

QUATRO COISAS QUE DELEUZE APRENDEU DE LEIBNIZ¹

Mogens Lærke

Tradução e notas: Edson Peixoto Andrade e Caio Graco Maia²

Introdução

De acordo com a crítica de Deleuze aos “regimes de representação” em *Diferença e repetição*, Leibniz pertence, juntamente com Hegel, à categoria de filósofos que, em vez de superar a representação, a fizeram infinita, produzindo assim um “delírio” que “é apenas um falso delírio pré-formado que não representa nenhuma ameaça ao repouso ou a serenidade do idêntico”. (DELEUZE, *DR*, pp. 50, 42-3, 88, 263-5). De acordo com a mesma obra, no entanto, há ainda algo sobre Leibniz que o torna superior ao alemão mestre da negatividade: “o fundo freme com mais potência no caso de Leibniz [...] a embriaguez e a vertigem são menos fingidas no caso dele, por que a obscuridade é mais bem compreendida e as margens dionisiacas estão mais próximas³” (ibid., 264, 49). É esse Leibniz “dionisiaco” a quem Deleuze admite sua dívida no prefácio da edição inglesa do *Expressionism in philosophy* (cf. DELEUZE, *EPS*, Prefácio). É também a este Leibniz que Deleuze se refere quando, em *Conversações*, ele diz: “Leibniz é fascinante porque talvez nenhum outro filósofo criou tanto. São, à primeira vista, noções extremamente estranhas, quase loucas⁴” (DELEUZE, *N*, p. 154). Finalmente, e mais importante, é o Leibniz que encontramos em *A dobra*.

A seguir, discutirei quatro pontos doutrinários que considero fundamental para a reavaliação de Deleuze do filósofo hanoveriano na monografia de 1988. São eles: (1) a concepção de objetos como acontecimentos, dobras e forças; (2) a consideração expressionista e perspectivista da subjetividade; (3) a concepção de um inconsciente diferencial; (4) a alegre

¹ Cap. I “*Four Things Deleuze Learned from Leibniz*” in: TUINEN; MCDONNELL, 2010 (N.T.).

² ANDRADE, Edson P. (e-mail: edsonpsique@gmail.com), doutor em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, membro do GEFILUFS, atua como Professor da Educação Básica da rede pública da Bahia e Paripiranga, e MAIA, Caio G. (e-mail: caiogracoqueiroz@hotmail.com), doutorando e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, e membro do GEFILUFS (N.T.).

³ Na tradução corrente para o português: “o fundo freme com mais potência em Leibniz, por que a embriaguez e o atordoamento são nele menos fingidos, por que a obscuridade é nele mais bem apreendida e as margens de Dioniso, realmente mais próximas” (DELEUZE, 2018, p. 352) (N.T.).

⁴ Na tradução corrente para o português: “Leibniz é fascinante porque talvez nenhum outro filósofo tenha criado mais do que ele. São noções de aparência extremamente bizarras, quase loucas” (DELEUZE, 2013, p. 197) (N.T.).

afirmação do infinito. Na minha discussão destes quatro pontos, argumentarei que a leitura de Deleuze da filosofia de Leibniz como a filosofia “barroca” *por excelência*⁵ pode ser vista como uma alternativa “alegre” à concepção “trágica” do barroco de Walter Benjamin em *Origem do drama barroco alemão* (1928). Assim, ao longo do que se segue, vou comparar a concepção de Deleuze de uma filosofia “barroca” leibniziana com a famosa interpretação “alegórica” de Benjamin da visão de mundo barroca⁶. Em *Expressionismo na filosofia*, Deleuze vê a filosofia de Leibniz como uma filosofia da “simbolização” e “analogia” (DELEUZE, *EPS*, pp. 232, 328-34). Em *A dobra*, ao contrário, ele insiste na “alegorização” como característica essencial da filosofia de Leibniz: “é preciso ver a filosofia de Leibniz como uma alegoria do mundo e não mais à maneira antiga como o símbolo de um cosmos” (DELEUZE, *TF*, p. 127). Por “alegoria”, aqui, entende-se um tipo de emblema ou tropo que contém um elemento de iteração infinita, em oposição a um símbolo que se baseia em determinada referência, reconhecimento e identidade. Este conceito de “alegoria” é, naturalmente, algo que Deleuze toma de Benjamin⁷. O que vou mostrar a seguir é como a alegórica noção barroca de Benjamin permite a Deleuze *trazer à tona a criatividade na filosofia de Leibniz*, nomeadamente a sua relação essencial com uma forma não circular do infinito, sua afirmação de uma produção aberta de sentido, uma incessante criação de conceitos. No entanto, também mostrarei como Deleuze, agora em oposição a Benjamin, *faz uma afirmação do barroco ou torna o próprio barroco afirmativo* por meio do *otimismo* de Leibniz. Ao assumir figuras centrais da interpretação de Benjamin sobre o “modo de ver” barroco — que é tanto uma forma de experiência, quanto uma forma de expressão, e uma forma de raciocínio — Deleuze propõe, assim, uma *avaliação* inteiramente diferente: enquanto o barroco de Benjamin é um mundo de “luto” (*Trauer*) e melancolia, o barroco de

⁵ Assim, Leibniz “fornece [ao barroco] a filosofia que lhe falta” (*TF* 126).

⁶ Deleuze não é o primeiro a caracterizar Leibniz como um filósofo “barroco”. Herbert Knecht também argumenta que “é preciso sempre retornar ao barroco para compreender o pensamento de Leibniz” (Knecht 1981, pp. 335, 34, 340, 352). Deleuze se refere à obra, mas em termos bastante críticos: “aqueles que compararam Leibniz ao barroco muitas vezes o fizeram em nome de um conceito muito amplo, como Knecht com sua “coincidência de opostos” (*TF* 33). Deleuze desaprova a lógica da negação que ainda perdura no relato de Knecht. Knecht argumenta, por exemplo, que “o homem barroco, que certamente está consciente dos aspectos *contraditórios* de sua situação e do mundo em que vive, aceita a multiplicidade de seu estado integrando-o em um nível superior em uma concepção do todo unitário *onde os antagonismos são conciliados*” (Knecht 1981, pp. 14, 16, 339). Deleuze não reconhece outras proximidades substanciais entre sua própria análise e a de Knecht, especialmente no que diz respeito ao *otimismo* do paradigma barroco (cf. *ibid.*, pp. 16, 341).

⁷ Leibniz também percebe a especificidade da alegoria quando a descreve como uma “metáfora contínua”. A expressão aparece nas notas de Leibniz de 1676 sobre as cartas de Espinosa a Henry Oldenburg, no contexto de sua crítica à interpretação alegórica de Espinosa da Ressurreição de Cristo: “*Haec a mortuis resurrectio, utique non nisi metafórica sit, aut si mavis allegorica (Allegoria enim metáfora continuata est)*” (A VI, iii, p. 366). Deleuze, porém, não se refere a esse texto.

Deleuze é um mundo caracterizado por uma certa forma de alegria que Leibniz chama de “deleite” (*laetitia*).

Objetos como acontecimentos, dobras e forças

De acordo com *Lógica do sentido*, “o primeiro teórico importante do acontecimento” (DELEUZE, *LS*, p. 171) é Leibniz. Deleuze retoma essa ideia com mais detalhes no capítulo 4 de *A dobra*, “O que é um acontecimento?”, aqui ele argumenta que Leibniz e Whitehead compartilham uma concepção do mundo como uma série de acontecimentos e não como um conjunto de coisas. No entanto, Deleuze também afirma: “Mas você pode fazer essa abstração, considere o mundo. Como você o considera? Você o considera como uma curva complexa [...]. Para Leibniz, é isso que é o mundo” (LEIBNIZ, *CGD*, 6 de Maio de 1980). Assim, na leitura de Deleuze, Leibniz sustenta que o mundo é tanto constituído *por acontecimentos* quanto constituído por *dobras* ou *inflexões*⁸. O problema é entender como isso equivale a dizer a mesma coisa.

