

O “APOCALIPSE LEIBNIZIANO” E O CONCEITO DO POLÍTICO

Ulysses Pinheiro¹

“Leibniz ist ein *klares Chaos*”.

Friedrich Schlegel, *Philosophische Scholien*, 1798².

Resumo: A filosofia política de Leibniz se dirige, ao menos em sua face mais visível, às tarefas de fundamentar o poder estatal – por exemplo, através de sua “jurisprudência” universal, baseada na ideia de justiça como a caridade do sábio – e de imaginar meios práticos para fazê-lo melhor operar, através de inúmeros projetos filosófico-científicos e institucionais, que iam da fundação de arquivos e academias a métodos de extração de minérios valiosos do solo do reino. Seria possível reconhecer aí, além disso, uma elaboração acerca da resistência ao poder soberano em sua face tirânica? Procuraremos responder a essa pergunta examinando o artigo 88 da *Monadologia*, no qual nos deparamos com o que poderíamos chamar de “apocalipse leibniziano”.

Palavras-chave: Leibniz; apocalipse; política; resistência.

Abstract: Leibniz's political philosophy is addressed, at least in its most visible face, to the tasks of substantiating state power - for example, through his universal "jurisprudence," based on the idea of justice as the charity of the wise - and of imagining practical means to operate it better, through numerous philosophical-scientific and institutional projects, ranging from the foundation of archives and academies to methods of extracting valuable minerals from the soil of the realm. Could it be possible to recognize there, moreover, an elaboration on resistance to sovereign power in its tyrannical face? We will try to answer this question by examining article 88 of the *Monadology*, in which we are confronted with what we could call the "Leibnizian apocalypse".

Keywords: Leibniz; apocalypse; politics; resistance.

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia (IFCS/UFRJ) e Pesquisador do CNPq. Endereço para contato: ulyssespinheiro@gmail.com

² *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe. Philosophische Lehrjahre, 1796-1806. Erster Teil. München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh-Thomas-Verlag, 1963.*

É muito difundida a imagem de Leibniz como um homem da corte, um diplomata a serviço da nobreza alemã e um amigo de príncipes e princesas. Não foram poucas as vezes em que ele usou seus talentos jurídicos para defender a casa de Hanover; além disso, formam grande parte de seus escritos políticos projetos de fundação de instituições estatais, de formulação de políticas públicas e de organização burocrática do então nascente Estado moderno europeu. Se o compararmos àquele que foi um rival teórico e político seu, Spinoza, constatamos que esse último tem geralmente sua imagem associada não apenas à recusa, no momento mesmo de sua formação, dos aparatos teológico-absolutistas que marcaram o nascimento dos Estados nacionais, mas também, igualmente, às suspeitas contra as próprias alternativas iluministas que então se esboçavam³. Assim como Rousseau, um século depois, Spinoza representaria uma dissensão no seio de um movimento que, entretanto, ajudaria a criar. É por conta desse estatuto ambíguo de pertencimento e de recusa, segundo o qual uma tradição de pensamento pode comportar em seu interior sua própria negação, que Jonathan Israel teve de ressaltar a importância do “Iluminismo radical” (o qual coincidiria em grande parte justamente com o destino do próprio spinozismo) para designar uma corrente subterrânea que teria atravessado o Iluminismo “oficial”, desde os libertinos até o jacobinismo (ISRAEL, 2001). Seria devido a esse seu caráter subversivo que, enquanto a filosofia política de Leibniz só mais recentemente venha despertando um interesse robusto⁴, o nome de Spinoza tenha sempre sido associado a desenvolvimentos fundamentais do pensamento político ao longo dos séculos XX e XXI, especialmente quando, desde a releitura proposta por Althusser, o spinozismo se constituiu como um dos principais instrumentos conceituais envolvidos na reformulação da tradição marxista. Leibniz, por outro lado, foi o aliado dos poderosos⁵ e teria até mesmo, por vezes, sucumbido às futilidades da corte⁶, sua contribuição teórica no campo da política se

³ Para uma visão heterodoxa da posição de Spinoza nesse contexto histórico, a qual nega em certa medida a imagem de um “Spinoza revolucionário”, cf. MELAMED, 2011.

⁴ A coletânea organizada por Patrick Riley em 1972 constitui um momento importante para mudar esse panorama de relativa indiferença que marcou a recepção do pensamento político de Leibniz. Riley aludiu, na época, à “atual obscuridade” a que os textos políticos de Leibniz estavam relegados como um dos motivos para a publicação de seu livro (LEIBNIZ, 1992 (1972), p. 214). Desde então, a edição da Academia já dedicou sete novos volumes na Série IV das obras completas de Leibniz, cuja rubrica geral é precisamente “Politische Schriften”. O mais recente volume foi publicado em 2019.

