável de um corpo que lhe pertence e está presente a ele por projeção; todo corpo é inseparável de almas que lhe pertencem e que estão presentes a ele por requisição. Essas pertencas não constituem uma ação, e mesmo as almas do corpo não agem sobre o corpo ao qual elas pertencem. Mas a pertença nos conduz a uma zona estranhamente intermediária, ou melhor, original, na qual todo corpo adquire a individualidade do possessivo, uma vez que ele pertence a uma alma privada, e as almas acedem a um estatuto público, isto é, são tomadas em multidão ou em amontoado, uma vez que elas pertencem a um corpo coletivo. Não seria nessa zona, nessa espessura ou nesse tecido entre os dois andares, que o alto dobra-se sobre o baixo, embora não se posa saber onde acaba um e onde começa o outro, onde acaba o sensível e começa o inteligível? Serão dadas muitas respostas diferentes à questão *por onde passa a dobra?* (...) É precisamente assim que os dois andares distribuem-se em relação ao mundo que eles expressam: o mundo atualiza-se nas almas e realiza-se nos corpos. Portanto, ele é dobrado duas vezes nas almas que o atualizam e é redobrado nos corpos que o realizam, e, a cada vez, isso acontece de acordo com um regime de leis que corresponde à natureza das almas ou à determinação dos corpos. Entre as duas dobras, há a entredobra, o *Zwiefalt*, a dobradura dos dois andares, a zona de inseparabilidade que faz dobradiça, costura. Dizer que os corpos realizam não é dizer que sejam reais: eles se tornam reais visto que aquilo que é atual na alma (a ação interna ou a percepção) *é realizado por Algo no corpo*. Não se realiza o corpo; realiza-se no corpo o que é atualmente percebido na alma. A realidade do corpo é a realização dos fenômenos no corpo. O que realiza é a dobra dos dois andares, o próprio vínculo ou seu substituto. Uma filosofia transcendental leibniziana, que se interessa mais pelo acontecimento do que pelo fenômeno, substitui o condicionamento kantiano por uma dupla operação de atualização e de realização transcendentais (animismo e materialismo) (DELEUZE, LB, pp.198-200).

Entre Deleuze e Leibniz, então, existe essa diferença fundamental, pois, apesar da Dobra Barroca leibniziana representar um excesso em relação à Dobra Clássica platônica, já *indicando* o elemento formal (Aion) da Dobra deleuziana, à maneira de um Presente Vivo que acompanha a efetividade dos predicados acontecimentais, esse Presente Vivo ainda não é o Aion (a forma vazia do tempo); sendo sempre importante lembrar, no que diz respeito a esse ponto, que a compossibilidade leibniziana demanda das noções de convergência e analogia, i.e., de um fundamento universal, ao tempo em que o Aion não é qualquer outra coisa senão o a-fundamento universal:

É que a dobra grega, como o *Político* e o *Timeu* mostram, supõe uma comum medida de dois termos que se misturam; ela opera, portanto, por meio de disposições em círculo, que correspondem à repetição da proporção. Eis, por que, em Platão, as formas dobram-se, mas não se atinge com isso o elemento formal da dobra. Esse elemento só poderá aparecer com o infinito, no incomensurável e desmedido, quando a curva variável tiver destronado o círculo. É esse o caso da dobra barroca (...). O paradigma torna-se “maneirista” e procede a uma dedução formal da dobra (DELEUZE, LB, p.71).

Por fim, retomando o início deste capítulo, vimos que Leibniz afirmara, no prefácio dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, que as percepções inapercebidas dariam conta de explicar a harmonia entre todas as almas e a harmonia entre alma e corpo. Todavia, constatamos que Deleuze *aparentemente* o negara, afirmando que o Cálculo só seria aplicado por semelhança aos corpos. Não obstante, de acordo com o que foi apresentado, verificamos que é às percepções inapercebidas que a matéria deve fundamentalmente assemelhar-se, tendo-as como modelo nas suas conformações vibracionais, tendenciais, etc.

Conseqüentemente, *nesse sentido*, considerando-se a prevalência da alma sobre a matéria, verifica-se mais uma vez a esclarecedora equivalência que Deleuze traça entre as pequenas percepções inapercebidas e os acontecimentos, e compreende-se mais uma vez o importante papel desempenhado por essas percepções na filosofia de Leibniz, que, agora, aparecem compondo a parte fundamental da explicação acerca da harmonia preestabelecida entre as almas e os corpos, e mesmo de todo conjunto da harmonia preestabelecida.

CAPÍTULO 7. HARMONIA, EXPRESSÃO E PERSPECTIVA

De acordo com o que apresentamos no capítulo anterior, e no capítulo 2 deste trabalho, vimos que a harmonia preestabelecida em Leibniz consiste numa relação expressiva de caráter funcionalista, onde a mesmidade do Mundo é a razão do acordo entre todas as coisas. Neste capítulo, levando em conta o que já apresentamos, buscaremos ressaltar outros aspectos da harmonia em Leibniz, ou mais estritamente, da harmonia entre todas as almas, tomando por base: que ela consiste numa compensação de diferenças em desequilíbrio proporcional, e a noção de acordos/acordes que Deleuze emprega para explicar essa sua característica. Desta feita, aproveitando o liame inestrincável que alia os temas da harmonia e do ponto de vista em Leibniz, passaremos à análise do perspectivismo desenvolvido pelo filósofo alemão, buscando compreender, seu excesso frente à noção de relativismo repudiada pelo platonismo clássico – por meio do que mais uma vez veremos Leibniz às portas de Dionísio –, e suas insuficiências frente ao perspectivismo defendido pela filosofia da diferença.

Segundo o argumento que perfaz o núcleo da leitura de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz, o Mundo tomado em sua antecedência de direito consiste num *continuum* de predicados acontecimentais pré-individuais relacionados contingentemente (ou diferencialmente) e compossíveis entre si. Por conseguinte, essa compossibilidade não pode ser determinada pelo princípio da não-contradição, pois, as relações contingentes não se baseiam, nem na identidade lógica, nem na igualdade matemática, mas, em relações de semelhança interna, formando uma “continuidade de semelhança”. Com efeito, havendo nesse *continuum* singularidades relevantes ao modo de centros de envolvimento (pessoas), grupos de singularidades compossíveis entre si convergem para elas constituindo as mônadas individuais, concretizando-se, como afirma

Deleuze, uma atualização do Mundo nelas. Assim, como não há quaisquer relações necessárias dos predicados acontecimentais entre si, não há quaisquer relações necessárias, nem destes com suas mônadas, nem das mônadas entre si. E, dado que este seja o “melhor dos mundos possíveis”, com o menor número de princípios para a maior quantidade de efeitos, Deus o faz existir através da *criação* das mônadas, atualizando-o por meio delas, e realizando-o por meio dos corpos, de tal forma, que, a partir deste ponto, cabe a consideração de que *só as mônadas existem*, com o âmbito material existindo por meio delas. Todavia, isso só é possível, sob a condição de que o Mundo insiste ou subsiste, consistindo, fundamentalmente, no *mesmo Mundo* para todas, pois, apesar do Mundo não existir fora das mônadas que o expressam, aquilo que é expresso (o Mundo) não se reduz, nem é subsumível, às suas expressões, tanto porque as mônadas não são partes distintas de um quebra-cabeça que condizeria ao Mundo, quanto porque o Mundo não está inteiro e o mesmo em cada uma delas, pois, ele é o mesmo, em sua anterioridade de direito, e subsiste ou insiste como o mesmo, enquanto *razão do acordo* que há entre as mônadas em expressar o mesmo Mundo.

Das mônadas, então, cabe dizer, que elas não são, nem tão singulares a ponto de não terem algo em comum, nem têm algo em comum a ponto de não serem singulares. E a razão disto, se verifica pela própria anterioridade de direito do Mundo, ao se considerá-lo como um *continuum de predicados acontecimentais*, pois, como Deleuze sempre afirma, se os predicados fossem atributos, ou predicados trans-individualmente idênticos, eles não *teriam a ver* com as pessoas com as quais se envolvem e os indivíduos que constituem, o que é contrário ao princípio da razão suficiente, e da identidade dos indiscerníveis. Conseqüentemente, não são *essências*, mas, *modos*; não são nem *gêneros*, nem *espécies*, mas, *singularidades*; não são nem *substantivos*, nem *adjetivos*, mas, *verbos*, e, portanto, devem ser considerados como tais. Assim, apesar de cada mônada trazer consigo o mesmo Mundo, cada mônada o expressa à sua maneira, subsistindo ou

insistindo a mesmidade do Mundo enquanto a *razão do acordo* entre essas expressões, ou enquanto *razão da harmonia preestabelecida entre essas expressões*.

vimos que o mundo era uma série convergente única, infinitamente infinita, série que cada mônada expressava inteiramente, embora só expressasse claramente apenas uma porção dela. Mas, justamente, a região clara de uma mônada *prolonga-se* na porção clara de outra, e numa mesma mônada a porção clara prolonga-se infinitamente nas zonas obscuras, pois cada mônada expressa o mundo inteiro. Uma dor brusca em mim é apenas o prolongamento de uma série que me conduziu a ela, mesmo que eu não a tivesse percebendo, e que agora continua na série da minha dor. *Há prolongamento ou continuação das séries convergentes umas nas outras*, sendo essa, inclusive, a condição de “compossibilidade”, de modo que se constitui a cada vez uma só e mesma série convergente infinitamente infinita, o Mundo feito de todas as séries, a curva com variável única. (...) Como cada mônada expressa o mundo inteiro, só pode haver uma noção para um sujeito, e os sujeitos-mônadas só poderão distinguir-se por sua maneira interna de expressar o mundo: o princípio de razão suficiente tornar-se-á princípio dos indiscerníveis; não há dois sujeitos semelhantes, não há indivíduos semelhantes. (...) as mônadas, incluindo o mundo em tal ou qual ordem, contêm em suas dobras a série infinita, mas não a lei dessa única série. (...) Todas as séries prolongam-se umas nas outras, sendo a lei ou razão como que atirada ao conjunto transfinito, ao conjunto da série infinitamente infinita, o mundo; e os limites ou relações entre limites prolongam-se em Deus, que concebe e escolhe o mundo. (...) A série toda está na mônada, mas não a razão da série, razão da qual a mônada só recebe o efeito particular ou o poder individual de executar uma parte dela: o limite permanece extrínseco e só pode aparecer numa harmonia *preestabelecida* das mônadas entre si (DELEUZE, LB, pp.89-90).

Nesse sentido, como o Mundo não se apresenta como um meio de relação, mas como a própria relação das mônadas umas com as outras, não há nenhuma possibilidade de existir qualquer interação mecanicista de causa e efeito entre elas, mas, antes, uma relação de simpatia, de correspondência, de proporcionalidade, ou *expressiva*, pelo que, nunca ocorre de uma mônada agir sobre uma outra e causar-lhe um afeto, mas, antes, ocorre de duas mônadas agindo, mudarem proporcionalmente suas afecções, como se, uma agisse e a outra sofresse. Assim, se ainda é possível se dizer de uma relação entre as mônadas, essa é uma *relação analógica de expressão*, um *funcionalismo*, viabilizada pela mesmidade do Mundo enquanto *razão da harmonia preestabelecida entre essas expressões*. Comentam Gaudemar, Serres, e afirma Leibniz: “A expressão tem uma realidade ontológica: relação real entre os seres” (GAUDEMAR, 2001, p.32).

A expressão não é comum a todas as formas unicamente porque ela se encontra em cada uma, idêntica ou conservada aproximadamente igual, mas, sobretudo porque ela constitui a sua comunidade ou a sua comunicação: ela é a relação constitutiva do universo e o universal da relação. (SERRES, 1982, pp.146-7).

[as] expressões de todas as substâncias se entrecorrespondem de tal sorte que qualquer um, seguindo atentamente certas razões ou leis que observou, se encontra com outro que fez o mesmo, como quando várias pessoas, tendo combinado encontrar-se reunidas em lugar e dia prefixados, podem efetivamente fazê-lo, se o desejarem. Ora, se bem que todos exprimam os mesmo fenômenos, nem por isso suas expressões são perfeitamente semelhantes; é suficiente que sejam proporcionais. Do mesmo modo que vários espectadores crêem ver a mesma coisa e efetivamente se entendem entre si, embora cada um veja e fale na medida de sua vista (LEIBNIZ, DM, §14, p.88).

E, na medida em que cada mônada traz consigo o Mundo inteiro, cada qual é uma perspectiva deste Mundo, como os vários pontos de vista de uma mesma cidade, pelo que, aquilo que expressam, de forma alguma precisa ser perfeitamente semelhante (i.e., idêntico), o que deporia contra os princípios da identidade dos indiscerníveis, da razão suficiente, e, conseqüentemente, contra os princípios da própria harmonia. Afirma Leibniz: “Uma coisa expressa outra quando há uma relação constante e regular entre o que pode ser dito de uma e de outra. (...) Ora, esta expressão acontece por todo lado, porque todas as substâncias simpatizam com todas as outras e [delas] recebem alguma mudança proporcional” (LEIBNIZ, GP, II, p.112), de maneira, que, “não é necessário que aquilo que expressa seja [perfeitamente] semelhante à coisa expressada, contando que seja preservada uma certa analogia de condição” (LEIBNIZ, 1974, p.401).

As projeções de perspectiva, que aparecem no círculo e nas seções cônicas, fazem ver que um mesmo círculo pode ser representado por uma elipse, por uma parábola e por uma hipérbole, e mesmo por um outro círculo, por uma linha reta, e por um ponto. Nada parece ser tão diferente nem tão dessemelhante que essas figuras; e, todavia, existe uma relação exata de cada ponto a cada ponto. Assim, deve-se reconhecer que cada alma representa o universo segundo o seu ponto de vista, e por uma relação que lhe é própria; mas, uma perfeita harmonia subsiste sempre (LEIBNIZ, Teod, §357, p.328).

Desta forma, como já vimos em capítulo anterior, a harmonia leibniziana não envolve, nem demanda, de qualquer *perfeita mesmidade* que teria de estar presente nas entidades

relacionadas, pois, como Leibniz afirma, isso incorreria na mera uniformidade, na mera homogeneidade, das partes envolvidas, o que seria próprio do essencialismo, mas não de uma relação envolvendo predicados singulares e acontecimentais. Por isso, da harmonia leibniziana cabe dizer que ela consiste numa *compensação de diferenças em desequilíbrio-proporcional*⁴⁷. Afirma Leibniz: “T. Finalmente, que é a harmonia? F. Similitude na variedade, i.e., a diversidade compensada pela identidade” (LEIBNIZ, 1982, p.97); “*Perfeição é a harmonia das coisas (...), i.e., o estado de concordância [consensus] ou identidade na variedade (...). Realmente, ordem, regularidade e harmonia vêm a ser a mesma coisa*” (LEIBNIZ, 1989, pp.233-4); “pertence à essência da harmonia que a diversidade discordante seja contrabalançada de um modo maravilhoso e como que inesperado na unidade” (LEIBNIZ, 1982, p.140).

O homem é, portanto, como um pequeno Deus em seu próprio mundo ou Microcosmo que governa ao seu modo (...). O homem se encontra mal neles [em seus mundos] na medida em que erra; porém Deus, por uma maravilhosa arte, faz com que todos os defeitos desses pequenos mundos se convertam no maior ornamento de seu grande mundo. Sucede como essas invenções de perspectiva, nas quais certos belos desenhos parecem apenas confusão até que se lhes olha desde o verdadeiro ponto de vista, ou se lhes vê por meio de certo cristal ou espelho. Colocando-os e servindo-se deles como convém, faz-se deles o ornamento de um gabinete. De igual modo as deformidades aparentes dos nossos pequenos mundos se reúnem e se convertem em beleza no grande, e nada existe nelas que se oponha à unidade de um princípio universal infinitamente perfeito; pelo contrário, aumentam a admiração acerca de sua sabedoria que faz servir o mal ao maior bem (LEIBNIZ, Teod., §147, pp.199-200)

É o desequilíbrio barroco, afirma Deleuze, presente em cada mônada, e na relação das mônadas entre si, pois, apesar de todas as mônadas trazerem consigo a mesma idéia do verde, do

⁴⁷ Assim, também, Leibniz pensava poder resolver as divergências políticas, religiosas, e teóricas, de seu tempo, ou seja, não eliminando as diferenças, mas, buscando a razão comum que deveria estar presente no necessário acordo inicial que deve presidi-las, a saber: se uns estivessem falando de a, e outros de b, não existiriam divergências. Comenta Javier de Lorenzo: “Em seu afã político se encontra o desejo de unificação a partir das diferenças: a Alemanha está cindida em cerca de 350 nacionalidades com seus dialetos; só uma língua comum e uma religião comum poderá uni-las. Com uma ressalva: as diferenças existentes não devem anular-se, não devem suprimir a peculiaridade própria, pois, cada nacionalidade vai ser um exemplo, um espelho de todas as demais. Porém, é a união dessas particularidades, dessas diferenças, que poderá dar o total de uma nação. Igualmente, é a união, ou soma, dos distintos países, que poderá dar o sentido universal ao mundo. E é essa concepção do enlace entre as diferenças e sua união, que manterá Leibniz, não apenas em política, ou em religião - onde tem como meta a união dos distintos ramos religiosos do cristianismo -, mas, também, em matemática, e, posteriormente, na filosofia” (LORENZO, J., 1994, p.xxix).

ouro, do rio, etc, por pertencerem ao mesmo Mundo, as idéias que se atualizam nelas divergem, pela perspectiva distinta que cada uma constitui, mas, também, oscila em cada uma delas, na medida da confusão e da clareza de suas próprias percepções. Contudo, apesar de todas dissonâncias e todos os desacordos presentes no sistema, todos eles são compensados pela *harmonia*, ou, como Deleuze também designa, pelos *acordos/acordes*, que tem por fundamento a mesmidade do Mundo para todas as mônadas:

Os desacordos que surgem num mesmo mundo podem ser violentos, mas *eles se resolvem em acordos/acordes*, porque as únicas dissonâncias irreduzíveis são as existentes entre mundos diferentes [incompossíveis]. Em resumo, o universo barroco vê esfumam-se suas linhas melódicas, mas aquilo que ele assim parece perder volta a ganhar em harmonia, pela harmonia. Confrontado ao poder das dissonâncias, ele descobre uma florescência de acordos/acordes extraordinários, longínquos, que se resolvem num mundo escolhido... (DELEUZE, LB, p.141).