A concepção do mundo como constituído por dobras corresponde à suposição de Leibniz de que “átomos da matéria são contrários à razão” (LEIBNIZ, 2001, p. 142). Dobrar é uma maneira de diferenciar a matéria sem introduzir a descontinuidade, ou seja, sem pulverizar o mundo da extensão (cf. BOUQUIAUX, 2005, pp. 43–5). A “analogia com dobras”, como o próprio Leibniz a chama, aparece pela primeira vez em um texto intitulado *Pacidius Philalethi* escrito em outubro de 1676. Pacídius, porta-voz de Leibniz, explica:

Eu mesmo não admito nem os átomos de Gassendi, i. e., um corpo perfeito sólido, nem a matéria sutil de Descartes, i. e., um corpo perfeitamente fluido [...]. Assim, a divisão do continuum não deve ser considerada como a divisão da areia em grãos, mas como a de uma folha de papel ou túnica em pregas [...]. É como se supuséssemos uma túnica que fosse marcada com dobras multiplicadas ao infinito de tal forma que não existisse dobra tão pequena que não fosse subdividida por uma nova dobra: e ainda assim nenhum ponto na túnica será determinável sem que ele seja movido em diferentes direções por seus vizinhos, embora não seja apartado por eles. E não se pode dizer que a túnica está resolvida finalmente em pontos; em vez disso, embora algumas dobras sejam menores que outras até o infinito, os corpos são sempre estendidos e os pontos nunca se tornam partes, mas sempre permanecem meros extremos.⁹(LEIBNIZ, 2001, pp. 184-7)

⁸ “Começamos com o mundo como se fosse uma série de inflexões ou acontecimentos” (TF 60). Ver também *N* (217); Bouaniche (2005, pp. 75-92).

⁹ Deleuze cita o texto (TF 6). Sobre a noção de dobra no *Pacidius Philalethi*, ver Bouquiaux (2005, pp. 42-3).

Esta passagem inicial é o relato mais desenvolvido de Leibniz sobre o paradigma de dobramento, uma física onde “partículas foram transformadas em dobras” (LEIBNIZ, *GP VII*, p. 553). Como assinalou Laurence Bouquiaux (cf. BOUQUIAUX, 2005, p. 39), a maioria dos textos posteriores de Leibniz que Deleuze cita são muito mais alusivos. O material publicado recentemente (muito provavelmente desconhecido para Deleuze) atesta, no entanto, o fato de que é uma metáfora persistente na física de Leibniz. Assim, no “*Definitiones Cogitationesque Metaphysicae*”, datado de por volta de 1680, ele escreve: “Pois a unidade sempre permanece tão grande quanto possível, mantendo a pluralidade, que é o caso se os corpos são entendidos como dobrados em vez de divididos” (LEIBNIZ, *A VI*, iv, p. 1401). No “*Conspectus Libelli Elementorum Physicae*” datado aproximadamente do mesmo período, sustenta Leibniz: “parece que tudo realmente é fluido, mas dobrado de diferentes maneiras, sem perda de continuidade” (Id., *A VI*, IV, 1990). Por fim, a metáfora ressurge em alguns comentários sobre as *Confissões* de santo Agostinho, escritos por volta de 1688-90: “O mundo inteiro é um corpo contínuo. Não é dividido, mas transfigurado como cera ou como uma túnica que é dobrada de várias maneiras” (Id., *A VI*, iv, 1686-7).

É importante notar que o que é dobrado não é *extensão* ou *matéria passiva* no sentido cartesiano. O que é dobrado é o componente fundamental da física leibniziana, a saber, a *força*: “a matéria é uma força que se redobra incessantemente” (LEIBNIZ, *CGD*, 16 de Dezembro de 1986). Como é sabido, em sua “física reformada” ou “dinâmica”, Leibniz argumenta que a essência dos objetos físicos não é, como era para Descartes, quantidade, movimento e forma, mas *ação* e *força*. Como diz Leibniz no *Discurso da metafísica*, de 1686, “a natureza do corpo não consiste apenas na extensão, isto é, em tamanho, forma e movimento” (LEIBNIZ, *AG*, p. 44), mas “a força ou causa próxima dessas mudanças [isto é, de um corpo que se move] é algo mais real”. (Id., *AG*, p. 51). Essa é a concepção que Deleuze vincula à ideia de que o mundo, como uma curva contínua, não é fundamentalmente constituído por pontos (ou coisas), mas por uma série contínua de diferenciais, variações ou ações: “A dobra é Poder [...]. A própria força é um ato, um ato de dobrar” (DELEUZE, *TF*, p. 18, cf. DELEUZE, *N*, p. 158).

Mas como as *forças dobradas* se relacionam mais precisamente com as ações, isto é, com os *acontecimentos*? Deleuze associa essas noções já em *Lógica do sentido*: “O que é um acontecimento ideal? É uma singularidade — ou melhor, um conjunto de singularidades ou de pontos singulares caracterizando uma curva matemática [...]. Singularidades são pontos de vistas e pontos de inflexão” (DELEUZE, *LS*, p. 52). Em Leibniz, a concepção do mundo como

uma curva complexa está intimamente ligada ao “labirinto do *continuum*” que ele explora a partir do cálculo. A curva do mundo não pode ser descrita como uma composição de *pontos* (x , y), mas deve ser entendido como uma sucessão contínua de relações ou, por assim dizer, relações *diferenciais* (dy/dx)¹⁰. Qualquer relação diferencial expressa a própria *curvatura*, ou seja, a maneira pela qual a curva *varia*. Em outras palavras, a relação diferencial é uma expressão do fato de que algo *acontece* em uma curva; é uma ação ou acontecimento (Leibniz a nomeia de *força derivativa*), que é a atualização de uma força substancial (Leibniz a nomeia de *força primitiva*). O “mundo” de Leibniz consiste em tais relações diferenciais, *variações* da curva, e é nesse sentido que ele consiste em *acontecimentos* singulares. O paradigma dinâmico da dobra é assim construído em torno da equação: *relação diferencial = acontecimento = ação = força atualizada*.

Assim, para determinar a natureza de um objeto x no mundo, você não deve perguntar “o que é x ?” Você deve perguntar “o que x faz?” ou “o que é feito para x ?”. A natureza de qualquer coisa é determinada por um conjunto de ações ou acontecimentos. É nesse sentido que a filosofia de Leibniz é um *maneirismo*, em oposição a um essencialismo (DELEUZE, *TF*, pp. 53-6). Todas as coisas que percebemos são coisas que acontecem para nós, e não há diferença essencial entre coisas e acontecimentos: ambos “atravessar o Rubicão” e “as Pirâmides” são fatos [*happenings*], ou seja, complexas organizações de ações ou acontecimentos: “É um objeto maneirista, e não mais um objeto essencialista: torna-se acontecimento” (Id., *TF*, pp. 19, 41, 52-3).

A concepção das coisas como acontecimentos têm consequências importantes para a leitura de Deleuze da lógica proposicional de Leibniz. Pois, na medida em que Leibniz constrói sua noção de substâncias individuais no modelo de sujeitos lógicos, conceber todos os fenômenos dados em nossa percepção como *acontecimentos* também envolve transformar todos os predicados lógicos em *verbos* ao invés de adjetivos. Assim, de acordo com Deleuze, a forma proposicional fundamental na lógica de Leibniz não é a proposição atributiva tradicional *sujeito-cópula-adjetivo qualificativo* (como “Adão é um pecador”), mas sim uma proposição verbal da forma sujeito-verbo (“Adão peca”)¹¹. Esta leitura bastante incomum da lógica de

¹⁰ Cf. *TF* (170); *N* (214). Sobre o cálculo diferencial e a concepção de Deleuze de continuidade e diferenças evanescentes, ver Smith (2006).

¹¹ Cf. *N* (218). Ver também *CGD* 20 de janeiro de 1987. Em *Lógica do Sentido*, Deleuze observa que “Leibniz estava assim extremamente consciente da anterioridade e originalidade do acontecimento em relação ao predicado” (*LS* 171).