⁵ Como nota Friedmann, Leibniz viveu entre algumas das maiores personagens políticas de seu tempo: “ele não era um pequeno cortesão de pequenos príncipes” (FRIEDMANN, 1962, p. 246).

⁶ Os diversos textos dedicados à construção de jardins públicos e privados seria um dos índices dessa pretensa futilidade. Que esses textos contenham um real interesse filosófico é o que mostra Horst Bredekamp (cf. BREDEKAMP, 2006 – onde também se encontra uma lista dos principais textos de Leibniz dedicados aos jardins).

reduzindo, segundo essa imagem corrente, a uma reformulação não muito notável da teoria do direito natural.

Pretendemos mostrar, porém, que Leibniz se encontra na mesma encruzilhada teórica que Spinoza, sendo ambos simultaneamente críticos da herança teológico-política e do futuro iluminista. Como dissemos acima, porém, Leibniz parece ocupar um lugar inteiramente diferente do de Spinoza no que diz respeito à política – a intensa correspondência em que ele se envolveu por ocasião da publicação do *Teológico-político* de Spinoza, sugerindo refutações ao livro perigoso e herético entre os homens eruditos de seu círculo, o atesta inequivocamente. Quanto à teologia política, é notório que a ideia de Deus ocupa um lugar central em todos os campos de investigação de Leibniz, inclusive na sua filosofia política – basta lembrar como terminam alguns de seus textos mais conhecidos, tais como o *Discurso de metafísica* e a *Monadologia*, encaminhando-se para uma caracterização de Deus como o “monarca da mais perfeita república” e dando a entender, portanto, que as repúblicas “menos perfeitas”, ou seja, os governos terrenos, têm, nessa monarquia celeste, seu modelo e sua razão de ser. Igualmente inusitado, à primeira vista, seria associar Leibniz a algo como um anti-Iluminismo, uma vez que, tomando a política iluminista de um modo muito geral, ela apresenta diversos pontos de contato com o tipo de racionalidade própria dos negócios públicos preconizada por ele – e, historicamente, há ligações nítidas entre sua filosofia e a *Aufklärung* alemã. Embora, de fato, Leibniz tenha previsto uma certa configuração do que veio a ser um Estado de bem-estar social, sua formulação não difere tanto, sob esse aspecto, de outras concepções semelhantes que, principalmente no século XVIII, despontarão sob a forma de um despotismo esclarecido, cujo modelo mais eminente será Frederico II.

Mas há *um outro Leibniz* sob essa máscara de um diplomata a serviço do Estado. Esse outro Leibniz nos mostrará que o pensamento político moderno, em algumas de suas vertentes menos visíveis, constitui, no momento mesmo em que elabora fórmulas institucionais antiteológicas para dar conta da nova configuração estatal então em processo de consolidação, certas margens que escapam e se opõem ao centro do pensamento político – margens essas que, no entanto, tampouco perdem sua obscura visibilidade sob as Luzes do século XVIII. Ou seja, é possível identificar, na época esclarecida, uma corrente subterrânea que a confronta em seu núcleo central, sem que tal confrontação se confunda com uma volta ao modelo teológico tradicional de fundamentação. Mais do que um iluminismo alternativo, como propôs Jonathan Israel, temos em vista um anti-iluminismo trabalhando no interior e contra as principais tendências do Esclarecimento. Abordemos separadamente cada um dos dois aspectos dessa

política marginal, a saber, o que se opõe ao mecanismo teológico que o antecede e o que não se confunde com a claridade iluminista que o sucederá.