Mas, como se dá essa *compensação de diferenças em desequilíbrio-proporcional* em que consiste a harmonia leibniziana, considerando-se também as oscilações particulares em cada mônada, condizentes à enormidade de seus fundos sombrios, e à pequenez de suas zonas claras? De acordo com Deleuze, essa concertação dos acordos/acordes se deve à noção de que tudo o que uma mônada percebe claramente em dado instante, perfaz exatamente aquilo que todas as outras mônadas percebem obscuramente no mesmo instante, e vice-versa, de maneira que tudo o que trago de obscuro em mim neste instante é exatamente o que aparecerá com clareza em todas as outras almas, *segundo suas perspectivas singulares*. Assim, ainda que duas mônadas percebam com clareza uma mesma coisa, cada qual terá uma clareza singular acerca dela, havendo sempre uma maior claridade em uma do que em outra. Por exemplo: duas leões que abatem uma zebra podem olhar ao mesmo tempo para um mesmo ponto do animal caído, sem com isso terem a mesma clareza acerca dele, ocorrendo sempre de uma vez com *maior luminosidade* aquilo que a outra vê de maneira *menos clara*. Logo, conclui Deleuze, como tudo o que uma mônada traz de

obscuro é exatamente o que aparecerá com clareza em todas as outras, *segundo suas perspectivas*, segue-se que é o mundo inteiro, em cada um de seus instantes, que vem a lume, como uma “Natureza primeira”, para instantaneamente se desfazer, e se refazer novamente, dada a harmonização das *perspectivas animadas* em que consiste cada mônada:

Em que consiste essa concertação? Sabemos que o fundo de uma mônada é como um marulho de infinitamente pequenos, fundo que ela não pode clarificar ou do qual ela não obtém acordos/acordes: com efeito, sua região clara é muito parcial, seletiva, e constitui tão-somente uma pequena zona do mundo que ela inclui. Porém, como esta zona varia de uma a outra mônada, é sempre possível dizer que o que há de obscuro numa dada mônada é tomado na região clara de outra mônada, é tomado num acordo/acorde que se inscreve numa outra superfície vertical. Portanto, há uma espécie de lei dos inversos: aquilo que mônadas expressam obscuramente é claramente expresso por pelo menos uma mônada. (...) Entretanto seria necessário que essa lei dos inversos fosse menos vaga e se estabelecesse entre mônadas mais bem determinadas. Se é verdade que cada mônada define-se por uma zona clara e distinta, tem-se também que essa zona é mutável, que tende a variar em cada mônada, isto é, a aumentar ou diminuir segundo o momento (...). Portanto, um mesmo acontecimento pode ser expresso claramente por duas mônadas, o que não quer dizer que a diferença deixe de subsistir a cada instante, pois uma expressa o acontecimento *mais* claramente ou *menos* confusamente que a outra, segundo um vetor de aumento, ao passo que a outra o expressa segundo um vetor de diminuição (DELEUZE, LB, pp.221-2).

tudo o que excede minha zona clara ou meu departamento e que todavia incluo, tudo o que permanece sombrio ou obscuro em mim é como a imagem negativa de outras mônadas, porque outras mônadas fazem disso sua zona clara. Assim sendo, já existe uma comunidade de mônadas, e uma Natureza primeira constituída por todas as suas respectivas zonas claras, Natureza que não tem necessidade dos corpos para aparecer. Certamente, nenhuma mônada contém outras, mas as minhas posses intrínsecas comportam suficientemente a marca de estranhos, cuja sombra descubro em mim, em meu fundo sombrio, pois nada há de obscuro em mim que não deva ser decantado numa outra mônada (DELEUZE, LB, p.179).

Não obstante, apesar disso tudo parecer apenas um mero perspectivismo organizado, na forma de um funcionalismo teórico sem maiores conseqüências, de maneira alguma deve ser tomado como tal, pois, se é de predicados acontecimentais que se trata quando consideramos as mônadas, então, é de percepções acontecimentais que se trata quando consideramos as mônadas. Quer dizer, de percepções que *têm a ver* com os sujeitos às quais elas pertencem: “as mônadas expressam o mundo percebendo os acontecimentos” (DELEUZE, CV, 25-05-87). Assim, mesmo que fosse possível que os olhos das duas leas, do exemplo acima, estivessem no mesmo lugar ao

mesmo tempo elas jamais perceberiam o mesmo, pois, a *vida* de cada qual é uma, incomparável, irreduzível, singular, não havendo como se desligar essas suas percepções do restante da série de seus afetos e de suas demais percepções. Por conseguinte, longe de se tratar de um mero perspectivismo organizado, a monadologia de Leibniz vai um pouco mais longe, e é bem mais profunda do que parece, bastando, para verificarmos isso, que lembremos do caso do *ouro* e do *conhecimento que não demanda da expressão de nenhuma verdade*, que vimos no capítulo 5.

Mas, então, o que seria esse perspectivismo de Leibniz, com suas percepções singulares que têm a ver intimamente com as almas às quais elas estão ligadas? Não seria um mero relativismo subjetivista no final das contas? De acordo com Deleuze, o perspectivismo de Leibniz certamente é um relativismo. Todavia, não no sentido comum do termo, que nos levaria ao mero subjetivismo, pois, em Leibniz, não se trata de uma *variação da verdade de acordo com o sujeito*, tal como Platão e Aristóteles interpretaram a sentença “o homem é a medida de todas as coisas”, de Protágoras:

Sócrates – (...) Conhecimento, disseste, é sensação? *Teeteto* – Sim. *Sócrates* – Talvez tua definição de conhecimento tenha algum valor; é a definição de Protágoras; por outras palavras ele dizia a mesma coisa. Afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem. Decerto já leste isso? *Teeteto* – Sim, mais de uma vez. *Sócrates* – Não quererá ele, então, dizer que as coisas são para mim conforme me aparecem, como serão para ti, segundo te aparecerem? Pois eu e tu somos homens. *Teeteto* – É isso, precisamente, o que ele diz. *Sócrates* – Ora, é de presumir que um sábio não fale aereamente. Acompanhem-lo, pois. Por vezes não acontece, sob a ação do mesmo vento, um de nós sentir frio e o outro não? Um ao de leve, e o outro intensamente? *Teeteto* – Exato. *Sócrates* – Nesse caso, como diremos que seja o vento em si mesmo: frio ou não frio? Ou teremos de admitir com Protágoras que ele é frio para o que sentiu arrepios e não o é para o outro? *Teeteto* – Parece que sim. *Sócrates* – Não é dessa maneira que ele aparece a um e a outro? *Teeteto* – É. *Sócrates* – Ora, este aparecer não é o mesmo que ser percebido? *Teeteto* – Perfeitamente. *Sócrates* – Logo, aparência e sensação se equivalem com relação ao calor e às coisas do mesmo gênero; tal como cada um as sente, é como elas talvez sejam para essa pessoa. *Teeteto* – Talvez. *Sócrates* – A sensação é sempre sensação do que existe, não podendo, pois, ser ilusória, visto ser conhecimento. *Teeteto* – Parece que sim (PLATÃO, 1986, pp.32-3).

Em Leibniz, afirma Deleuze, longe de se tratar de uma *variação da verdade de acordo com o sujeito*, trata-se estritamente da *verdade de uma variação acerca de uma mesma coisa*, na

medida em que, cada perspectiva contém informações verdadeiras acerca daquela mesma idéia de verde, de ouro, de rio, que todas “perceberam” igualmente, mas variou pela atualização da idéia nelas (Cf. DELEUZE, LB, p.152). Assim, não é a noção de ponto de vista que remete à subjetividade, e, desta forma, a um subjetivismo, mas é a subjetividade, enquanto subjetividade monádica, que remete à noção de ponto de vista, alterando completamente o platonismo clássico, pois, desta maneira, a subjetividade não interrompe a verdade, mas perfaz a própria condição de seu aparecimento nas coisas (afinal de contas, o material, o corporal, o fenomênico, é *projetado e ordenado* por Deus a partir das próprias mônadas). Por tudo isso, afirma Deleuze, Leibniz é o primeiro grande desenvolvedor de uma teoria perspectivista em filosofia: “o perspectivismo [de Leibniz] não significará a cada um sua verdade, senão, significará o ponto de vista como condição de manifestação da verdade” (DELEUZE, CV, 16-12-86).

Em Leibniz, como também em Nietzsche, em William e Henry James e em Whitehead, o perspectivismo é certamente um relativismo, mas não é o relativismo em que comumente se pensa. Trata-se não de uma variação da verdade de acordo com um sujeito, mas da condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito. É a própria idéia da perspectiva barroca (DELEUZE, LB, p.40).

Vimos que isto [a noção individual] conduziu Leibniz a uma teoria extraordinária, que é a primeira grande teoria, em filosofia, da perspectiva, ou do ponto de vista, pois, de cada noção individual será dito expressar e conter o mundo; sim, porém, desde um certo ponto de vista que é mais profundo, a saber, é a subjetividade que remete à noção de ponto de vista, e não a noção de ponto de vista que remete à subjetividade. Isso vai ter muitas conseqüências em filosofia, a começar pelo eco que vai ter sobre Nietzsche na criação de uma filosofia perspectivista. (DELEUZE, CV, 22-04-80).

Desta forma, parece ser neste sentido que Leibniz afirma que toda percepção é verdadeira, considerando as mônadas como as perspectivas de Deus acerca do mesmo Mundo: “E como a visão de Deus é sempre verdadeira, as nossas percepções igualmente o são, mas nossos juízos, que são apenas nossos, nos enganam” (LEIBNIZ, DM, §14, p.51).

Todavia, o tipo de verdade das percepções não é do mesmo *grau* de verdade dos *efetivos conhecimentos*, mesmo que nos meramente empíricos e conjecturais. Isso porque, nos efetivos

desenvolvimentos cognitivos, existe uma ordem, um concatenamento, uma organização, uma contextura ou organicidade, das informações, que faz com que percebamos certas relações naturais e fixas das qualidades de determinado tipo de coisa (e.g., ouro), as quais, ainda que não sejam relações necessárias, como as existentes entre *ter quatro lados* e *ter quatro ângulos* nos conhecimentos demonstrativos, indicam uma certa contextura ou organicidade natural do próprio tipo de coisa em exame, nos alçando a um outro grau de conhecimento:

Sabemos mais ou menos com a mesma certeza que o mais pesado de todos os corpos conhecidos na terra é fixo, quanto sabemos que amanhã o dia amanhecerá. É porque o experimentamos cem mil vezes, é uma certeza experimental e de fato, embora não conheçamos a ligação da fixidez com as outras qualidades deste corpo. De resto, não se devem opor duas coisas que concordam e que se equivalem. Quando penso num corpo, que é ao mesmo tempo amarelo e fusível, e resistente ao cadinho, penso num corpo cuja essência específica, embora desconhecida na sua interioridade, faz brotar essas qualidades da sua própria natureza e se dá a conhecer por meio delas, ao menos confusamente. Nenhum mal vejo nisso, nem algo que mereça que se volte sempre de novo à carga para atacá-lo (LEIBNIZ, NE, IV.vi.§8, p.403).

Se a experiência justifica estas conseqüências de uma forma constante, não acreditais que possamos por esse caminho adquirir proposições certas? Certas, digo, pelo menos, na mesma medida que aquelas que asseguram, por exemplo, que o mais pesado dos corpos é fixo, e que aquele que depois dele é o mais pesado, é volátil? Com efeito, parece-me que a certeza (entende-se moral, ou física) mas não a necessidade (ou certeza metafísica) dessas proposições, que aprendemos exclusivamente pela experiência, e não pela análise e conexão das idéias, é conhecida entre nós, e com razão (LEIBNIZ, NE, IV.vi.§13, p.404).

Conseqüentemente, verifica-se que Leibniz vai bastante longe, no que diz respeito à superação da razão clássica, chegando ao extremo de não caracterizar o perspectivismo como um mero subjetivismo, mas, ao contrário, assumindo-o como sendo atinente à verdade e ao conhecimento; por meio do que, novamente, vemo-lo à beira do dionisíaco, na eminência de afirmar que *o saber e a vida são um e o mesmo*, tal como é próprio apenas à filosofia da diferença: “É um acontecimento transparente: a vida e o saber já não se opõem, nem sequer se distinguem, quando uma abandona seus organismos nascidos e o outro seus conhecimentos adquiridos, mas um e outro engendram novas figuras extraordinárias que são as revelações do

Ser” (DELEUZE, 2006b, pp.29-30). Em suma, um verdadeiro delírio frente aos critérios da razão clássica, que consolida a feliz distinção que Deleuze propõe entre a tradição e a razão barroca leibniziana:

Sempre existem momentos deliciosos na história da filosofia, e um dos momentos mais deliciosos é quando o extremo fim da razão, quer dizer, quando o racionalismo, levado até o final de suas conseqüências, engendra e coincide com uma espécie de delírio, que é um delírio da loucura. Nesse momento, assistimos a esta espécie de cortejo, de desfile, onde é a mesma coisa, o racional levado até o final da razão, e o delírio, mas o delírio da loucura mais pura. Então, cada noção individual, se é verdade que o predicado está incluído na noção de sujeito, necessariamente expressa a totalidade do mundo, e a totalidade do mundo está incluída em cada noção. (DELEUZE, CV, 22-04-80).

Todavia, é sempre à beira do oceano de Dionísio que Leibniz recua, distinguindo os graus do conhecimento, até que, mais uma vez, do obscuro da vida, se destaca o conhecimento no sentido clássico, ainda que eivado de todas as vicissitudes que só o barroco soube enxertar. E a razão disso? A razão disso é que Leibniz ainda deve explicações, a Deus, ao(s) Mundo(s), e ao(s) sujeito(s), no sentido de que deve cumprir toda a justiça da analogia, não podendo se desligar das noções copertinentes de mesmidade e fundamento, nem tampouco alcançar a noção de verdade como criação (que conseguiria, se a mantivesse ligada apenas às perspectivas e às suas vicissitudes):

A verdade, sob todos os aspectos, é caso de produção, não de adequação. Caso de genitidade, não de inatismo, nem de reminiscência. Não podemos acreditar que o fundado permaneça o mesmo, o mesmo que ele era antes, quando não estava fundado, quando não tinha atravessado a prova do fundamento. Se a razão suficiente, se o fundamento é "dobrado", é porque ele refere o que ele funda a um verdadeiro sem-fundo (DELEUZE, DR, p.252).

Assim, afirma Deleuze, se é verdade que Leibniz avançou muito, nos ensinando que não há perspectivas sobre as coisas (subjativismo), mas, antes, que as próprias coisas são perspectivas, também é verdade que ele teve de subordinar as perspectivas a um mesmo Mundo, por não abrir mão do princípio da identidade, submetendo a diferença das perspectivas a um

Mesmo, ao tempo em que, Nietzsche, por exemplo, abrindo mão do velho princípio, pela assunção do devir e da imanência, fez o Mesmo se submeter às diferenciais das perspectivas descentradas e imanentes entre si sob a égide do Instante, do Aion (que conforma o virtual como um caos excentrado):

Já Leibniz nos ensinara que não há pontos de vistas sobre as coisas, mas que as coisas, os seres, eram pontos de vista. Só que submetia os pontos de vista a regras exclusivas tais que cada um não se abria sobre os outros senão na medida em que convergiam: os pontos de vista sobre a mesma cidade. Com Nietzsche, ao contrário, o ponto de vista é aberto sobre uma divergência que ele afirma: é uma outra cidade que corresponde a cada ponto de vista, cada ponto de vista é uma outra cidade, as cidades não sendo unidas senão por sua distância, e não ressoando senão pela divergência de suas séries, de suas casas e de suas ruas. E sempre uma outra cidade na cidade. Cada termo torna-se um meio de ir até ao fim do outro, seguindo toda sua distância. A perspectiva - o perspectivismo -, de Nietzsche é uma arte mais profunda que a do ponto de vista de Leibniz (DELEUZE, LS, pp.179-80).

Não se trata de forma nenhuma de pontos de vistas diferentes sobre uma história que se supõe ser a mesma; pois os pontos de vista permanecem submetidos a uma regra de convergência. Trata-se, ao contrário, de histórias diferentes e divergentes, como se uma paisagem completamente distinta correspondesse a cada ponto de vista. Há realmente uma unidade das séries divergentes enquanto divergentes, mas é um caos sempre excentrado que se confunde com a Grande Obra. (DELEUZE, LS, p.266).

Por conseguinte, diferentemente do que acontece na filosofia de Leibniz, em Nietzsche já não existe mais, nem a mesmidade do Mundo, nem, tampouco, a perdurância dos sujeitos, que serviriam de fundamento ao perspectivismo leibniziano – viabilizando um retorno à noção de conhecimento representativo, apesar de seu já inextricável flerte com o sub-representativo –, pois, para Nietzsche, tal como para Deleuze, toda mediação analógica, todo fundamento, é abolido, trocado pelo abismo da imanência, o “a-fundamento universal”. Exatamente neste sentido, afirma Silvia Pimenta, citando uma passagem de Nietzsche em que ele parece estar criticando, de uma só vez, tanto a noção clássica de reflexão (*adaequatio*), quanto a noção leibniziana de reflexão e sua metáfora das mônadas como espelhos do universo:

Se, como Zarathustra ensina, o próprio ver é ver abismos, é porque também o mundo repousa sobre o abismo e não pode constituir uma base capaz de fundar esse ato. É nesse sentido aliás que podemos compreender esta enigmática passagem de *Além do Bem e do Mal*: “Se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha dentro de você” [§146]. Conceber o mundo como perspectivista significa que ele não tem fundamento, e não pode funcionar como suporte para essas interpretações. Se o mundo voltou a se tornar infinito – como afirma o aforismo de *Gaia Ciência* que analisamos acima [§374] – não é apenas porque admite uma infinidade de interpretações, mas porque nenhuma dessas interpretações pode reclamar seu fundamento. (...) Ao negar a existência de um mundo do Ser, é a própria distinção entre ontologia e teoria do conhecimento que é problematizada: “Se tentarmos contemplar o espelho em si, não descobriremos nada além das coisas que aí se refletem. Se quisermos apreender as coisas, não atingimos nada além do que o espelho. Esta é a história universal do conhecimento” [*Aurora*, §243] (VELLOSO ROCHA, S., 2003, pp.42-3).