Leibniz se torna muito menos estranha quando vista à luz do nominalismo¹² (provisório) de Leibniz¹³. De acordo com Leibniz, todos os predicados reais são individuais, ou seja, *singulares*. Termos abstratos não têm realidade; apenas termos individuais e concretos são reais. Assim, se nós considerarmos Adão na medida em que ele é um “pecador”: o termo abstrato e geral “pecador” está fundamentado no termo concreto singular “pecar”. Em outras palavras, o atributo geral “pecador” é fundamentado no acontecimento individual de pecado que Adão envolve e atualiza. Aqui fica claro como a negação de Leibniz da realidade dos termos abstratos e sua insistência na singularidade de todas as propriedades corresponde a uma concepção de predicados como acontecimentos.

Sujeitos: Expressão e perspectivismo

No prefácio da tradução inglesa de *Expressionism in Philosophy* [*O expressionismo na filosofia*], Deleuze explica que Leibniz é quem foi mais longe em considerar o “caráter expressivo de indivíduos particulares” (DELEUZE, *EP*, p. 11). A princípio, tal afirmação pode surpreender. Como pode um filósofo como Deleuze, que afirma com Hume que o “eu” é nada mais que uma contração de hábitos¹⁴, aprender alguma coisa sobre a natureza do indivíduo de um filósofo que faz do “eu” ou de coisas análogas ao “eu” — nomeadamente, as mônadas, que são substâncias semelhantes à alma — o “suporte” fundamental (*suppositum*) de todo ser e ação (FICHANT, 1997, pp. 135-48)? Certamente Deleuze não pode endossar nada parecido com uma concepção de indivíduos como substâncias independentes e individuais ou “mônadas sem janelas”: segundo ele, todos nós somos constantemente atravessados por ações, acontecimentos, palavras, paixões e percepções. Na verdade, não somos nada além de aglomerados de “poderes de afetar e de sermos afetados”, como ele frequentemente diz com Espinosa. Então, o que Leibniz poderia ensinar a Deleuze sobre individualidade? Acho que a resposta a esta pergunta é dupla.

¹² Sobre a forma “provisória” de nominalismo de Leibniz, ver J.-B. Rauzy, “*Leibniz et les termes abstraits: un nominalisme par provision*”, *Philosophie* 39 (1993), pp. 108-128.

¹³ Eis um outro motivo para uma reavaliação do suposto nominalismo de Leibniz assumir importância, especialmente se queremos avaliar os limites da leitura que faz Deleuze, com o objetivo de enfraquecer tal suposição traremos a tradução de um texto de Francesco Barone onde é afirmado o realismo, desde sempre, de Leibniz (N.E.).

¹⁴ Ver H (x). Cf. *H* (31, 107); *DR* (78-9); *WP* (48).

Em primeiro lugar, ela reside na concepção do indivíduo como uma força primitiva e *expressiva*. O indivíduo é aquilo que *expressa* o mundo, trazendo-o à existência. A concepção monadológica da subjetividade de Leibniz envolve uma compreensão desse mecanismo expressivo em termos de um sujeito *que envolve* o mundo, assim “dobrando” a dobra do mundo. Isso explica por que Deleuze fala de uma “redobragem” ou “desdobragem” neste contexto. É importante distinguir esses dois aspectos distintos da “expressão nas dobras”: há, por um lado, a dobra do mundo que deve ser *expresso* ou *atualizado*; por outro lado, existe o dobramento ou envolvimento do mundo nos sujeitos que o *expressam* ou *atualizam*. O mundo em que vivemos está assim dobrado em nós; somos nós que trazemos este mundo à existência real através de nossa percepção interior dele.

Em segundo lugar, ela está no “perspectivismo” de Leibniz. De acordo com o *Novo sistema da natureza e da Comunicação das substâncias*, de 1695, “cada substância representa todo o universo exatamente e à sua maneira, de um certo ponto de vista, e faz com que as percepções ou expressões das coisas externas ocorram na alma em um determinado momento” (LEIBNIZ, *AG*, p. 143). Essa teoria aproxima Leibniz e Nietzsche:

A teoria dos pontos de vista introduz o que se deve chamar de perspectivismo na filosofia [...]. Em Nietzsche como em Leibniz, perspectivismo não significa que cada um tenha suas próprias verdades, significa que o ponto de vista será a condição da manifestação da verdade¹⁵. (LEIBNIZ, *CGD*, 16 de dezembro de 1986)

Assim, todas as mônadas expressam o mesmo mundo infinito, mas não o expressam da mesma maneira, porque não o expressam da mesma perspectiva, mas cada uma de seu ponto de vista determinado e individual. Deleuze concorda: “Leibniz tinha razão ao dizer que a mônada individual expressa um mundo segundo as relações dos outros corpos com o seu próprio” (*LS* 110). Esta teoria perspectivista tem a virtude de permitir tanto a *determinação* (do sujeito individual) como o *infinito* (do mundo em que o sujeito existe e que ele expressa): “Leibniz nos dirá: o indivíduo envolve o infinito” (LEIBNIZ, *CGD*, 16 dezembro 1986). Tal perspectivismo, no entanto, não envolve relativismo da verdade, ou a dependência do sujeito:

Na medida em que [o sujeito] representa variação ou inflexão, pode ser chamado de ponto de vista. Tal é a base do perspectivismo, que não significa uma dependência em relação a um sujeito pré-determinado ou definido; ao contrário, um sujeito será o que vem ao ponto de vista, ou melhor, o que habita o ponto de vista. (DELEUZE, *TF*, p. 19)

¹⁵ Sobre a conexão entre Leibniz e Nietzsche, ver também *LS* (203) e Smith (2007, pp. 66-73).

O sujeito não fundamenta um ponto de vista sobre o mundo, mas “o sujeito é aquilo que vem a um ponto de vista” (CGD 16 de dezembro de 1986). Em Leibniz, isso corresponde ao fato de que o mundo é *preestabelecido*: tudo o que vai acontecer no mundo é determinado de antemão na mente de Deus. Ele só precisa nos criar, juntamente com uma infinidade de outras mônadas, para encarnar a série escolhida de acontecimentos e dar-lhe existência real: “o mundo, como o que é expresso em comum por todas as mônadas, preexiste às suas expressões. [...] Deus não criou Adão como um pecador, mas sim o mundo em que Adão pecou” (DELEUZE, DR, p. 47-8).

O perspectivismo é, portanto, uma doutrina de expressão segundo a qual a individualidade da alma, a verdade de suas percepções e sua perspectiva sobre o mundo estão intimamente conectadas. A fórmula que resume a relação expressiva entre o mundo e os sujeitos que o habitam é a seguinte: o mundo existe *nas* mônadas, mas as mônadas existem *para* o mundo (DELEUZE, TF, p. 105-7).

Neste ponto, já podemos discernir alguns dos traços que caracterizarão a concepção de Deleuze do barroco leibniziano. Mais precisamente, já podemos ver que o barroco de Deleuze *não* anuncia concepções modernas de subjetividade, mas permanece firmemente inserido nos paradigmas teológicos do século XVII: nunca se trata de (falta de) autonomia e autodeterminação subjetivas, mas sempre de determinação objetiva e divina. Também nos dá uma primeira indicação de como a concepção do barroco de Deleuze se opõe à de Benjamin. Segundo a *Origem do drama barroco alemão*, o barroco corresponde à experiência melancólica e subjetiva de um mundo fragmentado, irremediavelmente arruinado que “[empilha] fragmentos sem cessar, sem nenhuma ideia estrita de um objetivo [...] na expectativa incessante de um milagre”¹⁶ (BENJAMIN 1998, doravante “OGT”, p. 178)¹⁷. Não há nada disso no barroco leibniziano de Deleuze. Muito pelo contrário, a falta de autodeterminação do sujeito — isto é, o fato de nascer em um mundo que não o controla — não corresponde a uma experiência de caos e fragmentação, mas sim à afirmação racional de que o sujeito individual está inserido no melhor de todos os mundos possíveis, uma vez que está dobrado em um mundo controlado

¹⁶ Na tradução corrente para o português: “[acumula] incessantemente fragmentos, sem objetivo rigoroso [...] na incansável expectativa de um milagre” (BENJAMIN, 1984, p. 200) (N.T.).

¹⁷ Veja também *ibid.* (139): “Para aqueles que olharam mais fundo, viram a cena de sua existência como um monte de lixo de ações parciais e inautênticas”. Para Benjamin em ruínas, veja OGT (177–182).

por Deus. Em outras palavras, a situação do sujeito existente é alegre, não de luto ou melancólica¹⁸.

