

UMA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DO ACONTECIMENTO: LEITURA NÃO FENOMENOLÓGICA DE LEIBNIZ FEITA POR DELEUZE¹²⁷

Sjoerd van Tuinen

Tradução e notas: William de Siqueira Piauí e Marcos Sávio Aguiar¹²⁸

Introdução

Este capítulo situa *A dobra: Leibniz e o barroco* de Gilles Deleuze [(1925-1995)] no contexto de sua rejeição de leituras de Leibniz fenomenologicamente inspiradas. Embora textos como a *Lógica do sentido* e “Imanência: uma vida” pareçam ser escritos quase inteiramente sob o signo de uma redução transcendental radicalizada¹²⁹, sabe-se que Deleuze tem um prazer quase diabólico em descartar a tradição fenomenológica, que é “muito pacífica e abençoou muitas coisas” (F 113). Sua crítica a Husserl [(1859-1938)] e seus seguidores foca na sua crítica ao senso comum em seu funcionamento transcendental, ou seja, [em sua crítica] à *Urdoxa*¹³⁰.

¹²⁷ Cap. VII “*A Transcendental Philosophy of the Event: Deleuze’s Non-Phenomenological Reading of Leibniz*” in: TUINEN; MCDONNELL, 2010 (N.T.).

¹²⁸ PIAUÍ, W. S., doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e atualmente professor do Programa de Pós Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (e-mail: piauiusp@gmail.com) e AGUIAR, M. S., licenciado em filosofia, mestre e doutorando pela Universidade Federal de Sergipe (e-mail: marcossavio.se@gmail.com) (N.T.). Para toda essa parte valeria a pena ler nosso capítulo de livro “(A-VII) O Leibniz de Deleuze: uma introdução à Lógica do sentido”, in *Monada e ainda uma vez substância individual* (Porto alegre, rs: Ed. FI, 2021).

¹²⁹ Na redução transcendental radicalizada, o sentido adquire neutralidade em relação a todas as intuições empíricas ou às “posições” da consciência que determinamos empiricamente, e comporta-se como “potência de gênese” (de todos os tipos de efetuações), ou “ponto aleatório”. Mas, segundo Deleuze, a consciência *noemática* husserliana apresenta falsamente o *noema* como o “neutralizado” do objeto real ou da tese; o sentido passando a ser o noema. Essa falsa neutralização vem do fato de que o sentido noemático é uma faculdade do senso comum encarregada de dar conta da identidade do objeto; e não, “neutralidade” em relação a “posições” da consciência que determinamos empiricamente. Por outro lado, a gênese husserliana não ocorre ou não opera por causa da presença do “Ego” na consciência, que tende a efetuar o sentido em um ponto fixo qualquer, e não como “ponto aleatório”; não se comportando, portanto, como “potência genética”, o que inviabiliza a redução transcendental husserliana de ser uma redução radical. (LS [14ª série]) (N.T.).

¹³⁰ Segundo Deleuze, a Fenomenologia não se sentiria como sendo filosofia se ela não rompesse com as modalidades da “doxa”. Na “doxa”, o sentido tem relação extrínseca de transcendência com o objeto externo – relação de designação –; consequentemente, os conteúdos particulares da proposição designada – através de um exercício apenas empírico – exprime uma crença (doxa). Deleuze nos diz que, na teoria husserliana da “doxa” (o “noema” como o resultado da relação interna de intencionalidade com o objeto externo), os diferentes modos de crença (os “noemas”) são engendrados em função de uma “Urdoxa”, na qual a relação do sentido ao objeto decorre da relação dos predicados noemáticos a um suporte = X (um princípio de unificação, na forma conceitual – sentido de “significação”, constituído a partir do engendramento dos noemas [ou a junção dos vários sentidos designados]). Mas a “Urdoxa” vai além, pois as dimensões de significação e designação juntam-se à dimensão de manifestação

Mesmo que a fenomenologia substitua as essências transcendentais pela imanência do sentido na intencionalidade, Deleuze argumenta que, no entanto, ela ressuscita essências ao nos impor a alternativa tanto do não-sentido de um fundamento indiferenciado quanto do sentido garantido pelo seu aprisionamento no senso comum (LS 103 [15ª série], 106; F 14; WP 51, 160).