Uma primeira formulação da unidade que conjuga essas duas vias pode ser a seguinte: o que Leibniz e Spinoza procuram elaborar como um pensamento disso que margeia a política localizada no interior do Estado é precisamente uma *atopia*. Ou seja, há, em suas teorias, um momento essencial no qual a constituição do corpo social – com ou sem um “pacto” fundador – é pensada como produzindo necessariamente um resto, uma “reserva” de potência, a qual dela escapa imediatamente e a ela se opõe. Entendamos bem: mesmo Hobbes admitia que certos direitos naturais, relacionados à manutenção da integridade física dos pactuantes, não podem ser “transferidos” por meio de um contrato (HOBBS, 1991, p. 66). Se há algo que singulariza Leibniz e Spinoza nesse movimento à primeira vista semelhante é o fato de eles elaborarem conceitualmente a ideia, aparentemente paradoxal, de uma *sociedade de solitários*, existindo paralelamente – ou subterraneamente – às formações governamentais vigentes⁷. Ou seja, o rompimento do contrato social não equivaleria, sem mais, à volta ao estado de natureza e ao abandono de toda associação política⁸. Porque, para Leibniz e Spinoza, a sociedade não é instituída a partir da ruptura com estado de natureza, mas é, ao contrário, uma continuação sua, é necessário pensar em uma associação *natural* entre os homens. Veremos, entretanto, que, para ambos (e também, em certa medida, para Rousseau), tal associação não tem a forma de uma protocommunidade primitiva que seria emulada pela sociedade civil pós-pactuação. Contrariamente à comunidade atual e *dada* do que virá a ser o liberalismo capitalista, podemos reconhecer, em Leibniz e em Spinoza, uma comunidade peculiar, puramente virtual, cujos laços de união são retirados da própria figura do contratante que chega *solitário* para o ato de “assinatura” do pacto. O estatuto dessa comunidade na qual o que une é a separação vai nos dar a medida da diferença que separa tanto Leibniz quanto Spinoza das Luzes que eles, entretanto, anunciam. A partir dessa ideia peculiar de comunidade, veremos que a imanência da concepção tradicional do contrato social, base da política liberal, não vai longe o bastante em seu naturalismo, pois ela precisa sempre acrescentar um mecanismo transcendente – o Contrato, nos séculos XVII e XVIII, ou o Nacionalismo, nos séculos XIX e XX – que garanta a *unidade* do povo do qual emana o poder soberano.

⁷ Na famosa Introdução dos *Grundrisse*, Marx ecoa essa ideia quando afirma: “O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade” (MARX, 2011, p. 40).

⁸ Ver *TTP* VI, 1: “... os homens aspiram por natureza à sociedade civil e não podem nunca a abolir completamente”.

Nessa comunidade dos solitários, a exterioridade social interioriza-se novamente sob a forma de um solipsismo que é, no entanto, a condição mesma de uma certa forma de comunhão. Não se trata, como mostraremos, de uma sociedade atualmente existente, mas antes de uma coletividade que contém em si o princípio de seu próprio não-pertencimento, sempre ausente de si mesma – trata-se de uma “comunidade por vir”, para usar a expressão de Blanchot⁹. Na sequência desta exposição, concentrar-nos-emos na figura de Leibniz, deixando Spinoza de lado, pois o primeiro *radicaliza* e, portanto, ilustra didaticamente certas tendências do segundo – ou seja, ao contrário da imagem corrente, veremos que Leibniz é, sob um certo aspecto, mais subversivo do que Spinoza.

O indivíduo solitário imerso no infinito é uma situação recorrentemente evocada por Leibniz¹⁰. Se, ao tematizar a ideia de solidão¹¹, Spinoza prepara as bases para uma concepção política radicalmente independente de qualquer fundamentação transcendente do corpo social, quer seja ela *teológica* ou (como no Estado burguês) encarnada na ideia mesma de um *povo* unificado (na medida em que a potência de uma “multidão livre” é o que *institui* tal unidade transcendente, “o” Povo (TP VII, 26)), é apenas com Leibniz que a possibilidade de uma comunidade atópica ganhará sua formulação mais acabada, justamente na medida em que o isolamento monádico estrutura sua última filosofia. Será na concepção leibniziana da mônada como uma *singularidade autocontida* expressa necessariamente como um *organismo* que a ideia paradoxal de uma comunidade de solitários, a qual constitui uma estância exterior ao poder estatal, ganhará sua consistência epistêmica própria¹².

⁹ Em *Comunidade inconfessável*, Blanchot faz a seguinte consideração sobre as palavras “comunismo” e “comunidade”: “pressentimos que elas portam uma coisa totalmente outra que aquilo que pode ser *comum* àqueles que pretendiam pertencer a um conjunto” (BLANCHOT, 1986, p. 11).

¹⁰ Ver, por exemplo, o artigo 32 do *Discurso de metafísica*, em sua referência a Santa Teresa d’Ávila: “Eis por que uma pessoa cujo espírito era muito notável e cuja santidade é muito reverenciada tinha o costume de dizer que a alma deve frequentemente pensar como se só existissem Deus e ela no mundo” (Leibniz se refere ao *Libro de la vida*, XIII, 9, de 1588).