Por isso, assevera Deleuze, não basta multiplicar leibnizianamente ao infinito as representações e os pontos de vista para se fazer um verdadeiro perspectivismo, pois, para tanto, é necessário elidirmos os pontos, e ficarmos com as vistas, trocando os pontos de vista pelas vistas sem ponto, ou seja, pela vistas desenroladas num meio de imanência sem qualquer horizonte englobante (analogante), pois só assim é que podemos destituir o ‘RE-’ da representação, e ficarmos frente a frente com a vida mesma, em domínio sub-representativo, atingindo de uma só vez o singular e o universal sem qualquer *mediação* pelo idêntico e/ou pelo semelhante: “A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela *mediatiza* tudo, mas não mobiliza nem move nada. O movimento [devir], por sua vez, implica uma pluralidade de centros, uma superposição de perspectivas, uma imbricação de pontos de vista” (DELEUZE, DR, p.106).

A representação infinita compreende, precisamente, uma infinidade de representações, seja porque assegura a convergência de todos os pontos de vista sobre um mesmo objeto ou um mesmo mundo, seja porque faz de todos os momentos as propriedades de um mesmo Eu. Mas ela guarda, assim, um centro único que recolhe e representa todos os outros como uma unidade de série que ordena, que organiza uma vez por todas os termos e suas relações. É que a representação infinita não é separável de uma lei que a torna possível: a forma do conceito como forma de identidade que constitui ora o em-si do representado (A é A), ora o para-si do representante (Eu = Eu). O prefixo RE -, na palavra representação, significa a forma conceitual do idêntico que subordina as diferenças. Portanto, não é multiplicando as representações e os pontos de vista que se atinge o imediato definido como "sub-representativo". Ao contrário, cada representação componente é que deve estar deformada, desviada, arrancada de seu centro. É preciso

que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada seja de idêntico, mas que seja esartejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê. É preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, a outras diferenças que nunca a identificam, mas a diferenciam. É preciso que cada termo de uma série, sendo já diferença, seja colocado numa relação variável com outros termos e constitua, assim, outras séries desprovidas de centro e de convergência. É preciso afirmar a divergência e o descentramento na própria série. Cada coisa, cada ser deve ver sua própria identidade tragada pela diferença, cada qual sendo só uma diferença entre as diferenças. É preciso mostrar a diferença *diferindo* (DELEUZE, DR, pp.106-7).

Em outras palavras, como Deleuze nos diz na passagem acima, é necessário destituirmos a perdurância do sujeito da representação, fazendo-o sujeito nomádico, de tal modo que o sujeito nunca seja um ponto, mas, antes, seja ele mesmo um devir, um simulacro, jamais representando algo de mesmo: “O simulacro inclui em si o ponto de vista diferencial; o observador faz arte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com o seu ponto de vista” (DELEUZE, LS, p.264). Assim, como em Nietzsche, nunca pontos de vistas diferentes sobre a mesma história, mas, histórias totalmente distintas entre si, que se comunicam, não por qualquer convergência analógica no infinito, mas, por imanência, e pela operação descentrada e repetidora do Instante (*Aion*), que a tudo faz divergir, explicando, implicando, e complicando:

Não basta multiplicar as perspectivas para fazer perspectivismo. É preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente: o que conta é a divergência das séries, o descentramento dos círculos, o "monstro". O conjunto dos círculos e das séries é, pois, um caos informal, a-fundado, que não tem outra "lei" além de sua própria repetição, sua reprodução no desenvolvimento do que diverge e descentra. (...) Todavia, nada se perde, cada série só existindo pelo retorno das outras. Tudo se tornou simulacro. Com efeito, por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o ato pelo qual a própria idéia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, revertida. (...) É nesta direção que é preciso procurar as condições, não mais da experiência possível, mas da experiência real (seleção, repetição etc.). É aí que encontramos a realidade vivida de um domínio sub-representativo (DELEUZE, DR, pp.124-5).

Cada série forma uma história: não são pontos de vista diferentes sobre uma mesma história, como os pontos de vista sobre a cidade, segundo Leibniz, mas histórias totalmente distintas que se desenvolvem simultaneamente. As séries de base são divergentes. Não relativamente, no sentido em que bastaria retroceder para encontrar um ponto de convergência, mas absolutamente divergentes, no sentido em que o ponto de convergência, o horizonte de convergência está num caos, sempre deslocado neste caos. Este caos é o mais positivo, ao mesmo tempo em que a divergência é objeto de

afirmação. Ele se confunde com a grande obra, que mantém todas as séries *complicadas*, que afirma e complica todas as séries simultâneas (DELEUZE, DR, p.205).

Por conseguinte, considera Deleuze, tal como o perspectivismo de Leibniz está fundado na analogia, assim, também, ocorre com sua teoria da harmonia e/ou da expressão que lhes são copertinentes, as quais, se vêm a substituir o mecanicismo, e as relações de causa e efeito, não ultrapassam o funcionalismo, e a necessidade das mônadas como constantes para seus predicados, e do Mundo como uma constante para suas mônadas, nas *mediações* sempre necessárias aos sistemas em que não se admite a imanência. Em outros termos, uma filosofia de expressões equívocas, incapaz de alcançar a Univocidade do Ser:

Nós devemos, então, ter em conta dois fatores fundamentais na concepção leibniziana de expressão: a *Analogia*, que exprime sobretudo os diferentes tipos de unidade, em relação com as multiplicidades que elas envolvem; a *Harmonia*, que exprime sobretudo a maneira como uma multiplicidade corresponde em cada caso à sua unidade de referência. Tudo aqui forma uma filosofia <<simbólica>> da expressão, onde a expressão nunca é separada dos signos de suas variações (...). *Uma tal filosofia simbólica é necessariamente uma filosofia de expressões equívocas* (DELEUZE, 1968, p.306).

Assim, mesmo tendo ido tão longe, do perspectivismo de Leibniz ainda cabe dizer estar baseado em uma Dobra de caráter analógico, onde o Fundo já é um Mundo dobrado nos seus casos, ao tempo em que, em Deleuze o perspectivismo tem por base uma outra Dobra, o Aion, enquanto o operador topológico que faria com que as mônadas se “entrepentrassem”, não deixando subsistir qualquer separação entre o público e o privado, e/ou entre o externo e o interno (*Banda de Moebius*), levando da monadologia à nomadologia (cf. DELEUZE, LB, pp.227-8): “Tal é o fundamento do perspectivismo deleuziano: a Dobra como operador do Múltiplo” (ALLIEZ, 1996, p.51).

CAPÍTULO 8. LEIBNIZ E OS ESTÓICOS: DA MONADOLOGIA À NOMADOLOGIA

De acordo com o que apresentamos no capítulo anterior, vimos que as mônadas não mantêm entre si qualquer relação mecanicista de causa e efeito, mas, antes, uma relação expressiva, ou de correspondência, equivalente às mudanças proporcionais que entretêm umas com as outras. Assim, como dissemos, se supomos que uma mônada x está relacionada com uma outra y, por pertencerem ao mesmo Mundo, não ocorre de uma mônada agir e produzir um afeto na outra, como se seus predicados não fossem acontecimentais e não estivessem ligados desde sempre aos sujeitos aos quais pertencem, mas, ocorre de ambas as mônadas agindo modificarem-se proporcionalmente, de tal modo que, a olhos incautos, por assim dizer, pareceria que, de fato, uma atuou sobre a outra.

Frente a isto, não há como não nos lembrarmos da exposição que Deleuze traça acerca da filosofia estóica em *Lógica do sentido*, pois, quando o escalpelo corta a carne também não há qualquer relação mecânica de causa e efeito entre eles, mas, antes, *concausa*, de maneira que os efeitos produzidos não são qualquer outra coisa, senão, acontecimentos, modos de ser, verbos, ao invés de substantivos ou adjetivos:

Todos os corpos são causas uns para os outros, uns com relação aos outros, mas de que? São causas de certas coisas de uma natureza completamente diferente. Esses *efeitos* não são corpos, mas, propriamente falando, “incorporais”. Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. (...) Não são substantivos ou adjetivos, mas, verbos. (...) Não são presentes vivos, mas, *infinitivos*: *Aion* ilimitado (DELEUZE, LS, pp5-6).

Por isso, não é à toa que Leibniz reconheça sua noção de correspondência como sendo uma idéia originariamente estóica ao fazer um balanço de sua filosofia, ressaltando a síntese que

ela constitui acerca da tradição. Dentre os textos clássicos de Leibniz, um dos raros momentos em que ele traça diretamente essa proximidade:

A consideração deste [meu] sistema mostra também que a maioria das seitas filosóficas tem mais razão do que se acreditava: a pouca realidade substancial das coisas sensíveis nos cétricos; a redução de tudo às harmonias ou números, idéias e percepções nos pitagóricos e platônicos; o um, que, sem nenhum espinosismo, é o todo de Parmênides e de Plotino; *a conexão estóica, compatível com a espontaneidade dos outros...* (LEIBNIZ, 2002, pp.71-2).

Nesse sentido, Deleuze afirma que Leibniz é o segundo grande desenvolvedor de uma lógica do acontecimento, pois, tal como os estóicos, foi ele quem soube deslocar o atributo lógico, a essência, trocando-o pelo inessencial, o acontecimental, considerando que os predicados tinham de ter a ver com os sujeitos aos quais eles pertenciam, participando, assim, de suas vicissitudes. Até porque, é apenas desta forma, enquanto modificações, maneiras, verbos, que eles podem se relacionar entre si nos seus sujeitos e com seus sujeitos, e viabilizarem a relação dos sujeitos entre si, tal como viemos analisando ao longo deste trabalho. Além disso, como vimos no capítulo 6, Leibniz vai tão longe com sua filosofia maneirista que é o próprio Mundo, em sua anterioridade de direito, que é um predicado acontecimental (*Acontecimento*):

Maneiras e fundo. Estabelecer o predicado como verbo e firmar o verbo como irreduzível à cópula e ao atributo, é propriamente esta a base da concepção leibniziana do acontecimento. Houve uma primeira vez em que o acontecimento foi julgado digno de ser elevado ao estado de conceito: isso ocorreu graças aos estóicos, que faziam do acontecimento não um atributo, nem uma qualidade, mas o predicado incorpóreo do sujeito da proposição (não “a árvore é verde”, mas, “a árvore verdeja...”). Eles concluíam disso que a proposição enunciava uma “maneira de ser” da coisa, um “aspecto” que transbordava a alternativa aristotélica essência-acidente: eles substituíram o verbo ser por “resultar”, e a essência pela maneira. Leibniz é quem efetua a segunda grande lógica do acontecimento: o próprio mundo é acontecimento e, enquanto predicado incorpóreo (= virtual), deve estar incluído em cada sujeito como um fundo do qual cada um extrai as maneiras que correspondem ao seu ponto de vista (aspectos). O mundo é a própria predicação, as maneiras são os predicados particulares, e o sujeito é o que passa de um predicado a outro como de um aspecto do mundo a outro. É o par *fundo-maneiras* que destrona a forma ou a essência: Leibniz faz dele a marca de sua filosofia. Os estóicos e Leibniz inventaram um Maneirismo que se opõe ao essencialismo ora de Aristóteles, ora de Descartes. Como componente do Barroco, o

maneirismo herda um maneirismo estóico e estende-o ao cosmo (DELEUZE, LB, pp.94-5).

Todavia, entre Leibniz e o estoicismo existe uma diferença fundamental, pois, enquanto o estoicismo constitui-se numa filosofia do acontecimento puro, desligada de toda submissão ao idêntico (mais à frente veremos que isso será problematizado por Deleuze), Leibniz mantém-se ligado à representação, submetendo os predicados inessenciais, acontecimentais, às essências individuais para as quais eles convergem, e fazendo do Mundo uma regra funcionalista de harmonização. Novamente, então, este é o limite do leibnizianismo frente à filosofia da diferença. O último passo de Leibniz frente à morada de Dionísio, pelo qual, o *Aion* é trocado pelo Mundo, e o virtual tem de ser substituído pelas possibilidades lógicas, enquanto centros de convergência daquilo que continua.

De fato, como Deleuze verifica, e vimos no capítulo 1 deste trabalho, é claro que Leibniz estabelece sua filosofia do acontecimento num Presente Vivo, por meio do qual, sempre já existe um elo entre o Presente e o Futuro, e/ou entre o Passado e o Presente (o Presente enquanto Passado do Futuro, e o Futuro enquanto Presente do Passado), que acompanha naturalmente o acontecimento em sua efetividade como verbo, e se liga ao *continuum* e à liberdade humana; não sendo o Passado que determina o Presente que determina o Futuro, mas, antes, sendo no Presente Vivo (Passado-*Presente*-Futuro) que vemos as relações contingentes (inclinações e motivos) que nos trouxeram até aqui e para onde elas vão nos levar. Diz Leibniz, e comenta Deleuze:

Pode-se até dizer que em conseqüência dessas pequenas percepções, o presente é grande e o futuro está carregado do passado, que tudo é convergente (*symproia pánta*, como dizia Hipócrates), e que na mais insignificante das substâncias, olhos penetrantes como os de Deus poderiam ler todo o desenrolar presente e futuro das coisas que compõem o universo (LEIBNIZ, NE, prefácio, pp.27-8).

Indo da inflexão à inclusão, vimos como as inflexões estavam naturalmente incluídas nas almas. A inclinação é a dobra na alma, é a inflexão tal como está incluída. Donde a fórmula de Leibniz: a alma está inclinada sem estar necessitada. O motivo é não uma determinação, mesmo externa, mas uma inclinação. É não o efeito do passado mas a

expressão do presente. É preciso assinalar o quanto a inclusão é indexada pelo presente em Leibniz, isto é, até que ponto tem suas variações ajustadas às variações do presente: escrevo, viajo... Se a inclusão estende-se ao infinito no passado e no futuro, é porque ela concerne inicialmente ao presente vivo, presente que a cada vez preside a sua distribuição. É porque minha noção individual inclui o que faço neste momento, o que estou fazendo, que ela também inclui tudo isso que estou fazendo e tudo o que disso decorrerá, até o infinito. Esse privilégio do presente remete precisamente à função de inerência na mônada: ela não inclui um predicado sem dar-lhe o valor de um verbo, isto é, a unidade de um movimento que está em execução. A inerência é condição de liberdade e não impedimento. Quando Leibniz invoca o ato perfeito ou acabado (entelêquia), não se trata de um ato que a inclusão obrigaria a pensar como passado e que remeteria a uma essência. A condição de clausura, de fechamento, tem um sentido totalmente distinto: *o ato perfeito, acabado, é aquele que recebe da alma que o inclui a unidade própria de um movimento que se faz*. A esse respeito, Bergson está muito próximo de Leibniz, e é nesse que se encontra constantemente a fórmula: o presente repleto de futuro e carregado de passado. Não um determinismo, nem mesmo interno, mas uma interioridade que constitui a própria liberdade. É que o presente vivo é essencialmente variável em extensão e em intensidade. A cada instante, ele se confunde com o bairro privilegiado ou com o departamento da mônada, com a zona que ela expressa claramente. Portanto é o presente vivo que constitui a amplitude da alma em certo instante. Mais ou menos extenso, mais ou menos intenso, o presente vivo não motiva a mesma ação nem confere sua unidade ao mesmo movimento. Adão teria podido não pecar: se a sua alma tivesse tomado neste momento outra amplitude, amplitude capaz de constituir a unidade de outro movimento. O ato é livre, porque expressa a alma inteira no presente (DELEUZE, LB, pp.122-4).

Todavia, entre os acontecimentos em Leibniz e no estoicismo parece manter-se uma diferença marcante, pois, no estoicismo, o acontecimento, enquanto verbo, torna-se *infinitivo*, sob a regência do *Aion*: “Não são substantivos ou adjetivos, mas, verbos. (...) Não são presentes vivos, mas, *infinitivos*: *Aion* ilimitado” (DELEUZE, LS, pp.5-6). Assim, se é verdade que contra os juízos de atribuição (S é P), Leibniz se encontra com os estóicos, também, é verdade que entre ambos mantém-se uma diferença, pois, enquanto para o primeiro ‘A árvore verdeja’, para os estóicos certamente já cabe dizer ‘Arborecer-verdejar’.

Por isso, podemos concluir, que, certamente, Leibniz não poderia chegar até aí, pois, tal como sua filosofia do acontecimento está fundada nas possibilidades lógicas, e/ou nos centros de convergência daquilo que continua, também, o Presente Vivo, naturalmente ligado à sua noção de acontecimento, deve estar fundado num outro presente, que será, ou relativo à perdurância dos sujeitos monádicos, ou à mesmidade do Mundo, ou finalmente o próprio presente eterno de Deus.

Em suma, fundado num presente que nunca foi um Presente Vivo, mas, desde sempre foi *fundamento*, ou como Deleuze afirma, um Passado Imemorial:

em Leibniz, a própria compossibilidade é um círculo de convergência em que se distribuem todos os pontos de vista, todos os presentes que compõem o mundo. Neste terceiro sentido, fundar é representar o presente, isto é, fazer com que o presente advenha à representação (finita e infinita) e nela se instale. Então, o fundamento aparece como Memória imemorial ou Passado puro, passado que nunca foi presente, que faz, pois, com que o presente passe e em relação ao qual todos os presentes coexistem em círculo (DELEUZE, DR, p.431).