Em primeiro lugar, em seu relato da gênese do sentido, a fenomenologia confunde o *explanans* com o *explanandum*¹³¹: ela erige “para o transcendental um mero exercício empírico em uma imagem do pensamento apresentado como originário” (LS 98 [15ª série]) e “pensa o transcendental à imagem e à semelhança daquilo que se supõe fundamentar” (LS 105 [15ª série]). Em segundo lugar, porque determina o fluxo vivido do tempo como uma experiência imanente à consciência humana e não vice-versa¹³², inevitavelmente restabelece uma tripla transcendência: o mundo sensorial objetivo, o Outro intersubjetivo e outras comunidades científico-culturais de nível superior¹³³, três proto-crenças que arrastam o fluxo da imanência determinando as ‘significações’ da totalidade potencial do vivido (WP 47, 142).

No entanto, qualquer filosofia transcendental que rompa com os conteúdos e modalidades particulares da *doxa* simplesmente racionalizando a *Urdoxa* nunca pode ser mais do que uma caricatura. Está em jogo para Deleuze “a riqueza concreta do sensível” (D 54), em outras palavras, “as próprias coisas, mas as coisas em estado selvagem e livre, para além de ‘predicados antropológicos’” (DR XX-XXI, tradução modificada).

Tanto para a crítica de Deleuze da fenomenologia quanto para seu próprio projeto, é central sua adaptação do conceito de Sartre [(1905-1980)] do ‘impessoal e campo transcendental pré-individual’, povoado por singularidades livres e sem limites. Essas singularidades são como ‘acontecimentos transcendentais’ que subsistem e insistem num ‘jogo transcendental’ (LS 102-3 [15ª série]) do qual emerge o senso comum, mas nunca o contrário¹³⁴.

na qual o sujeito transcendental posiciona-se a fim de decalcar o objeto noemático transcendente, constituído na imanência. Com a “*Urdoxa*”, diz Deleuze, Husserl crê falsamente ter rompido com a “*doxa*”; e não rompeu porque o sentido da “*Urdoxa*” continua sendo o senso comum, isto é, o objeto noemático como correlato do objeto externo (uma “*doxa*” de segundo plano) (LS [14ª série]) (N.T.).

¹³¹ O *explanans* é o que a consciência, põe (doa), e o explanado é o próprio objeto que se põe. Numa explicação científica, Um *explanandum* é uma frase que descreve um fenômeno – ou fatos empíricos – que deve ser explicado; e os *explanans* são as frases que explicam esse fenômeno, ou que dão a força preditiva potencial, ou que dão a explicação científica aos fatos empíricos (N.T.).

¹³² O fluxo vivido do tempo como uma experiência imanente à consciência humana e não vice-versa, ou seja, e não a experiência imanente à consciência humana como fluxo vivido do tempo.

¹³³ Deleuze refere-se à *Husserliana* (1950), doravante “Hua”, I, §§ 55-6 (N.T.).

¹³⁴ “Essas singularidades são como ‘acontecimentos transcendentais’ que subsistem e insistem num ‘jogo transcendental’ (LS 102-3 [15ª série]) do qual emerge o senso comum, mas nunca o contrário”, ou seja, nunca o senso comum fazendo emergir acontecimentos transcendentais (N.T.).

No entanto, porque Sartre segue Husserl ao dar ao campo transcendental a forma de um Ego transcendente, não é a ele que Deleuze se refere, mas a Leibniz. Acrescentando Leibniz – além dos estoicos e de Whitehead [(1861-1947)] – como um dos três grandes filósofos do acontecimento, ele afirma que “devemos sempre voltar ao teatro de Leibniz – e não à pesada maquinaria de Husserl” (LS 113 [16ª série]). Da mesma forma, em várias ocasiões em *A dobra*, ele associa Leibniz à fenomenologia, ao mesmo tempo em que atribui a ele uma “filosofia transcendental, que se baseia no acontecimento ao invés do fenômeno, [e que] substitui o condicionamento kantiano por meio de uma dupla operação de atualização e realização transcendental (animismo e materialismo)” (TF 120 [cap.8]).