¹¹ A palavra “*vulgus*”, tão recorrentemente usada nas obras políticas de Spinoza, designa primariamente as pessoas comuns, o público em geral, mas é usado também frequentemente em um sentido pejorativo, o de turba instável e ignorante. Tanto em seus livros quanto em sua correspondência, Spinoza mantém o uso dessa palavra quase sempre em sua conotação negativa. Ao lidar com o “vulgo”, ele não se cansa de repetir, o filósofo deve agir com cautela (e o famoso lema que figura em seu selo, no qual se lê a advertência “*Caute*”, dirige-se presumivelmente tanto ao povo quanto aos governantes). Seria preciso percorrer a obra política de Spinoza a partir do fio condutor da ideia de solidão, a qual parece, à primeira vista, não ter qualquer função positiva. Para o modo como a solidão do sábio o afasta do “vulgo” e o prepara para a integração com a “multidão livre”, cf. TP III, 10: há uma potência própria da razão que a permite se subtrair aos “poderes soberanos” (“De fato, a mente, na medida em que usa a razão, não depende do poder soberano, mas de si mesma”).

¹² Seria preciso dar conta da recepção de Leibniz no Iluminismo francês; nesse contexto, um documento indispensável é o no *Discurso preliminar da Enciclopédia*; de autoria de d’Alembert e Diderot.

Já notamos, no entanto, que a filosofia política de Leibniz se dirige, ao menos em sua face mais visível, às tarefas de fundamentar o poder estatal – por exemplo, através de sua “jurisprudência” universal, baseada na ideia de justiça como a caridade do sábio¹³ – e de imaginar meios práticos para fazê-lo melhor operar, através de inúmeros projetos filosófico-científicos e institucionais que iam da fundação de arquivos e academias a métodos de extração de minérios valiosos do solo do reino. Seria possível reconhecer aí uma elaboração mais ou menos subterrânea acerca da resistência ao poder soberano, na medida em que esse último incluiria, intrinsecamente, uma forma de opressão?

Um indício nessa direção é dado pelo artigo 88 da *Monadologia*, no qual nos deparamos com uma espécie de “apocalipse leibniziano”; eis como ele é formulado aí:

Essa harmonia faz que as coisas conduzam à graça pelas próprias vias da natureza e que este globo, por exemplo, deva ser destruído e reparado pelas vias naturais nos momentos em que o demanda o governo dos Espíritos, para o castigo de uns e a recompensa dos outros (LEIBNIZ, 1986, 124-125).

As consequências éticas e religiosas de tal cataclismo recorrente em um eterno retorno de ruína e renascimento são manifestas já no artigo seguinte: a expressão harmônica entre alma e corpo faz com que a ordem das causas eficientes naturais e a ordem das causas finais espirituais sejam exatamente paralelas, de tal modo que o pecado e o mérito são produzidos “em virtude mesmo da estrutura mecânica das coisas” (*Monadologia*, § 89). Não é arbitrário ler esse trecho, que faz da antecipação apocalíptica, surpreendentemente, uma consequência direta da harmonia universal, como uma indicação do alinhamento de Leibniz a uma já então longa tradição que inscreve o apocalipse bíblico em uma esfera política¹⁴. É verdade que, na maioria das vezes, o uso político que Leibniz faz do livro das Revelações apresenta um tom nitidamente conservador, ao contrário do conteúdo referido à luta anti-imperial que pode ser lido em Paulo, por exemplo. Assim, ao atacar seitas milenaristas, Leibniz procurava justamente combater seu uso por grupos politicamente perigosos para a ordem pública¹⁵. Algumas vezes, é verdade, seu recurso retórico ao *Apocalipse* tinha intenções críticas, como quando, no texto *Mars Christianissimus*, o usou para caracterizar o rei da França¹⁶, mas também aqui os fins

¹³ *Essais de Théodicée*, G, VI, II, § 175, p. 219. Igualmente importante será o verbete da *Encyclopédie* intitulado “Léibnitzianisme ou Philosophie de Léibnitz” escrito por Diderot.

¹⁴ Sobre o significado político do apocalipse, ver COLLINS, 2010 e HORSLEY, 2004.

¹⁵ Veja-se, por exemplo, a carta de Leibniz para Gerhard Meier de 31 de dezembro de 1692/10 de janeiro de 1693, afirmando que o uso político do Apocalipse é um “disparate [...] que perturba as mentes simples e a paz pública” (A I, 9, 228).

¹⁶ A IV, 2, 479. Sobre as relações de Leibniz com o livro do *Apocalipse*, ver “Leibniz and Millenarianism” (COOK e STRICKLAND, 2011). Os autores não mencionam, no entanto, a *Monadologia*.

parecem ser os de reforçar o poder soberano dos Estados alemães. Mas a caracterização leibniziana dessa revolução cósmica permanente descrita pelo artigo 88 da *Monadologia* nos permitirá reconhecer, sob esse Leibniz geralmente conservador, a presença subterrânea de uma teoria política crítica aos aspectos autoritários do Estado moderno.