Por fim, ainda acerca desta temática, é em *Lógica do sentido*, que encontramos o argumento determinante para a distinção entre o Presente Vivo leibniziano e o *Aion* estóico da filosofia da diferença, pois, como nós já vimos, Leibniz não admite, de maneira nenhuma, que a precedência do Mundo (enquanto fundo obscuro virtual e contínuo) possa se dar independentemente de seu envolvimento nas mônadas, de maneira que o Presente Vivo de que se trata é sempre em cada uma, não havendo nada que se pareça com a operação livre do Aion num espaço nômade:

Um indivíduo está pois sempre em um mundo como círculo de convergência e um mundo não pode ser formado e pensado senão em torno de indivíduos que o ocupam ou o preenchem. ***A questão de saber se o próprio mundo tem uma superfície capaz de reformar um potencial de singularidades é geralmente respondido pela negativa.*** Um mundo pode ser infinito em uma ordem de convergência e, no entanto, ter uma energia finita, e esta ordem ser limitada. Reconhecemos aqui o problema da entropia; pois é da mesma maneira que uma singularidade se prolonga sobre uma linha de ordinários e que uma energia potencial se atualiza e cai ao seu nível mais baixo. O poder de reformação não é concedido senão aos indivíduos no mundo e por um tempo: justamente o tempo de seu presente vivo em função do qual o passado e o futuro do mundo circundante recebem ao contrário uma direção fixa e irreversível (DELEUZE, LS, pp.113-4).

Todavia, se existe uma insuficiência de Leibniz em relação ao estoicismo, Deleuze também marcará uma insuficiência do estoicismo em relação a Leibniz. Uma insuficiência crucial, que deixa definitivamente às claras a grande importância de Leibniz para a filosofia de

Deleuze, a saber: o tema das compossibilidades e das impossibilidades alógicas. Sem dúvida, um tema difícil, que merece uma digressão inicial acerca dos motivos de Deleuze.

O mais característico na filosofia de Leibniz é a passagem daquilo que tradicionalmente é visto como meramente conceitual ao Real. Anteriormente, vimos Deleuze considerá-lo, dizendo que: “o próprio conceito torna-se sujeito” (DELEUZE, LB, pp.95-6). O distintivo aqui, é que Leibniz não pensa epistemologicamente que *o ser é idêntico*, mas, antes, ontologicamente, que *o idêntico é ser*. Desta forma, por essa sutileza, Leibniz considerará que tudo aquilo que é possível, ou seja, que não é contraditório, é real, ainda que não exista atualmente. Assim, apenas a título de exemplo, é claro que não existem coisas como círculos-quadrados, polígonos de dois lados, triângulos que não tenham três ângulos, etc. Todavia, existem coisas como sereias, centauros, metais não dilatáveis, metais dilatáveis, Adão pecador, Adão não pecador, etc. Nesse sentido, das coisas que existem, Leibniz afirma, que ou bem existem enquanto meras possibilidades, ou bem existem atualmente: o que existe de maneira meramente possível são todas as possibilidades não atualizadas presentes enquanto idéias no intelecto de Deus desde toda a eternidade; e, o que existe atualmente são algumas possibilidades que estão compatibilizadas formando o Mundo (o mundo-possível) criado por Deus em que agora estamos.

Com isso, a primeira grande revolução que pode acontecer na filosofia, e acontece na filosofia de Leibniz, é o deslocamento do tema do *conhecimento*, para o tema do *pensamento*. E é uma mudança radical, ainda que completamente atada aos primados da identidade, pois, traz a lume o *ficício*, que é ao mesmo tempo, inexistente, mas, real. É, também, portanto, um ganho semântico, que, em Leibniz, torna-se até mesmo um ganho semiótico, na medida em que as pequenas percepções nos inclinam, e suscitam em nós, toda sorte de pensamentos, envolvendo

existentes e/ou fictícios, amalgamando por vezes aquilo que a mera filosofia epistemológica tem de banir⁴⁸.

Assim, é desta forma que em Leibniz existe toda uma multiplicidade semântica, e mesmo múltiplos efetivos conhecimentos que não precisam ser vistos como contraditórios entre si, mas, antes, como perspectivas acerca das mesmas coisas, como no caso do ouro. Para Leibniz, relembrando o que já vimos, o significado do termo ‘ouro’, compreendido pelo leigo, não é menos significativo, ou não-significativo, frente àquele compreendido pelo perito, pois, o filósofo não analisa primariamente a noção de significado reduzindo-o ao seu possível caráter epistêmico-veritativo, mas diretamente a partir de seu caráter *semântico factual*, que funda a possibilidade do conhecimento, pois o antecede (levando-se em conta que o perspectivismo de Leibniz não é um subjetivismo). Por isso, não é à toa que Leibniz afirmará que os vocábulos tomados da linguagem ordinária (considerando-se também o seu *uso*) são mais claros do que aqueles empregados pelos peritos, no que diz respeito ao seu significado, dado que são amplamente reconhecidos. Mesmo assim, ainda é correto considerar, para fins epistemológicos, que o conhecimento dos peritos seja mais específico, e que esta claridade dos vocábulos tomados da linguagem popular esconde muitas equívocas, indeterminações, etc:

nos termos tomados da linguagem ordinária, tendo também em conta o **uso** popular, se dá a máxima claridade. Nos termos técnicos existe sempre alguma obscuridade. Chamo termo [vocábulo] popular (...) aquele em que a palavra e o significado são comuns. Termo técnico, aquele em que a palavra ou o significado é particular, quer dizer, próprio de um determinado homem, ou de uma classe de homens (LEIBNIZ, 1993a, viii, p.29).

Desta maneira, Deleuze tem total razão em afirmar que existe mesmo algo próximo do delírio na filosofia de Leibniz, uma febre, uma noite mal dormida, uma dor de cotovelo, pensamentos que fariam ruborizar as pessoas de bem, etc, e, pelo mesmo motivo, que ele tenha

⁴⁸ Sobre Leibniz, Deleuze, e o papel semiótico das pequenas percepções, cf. GIL, J., 2005, pp.19-32.

sido o único que se aproximou definitivamente de uma *lógica do pensamento*, com a qual se ligam as percepções inapercebidas:

Só Leibniz aproximou-se das condições de uma lógica do pensamento, lógica inspirada precisamente por sua teoria da individuação e da expressão. Com efeito, apesar da ambigüidade e da complexidade dos textos, parece que em certos momentos o expresso (o contínuo das relações diferenciais ou a Idéia virtual inconsciente) é em si mesmo distinto e obscuro: todas as gotas d'água do mar como elementos genéticos com suas relações diferenciais, as variações dessas relações e os pontos relevantes que elas compreendem; e parece também que o expressante (o indivíduo que percebe, imagina ou pensa) é, por natureza, claro e confuso: nossa percepção do barulho do mar, que compreende confusamente o todo, mas que só exprime claramente certas relações e certos pontos em função de nosso corpo e de um limiar de consciência que este determina (DELEUZE, DR, p.403).

De fato, cabe considerarmos aqui, que a interpretação de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz nos ajuda a entender melhor essas vicissitudes envolvendo a um só tempo o existente, o ficcional, e as pequenas percepções. Mas, também, em contrapartida, esse âmbito semântico do existente e do ficcional (dos possíveis) nos auxilia a entender melhor um dos motivos de Deleuze em examinar a filosofia de Leibniz, a saber: ter diante de si toda a semântica da filosofia da representação de uma vez só, ao modo do espaço das possibilidades, passível de ser analisada a partir de predicacões acontecimentais, mas, também, passível de ser criticada de uma vez só.

Por todos esses motivos, Leibniz não é um acaso para Deleuze, mas, uma necessidade. Um caminho pelo qual ele tem de passar, até chegar ao ponto, do qual partimos, nessa digressão, Leibniz vrs. Estóicos, frente ao tesouro do possível e do impossível: “A convergência e a divergência são relações completamente originais que cobrem o rico domínio das compatibilidades e incompatibilidades alógicas e com isso *forma uma peça essencial da teoria do sentido*” (DELEUZE, LS, p.178).

O primeiro passo, então, para retomarmos, é lembra que Deus não cria as mônadas como entidades isoladas, como se, primeiro criasse as mônadas, e depois criasse o Mundo. Como

Deleuze diz repetidamente, Deus não cria o Adão pecador para em seguida criar o Mundo, mas, antes cria o Mundo onde Adão peca. Desta maneira, o Mundo criado já é compossível desde sua origem, e as conexões contingentes mostram não haver contradição na liberdade humana, pois, ainda que haja analiticidade quanto à relação do predicado pecar com o seu sujeito Adão, essa relação é contingente, e Adão efetivamente poderia não ter pecado. Tudo isso, que, como já vimos no capítulo 2, só pode ser compreendido tomando-se o Mundo em sua anterioridade de direito, e considerando-se as coisas a um nível pré-individual:

A compossibilidade não supõe nem mesmo a inerência dos predicados em um sujeito individual ou mônada. É o inverso, e somente são determinados como predicados inerentes aqueles que correspondem a acontecimentos em primeiro lugar compossíveis (a mônada de Adão pecador não contém sob forma predicativa senão os acontecimentos futuros e passados compossíveis com o pecado de Adão). Leibniz tem, pois, uma viva consciência da anterioridade e da originalidade do acontecimento com relação ao predicado. A compossibilidade deve ser definida de uma maneira original, a um nível pré-individual, pela convergência das séries que formam as singularidades de acontecimentos estendendo-se sobre linhas ordinárias (DELEUZE, LS, p.177).

Mas, se Adão poderia efetivamente não pecar, vimos também, no capítulo 3 deste trabalho, que na filosofia de Leibniz aparece a figura do *Adão vago*, ao modo de: pessoas muito semelhantes entre si, mas, pertencentes a Mundos impossíveis; a partir do que, Deleuze deduz a existência de um único Adão=X comum a vários Mundos impossíveis, enquanto a classe de todos os *Adãos vagos* pertencentes a cada Mundo. É neste ponto que se decidirá: Leibniz vrs. Estóicos.

De acordo, então, com a doutrina de Leibniz, que busca cumprir a mesma meta que a dos estóicos, existe um paradoxo, que precisa ser vencido, e podemos vencer: “O paradoxo estóico é afirmar o destino, mas, negar a necessidade” (DELEUZE, LS, p.175). Ora, pelo que Deleuze argumenta em *Lógica do sentido*, sabemos que os estóicos vencem-no pelo *Aion*, e acabamos de lembrar que Leibniz vence o mesmo paradoxo pelas verdades contingentes, pois, as seqüências

das coisas são certas, mas, não são necessárias (cf. LEIBNIZ, DM, §13). Todavia, de acordo com Deleuze, os estóicos não têm sucesso na explicação detalhada desta vitória que eles mesmos já alcançaram, pois, ironicamente, não conseguem explicar a impossibilidade sem caírem na malha menos refinada e mais tosca da representação: o *princípio da não-contradição*; ocorrendo até mesmo de caírem na mera causa e efeito. Afirma Deleuze:

as relações dos acontecimentos entre si, do ponto de vista da quase-causalidade ideal ou noemática, exprimem, em primeiro lugar, conseqüências não-causais, compatibilidades ou incompatibilidades alógicas. A força dos Estóicos foi engajar-se nessa via: de acordo com que critérios acontecimentos são *copulata*, *confatalia* (ou *inconfatalia*), *conjuncta* ou *disjuncta*? Aqui ainda a astrologia foi talvez a primeira grande tentativa por estabelecer uma teoria destas incompatibilidades alógicas e destas correspondências não-causais. No entanto, parece mesmo, a partir dos textos parciais e decepcionantes que nos restam, que os Estóicos não tenham podido conjurar a dupla tentação de voltar à simples causalidade física ou à contradição lógica. O primeiro teórico das incompatibilidades alógicas, e por isso o primeiro grande teórico do acontecimento, foi Leibniz (DELEUZE, LS, p.177).

Mas, por que isso acontece? Faltaria aos estóicos uma ontologia dos possíveis, e dos Mundos possíveis, para além da mera lógica da possibilidade, que eles efetivamente desenvolveram? Deleuze não explica. Seja como for, o importante para nós aqui é que Deleuze retoma o *Adão vago* de Leibniz, a fim de superar essa insuficiência do estoicismo frente à explicação do seja a impossibilidade. E seu objetivo final é claríssimo: se o real da filosofia da representação é o espaço das possibilidades envolvendo os possíveis e impossíveis, então, *façamos dele todo objeto de afirmação, a Univocidade*. Vejamos, então, o caminho traçado por Deleuze, para o cumprimento deste objetivo:

1. O primeiro entrave a ser superado é fazer com que a impossibilidade não seja compreendida como estando fundada no *princípio da não-contradição*. O meio para alcançar será o *Adão=X* e o Cálculo.

2. O último entreve a ser superado é o modo analógico como Leibniz lida com o *Adão vago*: repartição, distribuição, divergência por exclusão. O meio para resolver esse último problema será considerar que: se as relações contingentes têm por base a continuidade, e a continuidade tem por base as pessoas (como apresentamos no capítulo 4), então, se existe uma pessoa ($Adão=X$) comum a vários Mundos impossíveis, esses Mundos devem guardar uma relação contingente entre si, de maneira que, antes de serem repartidos pelo $Adão=X$, eles são contínuos, não havendo nenhuma justificativa para Leibniz negar a continuidade de todos os Mundos impossíveis dado o $Adão=X$.

De fato, ao longo de seus escritos sobre Leibniz, que tivemos a oportunidade de analisar, Deleuze nunca apresenta a totalidade dessa demonstração, mas acreditamos, pelo que já expusemos até aqui no decorrer deste trabalho (principalmente nos capítulos 1, 3 e 4), e pela seqüência das citações a seguir, que isso possa ficar claro, justificando nossa interpretação.

Como dissemos, então, Deleuze retoma o *Adão vago* de Leibniz, a fim de superar a insuficiência do estoicismo frente à explicação do seja a impossibilidade. Mas, o que é o *Adão vago* aqui? Ele é o $Adão=X$, comum a vários Mundos impossíveis, que engendra os vários *Adãos vagos* em cada Mundo como casos de solução para um mesmo *problema trans-mundano*, os quais, por sua vez, presidirão as individuações. Em outros termos, Deleuze o define como *problema*, que deve ser tratado como *signo ambíguo*. Assim, de posse da noção de *signo ambíguo* – que pelo que vimos no capítulo 4, também consta como dy/dx –, Deleuze parece retomar o Cálculo, e mais uma vez considera que sejam encontradas relações contingentes, agora entre os impossíveis, que não podem ser subsumidas à não-contradição, e têm por base a figura do comum, do semelhante, pois o $Adão=X$ é o comum a vários Mundos impossíveis.

Desta forma, segundo Deleuze, Leibniz supera os estóicos, encontrando o conceito que faz compreender por que os Mundos impossíveis não são incompatíveis entre si por não-contradição. A diferença aqui, para o que vimos anteriormente no capítulo 4, é que agora não se trata mais de convergência, mas, de repartições, na medida em que o *Adão=X* engendra os Adãos como casos de solução em seus respectivos Mundos:

Um problema, diz ele [Leibniz], tem condições que comportam necessariamente “signos ambíguos”, ou pontos aleatórios, isto é, repartições diversas de singularidades às quais corresponderão casos de soluções diferentes: assim, a equação das secções cônicas exprime um só e mesmo Acontecimento que seu signo ambíguo subdivide em acontecimentos diversos, círculo, elipse, hipérbole, parábola, reta, que formam casos correspondendo ao problema e determinado a gênese das soluções. É preciso pois conceber que os mundos impossíveis, apesar de sua impossibilidade, comportam alguma coisa em comum e de objetivamente comum que representa o signo ambíguo do elemento genético com relação ao qual vários mundos aparecem como casos de solução para um mesmo problema (todos os lances, resultados para um mesmo lance). Nesses mundos há pois, por exemplo, um Adão objetivamente indeterminado, isto é, positivamente definido por algumas singularidades *somente*, que podem se combinar e se completar de maneira muito diferente em diferentes mundos (ser o primeiro homem, viver em um jardim, fazer nascer uma mulher de si, etc). Os mundos impossíveis tornam-se as variantes de uma mesma história (...) Não nos encontramos mais diante de um mundo individuado constituído por singularidades já fixas e organizadas em séries convergentes, nem diante de indivíduos determinados que exprimem este mundo. Encontramo-nos agora diante do ponto aleatório dos pontos singulares, diante do signo ambíguo das singularidades, ou antes diante do que representa este signo e que vale para vários desses mundos e, no limite, para todos, para além de suas divergências e dos indivíduos que os povoam. Há pois um “Adão vago”, isto é, vagabundo, nômade, um Adão = X, comum a vários mundos. Um Sextus = X, um Fang = X. No limite, uma qualquer coisa = X comum a todos os mundos. Todos os objetos = X são “pessoas” (DELEUZE, LS, pp.117-8).

Todavia, apesar de Leibniz ter chegado até aí, Deleuze conclui que ele mantém o *Adão=X* subordinado às malhas da representação, compreendendo-o como repartição, distribuição, e divergência por exclusão, ao invés da *afirmação da divergência* ($Aion=dy/dx=0/0$)⁴⁹. Desta forma, apesar do impossível não ser uma divergência por contradição, é uma divergência que exclui os acontecimentos impossíveis, e separa os Mundos, como casos de solução possível para o *Adão vago problemático*. Não obstante, afirma Deleuze, o verdadeiro caráter de um

⁴⁹ Cf. capítulo 1 deste trabalho.

problema, é justamente manter-se indeterminado num espaço nômade e *continuum* onde não há divergência por exclusão. Diz Deleuze: “Mas desta regra de impossibilidade, Leibniz se serve para excluir os acontecimentos uns dos outros: da divergência ou da disjunção, ele faz um uso negativo ou de exclusão” (DELEUZE, LS, p.178).

De um lado, sabemos que uma singularidade não é separável de uma zona de indeterminação perfeitamente objetiva, espaço aberto de sua distribuição nômade: pertence, com efeito, ao *problema* o relacionar-se a condições que constituem esta indeterminação superior e positiva, pertence ao acontecimento o subdividir-se sem cessar como reunir-se em um só e mesmo Acontecimento, pertence aos *pontos singulares* o distribuir-se de acordo com figuras móveis comunicantes que fazem de todas as jogadas um só e mesmo lançar (ponto aleatório) e do lançar uma multiplicidade de jogadas. Ora, embora Leibniz não tenha atingido o livre princípio deste jogo, porque não soube nem quis insuflar aí bastante acaso, nem fazer da divergência um objeto de afirmação como tal, ele recolheu, entretanto, todas as conseqüências ao nível de efetuação (DELEUZE, LS, p.117).