O que se segue são três trajetórias através d’*A dobra*, cada uma das quais articula uma oposição de Leibniz à fenomenologia. Essas trajetórias correspondem amplamente às críticas da fenomenologia encontradas nos outros livros de Deleuze, mas também lançam nova luz sobre eles quando sistematicamente contrastados com as interpretações de Leibniz encontradas na tradição fenomenológica. Os dois primeiros argumentos encontram seu ponto de partida em Husserl, o terceiro em Merleau-Ponty [(1908-1961)].

Do fenômeno ao acontecimento

Quando Husserl disse a seu aluno Dietrich Mahnke ‘sou um leibniziano’¹³⁵, ele estava confessando uma lealdade dupla. Primeiro, ao longo de suas obras Husserl adota a *mathesis universalis* de Leibniz na reforma e defesa da lógica intensional tanto contra o advento revitalizado da abordagem extensionista¹³⁶ entre seus contemporâneos, como [o fizeram] Russell e Couturat, e [quanto] a abordagem epistemológica neokantiana de Cassirer¹³⁷. Em

¹³⁵ Citado em Cristin e Sakai (2000: 11).

¹³⁶ Segundo Hamilton, a quantidade interna de uma noção, sua intensão ou compreensão, é constituída por diferentes atributos cuja soma é o conceito; enquanto que, na abordagem extensional, a quantidade externa de uma noção, ou a sua extensão, é constituída pelo número de objetos que são pensados mediatamente através do conceito. Leibniz diz: “Animal compreende mais indivíduos que homem, mas homem compreende mais idéias e mais formas; um tem mais exemplos, o outro mais graus de realidade; um tem mais extensão, o outro tem mais intensão” (N.T.).

¹³⁷ Bertrand Russell (1872-1970), originário do Reino Unido, foi lógico, matemático, filósofo, ensaísta, historiador e escreveu o comentário *The philosophy of Leibniz*, de 1900. Louis Couturat (1868-1914), de origem francesa, foi lógico, matemático, filósofo e linguista e escreveu o *La logique de Leibniz d’après des documents inédites* de 1901. Ernst Cassirer (1874-1945) foi um filósofo alemão que pertenceu à Escola de Marburgo. Dietrich Mahnke (1884-1939), de origem alemã, foi um filósofo e historiador da matemática e escreveu o *Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* em 1902. Textos de que estamos separados por mais de dois séculos, mais à frente temos a tradução de um texto de Couturat (N.T.).

segundo lugar, em *Meditações cartesianas* (1929) Husserl adota uma solução monadológica para o problema egológico do solipsismo¹³⁸. Embora seu projeto seja precisamente banir implacavelmente a consciência natural e, portanto, descartar qualquer metafísica dogmática em um sentido pré-kantiano, ele reconhece em Leibniz um importante precursor de Kant, este “fazer voltar a Leibniz” no que diz respeito à “determinação do verdadeiro significado do *a priori*”¹³⁹ (Hua VII, § 27). Para ele, Leibniz é um fenomenólogo *ante litteram*: “com a discussão das propriedades fundamentais da mônada sob os títulos [1] de percepção, aspirando [2] a transição de percepção para percepção e, em particular, [3] representação do que não está realmente presente e, no entanto, perceptivamente consciente, Leibniz apreendeu e aplicou metafisicamente as propriedades fundamentais da intencionalidade” (ibid. [Hua VII, § 27]).