Como chegamos a esta conclusão? Todo mundo sabe que, na leitura de Benjamin, o mundo barroco do luto (*Trauer*) é *alegórico*, no sentido de que está engajado em “uma representação dinâmica e dramaticamente móvel de ideias que progride sucessivamente, e adquiriu a própria fluidez do tempo” (BENJAMIN, *OGT*, p. 165)¹⁹. Agora, para Benjamin, a alegoria é uma *forma de experiência*, uma “maneira alegórica de ver” (*allegorischen Betrachtung*) (ibid., p. 166). Curiosamente, no contexto leibniziano, é também uma *forma de expressão* (*Ausdrucksform*) (ibid., pp. 162, 167). Com isso, devemos compreender uma forma pela qual a natureza se apresenta à nossa experiência²⁰. Até aqui, Leibniz e Deleuze concordam com Benjamin. A experiência não é simples impressão, mas expressão subjetiva. De fato, para Leibniz, nossas percepções são produzidas espontaneamente por nós mesmos, na medida em que somos substâncias ativas independentes: “Deus criou originalmente a alma [...] de tal forma que tudo deve surgir para ela de suas próprias profundezas, por meio de uma perfeita espontaneidade relativa a si mesma”. (LEIBNIZ, *AG*, p. 143). Benjamin, no entanto, vê as percepções da alma como uma forma subjetiva de expressão, uma *intenção*, na medida em que se presume que a natureza que se expressa na alegoria está essencialmente ligada ao sujeito, ou seja, expressa a natureza autêntica do sujeito. Assim, no contexto de sua análise do mal, Benjamin explica que a “forma alegórica” é um “fenômeno subjetivo”, que as alegorias “apontam para o pensamento [*pensiveness*] absolutamente subjetivo, ao qual somente devem sua existência”, e que estão “relacionadas com as profundezas do subjetivo” (BENJAMIN, *OGT*, p. 233)²¹. O argumento de Benjamin permanece claramente governado pela ideia moderna (ou pelo menos pós-kantiana) de que a autorrepresentação (*ein Sich-Darstellendes*) é o método da verdade (ibid., 28-9). Mas na medida em que essa autorrepresentação “autêntica” parece nos escapar permanentemente, a forma barroca da experiência torna-se inextricavelmente ligada à falta de autodeterminação subjetiva e a um senso de arbitrariedade:

¹⁸ Para a definição de luto de Benjamin (*Trauer*), ver *OGT* (139): “O luto é o estado de espírito no qual o sentimento revive o mundo vazio na forma de uma máscara e obtém uma satisfação enigmática ao contemplá-lo”.

¹⁹ Na tradução corrente para o português: “[a explicação da alegoria] como uma cópia dessas ideias — em constante progressão, acompanhando o fluxo do tempo, dramaticamente móvel, torrencial” (BENJAMIN, 1984, p. 187) (N.T.).

²⁰ Ibid., 170: “Do ponto de vista do barroco, a natureza serve ao propósito de expressar seu sentido (*Ausdruck ihrer Bedeutung*), é a representação (*Darstellung*) emblemática de seu sentido, e como representação alegórica permanece irremediavelmente diferente da sua realização histórica”.

²¹ A verdade objetiva, ao contrário, é “um estado de ser sem intenção (*intentionsloses sein*), feito de ideias [...]. A verdade é a morte da intenção (*Wahrheit ist der Tod der Intention*)” (ibid., 36).

“o triunfo da subjetividade e o início de uma regra arbitrária sobre as coisas, é a origem de toda contemplação alegórica” (ibid., 233).

A abordagem leibniziana de Deleuze do barroco o salvará dessa subjetividade abissal e fará da alegorização do mundo uma afirmação da verdade divina, *ad majorem Dei gloriam*. Em Leibniz, o fundamento da experiência subjetiva não é a subjetividade como tal. A verdade do sujeito nada tem a ver com autorrepresentação. O fundamento da experiência subjetiva deve ser buscado no mundo objetivo no qual o sujeito está inserido. O indivíduo não expressa uma *intenção* subjetiva por meio de sua experiência, mas expressa uma *perspectiva* objetiva, ou seja, um mundo ou uma série de acontecimentos *para os quais* foi criado. Nossa experiência do mundo é, portanto, necessariamente ordenada de acordo com o elemento objetivo da harmonia divina: a expressão subjetiva está “em perfeita conformidade com relação às coisas externas” (LEIBNIZ, *AG*, p. 143). É assim que o perspectivismo surge como uma alternativa à fenomenologia pós-kantiana que fundamenta a consideração de Benjamin acerca do barroco. No barroco de Leibniz, nossa experiência é regida por *perspectivas*, não por *intenções*.

É isso que está em jogo quando Deleuze insiste repetidamente que o mundo *está nas* mônadas, mas as mônadas são *para* o mundo: “Há uma antecedência das mônadas, embora não exista um mundo fora das mônadas que o expressam” (DELEUZE, *TF*, p. 60). A essência da verdade não é a autorrepresentação, mas a representação da ordem divina dobrada em cada alma. Os sujeitos estão destinados a viver no mesmo mundo, na medida em que “vêm para” o mundo que cada um expressa a partir de sua perspectiva individual, como “um círculo de convergência sobre o qual se distribuem todos os *pontos de vista*” (DELEUZE, *DR*, p. 273). Esta “distribuição” nada mais é do que harmonia divina. Assim, na medida em que é criado para expressar um mundo para o qual *foi* feito, o sujeito não exprime a *falta de autodeterminação*, mas, ao contrário, a *onipresença da determinação divina*: a alma exprime apenas o mundo que foi criada para exprimir, em perfeita harmonia com todas as outras almas. Fica claro aqui porque Deleuze insiste tanto em distinguir o perspectivismo barroco do mero relativismo. O perspectivismo não é um princípio que se afasta da ordem em direção a uma experiência subjetiva de fragmentação. Muito pelo contrário, é um princípio objetivo que descreve o sujeito como encaixado em uma ordem pré-estabelecida de harmonia divina.

O inconsciente diferencial: ordem e inquietude

O Manguezal – Revista de Filosofia

São Cristóvão/SE, v.1, n. 17, jul. – dez. 2023, ISSN: 2674-7278.

A filosofia do barroco de Leibniz obtém seu ponto de partida em um sentimento de inquietude: os estrondos dionisíacos nas profundezas obscuras do “inconsciente diferencial” das “pequenas percepções” que Leibniz descreve no prefácio aos *Novos ensaios*²². De acordo com essa teoria, “cada alma conhece o infinito — conhece tudo — mas confusamente [...]”. Percepções confusas são o resultado de impressões que a totalidade do universo causa em nós” (AG 211). Devido à conexão universal de todas as coisas, os efeitos de todas as coisas devem ter suas expressões na mente, ainda que nem sempre com a mesma clareza:

Já que tudo é conectado por causa da plenitude do mundo, e já que cada corpo age sobre todos os outros corpos, mais ou menos, em proporção à sua distância, e é ele próprio afetado pelos outros devido à reação, segue daí que cada mônada é um espelho vivo [...], que representa o universo a partir de seu próprio ponto de vista. (AG 207)

A totalidade do mundo constantemente murmura por detrás de nossa cabeça, um ponto que Leibniz formula muito satisfatoriamente nos *Princípios da natureza e da graça*, 1714, usando a noção de dobrar: “Seria possível conhecer a beleza do universo em cada alma, se fosse possível apenas desdobrar todas as suas dobras” (AG 211)

O conceito de “inquietude” captura dois aspectos de como a alma se relaciona com essa representação do mundo desintegrada e permanente. Em primeiro lugar, no nível descritivo, todas as almas se relacionam diretamente com o inconsciente diferencial através de um sentimento de *vertigem*. Como formulado por Deleuze: “vertigem é um exemplo que é constantemente recorrente na obra de Leibniz. Eu tenho vertigem, eu desmaio, e surge um fluxo de pequenas e inconscientes percepções: Um zunido em minha cabeça”.²³ Leibniz escreve:

Nós experimentamos em nós mesmos um estado em que nada lembramos e em que não temos percepções distintas; esse [estado] é similar à quando nós desmaiamos ou quando somos subjugados por um sono profundo e sem sonho [...] quando há uma grande multidão de pequenas percepções em que nada é distinto, nós somos entorpecidos. Esse [estado] é similar à quando nós continuamente giramos na mesma direção muitas vezes sucessivamente, de que resulta uma vertigem que pode nos fazer desmaiar e que não nos permite distinguir nada. (AG 215–6; ver também TF 11–2)

Em segundo lugar, no nível normativo ou moral, a inquietude é uma forma de *ansiedade*. Ela corresponde a nossa experiência do mal. As percepções de um evento aparentemente injusto

²² Sobre a concepção de Deleuze do inconsciente diferencial, ver também *TF* (114-7); *DR* (165, 213-4); *WP* (205)

²³ *CGD* 29 de abril de 1980. Benjamin também enfatiza isso como distintamente barroco, embora ele formule a questão de maneira dialética, referindo-se a *contradições* espirituais em vez de, como Deleuze, a um inconsciente *diferencial*: “Aquele sentimento característico da vertigem (*Schwindelgefühl*) que é induzido pelo espetáculo das contradições espirituais desta época é uma característica recorrente nas tentativas improvisadas de capturar seu significado” (*OGT* 56).

elevam-se das profundezas do inconsciente obscuro e diferencial; todos os tipos de pequenas apetições nos inclinam a fazer coisas que parecem moralmente más. E na medida em que não compreendemos a razão ou o motivo desses maus eventos e inclinações, nós tememos que eles sejam sem explicação. Dessa forma, encontramos tanto um Leibniz *em vertigem*, tentando agrupar seus pensamentos, quanto um Leibniz *preocupado*, pego no meio de uma ordem providencial ameaçada. (cf. Frémont 2003, p. 20)

Poderíamos ter a impressão de que estamos lançados de volta na dicotomia benjaminiana entre subjetividade incompleta e o senso de fragmentação e arbitrariedade. O paradoxo, no entanto, é que, no meio de toda essa inquietude, Leibniz não se queixa acerca da absurdidade do mundo ou da miséria do homem. Contrariamente ao homem melancólico de Benjamin (cf. *OGT* 142-3), Leibniz é o exato oposto de Pascal nesse ponto, e toma uma posição muito mais afirmativa em relação ao mundo em sua teologia natural. Esta constitui o significado total da famosa alegoria sobre Sextus Tarquinius na *Teodiceia*. Sextus enluta-se, lamenta a si mesmo: “Por que a mim deve ser concedido o papel desprezível de ser um estuprador?”, ele indaga Jupiter (cf. *Teodiceia* § 409; *GP* VI, 359). Sua preocupação é meramente subjetiva. Como o homem melancólico de Benjamin, ele lastima sua falta de autodeterminação, sua incapacidade de controlar suas inclinações individuais e de apoderar-se do princípio de seu inconsciente. Mas como Leibniz já explica na *Confessio Philosophi* de 1672-3, tais lastimas são, em certo sentido, a expressão de um ódio a Deus. Ao questionar e rejeitar a escolha do mundo feito por Deus, Sextus condena a si mesmo à danação.²⁴ Em vez de lastimar nossa falta de autonomia, ou queixar-se sobre nossas determinações, *nós devemos afirmar nosso estado de determinidade*, não passivamente, como os quietistas, mas ativamente, vivendo o que a nós suceder, afirmando-o como vontade divina (*CGD* 24 Abril 1980). Leibniz chama a isso o *fatum christianum*:

É como se fosse dito ao homem: cumpra seu dever e contente-se com o que acontecerá, e não apenas porque você não pode resistir à providência divina ou à natureza das coisas [...], mas também porque você está lidando com um bom mestre. E isso é o que se pode chamar um *fatum christianum*. (cf. *Teodiceia*, Prefácio, *GP* VI, 31)

O senso de subjetividade incompleta — isto é, nossa experiência de falta de autonomia — deve, dessa forma, servir para afirmar a providência divina. Essa é a lição que Pallas Atenas

²⁴ Cf. Leibniz (2005). Sobre Sexto e o amor de Deus no contexto da interpretação de Deleuze de Leibniz, ver também Frémont (1991, pp. 119-120)

ensinará a Teodoro acerca da justiça do destino de Sextus quando lhe oferece a visão de todos os mundos possíveis na forma de uma pirâmide de quartos em que o quarto do cume representa o mundo atual, escolhido, ou seja, o melhor, onde Sextus cumpre suas ações desprezíveis tendo por causa esse melhor dos mundos (cf. *Teodiceia* § 416; GP VI, 364)

Para apoiar ainda mais sua abordagem afirmativa do “destino cristão”, Leibniz desenvolve a ideia de que nenhuma harmonia é maior fonte de “deleite” que aquela da dissonância e do caos aparente:

Os mais distintos mestres da composição oferecem uma mistura de dissonâncias e consonâncias no intuito de estimular o ouvinte, e comovê-lo, por assim dizer, de forma que, ansioso sobre o que acontecerá, o ouvinte possa sentir ainda mais prazer quando a ordem for prontamente restaurada [...], assim como nós nos deleitamos com o espetáculo dos equilibristas ou da dança das espadas pela sua perfeita habilidade de incitar medo, ou assim como nós mesmos, rindo, jogamos crianças para cima, como se fôssemos jogá-las no chão [...]. O prazer não é derivado da uniformidade, pois a uniformidade produz o não gostar e nos aborrece [*dull*], [nos torna] não felizes: esse princípio é a lei do deleite (*laetiae lex*). (AG 153)

Na teoria leibniziana da inquietude, nós encontramos uma epistemologia conduzida pelo prazer que nossa vertigem geral nos proporciona quando nós ocasionalmente manejamos para extrair dela uma ideia clara. Mas, de forma mais importante, nós também encontramos uma *filosofia moral* conduzida pela alegria que a ansiedade pode trazer quando ela é finalmente dissipada. Essa teoria moral determinística é governada pela *lex laetitiae*, que expressa a natureza da harmonia barroca como um “acorde dissonante”. (TF 131) O deleite é uma experiência quase estética: é como um espreitar em direção às profundezas do inconsciente diferencial que constitui a condição de nossa experiência: ficamos temerosos de olhar para baixo, mas ficamos reassurados quando o fazemos; nós temos medo de ver apenas caos e destruição, mas a ordem reduplica a si mesma na profundidade: *c'est partout comme ici*, como disse o Arlequim depois de sua visita à lua. Nossas visitas às profundezas do inconsciente diferencial relevam paisagens que não são essencialmente diferentes daquelas que já conhecemos da superfície, e nos deleitamos... Há ordem por toda parte, uma razão para tudo, por mais obscuro que possa parecer para nosso entendimento, ou mau para nosso senso moral: “Nós consideramos que não podemos encontrar qualquer fato verdadeiro ou existente, qualquer asserção verdadeira, sem que haja uma razão suficiente de que sejam assim e não de outra forma, embora na maior parte do tempo essas razões não possam ser conhecidas” (AG 217). Existem certas “razões ocultas” que nos escapam, mas, apesar disso, nós podemos nos assegurar

que a ordem da natureza em nenhuma parte é violada, que o mesmo melhor dos mundos está em toda parte:

Nós podemos tomar por certo que Deus fez tudo da maneira mais perfeita, que ele nada fez sem razão, e que nada acontece em qualquer lugar a menos que ele, que entende, entenda sua razão, ou seja, o porquê de o estado de coisas ser dessa maneira e não daquela [...]. Também não devemos duvidar que haja razões ocultas que transcendem completamente a compreensão da criatura, razão por que Deus prefere uma série de coisas, embora ela inclua um pecado, ao invés de outra. (AG 96-7)

É em afirmações deste tipo que devemos procurar pela mais poderosa objeção de Leibniz às dúvidas dos céticos com relação ao significado [*meaningfulness*] do mundo. O princípio da razão suficiente leva à afirmação de que o mundo é perfeita e inteiramente organizado. Essa é a promessa de seu “estranho” otimismo que aparece durante “um longo momento de crise” (cf. *TF* 68; Frémont 2003, p. 73)