E é uma limitação teológica, afirma Deleuze. Parecida com a de Einstein frente a Heisenberg. E, da mesma forma, um horror ao panteísmo, parecido com o de Aristóteles frente a Heráclito e Empédocles. Em suma, uma limitação produzida pelo fantasma do espinosismo, posto que, sem a repartição, todo o impossível formaria um único *continuo de imanência pré-individual*, pelo que, não haveria, nem Mundo, nem indivíduos, mas, no máximo, apenas Deus, como a única substância:

A convergência e a divergência são relações completamente originais que cobrem o rico domínio das compatibilidades e incompatibilidades alógicas e com isso forma uma peça essencial da teoria do sentido. Mas desta regra de impossibilidade, Leibniz se serve para excluir os acontecimentos uns dos outros: da divergência ou da disjunção, ele faz um uso negativo ou de exclusão. Ora, *isso não é justificado senão na medida em que os acontecimentos já são apreendidos sob a hipótese de um Deus que calcula e escolhe, do ponto de vista de sua efetuação em mundos ou indivíduos distintos*. Não é, em absoluto, a mesma coisa se considerarmos os acontecimentos puros e o jogo ideal cujo princípio Leibniz não pôde apreender, impedido que estava pelas exigências da teologia (DELEUZE, LS, p.178).

Por isso, parece concluir Deleuze, não há qualquer outra explicação, senão a teológica, para o procedimento adotado por Leibniz (“injustificado”) frente à impossibilidade, pois, na

medida em que os impossíveis, tanto quanto os possíveis, mantêm uma relação contingente entre si, não há como se justificar, argumentativamente, uma divergência por exclusão, antes do estabelecimento de uma continuidade entre todos os impossíveis, tal como a que ocorre entre os possíveis exatamente pela contingência que há entre eles:

Vê-se por que Borges invoca mais o filósofo chinês e menos Leibniz. É que ele desejaria, assim como Maurice Leblanc, que Deus trouxesse à existência todos os mundos impossíveis ao mesmo tempo, em vez de escolher um, o melhor. Sem dúvida, isso seria globalmente possível pois a impossibilidade é uma correlação original distinta da impossibilidade ou da contradição. Haveria, porém, contradições locais, como entre Adão pecador e Adão não-pecador. Mas o que, sobretudo impede que Deus traga à existência todos os possíveis, mesmo impossíveis, é que ele seria nesse caso um Deus mentiroso, um Deus trapaceiro, tal como o vagabundo de Maurice Leblanc. Leibniz, que muito desconfia do argumento cartesiano do Deus não-enganador, dá a ele um novo fundamento ao nível da impossibilidade: Deus joga mas dá regras ao jogo (contrariamente ao jogo sem regras de Borges e de Leblanc). A regra é que mundos possíveis não podem passar à existência se forem impossíveis com aquele que Deus escolheu (DELEUZE, LB, p.109).

De fato, considerando o que Deleuze nos diz na passagem acima, creio que possamos ir até mesmo mais longe, ou por um caminho equivalente, pois, se Leibniz não adotasse o “injustificável”, não haveria mais como se explicar a liberdade de Deus, pelo fato dele efetivamente *escolher*, dentre todos os Mundos possíveis, o melhor. Nem, tampouco, a suma bondade de Deus, envolvida com essa escolha. E, por fim, nem, tampouco, a suma sabedoria de Deus em encontrar dentre todos os Mundos aquele que apresenta o menor número de causas para o maior número de efeitos. Pois, admitida a continuidade entre os impossíveis, não haveria como se impedir a *atualização de todo o espaço das possibilidades lógicas de uma única vez*. Ou melhor, de maneira ainda mais aguda: a irrelevância completa desse Deus (onipotente, onisciente, etc) neste processo de atualização, e, evidentemente, deste mesmo processo. A não ser, é claro, que ele mesmo fosse o próprio *Processo*. Nesse sentido, comparando Leibniz e Whitehead, afirma Deleuze:

Para Whitehead (e para muitos filósofos contemporâneos), ao contrário, as bifurcações, as divergências, as impossibilidades e os desacordos pertencem ao mesmo mundo variegado, *que já não podem estar incluídos em unidades expressivas*, mas que é somente feito ou desfeito segundo unidades preensivas e conforme as configurações variáveis ou cambiantes capturas. Num mesmo mundo caótico, as séries divergentes traçam veredas sempre bifurcantes; é um “caosmos”, como se encontra em Joyce, mas também em Maurice Leblanc, Borges ou Gombrowicz. Até mesmo Deus deixa de ser um Ser que compara mundos e escolhe o mais rico possível; ele se torna Processo, processo que ao mesmo tempo afirma as impossibilidades e passa por elas. O jogo do mundo mudou singularmente, porque, tornou-se o jogo que diverge. Os seres estão esartejados, mantidos abertos pelas séries divergentes e pelos conjuntos impossíveis que os arrastam para fora, em vez de se fecharem sobre o mundo possível e convergente que expressam de dentro (DELEUZE, LB, p.140).

Em suma, como Deleuze nos diz na passagem acima, se Leibniz não realizasse seu procedimento “injustificado” de repartir por exclusão os acontecimentos impossíveis, o que existiria seria *todo o espaço das possibilidades contínuo entre si e sem Deus (ou com o Deus de Espinosa)*. Uma continuidade puramente acontecimental e virtual, estando na base de todas as atualizações, dada a morte do Deus criador, todos os vagabundos, dentre os quais se pode incluir o verde vago, o ouro vago, o Adão vago, etc, operando a vagabundagem universal, enquanto vagabundagem *criadora*, ou em outros termos, todas as *virtualidades problemáticas*, “imanando” de si, não uma *variabilidade* de possíveis que Deus reparte para dominar, mas uma variedade de atualizações como casos de solução que o Aion ($dy/dx=0/0$) *diverge* para liberar. Comenta Pál Pelbart: “Temos de admitir que nosso mundo comporta vários mundos, heterogêneos, dissensuais, que nos cabe explorar, desbloquear, desdobrar. Como diz Zourabichvili, é isso a imanência: a infinidade dos mundos possíveis que se lêem no próprio mundo” (PELBART, 2005, p.85). Afirma Deleuze:

Em lugar de um certo número de predicados serem excluídos de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito, cada “coisa” se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo em que ela perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito ou como eu. À exclusão dos predicados se substitui a comunicação dos acontecimentos. Vimos qual era o procedimento desta disjunção sintética afirmativa: consiste na ereção de uma instância paradoxal, ponto aleatório com duas faces ímpares, que percorre as séries divergentes como divergentes e as faz ressoar por sua distância,

na sua distância. Assim, o centro *ideal* de convergência é por natureza perpetuamente descentrado, não serve mais senão para afirmar a divergência. Eis por que pareceu que um caminho esotérico, excentrado, abria-se a nós, completamente diferente do caminho ordinário. Pois ordinariamente a disjunção, para se falar com propriedade, não é uma síntese, mas somente uma análise reguladora a serviço das sínteses conjuntivas, pois separa umas das outras as séries não-convergentes; e cada síntese conjuntiva, por sua vez, tende ela própria a se subordinar à síntese de conexão, uma vez que organiza as séries convergentes sobre as quais recai em prolongamento umas das outras sob uma condição de continuidade [referência ao Mundo] (DELEUZE, LS, p.180).

Desta forma, lembrando o que vimos no capítulo 4 acerca da noção de limite, entende-se o que Deleuze quer dizer quando repetidamente considera que Leibniz não *afirmou a divergência*. A princípio, parece uma consideração estranha, dado que Leibniz efetivamente faz divergir, a partir do $Adão=X$, vários Adãos possíveis como casos de solução em Mundos impossíveis entre si. Todavia, não é dessa divergência por exclusão que Deleuze está falando, mas, daquela que Leibniz teria de assumir, caso não efetivasse seu procedimento “injustificável”, a saber: a divergência do Aion operando a síntese disjuntiva. Não à toa, é por isso que Leibniz chegou tão perto, mas sempre esteve tão longe do dionisíaco, tal como do perspectivismo de Nietzsche: “A perspectiva – o perspectivismo – de Nietzsche é uma arte mais profunda que o ponto de vista de Leibniz; pois, a divergência cessa de ser um princípio de exclusão, a disjunção deixa de ser um meio de separação, o impossível é agora um meio e comunicação” (DELEUZE, LS, p.180).

Consideremos uma noção como a de impossibilidade, em Leibniz. Todo mundo concorda em reconhecer que a impossibilidade é irreduzível ao contraditório e que a compossibilidade é irreduzível ao idêntico. É mesmo neste sentido que o compossível e o impossível dão testemunho de uma razão suficiente específica e de uma presença do infinito não só no conjunto dos mundos possíveis, mas em cada mundo a ser escolhido. É mais difícil dizer em que consistem estas novas noções. Ora, o que constitui a compossibilidade parece-nos ser unicamente isto: a condição de um máximo de continuidade para um máximo de diferença, isto é, uma condição de convergência das séries estabelecidas em torno das singularidades do contínuo. Inversamente, a impossibilidade dos mundos se decide na vizinhança das singularidades que inspirariam séries divergentes entre si. Em suma, a representação pode tornar-se infinita, mas *não adquire o poder de afirmar a divergência e o descentramento*; tem necessidade de um mundo convergente, monocentrado: um mundo em que se está embriagado apenas na aparência, em que a razão se faz de bêbada e canta com ar dionisíaco, mas é ainda razão “pura”. É que a razão suficiente, ou o fundamento, é

apenas um meio de levar o idêntico a reinar sobre o próprio infinito e de fazer com que o infinito seja penetrado pela continuidade de semelhança, pela relação de analogia e pela oposição de predicados (DELEUZE, DR, pp.417-8).

Por conseguinte, é por isso que Deleuze afirma ser “ruinosa” toda oscilação entre o virtual e o possível (conceito individual, etc), pois, é num piscar de olhos, que o possível capta e envolve o virtual, engendrando todas as ilusões de uma vez só: Deus criador, indivíduos típicos, pontos de vista, etc, que tendem paulatinamente a uma menor velocidade do pensamento, até que, finalmente, dos predicados acontecimentais nós passamos às essências. Afirma Deleuze, e comenta Luiz Orlandi:

É ruinosa toda hesitação entre o virtual e o possível, entre a ordem da Idéia e a ordem do conceito, pois ela abole a realidade do virtual. Na filosofia de Leibniz encontram-se os traços de uma tal oscilação, pois toda vez que fala das Idéias, ele as apresenta como multiplicidades virtuais feitas de relações diferenciais e de pontos singulares, e que o pensamento apreende num estado vizinho ao do sono, do aturdimento, do desfalecimento, da morte, da amnésia, do murmúrio ou da embriaguez... Mas aquilo em que as Idéias se atualizam é antes de tudo concebido como um possível, um possível realizado. Esta hesitação entre o possível e o virtual explica por que ninguém foi mais longe que Leibniz na exploração da razão suficiente e por que, todavia, ninguém manteve tanto quanto ele a ilusão de uma subordinação desta razão suficiente ao idêntico (DELEUZE, DR, p.342).

Se o virtual se confundisse com o possível, se ele fosse mero conjunto de possibilidades, então as linhas de diferenciação seriam linhas de realização de certas possibilidades e se resumiriam a meras limitações. Porém, entendido o virtual como real “potencial”, a diferença e a repetição é que “fundam” as diferenciações como verdadeiros movimentos de “criação”, ao contrário da “limitação abstrata” resultante do “pseudo movimento” inspirado pela “identidade e semelhança do possível”. As diferenciações, desse modo – e aqui Deleuze, mais uma vez, explicita seu encontro com Bergson – são uma processualidade em que se “criam linhas divergentes” que estão em correspondência, “sem semelhança” com o que acontece na multiplicidade virtual, assim como as “soluções” não se assemelham ao “problema” que as “orienta, condiciona e engendra” (ORLANDI, L., 2000, p.58).

E é sempre um problema moral, um problema teológico, diz Deleuze, esse do platonismo. É preciso silenciar o fundo rumoroso do real. Aplacar todos os simulacros por algum tipo de estrutura Modelo/Cópia, pois, só assim, Deus tem o seu lugar garantido, e pode realizar todos os

seus engenhosos tipos de repartição, desde as hierarquias de classes, até a realização de um quase-flerte com Belzebu no leibnizianismo:

Todo platonismo está constituído sobre esta vontade de expulsar os fantasmas ou simulacros (...). Eis por que nos parecia que, com Platão, estava tomada uma decisão filosófica de maior importância: a de subordinar a diferença às potências do Mesmo e do Semelhante, supostamente iniciais, a de declarar a diferença impensável em si mesma e de remetê-la, juntamente com os simulacros, ao oceano sem fundo. Mas, precisamente porque Platão ainda não dispõe das categorias constituídas da representação (elas aparecerão com Aristóteles), é em uma teoria da Idéia que ele deve fundar sua decisão. O que aparece, então, em seu mais puro estado, é uma visão moral do mundo (...). É por razões morais, inicialmente, que o simulacro deve ser exorcizado e que a diferença deve ser subordinada ao mesmo e ao semelhante (DELEUZE, DR, p.210-1).

Seja como for, afirma Deleuze, virá o *neobarroco*, o *neoleibnizianismo*, e a superação da última fronteira da representação: da *monadologia* à *nomadologia*, onde os indivíduos não são mais tomados como constituídos a partir de centros de envolvimento por convergência, que se atualizam enquanto possibilidades, e comportam uma virtualidade interna, mas como constituídos a partir de centros de envolvimento que se mantêm virtuais, e viabilizam a atualização somente parcial dos indivíduos, enquanto coordenam todo um conjunto de singularidades nômades que não param de revolvê-los um só tempo com base na operação divergente e primária do Aion reportando o atual ao virtual e o virtual ao atual. Comenta Luiz Orlandi:

Nomadologia não é apenas a inversão sonora da palavra leibniziana *monadologia*. Há uma reversão conceitual: o substancialismo das mônadas é substituído pelo mobilismo das multiplicidades substantivas. Certo nomadismo rompe a “condição de convergência das séries”, condição estabilizadora dos melhor dos mundos leibnizianos, o da harmonia preestabelecida entre os infinitamente pequenos (...). Não convivemos com o barroco do século XVII, mas com um neobarroco, o da coexistência de linhas divergentes, dissonânticas, um mesmo mundo processando-se ao mesmo tempo em mundos impossíveis, como na literatura de Maurice Leblanc e de Borges, mundo de efetações coasmológicas (ORLANDI, 2005, p.73).

Um mundo novo, afirma Deleuze, onde os acontecimentos são liberados de seus envoltórios perpétuos, de sua condição de clausura, e podemos ver totalmente a real e “sub-

representativa” experiência de César ao se decidir a atravessar o Rubicão, pois, não é mais *determinado*, apesar de contingente, que ele atravessará o Rubicão, mas, plenamente contingente, na coexistência livre de todos os Césares, que atravessam e não atravessam o Rubicão (mais ao norte, mais chateados, com fome, com febre, etc), até que o Aion executa sua dança, em prol de um tempo que virá: do atual ao virtual por-vir. A dança do *átimo* de tempo, pelo qual se *resolvem* as coisas, mantendo-as *complicadas, problemáticas*, efetivamente *virtuais*:

Virá o neoBarroco com seu desfraldar de séries divergentes no mesmo mundo, com sua irrupção de impossibilidades na mesma cena, ali onde Sexto viola e não viola Lucrecia, onde César atravessa e não atravessa o Rubicão, onde Fang mata, é morto, e não mata nem é morto. A harmonia, por sua vez, atravessa uma crise em proveito de um cromatismo ampliado, em proveito de uma emancipação da dissonância ou dos acordos/acordes não-resolvidos, não-reportados a uma tonalidade (DELEUZE, LB, p.141).

Que sucedeu para que a resposta, ou melhor, para que as mais diversas respostas tenham mudado tanto desde os barrocos? As soluções já não passam pelos acordes. É que o próprio problema mudou de condição: novo barroco, *neoleibnizianismo*. A mesma construção do ponto de vista sobre a cidade continua a se desenvolver, mas já não é o mesmo ponto de vista nem a mesma cidade, e a figura e o plano estão em movimento no espaço. Entre o antigo modelo, a capela fechada com aberturas imperceptíveis, e o novo modelo invocado por Tony Smith, o carro hermético disparando numa estrada escura, alguma coisa mudou na situação das mônadas. Podemos assinalar sumariamente duas variáveis principais que mudaram. As mônadas de Leibniz são submetidas a duas condições: clausura e seleção. De um lado, elas incluem um mundo inteiro, mundo que não tem existência fora delas; por outro, esse mundo supõe uma primeira seleção, de convergência, pois ele se distingue de outros mundos possíveis mas divergentes, excluídos pelas mônadas consideradas; e ele leva consigo uma segunda seleção, de consonância, pois cada mônada considerada vai recortar uma zona de expressão clara no mundo que ela inclui (é essa segunda seleção que se faz por relações diferenciais ou próximos harmônicos). Ora, primeiramente, e de qualquer maneira, é a seleção que tende a desaparecer. Se os harmônicos perdem todo privilégio de posto (ou se as relações perdem todo privilégio de ordem), não só as dissonâncias já não têm de ser “resolvidas”, como as divergências podem ser afirmadas em séries que escapam à escala diatônica e nas quais toda tonalidade se dissolve. Porém, quando a Mônada está presa em séries divergentes que pertencem a mônadas impossíveis, é igualmente a outra condição que desaparece: dir-se-ia que a mônada, a cavaleira de vários mundos, é mantida semi-aberta como que por pinças. Uma vez que o mundo é agora constituído de séries divergentes (caosmos) ou que o lance de dados substitui o jogo do Pleno [i.e., do *continuum* leibniziano], a mônada já não pode incluir o mundo inteiro como num círculo fechado modificável por projeção, mas ela se abre a uma trajetória ou espiral em expansão, que se distancia cada vez mais de um centro. Já não se pode distinguir entre uma vertical harmônica e uma horizontal melódica, como já não se pode distinguir entre o estado privado de uma mônada dominante (que produz em si mesma seus próprios acordos/acordes) e o estado público das mônadas em multidão (que seguem linhas de melodia), mas as duas entram em fusão numa espécie de diagonal em que as mônadas entrepenetram-se, modificam-se, inseparáveis de blocos de apreensão que as levam consigo, constituindo outras tantas capturas transitórias. A

questão é sempre habitar o mundo, mas o hábitat musical de Stockhausen e o hábitat plástico de Dubuffet, por exemplo, não deixam subsistir a diferença entre o interior e o exterior, entre o privado e o público: eles identificam a variação e a trajetória, e duplicam a monadologia como uma “nomadologia”. A música continua sendo a casa, mas o que mudou foi a organização da casa e sua natureza. Permanecemos leibnizianos, embora não sejam os acordos/acordes os que expressam nosso mundo ou nosso texto. Descobrimos novas maneiras de dobrar, assim como novos envoltórios, mas, permanecemos leibnizianos, porque se trata sempre de dobrar, desdobrar, redobrar (DELEUZE, LB, pp.227-8).