Antes de abordar esse aspecto subversivo do leibnizianismo, notemos que há uma teoria geral da ação política que pode ser inferida da monadologia leibniziana: a partir da relação expressiva entre a alma e o corpo e entre o corpo e o mundo, deriva-se uma relação precisa entre o mundo e a política. Em que consiste essa ideia de expressão, e como ela pode contribuir para a caracterização da teoria leibniziana da ação? A comparação entre os comentários de Benjamin e de Deleuze sobre Leibniz pode nos dar indicações preciosas a esse respeito.

Em seu livro *A dobra. Leibniz e o barroco*, Deleuze menciona Benjamin uma única vez (embora o faça elogiosamente) (DELEUZE, 1988, p. 170-171); tal parcimônia pode ser explicada porque, de certa forma, Deleuze tinha consciência de que, pelo menos sob certos aspectos, ambos formularam interpretações opostas acerca das relações entre Leibniz e o que se poderia chamar de “pensamento barroco”. Essas divergências não se limitam ao conteúdo de suas teses, mas estendem-se ao próprio método de investigação: enquanto Benjamin conduz Leibniz ao paradigma teológico, seguindo o procedimento de Schmitt (e sua menção a Leibniz no “Prólogo epistemológico-crítico” de *Origem do drama trágico alemão* o comprova), Deleuze ignora quase que inteiramente uma tal subscrição à teologia. Mais importante, para ele, era a interpretação benjaminiana da alegoria, compreendida a partir do conceito de expressão, o qual transforma a história em natureza e a natureza em história, em um mundo que não tem mais centro. No entanto, se é verdade que a teologia parece ausente na leitura deleuziana, ela reemerge em momentos precisos, geralmente em conexão com a política. O “apocalipse leibniziano” anunciado no artigo 88 da *Monadologia* poderia ser compreendido justamente a partir dessa leitura alegórica; embora Deleuze não trate diretamente dele, sua concepção de alegoria nos dá um instrumento importante de análise.

A relação que conjuga e opõe a interioridade e a exterioridade faz com que, segundo Deleuze, quanto mais um indivíduo seja tomado isoladamente dos demais, tanto mais ele se torna apto a exprimir o desenvolvimento moral em direção aos fins últimos do universo como um todo; quanto mais o objeto do conceito completo (isto é, o indivíduo) seja desdobrado exteriormente nas relações naturais que estabelece com a totalidade mundana, tanto mais ele inclui, no interior de seu conceito, todas as séries de coisas com as quais se relaciona. Não *apesar*, mas precisamente *porque* não há relações causais entre o corpo e a alma, é possível

estabelecer uma conexão íntima entre eles: as mônadas e suas expressões corporais seguem espontaneamente, ambas, suas leis internas, devidamente ajustadas pela harmonia divina. Todas as relações entre corpo e alma – e também as relações entre as mônadas – são, portanto, “ideais”; com esse movimento, Leibniz inaugura¹⁷ uma forma de compreensão do mundo que poderíamos chamar de *semântica*, contra uma abordagem causal (reservada às ciências físicas¹⁸, à psicologia racional¹⁹ e à teologia²⁰): a teoria da harmonia universal desemboca em uma semiologia. Uma das principais consequências metafísicas da tese leibniziana da harmonia, propõe Deleuze, é que a alma e o corpo, cada um à sua maneira, “exprime uma só e mesma coisa, o Mundo”. Do ponto de vista político, continua ele, a principal consequência é que “não existem duas cidades, uma Jerusalém celeste e uma terrestre, mas o pináculo e a fundação de uma mesma cidade, os dois andares de uma mesma casa”. Se for assim, o andar superior, isolado em si, e o andar de baixo, o coletivo, exprimem o mesmo e são inseparáveis – “a alma”, conclui Deleuze, “é princípio de vida por sua presença, e não por suas ações” (DELEUZE, 1988, p. 161). Ou seja, a vida é a ação da alma sobre si mesma, e não um motor causal das ações do corpo no mundo. O corpo próprio e o corpo coletivo do mundo – o que inclui a cidade – são duas expressões necessárias do conjunto das almas individuais que existem absolutamente separadas, isoladas em sua solidão monádica²¹; o sensível e o inteligível, por sua vez, sendo modalidades da mente, unem-se em um contínuo de fronteiras pouco precisas²².