O que não está realmente presente e, no entanto, perceptivamente consciente é o que Leibniz chama de “fenômeno”. De fato, se antes de Leibniz a noção de fenômeno implicou uma dimensão negativa na filosofia do conhecimento, Leibniz traz uma mudança profunda sem a qual a revolução idealista permanece[ria] incompreensível. Ao revogar o dualismo cartesiano de duas substâncias iguais em prol de uma hierarquia de incontáveis substâncias individuais, Leibniz transformou a relação da alma e corpo em relações entre indivíduos “privados” e compostos substanciais “públicos”, respectivamente. Cada mônada representa, ou expressa, a realidade de todas as mônadas em sua totalidade, mas cada uma de acordo com sua própria “espontaneidade” intrínseca ou “atividade originária” e, portanto, sem qualquer comunicação. Uma mônada não tem conhecimento empírico de outras mônadas, apenas representações fenomenais. Leibniz, portanto, às vezes iguala o fenômeno com a percepção interna. Não obstante, na medida em que o fenômeno é ‘bem fundado’, a compreensão finita de cada mônada permanece intransponivelmente ligada ao que é expresso por outras mônadas e a uma ordem de existência fora de si¹⁴⁰. Nas palavras de Deleuze, a condição de fechamento da mônada implica “uma torção do mundo, uma dobra infinita, que só pode ser desembrulhada em conformidade com esta condição recuperando o outro lado”, ou seja, “uma forma estritamente complementar [do lado] de fora” (TF 111 [cap. 8]). Como tal, o fenômeno bem fundado também pode ser equiparado a corpos ou ‘às próprias coisas’, uma vez que estes nunca são substâncias

¹³⁸ Recentemente tem havido muito interesse no monadologismo de Husserl. Ver Cristin (1990) e (2000); Kaehler (1995) e (2000); Mertens (2000); Vergani (2004) e Pradelle (2007).

¹³⁹ Ver também ‘Abhandlung’, (Hua VII, 241; VI, § 56).

¹⁴⁰ 5. Ver o único tratado explícito de Leibniz sobre o conceito do fenômeno, “No Método de Distinguir Fenômenos Reais a partir de Fenômenos Imaginários” (L 363-6). Cf. Poser (2000, especialmente pp. 21-7).

individuais, mas agregados monádicos ou compostos infinitamente divisíveis, constituídos pelas relações em que as muitas mônadas protagonizam uma para a outra na representação. Neste segundo sentido, podemos definir o fenômeno como a realização pública da subjetividade perceptiva privada.

O que Husserl aprecia nesse conceito de fenômeno é sobretudo sua oposição ao realismo ingênuo. Segundo Locke, a mente ou alma é como uma *camara obscura* que funciona apenas como receptor de impressões dos sentidos. Para Leibniz, a alma é mais como uma capela barroca sem portas e sem janelas, dotada de uma ‘razão criativa’ que atrai todas suas percepções de seu próprio fundo escuro, a cortina dobrada inata que substitui os órgãos dos sentidos de Locke: nada é inato no entendimento, argumentou ele [Leibniz], exceto o próprio entendimento. De maneira semelhante, em sua “*Lógica formal e transcendental*” (1929) Husserl opõe ao empirismo lógico de seus contemporâneos a “sombra ou reflexo” ou “ângulo cego”¹⁴¹ (*dunkle Winkel*) da consciência transcendental, que não pode ser iluminado de fora por formalismos científicos, lógicos ou matemáticos porque permanece ligado às relações sintéticas de sentido que compõem o mundo da vida. Precisamente porque a consciência transcendental é independente de todo afeto natural e causalidade, a mônada cega pode figurar como seu análogo.

É verdade que a mônada ainda não possui a estrutura sintética de apercepção transcendental, mas apenas um princípio analítico da subjetividade em sua forma objetivada e substancial. Análoga à estrutura do *cogito* cartesiano, cada estado de percepção é a autorrealização objetiva do sujeito. Se, apesar de sua concepção pré-crítica, pode ser identificado em Leibniz algo semelhante a uma *epoché* transcendental¹⁴², isso acontece, em primeiro lugar, porque a consciência é definida como o conhecimento de ter uma percepção, o que é comparável à consciência da correlação entre ato e objeto, e em segundo lugar, porque seus correlatos intencionais precedem toda a realidade externa precisamente ao constituí-la ativamente. De fato, a afirmação de Husserl de que “a doação original de experiência é percepção” (Hua III/1, etc.) parece combinar com a afirmação de Leibniz, feita em uma carta a

¹⁴¹ A analogia da camera obscura de Leibniz e do *Dunkle Winkel* de Husserl é discutida por Cristin (2000, p. 213).