Nessa virada, o principal nome que Deleuze marcará é o de Whitehead, o *sucessor* de Leibniz, enquanto o segundo grande teórico do acontecimento, que, diferentemente de seu “mestre”, ultrapassará a submissão ao idêntico, deslocando a noção de mônada enquanto clausura/subjectum para a de captura/superjectum, assumindo a existência de um único Mundo formado de impossíveis, tendo por eixo de seu pensamento o *Instante*. Deixemos, então, que nos fale o próprio Whitehead em seu *O conceito de natureza*: “A instantaneidade é o conceito da natureza como um todo em um instante, onde um instante é concebido como privado de qualquer extensão temporal” (WHITEHEAD, 1994, p.70):

A natureza é um processo. A exemplo de tudo quanto é diretamente demonstrado na apreensão sensível, não há explicação possível para essa característica da natureza. Tudo o que se pode fazer é empregar uma linguagem capaz de demonstrá-lo especulativamente, bem como expressar a relação que esse fato da natureza guarda com outros fatores. O fato de cada duração ocorrer e passar constitui uma demonstração do processo da natureza. O processo da natureza também pode ser denominado “a passagem da natureza” (WHITEHEAD, 1994, pp.66-7).

A continuidade da natureza origina-se da extensão. Cada evento estende-se por sobre outros eventos e por sobre cada evento estendem-se outros eventos. (...) Não há, portanto, uma estrutura atômica das durações, e a definição perfeita de uma duração, de modo a assinalar sua individualidade e distingui-la das durações quase análogas sobre as quais está passando, ou que passam sobre ela, é um postulado arbitrário do pensamento (WHITEHEAD, 1994, pp.72-3).

Ora, se Deleuze marca o nome de Whitehead como o *sucessor* de Leibniz, então, parece-nos que podemos marcar o nome do próprio Deleuze como o *sucessor* de Leibniz-Whitehead, pois, sem sombra de dúvidas, Deleuze não é apenas o terceiro grande teórico do acontecimento,

mas, talvez, até mesmo, o maior (ou senão, o mais completo). Em uma palavra, *neoleibniziano*, tal como afirma Eric Alliez, considerando também o leibnizianismo como a última tentativa de constituição de uma razão clássica:

Mas como pensar o acontecimento a que está associado o nome de Leibniz – a saber, uma teoria do singular como acontecimento, assegurando a interioridade do conceito e do indivíduo, assumindo o conceito como um ser metafísico que participa de um mundo cujas relações são todas elas internas (a monadologia); e algo do percurso de Deleuze na história da filosofia a partir do empirismo [i.e., a partir de *Empirismo e subjetividade*] se fecha aqui, um fecho ou uma *dobra* que fará do próximo livro [*O que é a filosofia?*] a narração em estilo direto do ser-mundo da *filosofia* (uma nomadologia) –, como entrar no universo leibniziano sem refazer o gesto material que liberou as máquinas barrocas (a dobra que vai ao infinito), sem restituir o ato operatório que soube definir seu ponto de inêsão propriamente metafísico e que constitui a contribuição do leibnizianismo para a filosofia (o paradigma da dobra como método “organicista” de elevação do pensamento ao infinito do jogo labiríntico do mundo)? Sem reviver “as núpcias do conceito e da singularidade” e reencontrar todo um bergsonismo como presente entre os temas de Leibniz na fórmula *Omnis in unum*? É portanto num mesmo movimento que se poderá ver “o quanto Leibniz participa deste mundo [barroco], ao qual oferece a filosofia que faltava”, e que se poderá *dobrar* o texto leibniziano a fim de envolvê-lo em nosso mundo caótico constituído de séries divergentes que não mais se resolvem em acordos (caosmos: o jogo que diverge). Compor um novo Barroco... Dobra sobre dobra, um neoleibnizianismo revela-se assim como endereçamento da imagem moderna do pensamento em seus processos de compossibilitação das mais radicais heterogeneidades. *Ou seja, a afirmação de um leibnizianismo virtual que implica o leibnizianismo real como sua versão* restrita à última tentativa de reconstituir uma razão clássica... (...). Adquire aqui todo seu sentido a observação de Alain Badiou, segundo a qual essa definição do barroco se aplica maravilhosamente à *maneira* deleuziana, em sua potência de narração em que todo Sujeito se resolve, em prol da Assinatura do mundo Leibniz-(Bergson)-Deleuze (ALLIEZ, 1996, pp.33-5).

Deleuze leibniziano. Deleuze *neoleibniziano*. Apesar de tudo o que vimos, não deixa de ser surpreendente. Leibniz, o filósofo do limite, é ele mesmo limite da filosofia da representação, para além do qual, ou melhor, por meio do qual, passa-se argumentativamente à espécie oposta: a filosofia da diferença de Deleuze. Ora, já não é quase a Dobra? Ou seria *A dobra: Leibniz e o barroco*? Seja como for, não deixa de ser *humor de superfície*.

CONCLUSÃO

nós que somos leibnizianos
Deleuze

Tão perto e tão longe. Eis a proximidade que a filosofia de Leibniz guarda frente à filosofia de Deleuze. E não há dúvidas quanto ao fato de Leibniz ainda ser um filósofo da representação. Todavia, a proximidade que Deleuze verifica existir é tão marcante e profunda, que por vezes ele mesmo parece propositalmente deixar no ar o estatuto quase-dionisíaco da obra leibniziana a despeito do caráter sobremaneira apolíneo que apresenta. Em sua palestra *O método de dramatização* (1967), e nos debates suscitados por ela, Deleuze ressalta fortemente este estatuto quase-dionisíaco da filosofia de Leibniz, tanto quando nos deixa em dúvida acerca de seu caráter tacitamente apolíneo, quanto ao concordar com Gandillac acerca da crueldade dionisíaca ínsita ao otimismo leibniziano (“o melhor dos mundos”):

O extraordinário mundo leibniziano coloca-nos em presença de um *contínuo ideal*. Segundo Leibniz, essa continuidade de modo algum se define pela homogeneidade, mas pela coexistência de todas as variações de relações diferenciais e distribuições de singularidades que lhes correspondem. O estado deste mundo é bem exprimido nas imagens do rumor, do oceano, do moinho d’água, do desfalecimento, ou mesmo da embriaguez, imagens que dão o testemunho de um fundo dionisíaco retumbante sob essa filosofia aparentemente apolínea (DELEUZE, ID, p.138).

Maurice de Gandillac –... Minha segunda questão concerne à relação entre dramático e trágico. Como a tragédia, o drama em que o senhor pensa, pergunto, remete a um conflito por si mesmo insolúvel entre duas metades ímpares que encontram duas outras metades ímpares numa muito sutil harmonia desarmônica? Sua alusão a Artaud e ao teatro da crueldade mostra suficientemente que o senhor não é um filósofo otimista, ou que, sendo-o, é um pouco ao modo de Leibniz, cuja visão do mundo é, finalmente, uma das mais cruéis que se possa conceber. Sua dramatização seria a de uma *Teodicéia* situada desta vez não nos palácios celestes evocados pelo famoso apólogo de Sextus, mas no nível dos lêmures do segundo *Fausto*? (...) *G. Deleuze* –... O senhor deseja, então, perguntar-me se a dramatização em geral está ligada ou não ao trágico. Nenhuma referência privilegiada me parece haver aí. Trágico, cômico são ainda categorias da representação. Haveria, sobretudo, um liame fundamental entre a dramatização e um certo mundo do terror, mundo que pode comportar o máximo de bufonia, de grotesco... O senhor mesmo diz que, no fundo, o mundo de Leibniz é, finalmente, o mais cruel dos mundos (DELEUZE, ID, pp.145-6).

E, de fato, pelo que vimos no último capítulo, foi realmente por muito pouco que Leibniz recuou às portas do Oceano de Dionísio, ao não admitir o *continuum* de todos os Mundos impossíveis de uma só vez. Por isso, essa aparente recalcitrância de Deleuze acerca do estatuto apolíneo do leibnizianismo não deixa de ser uma espécie de lamento, sobretudo por conta da noção de Mundos possíveis, e de sua importância semiótica, que por causa do “procedimento injustificado” de Leibniz (salva a justificação teológica), permaneceu inaudita até Nietzsche desdobrar as possibilidades monádicas em virtualidades nomádicas.

De Leibniz a Deleuze, então, existe essa ruptura, existe esse abismo, que efetivamente só poderia ser transposto se Leibniz aceitasse, contra o princípio da identidade, a tese de que até mesmo os sujeitos das entidades são devires, a fim de que, perdendo sua identidade, perdessem também sua função analogante. Todavia, Leibniz não o podia admitir, dada sua aliança inextrincável com o velho princípio:

A substância sucedendo será considerada a mesma que a precedente contanto que a mesma lei da série, ou de transição contínua simples, persistir, o que nos faz crer no mesmo sujeito da mudança (...). O fato de que uma certa lei persiste, que envolve todos os estados futuros, daquilo que nós concebemos ser o mesmo (...) constitui a substância perdurante (LEIBNIZ, GP, II, p.264).

Contudo, se não há dúvidas quanto ao caráter apolíneo da filosofia de Leibniz, para Deleuze parece também não haver dúvidas quanto ao fato de Leibniz ser o filósofo limite de todo platonismo. O extremo, para além do qual, ou retornamos às falências da representação, ou nos deixamos banhar no oceano de Dionísio. E isso, pelo mais irônico dos motivos, a saber: dy/dx .

De acordo com Deleuze, as alternativas finais do platonismo são duas: ou bem o nada branco, renunciado por Empédocles (frag.57), das entidades indiferentes umas às outras, ou bem o nada negro, das entidades indiferenciadas umas nas outras. Entre essas, creio que podemos adicionar uma terceira, relevando o fato dela também consistir numa variante do nada negro, a

saber: a contradição hegeliana. Diante disso, o gênio francês se pergunta: não seria a filosofia da diferença a única alternativa viável frente a essa falência da representação?

A indiferença tem dois aspectos: o abismo indiferenciado, o nada negro, o animal indeterminado em que tudo é dissolvido – mas também o nada branco, a superfície tornada calma em que flutuam determinações não-ligadas, como membros esparsos, cabeças sem pescoço, braços sem ombro, olhos sem fronte. O indeterminado é totalmente indiferente, mas as determinações flutuantes também não deixam de ser indiferentes umas em relação às outras. A diferença é intermediária entre estes dois extremos? Ou não seria ela o único extremo, o único momento da presença e da precisão? (DELEUZE, DR, p.62)

Mas, ao que se devem essas alternativas? E o que isso tem a ver com Leibniz como o filósofo limite da filosofia da representação? Retomando os capítulos 1 e 4 deste trabalho, verifica-se que:

1. O nada branco se deve à falência do caráter distributivo do elemento analogante (Idéia, Modelo, Forma, Classe, Conceito, etc), pois, se não é possível que tal elemento se distribua em seus casos sem perder sua própria identidade, então, não existindo analogação, não há relação, e tudo se torna indiferente a tudo.
2. O nada negro, por sua vez, que se segue da falência anterior, se deve ao fato de se tentar relacionar os indivíduos diretamente entre si, ou seja, sem a mediação do elemento analogante, tal como vimos ocorrer no Cálculo newtoniano, onde, no limite (dy/dx), termina-se por se admitir: $0/0$, ou a igualação do desigual, ou a interpenetração, etc.
3. Por fim, a alternativa da contradição hegeliana em grande parte se segue da não admissão de que a alternativa anterior é inconsistente, pois, como diz o

próprio Hegel, o limite entre duas coisas é a “mediação através da qual alguma coisa, e cada uma outra, tanto *é* como *não é*” (HEGEL, 1969, p.127).

Ora, ao longo de todo esse trabalho vimos que Leibniz dispensa a segunda ordem tradicional dos elementos analogantes pela admissão dos acontecimentos, a partir dos quais, estabelece uma continuidade de semelhança interna com base em dy/dx tomado como signo ambíguo, dispensando a alternativa newtoniana do $0/0$, equivalente a se dizer que dispensaria também a alternativa hegeliana da contradição. Logo, sob todos os aspectos, podemos dizer que Leibniz é o limite do platonismo, pois, é ultrapassando todas as suas falências que ele desenvolve sua filosofia.

Ironicamente, porém, é exatamente pela admissão de dy/dx como signo ambíguo que Leibniz não pode deixar de assumir, sem inconsistência, a continuidade de todos os Mundos impossíveis entre si, e desta forma, ou bem incorrer no nada branco, pelo seu horror ao espinosismo, ou bem incorrer naturalmente no nada negro, pelo caráter deviante dos acontecimentos, ou bem incorrer diretamente na *Differenzphilosophie*, i.e., diretamente em dy/dx como o *Aion* (cf. capítulo 1 deste trabalho).

Em suma, uma verdadeira saga, em que o filósofo do limite (dy/dx), que ao mesmo tempo é o limite de todo platonismo, tem dy/dx como seu próprio limite, para além do qual, ou bem há o nada branco, ou bem o nada negro (e/ou a contradição hegeliana), ou bem a *Differenzphilosophie*, enquanto a única alternativa não-inconsistente, o único “momento de presença e precisão”.

Assim, considerando-se que nenhum filósofo quer desdizer o que diz, incorrendo em inconsistências, creio que teríamos de concluir essa incrível história da seguinte maneira: o filósofo do limite, que também é limite, encontra seu limite no seu próprio limite, sendo obrigado a passar por si mesmo como limite à espécie oposta (*Differenzphilosophie*), tal como o nadador,

que ao fim da raia, tem de fazer a curva, a curva inteira, a *Dobra*, o *Aion*, no oceano de Dionísio: “eu acreditava ter chegado ao porto, mas, fui lançado de volta ao alto mar” (Leibniz).

Todavia, diante de tudo isso, como não sentir uma certa indignação ao vermos Deleuze afirmar que o procedimento de Leibniz, em não admitir a continuidade de todos os Mundos impossíveis, foi “injustificado”, estando fundado em razões teológicas? Não é Leibniz, que, como um gigante, se levanta diante de toda tradição anterior, e com o princípio da identidade nas mãos lhe diz: “*Ontologicamente* este princípio é o princípio da identidade dos indiscerníveis, bi-implicado ao princípio da razão suficiente, aos sujeitos como conceitos (*conceitos*), e aos predicados como acontecimentos”? Não é Leibniz, que, paulatinamente, com este princípio nas mãos, vai vencendo quase todas as contradições anteriores, de inconsistência em inconsistência? E, vencendo todas essas inconsistências, encontra dy/dx como signo ambíguo? Ora, afinal de contas, temos de nos perguntar: ao que se deve a manutenção de dy/dx por parte de Leibniz? Deve-se a um problema teológico, ou à batalha gigantesca que ele travou contra todas aquelas inconsistências?

De fato, essa é uma questão interessante, ao mesmo tempo pertinente, e ao mesmo tempo falsa, apesar de esclarecedora mesmo sendo falsa:

1. Ela é pertinente, pois não há como se negar a completa falta de base textual para Deleuze concluir o que conclui acerca dos motivos de Leibniz, apesar da dedução genial que efetiva, tanto dos conceitos, quanto dos motivos (dado o horror de Leibniz ao espinosismo), aparentemente estar correta.
2. Por outro lado, ela é falsa, pois, se é verdade que o problema do platonismo é sempre um problema teológico, isso na verdade não se deve ao próprio Deus,

mas, antes, ao princípio da identidade (não importando como ele seja compreendido), que faz com que tenhamos de conceber as coisas como *unidades separadas perdurantes*, e daí, que tenhamos de conceber: o sujeito desta mesma maneira, o Mundo desta mesma maneira, e Deus desta mesma maneira, donde a feliz expressão de Heidegger ao afirmar que o problema da metafísica, ou platonismo, ou filosofia da representação, é um problema *Onto-teo-lógico*. Logo, considerando-se que Leibniz não abre mão do princípio da identidade, vemos que as alternativas colocadas na questão acima são a mesma, pois, se é em prol deste mesmo princípio que Leibniz batalha contra todas as inconsistências anteriores, então, é em prol do próprio Deus que ele batalha, não havendo motivos, portanto, para nos indignarmos com a conclusão de Deleuze, apesar da pertinência da mesma pergunta.

Surpreendentemente, porém, as ironias não se acabam, não terminam, pois, se é verdade que não há como negarmos as impressionantes proximidades que aliam Leibniz e Deleuze, tampouco, poder-se-á negar que essas impressionantes proximidades se devem exatamente àquilo que os distingue, a saber, dy/dx , pois, é justamente com base na idéia de *continuum* que Deleuze entreverá o dionisiaco em Leibniz, sob a égide de uma de suas fórmulas mais célebres e precisas: “em vez de uma coisa que se distingue de outra, imaginemos algo que se distingue – e, todavia, *aquilo de que* ele se distingue não se distingue dele” (DELEUZE, DR, p.62). Assim, é como se dy/dx finalmente cumprisse todo seu destino, sendo ao mesmo tempo o elo e o ponto de distinção, por meio do qual, Leibniz e Deleuze se distinguem, mas, não se separam.

Relembrando, então, o que vimos ao longo deste trabalho, sabemos que Deleuze reconhece exatamente a mesma fórmula em Leibniz, como se, para ambos, dx/dy redundasse

nessa mesma idéia geral e fundamental de que as coisas se distinguem, mas, não se separam. Isso, que Deleuze reconhece existir em Leibniz: 1. tanto num sentido mais fraco, ligado à harmonia das mônadas entre si, pela qual, as mônadas são distinguíveis, mas não separáveis umas das outras, dada mesmidade do Mundo a que pertencem⁵⁰; 2. quanto num sentido mais forte e mais exato, ligado às percepções inapercebidas, e ao fundo obscuro de cada mônada.