Certamente, este tipo de otimismo de fundamento teológico não tem lugar na filosofia de Deleuze. Em sua visão, todos os tipos de monstros e injustiças perambulam por detrás de nossas cabeças. Não há mais qualquer deleite a ser derivado de nossa inquietude: a ordem nunca é reestabelecida ou redescoberta; está sempre sendo produzida e tornando-se. A determinação de nossas ações e inclinações são deixadas nas mãos de forças impessoais e desejos desregulados trabalhando nas profundezas de um caótico *fuscum subnigrum*. Nietzsche descreve muito bem a sensação que isso deve provocar no último homem: “um imenso panorama abre-se para ele, uma possibilidade toma posse dele como uma vertigem, todo tipo de desconfiança, suspeita, medo salta para fora” (cf. Nietzsche 1998, *Preface* §§ 6, 5). Nesse mundo, escreve Bouaniche, “o regime da inquietude não aparece como um fator determinista, mas como um elemento dinâmico no qual nós agimos” (Bouaniche 2005, p. 87). O inconsciente diferencial torna-se o elemento de um desejo desorganizado, a expressão dos *Corps sans organes*, que é também o lugar de uma afirmação genuína, nietzscheana, de *irresponsabilidade* e *riso*, mais do que daquela afirmação leibniziana de ordem e deleite. Ainda é o caso, no entanto, de que há mais *afirmação* no deleite objetivo de Leibniz que no luto subjetivo de Benjamin. Ao menos, a consideração da inquietude de Leibniz não é conduzida por um senso de *falta*. Nesse sentido, é perfeitamente compreensível por que Deleuze sustenta que, contrário ao que se encontra em Hegel, em Leibniz, “intoxicação e aturdimento são menos fingidos” e a “obscuridade é melhor compreendida” (*DR* 264).

Infinito

“Tudo se estende ao infinito na natureza”, diz Leibniz (*AG* 209). Deleuze frequentemente cita Maurice Merleau-Ponty, que caracterizou os filósofos da era clássica pela sua “maneira inocente de começar pelo infinito” (*CGD* 22 Abril 1980). De fato, de acordo com Deleuze, “o pensamento clássico pode ser reconhecido pela maneira com a qual ele pensa o infinito [...]. O pensamento clássico não é certamente sereno ou soberbo. Pelo contrário, ele continuamente perde a si mesmo no infinito” (*F* 103). Agora, esse elemento *clássico* é também um elemento eminentemente *barroco* na filosofia de Leibniz: “O traço característico do barroco é a dobra estendendo-se ao infinito” (*TF* 3). Assim, nesse ponto, o barroco releva-se como uma parte do que Michel Foucault chamou de “episteme clássica”: O clássico e o barroco são dois polos do mesmo empreendimento” (*CGD* 20 May 1980).

Como nós temos visto, o individual envolve o infinito. Essa é a verdadeira essência da mônada leibniziana quanto a ser uma unidade na multiplicidade. Em seus esforços para entender as relações entre as ideias e a história, Walter Benjamin já aponta para essa concepção como um lugar em que o cosmos barroco e a filosofia de Leibniz convergem:

A ideia é a mônada. O ser que adentra nela, com sua história passada e presente, carrega uma abreviação indistinta do resto do mundo das ideias, assim como [...] cada simples mônada contém, de uma forma indistinta, todas as outras. A ideia é a mônada — a representação pré-estabelecida do fenômeno reside nela, tanto quanto em sua interpretação objetiva [...]. A ideia é a mônada — o que significa brevemente: toda ideia contém a imagem do mundo. (*OGT* 47-8, tradução modificada)²⁵

A leitura de Leibniz por Benjamin nessa passagem, claro, é, no melhor das hipóteses, criativa. Leibniz rejeitaria identificar a mônada com “uma ideia”. Mônadas são almas ou substâncias como almas que agem, e assim têm ideias. Mônadas não são ideias. Essa última posição é uma tese espinozista que Leibniz fortemente e repetidamente rejeita²⁶. Além disso, de um ponto de vista estritamente leibniziano, a ideia de mônadas “contendo” outras mônadas é completamente sem sentido. Mas para além de tais objeções mesquinhas, é verdade que todas as mônadas percebem o que outras mônadas percebem, a saber, o mundo, embora elas não

²⁵ Na tradução corrente para o português: “A ideia é mônada. O ser que nela penetra com sua pré e pós-história traz em si, oculta, a figura do restante do mundo das ideias, da mesma forma que [...] em cada mônada estão indistintamente presentes todas as demais. A ideia é mônada — nela reside, preestabelecida, a representação dos fenômenos, como sua interpretação objetiva. [...] A ideia é mônada — isto significa, em suma, que cada ideia contém a imagem do mundo.” (BENJAMIN, 1984, p. 69-70) (N.T.).

²⁶ Ver Leibniz (2002, p. 9): “*Anima non est idea, sed fons innumerabilium idearum*”. Ver também o *Ad Ethicam B.D.S* de 1678 em A (VI, iv, 1713): “*Ideaenon agunt, mens agit*”.

percebam as mesmas regiões do mundo com a mesma clareza. É também verdade que todas as ideias (e acontecimentos ideais) estão conectados a outras ideias ou acontecimentos ideais pertencentes ao mesmo mundo, porque tudo “conspira”. Por meio de uma abordagem mais bem intencionada das considerações de Benjamin é possível perceber a ideia que ele está tentando transmitir, a saber, que a representação das ideias no mundo tornou-se inextricavelmente emaranhada no infinito. Em outras palavras, ela tornou-se alegórica.

Como já notado na introdução, Deleuze concorda com a formulação original de Benjamin do barroco como um mundo “alegórico”, isto é, como um mundo de signos envolvidos em iteração infinita de significado:

Walter Benjamin avançou um passo decisivo em nosso entendimento do barroco quando ele mostrou que a alegoria não era um símbolo falho, ou uma personificação abstrata, mas um poder de figuração inteiramente diferente daquele do símbolo. (*TF* 125; *CGD* 20 Janeiro 1987)

Na formulação de Benjamin, no entanto, iteração infinita é avaliada com sendo fundamentalmente *traurich*. A alegoria descreve o adiamento indefinido do advento do significado próprio, da autenticidade. Enquanto nunca alcança tal autenticidade, o homem barroco em vez disso enche seu mundo com distrações vazias, com alegorias sem referente determinado ou conteúdo: “A alegoria parte de mãos vazias” (*OGT* 233). Daí, Benjamin constrói a experiência barroca tomando como ponto de partida uma concepção modernista de uma escatologia ausente²⁷. Consequentemente, a forma com que ele apresenta a “visão alegórica” nunca é liberada da ideia de uma negatividade constitutiva. Mesmo que nos seja negada a fuga, o motivo escatológico é ainda proeminente na forma de uma ausência insuperável, e ficamos assim presos na “suposta infinidade de um mundo sem esperança” e “ocupados inteiramente com a desesperança da condição terrena” (*OGT* 81).

Uma descrição como essa, em que nossa mais profunda experiência da existência é fundamentada em certo tipo de vazio insuperável, é alheia a um Deleuze ferozmente anti-hegeliano que não anseia de maneira alguma por escapar e que constantemente rejeita que qualquer coisa seja constituída por negatividade. Essa pode ser a razão de Deleuze admitir que ele “não pode de fato adentrar no texto [de Benjamin]” (*CGD* 20 Janeiro 1987). Em contraste com a avaliação negativa de Benjamin da experiência alegórica, Leibniz a reverte em uma

²⁷ Como escreve Benjamin, “o barroco não conhece nenhuma escatologia e por isso mesmo não tem qualquer mecanismo com o qual reúne todas as coisas terrenas e as exalta antes de destiná-las ao seu fim” (*OGT* 66).

prática afirmativa. Em um certo sentido, ele *faz uma afirmação* da iteração infinita envolvida na alegorização do mundo.²⁸ Deleuze explica:

O grande Aristóteles — que, incidentalmente, influenciou muito Leibniz — fornece em algum lugar da *Metafísica* uma formulação muito bela: “Deve-se parar” (*anankstenai*). É um grande apelo. O filósofo é confrontado com o abismo da iteração [*enchainement*] conceitual. Leibniz não se importa; ele não para.²⁹ (CGD 15 Abril 1980)