Tendo em vista essa teoria da expressão e suas repercussões sobre uma teoria da ação em geral – e da ação política em particular –, pode-se sempre desconfiar de o quanto Leibniz conseguiu se distanciar de Fénelon, cujas teses sobre o puro amor e a caridade foram consideradas “escandalosas” e “ofensivas” pela Igreja em 1699 (e o fato de que, em suas discussões sobre as ideias de Fénelon, Leibniz tenha recorrido a seus escritos jurídicos da juventude para reformulá-los teologicamente indica bem a dimensão política da questão). Como

¹⁷ Na verdade, seguindo aqui Spinoza, que, em E5p1, mostra que a ausência de relações causais não é o que impede, mas, justamente o contrário, é o que nos permite explicar clara e distintamente a influência da mente sobre o corpo, justamente na medida em que se abandona noções ininteligíveis, como a cartesiana, de união substancial e de influência entre coisas de naturezas distintas.

¹⁸ Nas quais, no entanto, a causalidade está restrita aos fenômenos.

¹⁹ Que explica em termos causais as relações das percepções internas das mônadas entre si e com as emoções.

²⁰ Quando trata da criação do mundo por Deus.

²¹ Embora pertençam a universos conceituais distintos, Deleuze e Simone Weil coincidem sobre o papel político da solidão. Assim, quando Weil tematiza, em *O enraizamento*, as condições para uma ação política radical, destaca a solidão como um ponto de partida necessário: “É preciso”, diz ela, “excluir-se espiritualmente da sociedade. Daí por que Platão dizia que a capacidade de discernir o bem só existe nas almas predestinadas que receberam uma educação direta da parte de Deus” (WEIL, 1999, p. 1169)

²² “Os barrocos sabem bem que não é a alucinação que emula a presença, é a presença que é alucinatória” (*idem*, p. 170).

quer que seja, o aspecto político mais importante presente no artigo 88 da *Monadologia* é a submissão do tema apocalíptico à conjunção expressiva existente entre natureza e salvação. O domínio natural, isto é, o conjunto das mônadas, na medida em que se expressa como fenômeno, caminha na mesma direção que as inclinações dos espíritos, movidos pelo reino dos fins, mas corpos e espíritos são dimensões do mundo absolutamente separadas e incomunicáveis entre si. Esse isolamento monádico é uma forma de se subtrair às leis – naturais e políticas – de controle dos corpos, o que não deixou de ser percebido pelos poderes constituídos do século XVII. É a partir dessas considerações, por exemplo, que é possível ler a teoria da ação de Leibniz reconhecendo nela o que talvez seja a formulação mais precisa da nova concepção de solidão inventada pela Modernidade. Enquanto, por exemplo, a experiência monástica dos padres do deserto durante o cristianismo primitivo via no corpo e na matéria as fontes do pecado, das quais era preciso se afastar em direção ao exílio da comunidade humana, a experiência moderna da solidão – cujo exemplo privilegiado são os solitários de Port-Royal – encerra-se *afirmativamente*, e não reativamente, em uma interioridade, diante da qual sua própria singularidade é destacada do infinito (do Mundo, de Deus). Ou seja, enquanto um monge como Santo Antão, no século III, vivia sua solidão como uma batalha para se livrar das tentações do mundo terreno finito e imperfeito, a subjetividade moderna que se desenha com Leibniz (e continua em nomes como Rousseau) é cindida, em seu interior, pelo infinito, duplicando-se em si mesma como *uma outra* infinidade – no caso de Leibniz, a infinidade monádica. Se o século XVII recusa as versões mais extremadas da teologia negativa, é na medida em que a ideia clara e distinta de um Deus infinito poderia ser pensada positivamente – e, ao lado dele, a de um mundo igualmente infinito. Como Koyré mostrou, é essa relação com o infinito em ato que está no centro e no fundamento da modernidade, inclusive de sua ideia de subjetividade (KOYRÉ, 1957) – mas também, acrescentemos, de sua ideia de comunidade.

A comparação entre Port-Royal e Leibniz nos dá alguns elementos para estabelecer o aspecto politicamente subversivo desse último. Não devemos nos esquecer de que Port-Royal construiu-se como uma ameaça ao poder absolutista francês na medida precisamente em que era uma *comunidade de solitários*. As relações de Arnauld com Leibniz são um tópico importante para entender a visão desse último sobre Notre Dame des Champs e sobre um certo quietismo rigorista que poderia advir daí. Em sua querela contra o quietismo, o contraste entre Leibniz e Port-Royal, além de divisar o que é essa *outra* comunidade visada por ele, serve para ilustrar o que vimos chamando de impulso antiteológico da filosofia política leibniziana, na medida em que prestar culto à glória de Deus *deve* se expressar em ações públicas *neste* mundo.