Pelo primeiro sentido, deve ter pensado Deleuze, ganharíamos o Mundo todo, caso a inseparabilidade não demandasse da mesmidade. Todavia, como o gênio alemão não pôde ir até aí, é pelo segundo sentido que Deleuze entrevê o dionisíaco em Leibniz, e a idéia precisa do distinto não-separado, onde as percepções claras se distinguem do fundo obscuro da alma, mas o fundo obscuro da alma, com suas percepções inapercebidas, não se separa delas. E, é um delírio, afirma Deleuze. Pelas regras do platonismo clássico é um delírio. Uma noite mal dormida. Uma dor de cotovelo. A mosca de Pascal zumbindo no ouvido do geômetra meditabundo. Nem as idéias matemáticas escapam. A memória, diz Leibniz, não depende de nossa vontade. Mas, também, prossegue o filósofo, não podemos nos aperceber de tudo de uma vez. A máquina perceptual emperraria, e não conseguiríamos sair dos mesmos pensamentos. Por isso, é necessário que as percepções claras e notáveis, não apenas, advenham daquelas que são pequenas e insensíveis, mas, sobretudo, que se mantenham advindo, pois é necessário um *continuum* para que isso se processe corretamente, sem o que, só existiriam saltos, do obscuro ao claro, do claro ao obscuro. Desta forma, se é pelo *continuum* que o processo se realiza, e é pelo *continuum* que o claro mantém-se advindo do obscuro, então, não há como separarmos o primeiro do segundo, ainda que isso signifique injetar um pouco de sangue dionisíaco nas veias de Apolo, e colocar o calo que dói no pé, na cabeça do metafísico, e as idéias de sua cabeça, no seu pé.

⁵⁰ Cf. DELEUZE: LB, pp.98-9; e CV, 12-05-87 (citado no capítulo 4 deste trabalho).

Todavia, como já aludimos de início, se é verdade que, por essa idéia magna do *distinto não-separado*, Leibniz não se separa de Deleuze, é também verdade que, por essa mesma idéia, Deleuze se distingue dele, pois, se há o *continuum* em Leibniz, essa é uma “continuidade de semelhança”, que tem dy/dx como signo ambíguo, ao tempo em que, se há o *continuum* em Deleuze, essa é uma continuidade de imanência, onde $dy/dx = 0/0 = Aion$. Assim, tanto para Leibniz, quanto para Deleuze, dy/dx representa uma mesma idéia, a saber: *continuum*, ou *distinto não-separado*, ao tempo em que, por essa mesma idéia, Leibniz se distingue, mas, não se separa de Deleuze, ou vice-versa.

Contudo, salvaguardadas as ironias em que meta-linguagem e linguagem não param de se imbricar, o elo que Deleuze estabelece com Leibniz vai ainda mais longe, nos remetendo de volta ao início desta conclusão, pois, como vimos ao longo de nosso trabalho, Deleuze não se restringiu a encontrar, na infinidade das mônadas leibnizianas, uma infinita repetição de algo muito semelhante ao que ele mesmo defende em sua própria filosofia, mas, indo adiante, buscou, também, o fundamento desta repetição, tendo-o encontrado pela noção de *anterioridade de direito do(s) Mundo(s)*.

Por meio desta noção, como vimos, fundada textualmente na correspondência de Leibniz com Arnauld, Deleuze desenrolou os Mundos para fora das mônadas, encontrando uma *série puramente virtual de predicados acontecimentais pré-individuais e de pessoas*, baseando toda sua interpretação acerca da filosofia de Leibniz, não na criação do “melhor dos mundos possíveis”, nem, tampouco, nos Mundos possíveis já atualizados no entendimento de Deus (“o império dos possíveis”), mas, antes, num ponto em que Deus ainda não havia começado a calcular exatamente, como o escravo do Mênon esperando a ajuda de Sócrates: o ponto em que os Mundos são quase como que Idéias dionisíacas em seu entendimento, pois, não existe ainda a

distinção entre os possíveis e os impossíveis. E este é um ponto decisivo sob vários aspectos (excetuando-se a iminência da decisão do próprio Deus):

1. No que diz respeito à interpretação de Deleuze, ele é decisivo, porque, a partir dele: i. ou bem somos arremetidos de volta ao fim do último capítulo, e início desta conclusão, onde Leibniz não tem como justificar a divergência dos Mundos impossíveis; ii. ou bem somos arremetidos para toda a leitura que Deleuze desenvolve acerca da filosofia de Leibniz até o seu “procedimento injustificado”.
2. No que diz respeito à avaliação que podemos fazer acerca desta interpretação de Deleuze, este é um ponto decisivo, pois, nos parece cabível perguntar se Leibniz pode mesmo ser levado até aí.

Desconsiderando a primeira das três alternativas, mas, sem repetir tudo o que vimos ao longo deste trabalho, enfocaremos agora o tema das percepções inconscientes e sua relação com o *Mundo em sua antecedência de direito*, a fim de apresentarmos quais esclarecimentos a interpretação de Deleuze é capaz de nos dar acerca da relação entre essas percepções e a ontologia de Leibniz, tal como havíamos nos proposto na *Introdução* deste trabalho.

1. Primeiramente, vimos que o Mundo, tomado em sua antecedência de direito, como uma *série puramente virtual de predicados acontecimentais pré-individuais e de pessoas*, é compreendido por Deleuze ao modo de um entrelaçamento de possíveis, fundado na contingência, perfazendo: um *continuum de semelhança puramente virtual de predicados acontecimentais pré-individuais e de pessoas*.

2. Sobre o Mundo, tomado ainda desta perspectiva, vimos também que Deleuze o considera quase como sendo o próprio fundo obscuro das mônadas (desenrolado para fora delas).

Isso porque, cada mônada percebe o Mundo inteiro segundo sua perspectiva, não havendo, por isso, como o Mundo desenrolado ser exatamente o mesmo para todas, ao tempo em que, como cada mônada apercebe apenas uma pequena parcela dele, então, da quase totalidade de suas percepções cabe dizer que sejam virtuais, e que seu fundo, tal como o fundo do Mundo (ou Mundo desenrolado), também é virtual.

3. Das mônadas, então, diz-se que, percebendo o Mundo inteiro segundo suas perceptivas, cada uma traz consigo o Mundo todo na forma dessas percepções. Mas, também, como se verifica pelo que dissemos, que elas trazem consigo o Mundo inteiro na forma de seus predicados acontecimentais. Logo, considerando-se a equivalência entre predicados acontecimentais e percepções, verifica-se que o Mundo enrolado nas mônadas, segundo suas perspectivas, já se estabelece nelas como uma *série contingente* de predicados acontecimentais, ou uma *série contingente* de percepções (cuja maior parte são de percepções inapercebidas), o que nos dá um ganho de compreensão imediato no que diz respeito ao tema da liberdade humana.

4. Ora, se existe essa equivalência entre percepções e acontecimentos, e de acontecimentos pré-individuais passamos a acontecimentos individuados (ou perspectivados) nas mônadas, cabe perguntar: é lícito passarmos de percepções individuadas nas mônadas a percepções pré-individuais, ou as percepções são sempre individuais? De acordo com o que analisamos ao longo dos capítulos 5 e 6 deste trabalho, vimos que Deleuze aceita essa equivalência, de onde se segue, que o Mundo em sua antecedência de direito também pode ser visto como: um *continuum de semelhança puramente virtual de percepções pré-individuais e de pessoas*, onde essas percepções são todas virtuais e pré-individuais, ou seja, inapercebidas.

5. Por conseguinte, se pelo tema dos predicados acontecimentais Deleuze explica a continuidade de semelhança, a contingência, a compossibilidade e a impossibilidade, a liberdade, etc, tal como vimos pelos capítulos 2, 3 e 4; pelo tema das percepções inconscientes

Deleuze explica a individuação, a emergência da consciência, as idéias claras-confusas e distintas-obscuras, etc, tal como vimos pelo capítulo 5; e, por ambos os temas Deleuze explica a conformação dos corpos, a viabilidade da harmonia entre alma e corpo, a harmonia de todas as mônadas entre si, etc, tal como vimos pelo capítulo 6; então, pela equivalência de ambos os temas, tudo que se explica por um, se explica pelo outro, e toda compreensão que se ganha por um, se ganha pelo outro, sendo essa a riqueza da interpretação de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz que nos permite uma maior compreensão sobre o elo entre o tema das percepções inapercebidas e a ontologia de Leibniz.

Por fim, sobre a interpretação de Deleuze acerca do pensamento de Leibniz, supomos ser correto afirmar – tal como se afirma das leituras de Deleuze acerca de outros autores –, que o gênio francês privilegia certos aspectos da filosofia de Leibniz que dificilmente seriam levados em conta, mesmo por leituras heterodoxas, os quais, não coincidentemente, condizem com aquilo que em Leibniz se aproxima de sua própria filosofia.

Dentre todos, segundo nossas avaliações, o caso mais flagrante, e importante, diz respeito ao conceito de *pessoa* (podendo ser estendido, também, ao conceito de *Mundo*), no seguinte sentido: se as pessoas são centros de envolvimento pré-individuais para predicados acidentais, e esse envolvimento se dá por analogia, então, dificilmente se privilegiaria a pessoa destacado-a de sua função analogante, de maneira que, naturalmente, rumaríamos de pronto para o indivíduo que por meio dela é constituído.

Assim, tal como avaliamos, Deleuze parece forçar um pouco a interpretação neste ponto, privilegiando aspectos da pessoa que parecem ser mais caros a ele do que ao próprio Leibniz. Tanto assim, que o próprio conceito em questão, até onde conhecemos, não parece ter sido

trabalhado mais aprofundadamente pelo gênio de Leipzig, ficando mais restrito à sua correspondência com Arnauld.

Exemplos fortes do que estamos afirmando são as passagens em que Deleuze diz que Leibniz constitui sua filosofia rumando do inessencial acontecimental para as essências individuais, no sentido de que as essências são constituídas a partir do inessencial (Cf. DELEUZE, DR, p.93)⁵¹. Ora, se há algo nos indivíduos monádicos que podemos considerar como sendo suas essências, isso só pode ser condizente com as pessoas (até por falta de alternativa), ao tempo em que, as pessoas não são constituídas pelo inessencial acontecimental, mas, antes, presidem centralmente a constituição dos indivíduos. Ou seja, se é verdade que, por um lado, os indivíduos monádicos são constituídos, não deixa de ser verdade que, por outro lado, eles só são constituídos mediante suas essências, mediante suas pessoas, não havendo como se dizer, corretamente, que as essências individuais são constituídas a partir do acontecimental não essencial.

Logo, se é assim, parece que a interpretação de Deleuze fica numa espécie de meio termo, numa espécie de tensão, entre afirmar a constituição das próprias essências, e afirmar essas essências como pólos de analogação, de onde parece resultar *a pessoa destacada de sua função analogante*⁵². Todavia, podemos efetuar esse destaque? É claro que a pessoa, mesmo em Leibniz, efetivamente é um elemento pré-individual, o que não estamos negando, mas, podemos destacá-la de sua função analogante? Se a destacássemos de sua função analogante –, em Leibniz –, como é que os predicados inessenciais acontecimentais encontrariam seu caminho até a individuação?

⁵¹ Por uma outra formulação equivalente, Deleuze afirma que o próprio sujeito em Leibniz é um acontecimento: “já em Leibniz surge a grande afirmação: tudo é acontecimento! Só existem acontecimentos. Não existe objeto, não existe sujeito, tudo é acontecimento. (...) As formas mesmas do objeto, as formas mesmas do sujeito, derivam do acontecimento como componente da realidade” (DELEUZE, CV, 17-03-87).

⁵² Exatamente no sentido da tensão a que estamos nos referindo, Deleuze também afirma que o pré-individual em Leibniz é concebido dentro do domínio do bom senso, ou seja, da analogia: “Leibniz (...) não concebeu o pré-individual senão no mais próximo dos indivíduos constituídos, em regiões já formadas pelo bom senso” (DELEUZE, LS, p.120).

Desta forma, como já o dissemos, Deleuze parece forçar um pouco a interpretação nesses pontos, aproveitando-se legitimamente dos sucessivos passos para trás que Leibniz vai dando em sua busca de compreender a constituição do Mundo. Contudo, se por um lado existe essa característica da leitura deleuziana – reconhecidamente comum aos seus demais livros sobre a história da filosofia –, por outro, existe o mérito irrefragável de Deleuze se orientar, não por aquilo que supostamente pretenderia Leibniz, e seria manifesto ao longo do restante de sua obra, mas pelos conceitos e argumentos, que, mesmo não estando manifestos, necessariamente estão presentes naquilo que ele diz. Em suma, como afirma Foucault acerca de Deleuze: “uma perversão do platonismo”, visando encontrar em Leibniz, aquilo que de não-platônico ele mesmo precisou assumir para erigir a última grande fronteira do platonismo:

A história da filosofia não é uma disciplina particularmente reflexiva. É antes como a arte do retrato em pintura. São retratos mentais, conceituais. Como em pintura, é preciso fazer semelhante, mas por meios que não sejam semelhantes, por meios diferentes: a semelhança deve ser produzida, e não ser um meio para reproduzir (aí nos contentaríamos em redizer o que o filósofo disse). Os filósofos trazem novos conceitos, eles os expõem, mas não dizem, pelo menos não completamente, a quais problemas esses conceitos respondem. Por exemplo, Hume expõe um conceito original de crença, mas não diz porque nem como o problema do conhecimento se coloca de tal forma que o conhecimento seja um modo determinável de crença. A história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz (DELEUZE, 2006, pp.169-70).

Converter o platonismo (um trabalho sério) é fazê-lo inclinar-se com mais piedade para o real, para o mundo e para o tempo. Subverter o platonismo é tomá-lo do alto (distância vertical da ironia) e apreendê-lo novamente em sua origem. Perverter o platonismo é espreitá-lo até em seu mínimo detalhe, é descer (conforme a gravitação característica do humor) até esse cabelo, até essa sujeira debaixo da unha, que não merecem de forma alguma a honra de uma idéia⁵³; é descobrir através disso o descentramento que ele operou para se recentrar em torno do Modelo, do Idêntico e do Mesmo; é se descentrar em relação a ele para fazer agir (como em qualquer perversão) as superfícies próximas. A ironia eleva e subverte; o humor faz cair e perverte. Perverter a Platão é deslocar-se na direção da maldade dos sofistas, dos gestos rudes dos cínicos, dos argumentos dos estóicos, das quimeras esvoaçantes de Epicuro. Leiamos Diógenes Laércio (FOUCAULT, 2000, pp.232-3).

⁵³ Referência ao diálogo *Parmênides*, de Platão, 130c.

Leibniz pode ser levado até aí? Das pessoas não seríamos forçados a passar imediatamente aos indivíduos, e assim imediatamente ao Mundo subsistindo como uma constante funcionalista entre eles? Por outro lado, não foi também o próprio Leibniz, principalmente em suas correspondências com Arnauld, que conduziu a si mesmo até este ponto, nos levando com ele? Até à beira do oceano de Dionísio? Quanto de não-platonismo é necessário para se erigir a última grande fronteira do platonismo?

Além disso, se é verdade que para podermos compreender as noções de compossibilidade e de impossibilidade em Leibniz faz-se necessário partirmos do pré-individual onde a *pessoa aparece destacada de sua função analogante* – tal como Deleuze interpreta com base na *Teodicéia* e nas correspondências com Arnauld (“Não o Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou”) –, então, já começa a não parecer tão forçada a interpretação de Deleuze, e entende-se perfeitamente o que ele quer dizer quando afirma: “não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele subentendia necessariamente, aquilo que ele não dizia e que está, entretanto, presente no que ele diz”. Assim, mesmo que tal leitura gere aquela tensão de que estávamos falando acerca do conceito de pessoa, ela não está livre de seus méritos, nem, tampouco, de embasamento textual.

Contudo, ainda não tratamos do caso mais interessante atinente àquilo que Leibniz não afirma, mas, necessariamente, está presente naquilo que ele afirma, a saber: o caso do Adão=X comum a vários Mundos impossíveis, e que Deleuze emprega exatamente para criticar Leibniz e seu “procedimento injustificado”. Nesse caso, Deleuze não apenas se apoia na base textual anterior, mas, também, numa dedução, pois, como ele mesmo considera, Leibniz não afirma a existência de um Adão vago a cavalo por vários Mundos impossíveis, mas a existência de vários Adãos muito semelhantes em Mundos impossíveis. Todavia, com base naquilo que há de primaz em todo platonismo, ou seja, a analogia: não seria mesmo necessário

deduzirmos a existência do Adão=X? Além disso, se Leibniz afirma não saber que relação existe entre os impossíveis, mas, a relação de contradição é algo de conhecido, então, a relação entre eles não deve ser contingente? Por fim (estamos resumindo), não é exatamente a relação de contingência que está fundada na continuidade, e não é exatamente a continuidade que está fundada na pessoa? Logo, por dedução, deve existir o Adão=X, presente necessariamente naquilo que Leibniz afirma, ainda que ele não o tenha afirmado. De onde se segue, também, a validade da crítica de Deleuze.

Neste caso, porém, diferentemente do anterior, “aquilo que está presente no que Leibniz afirma” provavelmente não seria aceito pelo próprio Leibniz, apesar do elo argumentativo de um caso ao outro. Todavia, tal como no caso anterior se esclareceu positivamente a consideração de Deleuze de: “não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele subentendia necessariamente, aquilo que ele não dizia e que está, entretanto, presente no que ele diz”, agora se esclarece a consideração de Foucault, que perverter o platonismo: “é descobrir o descentramento que [o platonismo] operou para voltar a centrar ao redor do Modelo, do Idêntico e do Mesmo”. Quanto de não-platonismo é necessário para se erigir a última grande fronteira do platonismo?