Essa é a atitude “inocente” que caracteriza Leibniz. Ele não sonha superar o infinito, ele não reduz o infinito à indeterminação (como ausência de finitude), mas a abraça ou melhor deixa-se ser abraçado por ele. Tudo é afirmação. Nós estamos a milhas de distância da “imersão melancólica”³⁰ de Benjamin. É possível que as razões de nossas ações e paixões frustrem-nos indefinidamente, mas essa é apenas uma expressão do fato de que o mundo, incluindo nós mesmos, é infinitamente determinado por Deus como o melhor. Esse é o tipo de afirmação do infinito que o próprio Deleuze propõe como um antídoto à modernidade kantiana muito preocupada com a oposição entre finitude e indeterminação:

O que significa ser leibniziano hoje? Tem que se tomar seriamente aquela parte das revoluções kantianas que Kant deixou de lado, notavelmente que o infinito é verdadeiramente o ato da finitude na medida em que se supera. Kant deixou isso de lado porque ele estava satisfeito com a redução do infinito ao indefinido. Para retornar a uma concepção forte de infinito, mas à maneira dos clássicos, é preciso mostrar que o infinito é um infinito em sentido forte [...] o que significa retornar a Leibniz, mas em uma base diferente daquela de Leibniz. (CGD 20 Maio 1980)

²⁸ Para um artigo erudito, mas a meu ver problemático, que explora questões semelhantes ao mesmo tempo em que assume uma postura crítica em relação à perspectiva deleuziana, ver Fenves, “*autonomia: Leibniz and the Baroque*”, em *MLN* (105/2, 1990, pp. 432-452). Segundo Fenves, a filosofia de Leibniz é uma filosofia da “autonomia”, ou seja, de epítetos e infinitas substituições de epítetos, ao invés de uma filosofia de “analogias” que sempre se referem a “nomes próprios”. Grande parte da análise de Fenves depende de uma leitura do discurso preliminar de Leibniz ao *Anti-Barbarus* de Marius Nizolius, 1670. Leibniz aqui desenvolve uma teoria normativa do uso da linguagem segundo a qual uma linguagem filosófica deve ser derivada do uso comum por meio de “sorites contínuos de tropos” (GP IV, 140). Segundo Fenves, “a analogia está visivelmente ausente dos sorites tropológicos que Leibniz propõe” (Fenves 1990, p. 438). Em minha leitura de Fenves, isso deve indicar, de maneira um tanto negativa, que Leibniz, em sua teoria do uso da linguagem, não está estabelecendo um princípio de analogia para tais derivações, mas está comprometido com uma teoria da *autonomia*, isto é, “um fio sem fim de epítetos que nunca chegam a um nome próprio” (ibid., 444). Esta é uma ideia estimulante, mas a premissa textual da leitura é, a meu ver, incorreta. Leibniz na verdade fala da analogia como uma forma de derivação da linguagem no prefácio de Nizolius. Esta é mesmo a forma normativa de derivação linguística por excelência. Leibniz explica assim que “analogia é um significado alcançado por deslocamento, ou por derivação” e que tal “analogia deve ser geralmente aceita e adequada, de modo que a definição da nova palavra que pretendemos possa ser moldada a partir do significado da raiz e a analogia” (GP IV, 140-1). Para detalhes sobre a teoria do uso da linguagem de Leibniz, veja Lærke (a ser publicado).

²⁹ Para Aristóteles, ver Aristóteles (1984, II, ii, 994b24). Veja também Smith (2006).

³⁰ Cf. *OGT* (232-3): “E esta é a essência da imersão melancólica: que seus objetos últimos, nos quais ela acredita que possam garantir mais plenamente para si o que é vil, se transformem em alegorias, e que essas alegorias preencham e neguem o vazio em que estão representados, assim como, em última análise, a intenção não repousa fielmente na contemplação dos ossos, mas salta infielmente para a ideia da ressurreição.”

Mas no que consiste a afirmação leibniziana do infinito mais precisamente? Ela se refere, em sua totalidade, à escolha do melhor mundo possível e à forma na qual a contingência desempenha um papel na constituição do otimismo. Consideremos a proposição: “É contingente que Deus cria o melhor dos mundos possíveis”. Leibniz afirma isso em dois sentidos distintos, o que envolve tomar a proposição sendo verdadeira tanto *de dicto* quanto *de re*. Não apenas é uma contingência o fato de que Deus escolhe o melhor dos mundos possíveis e não outro (*de dicto*), mas também é um fato contingente que o melhor dos mundos possíveis escolhido é, de fato, o melhor (*de re*). Há assim tanto uma contingência na *escolha* da melhor possibilidade como no fato dessa possibilidade *ser a melhor*. (cf. Lærke 2008, pp. 820–34).

Consideremos primeiramente a contingência *de re*. Por que o *ser melhor* é contingente? Leibniz responde: porque a determinação do ser melhor do mundo requer uma análise infinita que toma em consideração as séries infinitas e inteiras de acontecimentos dos quais ele é constituído. Nós objetamos: pode ser, mas Deus realiza essa análise. Nesse caso, a contingência do ser melhor não seria apenas para nós, na medida em que temos um entendimento finito? A resposta é não. Leibniz muito claramente afirma que a análise infinita do mundo que conduz à determinação do ser-melhor *não é menos infinito para Deus que para nós*:

Nas verdades contingentes [...] a resolução continua ao infinito, que apenas Deus vê, não o fim da resolução, é claro, que não existe, mas a conexão dos termos ou o conter do predicado no sujeito, na medida em que ele vê qualquer coisa que está nas séries. (AG 96; ver também CGD 22 April 1980)³¹

Deus realiza a análise, mas não a finaliza, porque ela é *constitutivamente infinita*, e não simplesmente *indefinida*, para algumas criaturas perpetuamente buscando por algum significado que lhes escapa. *A determinação do ser-melhor do mundo escolhido, dessa forma, envolve uma determinação constitutivamente infinita*. Assim, a iteração infinita não representa *ausência* perpétua de uma determinação final, de verdade e de autenticidade, mas representa propriamente finalidade e verdade como uma *determinação infinita*.³² Exatamente porque ele nunca a reduz à mera indeterminação, isto é, à ausência de finitude, a forma afirmativa do

³¹ Eis uma questão que tem sido estudada e se encontra discutida de modo muito preciso em muitos artigos pela filósofa brasileira Vivianne de Castilho Moreira; para quem quiser conhecer o centro da argumentação mais longamente desenvolvida do assunto confira seu livro *Contínuo e contingência: estrutura e alçada da lei de continuidade na lógica de Leibniz* (N.E.).

³² Peter Fenves parece sugerir uma conexão semelhante entre otimismo e iteração infinita quando afirma que “o próprio otimismo – o nome mais conhecido para a tradição leibniziana – acaba sendo nada mais que o resultado da autonomasia levada ao seu limite. O limite é um *decree* divino” (Fenves 1990, p. 434).

infinito de Leibniz permite compreender o ser melhor do mundo como contingente e verdadeiro: “Essas são coisas verdadeiras e contingentes, cuja resolução requer que nós continuemos [a análise] infinitamente” (A VI, iv, 758). Nesse modo de entender, a contingência já não é uma ameaça para a determinação da verdade, não mais do que ela ameaça a moralidade ou a providência divina. Podemos experimentar a contingência do mundo como uma tragédia epistemológica na medida em que “a análise continua para o infinito, de tal maneira que nunca se obtém uma demonstração concluída” (GR 303). Mas a contingência do mundo não é, como em Benjamin, um signo da fragmentação ou do caos iminente. Pelo contrário, ela é um signo da determinação infinita.