E, ainda assim, haverá proximidade suficiente entre Leibniz e Port-Royal para contrapor ambos à ideologia iluminista de um progresso que só pode ser concebido como plenitude perfeita da comunidade a si mesma, sem nenhum vazio ou distância reflexiva que permita que a imanência deixe de ser puramente atual e possa, em alguma medida, ser uma solidão povoada pelo virtual.

O uso que o artigo 88 da *Monadologia* faz do vocabulário jurídico-político (“governo”, “castigo”, “recompensa”) para caracterizar o domínio teológico não é uma mera analogia inocente, pois o governo dos homens por Deus e pelo poder soberano terrestre constitui uma atividade unificada. Entendido no contexto dos movimentos concorrentes da natureza e da graça, ou seja, das ações públicas do corpo e das ações internas da mônada, o apocalipse leibniziano introduz uma circularidade no modelo de progresso supostamente linear que será aquele figurado pelos *Aufklärer* que ele anunciou, sem, no entanto, com eles se confundir inteiramente. Como vimos acima, o artigo 88 da *Monadologia* trata de uma espécie de economia política divina em relação à realidade mundana: a harmonia pré-estabelecida faz coincidir *no mesmo mundo* (um mundo com dois andares incomunicáveis) duas séries paralelas, a via da graça e a via da natureza, fazendo assim com que a natureza realize as demandas do “governo dos Espíritos” de “destruir e reparar” “este globo” em momentos sucessivos. A perturbação de uma ordem de puro progresso linear pelas idas e vindas da história, com suas sucessivas revoluções, cria justamente um espaço de virtualidades que não se identifica plenamente com a realidade atual e dela se distancia o suficiente para se constituir como uma sua instância crítica.

Ao filiar-mos o apocalipse leibniziano à tradição apocalíptica no qual ele ganha significado, destacando especialmente a dimensão política dos diversos apocalipses ao longo da história, o aspecto subversivo da separação monádica ficará mais evidente. Em seu livro *A imaginação apocalíptica. Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*, John Collins propõe uma definição preliminar do apocalipse nos seguintes termos:

um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra a salvação escatológica, quanto espacial, na medida que envolve outro mundo...²³

Sob o aspecto temporal das narrativas apocalípticas tradicionais, o apocalipse é, frequentemente, uma literatura de resistência (lembramos, por exemplo, de Canudos e do Antonio Conselheiro). Naquele que é o paradigma literário de todo o gênero apocalíptico no

²³ COLLINS, 2010, p. 22. Collins remete o leitor para o estudo realizado pelo Projeto de Gêneros da Society of Biblical Literature, *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (COLLINS, 1979).

assim chamado Ocidente, o *Apocalipse* de João, a revelação antecipa imaginariamente e ao mesmo tempo empenha-se a promover efetivamente a destruição do Império romano. No caso do apocalipse de Leibniz, essa temporalidade desviante não remete propriamente a um outro mundo sobrenatural, mas a uma transformação realizada imanentemente no interior deste mundo, em colaboração com as leis da natureza em direção ao progresso contínuo que se desenvolve como uma tendência à salvação universal de todos os homens e ao desaparecimento do mal, numa espécie de revolução permanente sempre já em curso. Em um dos textos mais curiosos de Leibniz girando em torno do tema apocalíptico, o artigo 18 da Primeira Parte dos *Ensaaios de teodiceia*, é apresentado uma espécie de mito²⁴, ao estilo de Platão, que ilustra perfeitamente o que se poderia chamar de concepção otimista da destruição, a qual leva sempre ao melhor. Nesse texto, a destruição do mundo pelo fogo transformará o planeta em um cometa: “A cauda do cometa é caracterizada pela fumaça que será produzida incessantemente, segundo o Apocalipse, e esse incêndio será o inferno...” (LEIBNIZ, 2013, p. 145; G VI, 113). Se, por um lado, tal concepção certamente antecipa a ideia iluminista de progresso, na qual o tempo futuro é desde sempre escavando e anulando o tempo presente, por outro lado, a tendência – ainda que infinitamente longa – de restauração de todas as coisas na unidade de Deus não deixa de ter, em sua patente heresia, um aspecto subversivo.