¹⁴² A *epoché* transcendental é uma atitude desvinculada de qualquer interesse natural ou psicológico na existência das coisas do mundo ou do próprio mundo na sua totalidade. Com a *epoché*, diz Husserl, "pomos fora de ação a tese geral própria da atitude natural e pomos entre parênteses tudo o que ela compreende. Husserl vale-se da *epoché* para efetuar a redução da experiência à "esfera de propriedade" que pertence ao meu eu (N.T.).

Des Bosses, onde ele sustentou que “eu acho que para o exame elementar das coisas, é útil explicar todos os fenômenos unicamente a partir das percepções das mônadas”¹⁴³.

Deleuze, ao contrário, argumenta que em Leibniz o caminho que leva da percepção ao fenômeno não é, de modo algum, aquele de uma correlação imediata entre ato e objeto. Percepções e corpos “objetivos” são de fato dois lados da mesma moeda, mas entre eles não existe uma relação de intencionalidade constitutiva, mas de “correspondência não causal”. O que Deleuze opõe a Husserl é, portanto, a irreducibilidade de ‘ter um corpo’ – uma fórmula que faz ecoar a interpretação fenomenológica do corpo como fato primordial – na fundamentação de Leibniz do fenômeno, que determina que o fenômeno sempre se divide em duas causalidades ‘realmente distintas e ainda inseparáveis’ ou ‘regimes de expressão’ (TF 119).

Segundo o empirismo idealista de Berkeley, um fenômeno, ou na verdade, tudo o que existe, nada mais é do que uma mera aparência na alma ou “dado da imaginação” (TF 94). Para Leibniz, ao contrário, um fenômeno bem fundado só pode, por direito, ser atualizado na mente se também for realizado objetivamente (TF 94-5, 104-5). Em primeiro lugar, uma percepção consciente possui uma estrutura dupla que permite sua gênese e em segundo lugar, uma vez que coexistem virtualmente uma infinidade de fenômenos impossíveis, cada um dos quais exerce pressão para se realizar, todos os pontos de vista atualizados dependem “de um corpo que se expressa por seu lado, com seu entorno, o que uma alma [por seu lado] expressa em sua própria região” (TF 106). Em outras palavras, o fenômeno é mais do que o ‘ser da imaginação’ de Berkeley, mas menos que um ‘objeto’, na medida em que ‘a realidade do corpo’ é precisamente “a realização dos fenômenos no corpo” (TF 120). Precisamente porque uma mônada (Júlio César) possui uma zona clara de expressão (cruzar o Rubicão) e distribui ativamente o mundo fenomênico, também deve possuir a “força primitiva” para realizar esses fenômenos fora de si na passividade dos corpos (o corpo orgânico de César que um fluxo de água acabará enchando) (TF 86, 94–9).

Um fenômeno atualizado não constitui automaticamente o real, mas deve ele mesmo ser realizado no corpo segundo uma causalidade que não é apenas anterior, mas também de uma natureza diferente daquela dos fenômenos reais (TF 104-5, 120). Esses processos de atualização e realização correspondem a dois regimes causais diferentes que juntos formam “um sistema

¹⁴³ Carta a Des Bosses, junho de 1712, citada em TF (156n23).

quadripartite de dobras”: uma causalidade psicometafísica sempre intrínseca e uma causalidade físico-orgânica sempre extrínseca, respectivamente.