A contingência *de dicto* corresponde à afirmação que o mundo *poderia ser de outra forma*. De acordo com Leibniz, há *uma infinidade de outros mundos possíveis* que Deus concebe em sua mente antes de criar o mundo atual. Em Leibniz, no entanto, a teoria de tal *regio idearum* na mente de Deus contendo infinitamente muitos mundos virtuais (cf. GP VI, 314; GP VII, 305) não dá origem a qualquer escatologia; ela não envolve o desejo de o mundo ser ou tornar-se diferente daquele que atualmente é. Muito pelo contrário, para Leibniz, estabelecer que o mundo poderia ter sido outro é apenas uma ocasião para afirmar que o mundo que existe deve necessariamente ser o melhor, já que no caso contrário, não haveria qualquer razão para ele não ser, de fato, outro. Sob os auspícios do princípio da razão, a contingência *de dicto* está assim longe de envolver a tristeza de alguma felicidade ou autenticidade perdida, mas corresponde à real condição sob a qual afirmamos a providência e o intelecto e a vontade divinos; porque ele não poderia ter sido outro, esse mundo deve ser o melhor, porque Deus deve ter tido uma razão para escolher esse e não aquele: “o mundo não poderia ter sido produzido de qualquer outra maneira, pois Deus não pode falhar em operar da mais perfeita maneira. Pois sendo ele supremamente sábio, ele escolhe o que é melhor” (A VI, iii, 364). Conseqüentemente, contingência *de dicto*, ou seja, a afirmação dos infinitos mundos possíveis, não abre um caminho em direção à escatologia benjaminiana, mas forma a justa base do otimismo metafísico.

Conclusão: do teatro leibniziano ao teatro deleuziano

De acordo com *Lógica do sentido*, “devemos sempre retornar ao teatro de Leibniz” (cf. LS 113). Mas que tipo de peça a plateia verá em um palco leibniziano? Certamente, ela não veria nada como a *Trauerspiel* alemã analisado por Walter Benjamin. O teatro barroco de Leibniz de sensações e prazer nada tem a ver com o irônico *risus sardonicus* que a *Trauerspiel* de Benjamin provoca no espectador perspicaz (cf. Cowan 1981, 118). O frequentador de teatro deve esperar por muita angústia, mas também por um final feliz. Esse é o Leibniz otimista, alegre, que Deleuze descreve em *Le Pli*, e a quem ele confessa sua “dívida”. Deleuze, no entanto, principalmente “considera [a si mesmo] um espinozista” (EPS 11). Tais declarações lhe negam a entrada no teatro leibniziano: Leibniz fez tudo que podia para manter o “ateu” Espinosa fora de seu palco.³³ Assim sendo, mais que uma peça verdadeiramente leibniziana, Deleuze irá redistribuir os papéis em uma peça “nietzscheana-espinozista” em que a providência divina desaparece e em que “a crença na moralidade, em qualquer moralidade, cambaleia”, como escreve Nietzsche (cf. Nietzsche 1998 §§ 6, 5). Essa peça nova e rival daquela não é construída no modelo que “subordina a razão suficiente ao idêntico” (cf. DR 213–4). É um teatro neobarroco de todos os tipos de ações e paixões. É o teatro da crueldade e do corpo sem órgãos de Artaud (cf. LS 88–93). Mas é ainda um teatro cômico, dedicado ao riso e à alegria que são formas mais puras de prazer que o deleite leibniziano. Quando Espinosa afirma que “o riso e a brincadeira são pura alegria [*joy*]”,³⁴ isso já anuncia o fim do otimismo barroco de Leibniz, assim como o começo de um neobarroco que está mais para uma brincadeira [*joke*], algum tipo de *Lustspiel*³⁵ esquizofrênico. Mais que uma peça projetada para criar e dissipar a ansiedade, ela será uma peça dedicada às “alegrias da crueldade”, como diz Nietzsche (Nietzsche 1998 II, § 7, 44). E será para crianças. Pois, como sustentam Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, “Espinosa é o tornar-se-criança do filósofo”³⁶ (ATP 256). Aqui, ao menos, Deleuze e Benjamin podem concordar sobre “a afinidade entre a brincadeira e a crueldade”³⁷. Pois, de

³³ Para uma extensa pesquisa sobre o encontro de Leibniz com Espinosa, veja Lærke (2008).

³⁴ Cf. Espinosa (1985, p. 572). Deve-se notar que o termo “*joy*” na tradução de Espinosa de Curley refere-se ao mesmo termo latino que o termo “*delight*” na tradução de Leibniz de Ariew e Garber, a saber, *laetitia*. Sobre a recompensa do contentamento [*cheerfulness*] e da gaia ciência, ver Nietzsche (1998, Prefácio, § 7, p. 6).

³⁵ Sobre o *Lustspiel* em relação ao *Trauerspiel*, veja OGT (127).

³⁶ A afirmação deve ser vista à luz da conhecida anedota – contada por Colerus, o primeiro biógrafo de Espinosa – segundo a qual Espinosa encenava combates entre aranhas e moscas e gargalhava olhando para elas (cf. Colerus 1999, p. 569). A mistura de crueldade e alegria que esta peça testemunha corresponde, creio, ao tornar-se-criança do filósofo.

³⁷ OGT (126). Benjamin está citando Mone (1864).

acordo com a citação de F. J. Mone feita por Benjamin, “quem já não viu crianças rirem em situações em que adultos ficam chocados? [...] Há algo de demoníaco operando aqui”.³⁸

Referências

Aristotle (1984), *Metaphysics, The Complete Works of Aristotle*, vol. II, edited by J. Barnes (Princeton, NJ: Princeton UP).

Benjamin, W. (1998), *The Origin of German Tragic Drama*, translated by J. Osborne (London: Verso: London).

Bouaniche A. (2005), ‘Deleuze: théorie du pli et logique de l’événement’, *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, edited by G. Cormann et al. (Hildesheim: Georg Olms Verlag), pp. 75–92.

Bouquiaux L. (2005), ‘Plis et enveloppements chez Leibniz’, *Différence et identité*, edited by G. Cormann et al. (Hildesheim: Georg Olms Verlag), pp. 39–56.

Colerus (1999), *Vie de Spinoza, The Hague 1706*, edited by B. Pautrat, Appendix in B. Spinoza, *Éthique* (Paris: Éd. du Seuil).

Cowan B. (1981), ‘Walter Benjamin’s theory of allegory’, *New German Critique* 22, pp. 109–22.

Fenves P. (1990), ‘*Autonomasia: Leibniz and the baroque*’, *MLN* 105/2, pp. 432–52.

Fichant M. (1997), ‘*Actiones sunt suppositorum. L’ontologie leibnizienne de l’action*’, *Philosophie* 53, pp. 135–48.

Frémont C. (1991), ‘Complication et singularité. Sur *Le Pli* de Gilles Deleuze’, *Revue de métaphysique et de morale* 1, pp. 105–20.

Knecht H. (1981), *La Logique chez Leibniz* (Lausanne: L’Âge d’homme).

Lærke M. (forthcoming), ‘The problem of alloglossia. Leibniz on Spinoza’s innovative use of philosophical language’, *British Journal for the History of Philosophy*.

Lærke M. (2008), *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe* (Paris: Honoré Champion).

³⁸ Ibid. Sobre o riso demoníaco, veja *OGT* (227-8)

- Leibniz G. W. (2001), *The Labyrinth of the Continuum*, translated by R. Arthur (New Haven and London: Yale UP).
- Leibniz G. W. (2002), *J.-G. Wachteri de recondita hebraeorum philosophia*, edited by P. Beeley, *The Leibniz Review* 12, pp. 1-14.
- Leibniz G. W. (2005), *Confessio Philosophi*, trans. R. Sleigh (New Haven and London: Yale UP).
- Mone F. J. (1846), *Schauspiele des Mittelalters* (Karlsruhe: C. Macklot).
- Nietzsche F. (1998), *On the Genealogy of Morality*, translated by M. Clark and A. J. Swensen (Indianapolis/Cambridge: Hackett).
- Rauzy J. B. (1993), 'Leibniz et les termes abstraits: un nominalisme par provision', *Philosophie* 39, pp. 108–28.
- Spinoza, B. de (1985), *The Collected Works of Spinoza*, vol. I, edited by E. Curley (Princeton: Princeton UP).
- Smith D. W. (2006), 'Deleuze on Leibniz: Difference, Continuity and the Calculus', *Current Continental Theory and Modern Philosophy* (Chicago: Northwestern University Press), pp. 127–47.
- Smith D. W. (2007), 'Deleuze and the Question of Desire and Immanent Theory of Ethics', *Parrhesia* 2, pp. 66–78.