Esse trecho dos *Ensaaios de teodiceia* pode ser lido, pois, como o anúncio de um tempo da resistência, e talvez até mesmo um tempo da revolução, isto é, da restauração – mas da restauração da mudança, e não de uma ordem fixa. É esse tempo desestabilizador que é percebido nos interstícios da comunidade virtual dos solitários, comunidade essa que, como vimos, parece também poder ser entrevista em alguns textos leibnizianos. É verdade que nada na concepção das relações inter-humanas como sendo puramente “ideais”, isto é, como uma conjunção de solidões, está em contradição com a vertente mais conservadora do pensamento político de Leibniz, o fundador de dinastias e o planejador de estruturas estatais. Mas é também reconhecível nelas um elemento potencialmente subversivo que não escapou, nos parece, do próprio Leibniz. Como bom luterano, Leibniz bem sabia de que modo as revoluções espirituais internas repercutiam no mundo político e nas suas relações de poder. A principal característica

²⁴ O artigo 18 inicia com uma advertência ao leitor de que o que será exposto ali não corresponde às teses defendidas pelo autor do livro (“Há um homem de espírito que, conduzindo meu princípio da harmonia até suposições arbitrarias que eu absolutamente não aprovo, elaborou para si uma teologia como que astronômica” (LEIBNIZ, 2013, p. 144; G VI, 112). Segundo Gaston Grua, esse “homem de espírito” era o próprio Leibniz, o qual tratava de ocultar suas ideias heréticas origenistas sob a forma de uma discordância com um admirador (cf. GRUA, 1953, p. 394)

desse modelo de ação que podemos perceber sob as teses teórico-práticas mais visíveis do Leibniz político não se reduz, de maneira alguma, a um elogio das ações “individuais” contra as exigências, muitas vezes imperfeitas, da ação coletiva. Trata-se, ao invés disso, de um conceito de ação no qual o vínculo entre os homens é pensado como um tipo de *subtração* criativa. Essa subtração pode ser muitas vezes mais produtiva do que certos tipos de engajamento que se limitam a repetir os modelos de ação já disponíveis e codificados.

Se o capitalismo pode, em certo sentido, ser definido como a plena presença a si de todos os seus processos de produção e de todos os seus circuitos de transmissão, então o Iluminismo é a ideologia do capitalismo. Nesse sentido, a filosofia de Leibniz encontra-se na gênese de certos procedimentos capazes de introduzir alguma ausência e alguma virtualidade nessa concepção imanente de sociedade. Pela perturbação que essa dimensão virtual introduz no tempo presente, é possível pensar todo um território de ações que não se coaduna à dimensão do tempo presente administrada pelo poder soberano.

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter – *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: *Walter Benjamin Abhandlungen. Gesammelte Schriften*. Band I-1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 203-430.
- BLANCHOT, Maurice – *La Communauté inavouable*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.
- BREDEKAMP, Horst. *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 2006.
- COLLINS, John J. Projeto de Gêneros da Society of Biblical Literature, *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (COLLINS, 1979).
- _____ – *A imaginação apocalíptica. Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.
- COOK, Daniel J. e STRICKLAND, Lloyd – “Leibniz and Millenarianism”. In: *Pluralität der Perspektiven und Einheit der Wahrheit im Werk von G. W. Leibniz*. Beiträge zu seinem philosophischen, theologischen und politischen Denken. Berlin: Akademie Verlag, 2011, p. 77-92.
- DELEUZE, Gilles – *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- FRIEDMANN, Georges – *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard, 1962.
- GRUA, Gaston – *Jurisprudence Universelle et Theodicée selon Leibniz*. Paris: PUF, 1953.

- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Ed. Por Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____ – *Leviathan*. Richard Tuck (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HORSLEY, Richard – A. *Paulo e o império. Religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ISRAEL, Jonathan – *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2001.
- LEIBNIZ, G. W. – *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 segs., Leipzig, 1938 segs, Berlin, 1950 segs. (especialmente a Série IV, intitulada *Politische Schriften*).
- _____ – *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Ed. C.J. Gerhardt, 7 volumes. Berlin, 1875-1890, reedição Georg Olms, Hildesheim, 1965 [G]. (Especialmente o volume III).
- _____ – *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silval. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.
- _____ – *Political Writings*. Editado por Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (1ª edição 1972).
- _____ – *Essais de Théodicée*. Paris: Flammarion, 1969.
- _____ – *Principes de la Nature et de la Grâce; Monadologie*. Ed. Por André Robinet. Paris: PUF, 1986.
- KOYRÉ, Alexandre – *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1957.
- _____ – *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 : esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer, Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. ORIGINAL.
- MELAMED, Yitzhak Y. – “Spinoza’s Anti-Humanism: An Outline”. In: *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*. Fraenkel et al (eds.). Springer, The New Synthese Historical Library, 2011.
- SPINOZA, B. – *Spinoza Opera*; Ed. Carl Gebhart, 4 vol., Heidelberg, Carl Winters, 1924.
- _____ – *Ética*. Edição bilíngue. Tradução de Grupo de Estudos Espinosanos (coordenado por Marilena Chauí). São Paulo: Edusp, 2015.
- WEIL, Simone – *Simone Weil. Œuvres*. Paris: Gallimard, 1999.