A primeira [, uma causalidade psicometafísica sempre intrínseca,] vê as mônadas como ‘máquinas’ psicocossmológicas ou ‘autômatos espirituais’ que operam de acordo com um cálculo [diferencial] psíquico. Por um lado, é verdade que, porque o mundo só existe como incluído nas mônadas, “o que acontece de ser um fenômeno em sentido estrito é o que é percebido pela mônada” (TF 105). No entanto, uma vez que apenas uma pequena parte dela é percebida claramente por cada uma, isso significa que, por outro lado, o resto do mundo está incluído na forma de micropercepções, “presentes e elementos infinitamente minúsculos” que não são de forma alguma representações de objetos fora da mônada ou no mundo, mas sim os “representantes” do mundo. Eles são infinitamente pequenos porque são “diferenciais de consciência” (TF 89) [trata-se do inconsciente diferencial]: percepções infinitamente pequenas que se desenrolam em cada direção e formam o fundo agitado a partir do qual, por determinação recíproca, as séries de nossas apercepções são estabilizadas e integradas. Segue-se que o fenômeno nunca pode ser simplesmente dado por doação da consciência [o que se contrapõe à filosofia de Husserl]. Uma vez que o processo [como em um cálculo] de integração das micropercepções não tem nenhuma semelhança com a apercepção integrada, a percepção consciente nunca pode ser o modo originário da doação das coisas elas mesmas. Em vez disso, a própria subjetividade autoconsciente [o eu] depende de uma gênese pré-subjetiva ou maquínica¹⁴⁴_[OBJ.].

O segundo tipo de causalidade [uma causalidade físico-orgânica sempre extrínseca] é o mecanismo físico-orgânico pelo qual o fenômeno se realiza em substâncias compostas. Isto produz uma ‘reduplicação’ ou ‘semelhança’¹⁴⁵ do primeiro tipo de causalidade na forma de

¹⁴⁴ Por exemplo, no campo da ética, pode-se considerar que Leibniz apresenta “a primeira grande fenomenologia dos motivos”. Deleuze descreve os fatores dinâmicos da ação em que os movimentos voluntários aparecem apenas como grandes amplitudes que abstraem de todas as diminutas inclinações involuntárias que modulam inconscientemente a vida psíquica (TF 69; CGD 24 de fevereiro de 1987). Embora Deleuze nunca afirme que poderia ser uma segunda fenomenologia dos motivos, ele sugere claramente que Leibniz é um precursor da explicação de Bergson sobre o livre-arbítrio.

¹⁴⁵ Deleuze adota o conceito de semelhança a partir de Matéria e Memória de Bergson (TF 156n30), em que a percepção espiritual está diretamente ligada às ações corporais. Bergson faz coincidir as imagens na consciência com os movimentos no espaço. Não no modo fenomenológico de estabelecer como norma a ‘percepção natural’, mas através de flutuações da matéria sem consciência ou horizonte central, transformando o olho ou o cérebro em uma imagem entre outras. Para Bergson, toda consciência, portanto, é algo em vez de haver consciência de algo. Deleuze argumenta que “[a] oposição entre Bergson e fenomenologia é, a esse respeito, radical” (C1 56-61). O que deve ser reduzido para chegar às condições genéticas por meio da redução transcendental, tanto Deleuze quanto

uma analogia projetiva entre percepção e corpos (TF 95-9, 105). O órgão é uma contração de movimentos infinitamente pequenos na matéria que, numa ‘relação de ordem’ projetiva, são feitos para assemelhar-se a uma percepção. Portanto, a percepção da dor não consiste na semelhança entre essa percepção e o movimento de algo cavando minha carne, mas da projeção da alma em uma área do corpo: um órgão. Mas não só essa organização projetiva da matéria ocorre de acordo com leis diferentes das da gênese das percepções – comunicação e propagação do movimento extrínseco ao invés de integração de diferenciais intrínsecos – [assim como] nem esse órgão é constitutivo da organização da percepção.

Pelo contrário, ela mesma [essa organização projetiva da matéria] [esse órgão] é o produto de sedimentação de matéria inorgânica. Em outras palavras, se ao nível de percepção existe uma gênese interna da consciência, então, similarmente, no nível dos corpos passivos um órgão não é de modo algum decalcado de sua composição material. Na leitura de Deleuze, a consciência e seu corpo orgânico não formam o fundamento do fenômeno, mas o duplo processo de atualização e realização – o fenômeno cujo interior as dobras são “de maneira semelhante” dispostas em pregas externas.