Sobre a interpretação de Deleuze acerca da filosofia de Leibniz, então, cabe considerar que, apesar de forçar um pouco em algumas formulações, ela parece ser condizente, não apenas com o texto, mas, também, com o “espírito” do que Leibniz realmente quis dizer, apresentando esclarecimentos consideráveis acerca da difícil filosofia do gênio alemão. Além disso, ultrapassando também o que Leibniz quis dizer, Deleuze nos apresenta a parcela verdadeiramente filosófica de sua interpretação, ajudando-nos, não apenas no esclarecimento acerca do que talvez sejam os reais limites do platonismo, mas, também, de como é que desses limites podemos passar à filosofia da diferença.

REFERÊNCIAS

1. REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

1.1. DELEUZE

DELEUZE. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

DELEUZE. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE; PARNET. **Diálogos**. Trad. José Vázquez. Valência: Pre-Textos, 1980.

DELEUZE. **Mille Plateaux**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE. Spinoza (17-02-1981). In: **Cours Vincennes sur Spinoza**. Disponível na internet: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=39&groupe=Spinoza&langue=3>. Último acesso: 23-02-2007.

DELEUZE. **Cours Vincennes sur Leibniz**. Disponível na internet: http://www.webdeleuze.com/php/liste_texte.php?groupe=Leibniz. Último acesso: 23-02-2007.

DELEUZE. **Diferença e repetição**. Trad. Roberto Machado e Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE; GUATTARI. **O que é a filosofia?**. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE. O atual e o virtual. In: ALLIEZ, E. **Deleuze filosofia virtual**. Trad. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Ed.34, 1996.

DELEUZE. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELEUZE. **Bergsonismo**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

DELEUZE. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Papyrus, 2000.

DELEUZE. **Mil platôs, vol.5**. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

DELEUZE. **Conversações (1972-1990)**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006.

DELEUZE. **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006b.

DELEUZE. Bergson, 1859-1941 (1956). Trad. Lia Guarino. In: ORLANDI, L. (org.). **A ilha deserta e outros textos**. Trad. Luiz B. L. Orlandi, Hélio Rebello Cardoso, Lia Guarino, *et al.* São Paulo: Iluminuras, 2006, pp.33-45.

DELEUZE. A concepção da diferença em Bergson (1956). Trad. Lia Guarino e Fernando Fagundes Ribeiro. In: ORLANDI, L. (org.). **A ilha deserta e outros textos**. Trad. Luiz B. L. Orlandi, Hélio Rebello Cardoso, Lia Guarino, *et al.* São Paulo: Iluminuras, 2006, pp.47-71.

DELEUZE. Gilbert Simondon: o indivíduo e sua gênese físico-biológica (1966). Trad. Luiz B. L. Orlandi. In: ORLANDI, L. (org.). **A ilha deserta e outros textos**. Trad. Luiz B. L. Orlandi, Hélio Rebello Cardoso, Lia Guarino, *et al.* São Paulo: Iluminuras, 2006, pp.117-21.

DELEUZE. O método de dramatização (1967). Trad. Luiz B. L. Orlandi. In: ORLANDI, L. (org.). **A ilha deserta e outros textos**. Trad. Luiz B. L. Orlandi, Hélio Rebello Cardoso, Lia Guarino, *et al.* São Paulo: Iluminuras, 2006, pp.129-54.

DELEUZE. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? (1972). Trad. Hilton Japiassú. In: ORLANDI, L. (org.). **A ilha deserta e outros textos**. Trad. Luiz B. L. Orlandi, Hélio Rebello Cardoso, Lia Guarino, *et al.* São Paulo: Iluminuras, 2006, pp.221-47.

1.2. SOBRE DELEUZE

ALLIEZ, E. **A assinatura do mundo. O que é a filosofia de Deleuze e Guattari?** São Paulo: Editora 34, 1994.

ALLIEZ, E. **Deleuze: filosofia virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996.

ALLIEZ, E. (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.

GIL, J. As pequenas percepções. In: LINS, D. (org.). **Razão nômade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, pp.19-32.

GUALANDI, A. **Deleuze**. Trad. Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LINS, D. (org.). **Razão nômade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, pp.77-87.

LEBRUN, G. O transcendental e sua imagem. Trad. Paulo Nunes. In: ALLIEZ, E (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000, pp.209-234.

MACHADO, R. **Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

ORLANDI, L. Linhas de ação da diferença. In: ALLIEZ, E (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000, pp.49-63.

ORLANDI, L. Anotar e nomadizar. In: LINS, D. (org.). **Razão nômade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, pp.33-75.

PELBART, P. **O tempo não-reconciliado. Imagens de tempo em Deleuze**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PELBART, P. O tempo não-reconciliado. In: ALLIEZ, E (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000, pp.85-97.

PELBART, P. Gilles, tu nous manques, mais on se débrouille. In: LINS, D. (org.). **Razão nômade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, pp.77-87.

WAHL, F. O copo de dados do sentido. Trad. Paulo Nunes. In: ALLIEZ, E (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000, pp.119-158.

ZOURABICHVILI, F. **O vocabulário de Deleuze**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

1.3. LEIBNIZ

LEIBNIZ. **Leibnitii Opera Omnia**. Ed. Johann E. Erdmann, 2 vols. Berlim, 1840.

LEIBNIZ. **Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz**. Ed. Gerhardt, 7 vols. Berlim, 1875-90; reimpressão Hildesheim, 1960-1.

LEIBNIZ. **Correspondencia con Arnauld**. Trad. Vicente Quintero. Buenos Aires: Editorial Losada, s.d.

LEIBNIZ. **Essais de théodicée**. Paris: Flammarion, 1969.

LEIBNIZ. On analysis situs (1679). In: LOEMKER (ed.). **G. W. Leibniz. Philosophical papers and letters**. Trad. Loemker. Dordrecht: Reidel, 1969, pp.254-8.

LEIBNIZ. Discurso de metafísica (1686). Trad. Marilena de Souza Chauí.. In: CIVITA, V. (ed.). **Newton. Leibniz**. Trad. Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Luiz João Baraúna e Pablo Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp.75-110 (Coleção Os pensadores, v.19).

LEIBNIZ. Monadologia (1714). Trad. Marilena de Souza Chauí.. In: CIVITA, V. (ed.). **Newton. Leibniz**. Trad. Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Luiz João Baraúna e Pablo Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp.61-74 (Coleção Os pensadores, v.19).

LEIBNIZ. O que é a Idéia?. Trad. Carlos Lopes de Mattos. In: CIVITA, V. (ed.). **Newton. Leibniz**. Trad. Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Luiz João Baraúna e Pablo Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp.61-74 (Coleção Os pensadores, v.19).

LEIBNIZ. Correspondência com Clarke (1715-6). Trad. Carlos Lopes de Mattos. In: CIVITA, V. (ed.). **Newton. Leibniz**. Trad. Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Luiz João Baraúna e Pablo Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp.403-68 (Os pensadores, v.19).

LEIBNIZ. La profesión de fe del filósofo (1673). Trad. Ezequiel de Olaso. In: OLASO, E. (org.). **G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos**. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pp.96-144.

LEIBNIZ. Sobre la síntesis y el análisis universal, es decir, sobre el arte de descubrir y el arte de juzgar (1679). Trad. Ezequiel de Olaso. In: OLASO, E. (org.). **G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos**. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pp.194-202.

LEIBNIZ. Verdades necesarias y contingentes (1686). Trad. Roberto Torretti. In: OLASO, E. (org.). **G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos**. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pp.328-38.

LEIBNIZ. Verdades primeras (1689). Trad. Roberto Torretti. In: OLASO, E. (org.). **G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos**. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pp.339-45.

LEIBNIZ. Del destino (1690-7). Trad. Roberto Torretti. In: OLASO, E. (org.). **G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos**. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pp.383-9.

LEIBNIZ. Advertência a la parte general de los Principios de Descartes (1691-7). Trad. Ezequiel de Olaso. In: OLASO, E. (org.). **G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos**. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pp.413-33.

LEIBNIZ. Examen de la Física de Descartes (1702). Trad. Ezequiel de Olaso. In: OLASO, E. (org.). **G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos**. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pp.434-43.

LEIBNIZ. Sobre la naturaleza misma, es decir, sobre la fuerza ínsita en las acciones de las criaturas, para confirmar y aclarar a Dinámica del Autor (1698). Trad. Ezequiel de Olaso. In: OLASO, E. (org.). **G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos**. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pp.484-500.

LEIBNIZ. Consecuencias metafísicas del principio de razón (1708). Trad. Roberto Torretti. In: OLASO, E. (org.). **G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos**. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pp.504-10.

LEIBNIZ. *Comentarios a la Metafísica de los unitarios de Christoph Stegmann* (1708-10). Trad. Ezequiel de Olaso. In: OLASO, E. (org.). **G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos**. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pp.564-80.

LEIBNIZ. Principios metafísicos de la matemática (1714-6). Trad. Roberto Torretti. In: OLASO, E. (org.). **G. W. Leibniz. Escritos Filosóficos**. Trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, pp.581-96.

LEIBNIZ. Response a quelques difficultes provoquées par Maître Bernard Nieuwentyt à l'égard de la méthode différentielle ou infinitésimale (1695). In: PEYROUX, J. (org.). **G. W. Leibniz. Oeuvre concernant le calcul infinitesimal**. Trad. Jean Peyroux. Paris: A. Blanchard, 1983, pp.42-8.

LEIBNIZ. **Principes de la natura et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie**. Paris: PUF, 1986.

LEIBNIZ. Remarks on Arnauld's letter about my proposition that the individual notion of each person includes once and for all everything that will ever happen to him (1686). In: ARIEW; GARBER (ed.). **G. W. Leibniz. Philosophical Essays**. Trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indiana: Hackett Publishing Company, 1989, pp.69-77.

- LEIBNIZ. New system of nature (1695). In: ARIEW; GARBER (ed.). **G. W. Leibniz. Philosophical Essays**. Trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indiana: Hackett Publishing Company, 1989, pp.138-45.
- LEIBNIZ. On nature itself (1698). In: ARIEW; GARBER (ed.). **G. W. Leibniz. Philosophical Essays**. Trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indiana: Hackett Publishing Company, 1989, pp.155-167.
- LEIBNIZ. Letter from Leibniz to de Volder (20-06-1703). In: ARIEW; GARBER (ed.). **G. W. Leibniz. Philosophical Essays**. Trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indiana: Hackett Publishing Company, 1989, pp.174-8.
- LEIBNIZ. Letter from Leibniz to de Volder (30-06-1704). In: ARIEW; GARBER (ed.). **G. W. Leibniz. Philosophical Essays**. Trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indiana: Hackett Publishing Company, 1989, pp.178-81.
- LEIBNIZ. Letter from Leibniz to de Volder (19-01-1706). In: ARIEW; GARBER (ed.). **G. W. Leibniz. Philosophical Essays**. Trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indiana: Hackett Publishing Company, 1989, pp.184-6.
- LEIBNIZ. Letter from Leibniz to Wolff (18-05-1715). In: ARIEW; GARBER (ed.). **G. W. Leibniz. Philosophical Essays**. Trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indiana: Hackett Publishing Company, 1989, pp.232-4.
- LEIBNIZ. **Nouveaux essais sur l'entendement humain**. Paris: Flammarion, 1990.
- LEIBNIZ. Lettre à Fontenelle (au dos d'une lettre de Fontenelle datée du 9 septembre 1704). In: BURBARGE, F.; CHOUCAN, N. **Leibniz et l'infini**. Paris: PUF, 1993, p.98.
- LEIBNIZ. Lettre à Varignon 20 juin 1702. In: BURBARGE, F.; CHOUCAN, N. **Leibniz et l'infini**. Paris: PUF, 1993, pp.98-9.
- LEIBNIZ. Extrait de la Lettre à Varignon (?) du 16 octobre 1707. In: BURBARGE, F.; CHOUCAN, N. **Leibniz et l'infini**. Paris: PUF, 1993, pp.122-4.
- LEIBNIZ. **Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio**. Trad. Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 1993a.
- LEIBNIZ. Sobre uma geometria altamente oculta nas análises dos indivisíveis e infinitos. In: LORENZO, J. (org.). **Análisis infinitesimal**. Trad. Teresa Martín Santos. Madrid: Tecnos, 1994, pp.17-29.
- LEIBNIZ. **Discours de métaphysique suivie de Monadologia**. Paris: Gallimar, 1995.
- LEIBNIZ. **New essays on human understanding**. Trad. Peter Remnant e Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LEIBNIZ. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Col. Os pensadores).
- LEIBNIZ. Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias (1695). In: MARQUES, E. (org.). **Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias e outros textos**. Trad. Edgar Marques. Minas Gerais: Editora UFMG, 2002, pp.15-30.

LEIBNIZ. Esclarecimento das dificuldades encontradas por Bayle no Sistema novo da união da alma e do corpo (1698). In: MARQUES, E. (org.). **Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias e outros textos**. Trad. Edgar Marques. Minas Gerais: Editora UFMG, 2002, pp.61-72.

LEIBNIZ. Resposta às reflexões contidas na segunda edição do *Dicionário histórico e crítico* de Bayle, verbete “Rorarius”, acerca do sistema da harmonia preestabelecida (1702). In: MARQUES, E. (org.). **Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias e outros textos**. Trad. Edgar Marques. Minas Gerais: Editora UFMG, 2002, pp.89-113.

LEIBNIZ. *A contingência*. Trad. Fernando Barreto Gallas. Disponível na internet: leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/contingencia.htm. Último acesso em: 23-02-2007.

LEIBNIZ. *Sobre a liberdade*. Trad. Fernando Barreto Gallas. Disponível na internet: leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/sobre-a-liberdade.htm. Último acesso em: 23-02-2007.

1.4. SOBRE LEIBNIZ

DE ABREU, M. **As percepções inconscientes no pensamento de Gottfried W. Leibniz**. 2003. 103 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

BROAD, C. **Leibniz: an introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

BURBAGE, F.; CHOUCAN, N. **Leibniz et l’infini**. Paris: PUF, 1993.

CARDOSO, A. **Leibniz segundo a expressão**. Lisboa: Colibri, 1992.

DUCHESNEAU, F. Leibniz on the principle of continuity. In: **Revue internationale de philosophie**, v.48, n.188, 2, 1994, pp.141-60.

GAUDEMAR, M. **Le vocabulaire de Leibniz**. Paris: Ellipses, 2001.

JOLLEY, N. (ed.). **The Cambridge Companion to Leibniz**. Cambridge University Press: New York, 1995.

MATES. B. **The philosophy of Leibniz**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

LECERDA, T. **A expressão em Leibniz**. 2006. 227 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

LORENZO, J. (Org.). G. W. **Leibniz. Análisis infinitesimal**. Trad. Teresa Martín Santos. Madrid: Tecnos, 1994.

PEÑA, L. Armonía y continuidad en el pensamiento de Leibniz: una ontologia barroca: In: **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, v.16, 1989, pp.19-55. Disponível na Internet: <http://www.sorites.org/lp/articles/historia/barroca.htm>. Último acesso em: 23-02-2007.

ROBINET, A. **Architectonique disjonctive, automates systemiques et idealite transcendental dans l’oeuvre de G. W. Leibniz**. Paris: Vrin, 1986.

ROSS, G. M. **Leibniz**. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

RUSSELL. **A filosofia de Leibniz: uma exposição crítica**. Trad. João Villalobos, Hélio de Barros, e João Monteiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

RUSSELL. **A critical exposition of the philosophy of Leibniz**. London: George Allen & Unwin, 1958.

SERRES, M. **Les système de Leibniz et sés modèles mathématiques**. Paris: PUF, 1982.

WOOLHOUSE (ed.). **Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments**. Londres: Routledge, 1994, 4.vls.

2. REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

BOYER, C. **História da matemática**. Trad. Elza F. Gomide. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

CARNEIRO LEÃO, E. **Os Pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1991.

COURANT, R. **Cálculo diferencial e integral**. Trad. Alberto Nunes Serrão. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1963, 2 vls.

COURANT, R.; ROBBINS, H. **O que é matemática?** Trad. Adalberto da Silva Brito. Rio de Janeiro: Editora Ciência Moderna, 2000.

DARCOSO NETTO, C. **Elementos de cálculo infinitesimal**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. Trad. Elisa Monteiro. In: DA MOTTA, M. (org.). **Michel Foucault. Ditos e escritos II**. Trad. Elisa Monteiro. Rio: Forense Universitária, 2000: pp. 230-254.

HEGEL. **Science of logic**. Trad. A. Miller. Londres: George Allen & Unwin, 1969.

KANT. **Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço (1768)**. Tradução Rogério Passos Severo. Disponível na internet: <http://www6.ufrgs.br/sociedadekant/textos.html>. Último acesso: 23-02-2007.

KIRK, G., RAVEN, J. e SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Trad. C.A. Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Kulbenkian, 1994.

MAOR, E. **e: A história de um número**. Trad. Jorge Calife. Rio de Janeiro: Record, 2003.

NEWTON. O peso e o equilíbrio dos fluidos. Trad. Luiz João Baraúna. In: CIVITA, V. (ed.). **Newton. Leibniz.** Trad. Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Luiz João Baraúna e Pablo Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp.29-60 (Coleção Os pensadores, v.19).

NEWTON. Mathematical principles of natural philosophy. Trad. Andrew Motte. In: HUTCHINS, R. (ed.). **Newton. Huygens.** Trad. Andrew Motte, e Silvanus P. Thompson. Chicago: University of Chicago Press, 1952, pp.1-372. (The great books of the western world, v.34).

NIETZSCHE. **Fragments do espólio: julho de 1882 a inverno de 1883/1884.** Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Ed.UNB, 2004.

PLATÃO. **Teeteto.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: GEU-UFPA, 1986 (Platão Diálogos, v.9).

PLATÃO. **Parmênides.** Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Loyola, 2003.

PORFÍRIO. **Isagoge.** Trad. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

ROMEYER-DHERBEY, G. **Os sofistas.** Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1999.

THOMAS, G. **Cálculo.** Trad. Alfredo Alves de Farias. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1977.

VELOSO ROCHA, S. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

WHITEHEAD. **O conceito de Natureza.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.

ZENÃO. Fragmentos. Trad. Ísis Lana Borges. In: CIVITA, V. (ed.). **Os pré-socráticos.** Trad. José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral, Ísis Lana Borges, *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.203 (Coleção Os pensadores, v.1).

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)