Então, qual é o novo status do fenômeno? Para Leibniz, a objetividade do fenômeno é, em última instância, garantida por Deus, que dota cada mônada racional de órgãos que estão de acordo com sua zona clara de expressão. É somente devido a Deus que uma apercepção, uma abstração de uma miríade de micropercepções funcionando como tantas representantes do mundo, “não é mais o representante do mundo, mas torna-se [novamente] a representação de um objeto em conformidade com os órgãos” (TF 98-9). Deleuze, no entanto, nunca deixa de enfatizar que embora um fenômeno seja percebido simultaneamente pela alma e projetado em uma matéria semelhante, ele permanece, no entanto, irreduzível a ambas. Por isso o resultado da *epoché* não pode ser a mônada entendida como uma relação interna entre sujeito e mundo ou como um campo de consciência saturado de sentido. Na verdade, ambos sujeitos e objeto são eles próprios constituídos, ou melhor, produzidos, em um duplo processo de atualização e realização.

Mas, então, o que é tanto atualizado quanto realizado, se não é o fenômeno? Em vez de fenômenos, Deleuze diz que “nos encontramos diante dos acontecimentos” (TF 105). Quando a alma de Adão peca [enquanto alma], seu corpo realmente absorve a maçã [enquanto corpo].

Bergson argumentam, não é o mundo empírico, mas a própria consciência. Assim, em Deleuze, a redução é precisamente o inverso da fenomenologia. Ver também Bounds (1996, pp. 84-5).

Mas ainda distinta de sua atualização e de sua realização é “essa parte secreta do acontecimento [...] essa pré-existência ideal do mundo, esta parte silenciosa e sombreada [obscurecida] do acontecimento... um potencial que excede as almas que a dirigem e os corpos que a executam”. (TF 105-6). Dito de outra forma, com Leibniz o fenômeno atingiu o status do estoico “*Eventum tantum* ao qual o corpo e a alma tentam ser iguais, mas isso nunca deixa de acontecer e nunca deixa de nos esperar: uma pura virtualidade e possibilidade, o mundo à maneira de um Incorpóreo Estoico, o puro predicado” (TF 105-6, cf. 52-3, 80). Deleuze retoma assim a argumentação feita 20 anos antes em *Lógica do sentido*, em que Husserl é criticado por conceber o fenômeno como o atributo de um sujeito transcendental: “o atributo é entendido como predicado e não como verbo, ou seja, como conceito e não como acontecimento”. (LS 118, 97-9). Na leitura de Leibniz por Husserl, o fenômeno é o que é imanente e aparece à consciência transcendental, que, como veremos, é anímica na medida em que é um centro de individuação (TRM, 385). Mas, justamente por isso, a fenomenologia é incapaz de defender a ‘pura imanência’ do acontecimento para além da sua atualização e realização. Para Deleuze, ao contrário, o acontecimento é uma ‘singularidade’ (TF 15; LS 100-8) que deve ser considerado em si mesmo, independentemente de sua atualização empírica na alma ou sua realização no corpo e que obedece a suas próprias regras. O acontecimento não pertence à consciência, mas apenas a outros acontecimentos de acordo com o único verdadeiro critério transcendental – a convergência e divergência de séries de percepções e séries de interações corporais. Os acontecimentos insistem e subsistem em uma modalidade ante-predicativa, em constante comunicação apenas com outros acontecimentos e com mundos possíveis (LS 109-11). Precisamente na medida em que são considerados independentemente, eles compõem o que Deleuze chama de impessoal e campo transcendental pré-individual, que é “um intermediário estranho, ou antes, [uma] zona original” (TF 119) consistindo em uma “pura emissão de singularidades” (TF 60-1, 66): não um fenômeno, mas um “*Planomenon*” ou plano de consistência de acontecimentos de aparecimento-desaparecimento (ATP 50, 65; WP 38; CGD 20 de Maio de 1980).

Solipsismo e o problema do pertencimento

Em Husserl, a mônada aparece pela primeira vez em *Filosofia como ciência rigorosa* (1910-11) e *Ideias II* (§ 26, 29 [1913]). No entanto, sua adaptação da metafísica monadológica

é desenvolvida mais extensivamente na quinta das *Meditações cartesianas*, nas quais coincide com os fundamentos pré-egológicos da consciência, como a síntese passiva, o corpo vivido e o problema da alteridade.

A consciência possui a estrutura ontológica de um ser que permanece idêntico a si mesmo no fluxo de suas percepções, atos e estados vividos e que os une como seus correlatos intencionais. Como uma mônada, diz-se que o ego finito ‘desdobra’ ou ‘explica’¹⁴⁶ [a] si próprio na infinita concatenação de suas intuições particulares, isto é, de ‘determinações “internas”’ dentro das quais o Idêntico se expressa como uma “transcendência imanente” ou “mundo primordial”. Só de lá também constitui o Outro e o Mundo objetivo (Husserl 1999, doravante 'CM [*Meditações cartesianas*]', § 41). Como dizia Leibniz, a mônada é a síntese de “primeiramente, eu mesmo que estou pensando em uma variedade de coisas e depois [ou secundamente], os variados fenômenos ou aparências que existem em minha mente” (L 363).

Considerando que Descartes não conseguiu desenvolver o Ego na plena concretização da sua vida transcendental, argumenta Husserl, é o mérito da teoria de Leibniz da 'propriedade peculiar' ou 'habitualidades' da mônada ter tematizado o ‘acompanhamento’ da mônada com sua própria concretização, segundo ao qual “com cada ato dele emanado e tendo um novo sentido, ele adquire uma nova propriedade permanente” (CM § 32-4). Daí dizer que eu percebo a mesa é dizer que a mesa pertence ao Ego e que a intencionalidade consiste em uma posse – a transcendência da consciência sobre a coisa. (Cf. CGD 19 de maio de 1987, 20 de maio de 1987)

A teoria da ‘propriedade’, no entanto, leva Husserl a um novo problema, o do Ego transcendental que se encontra enquadrado pelo solipsismo (CM § 42). Se o mundo natural segue diretamente da imanência do Ego, então a experiência originária do eu é também constitutiva da experiência natural da intersubjetividade. Mas simultaneamente, porque ele está vinculado à consistência de um mundo de vida ante-predicativo, ele pode só constituir um mundo que é o mesmo que é constituído por outros sujeitos, seus Alter Egos. Sem um relato do Outro transcendental, a fenomenologia não pode ter acesso total ao mundo. O problema é então, como passar da transcendência imanente à transcendência objetiva? Como pode a mônada escapar de si mesma? Como o privado e o público são reconciliados?

¹⁴⁶ Não há dobramento explícito em Husserl no sentido das fenomenologias existencialistas de Heidegger e Merleau-Ponty, ou seja, no plano da ontologia. No entanto, em um texto como *Erfahrung und Urteil* (1939), ele constantemente se refere ao movimento da lógica intensional como “explicação” (*Explikation*).

Claro que Leibniz não teve esse problema, porque ele descobriu a pluralidade de mônadas “em um estágio anterior da dedução fenomenológica” (TF 109): tudo o que excede minha zona clara de expressão e assim permanece escuro e obscuro em mim é apenas a sombra de outras mônadas possuindo suas próprias zonas claras, essas zonas de expressão sendo distribuídas sobre um plano comum de acordo com o princípio da harmonia preestabelecida. Embora esta solução dogmática não esteja mais disponível para Husserl, ele, no entanto, a traduz no reconhecimento de que, se toda a experiência perspectivista estiver embutida em uma estrutura-horizonte de experiência, um mundo que consiste nas explicações reciprocamente constitutivas ou “compossíveis” de outras mônadas, então outras mônadas devem estar harmonicamente “co-presentes” em minha experiência pelo menos intuitivamente, mesmo que eu não passe por essa experiência em um modo original (CM § 43). Como argumenta Husserl, uma “segunda redução”, concebida como o “desrespeito de todos os efeitos constitucionais da intencionalidade” relacionadas imediata ou mediadamente com outra subjetividade’, deve abstrair a partir de toda intencionalidade a ‘esfera de pertencimento’ do meu ser que delimita um nível mais originário do ‘eu’ abarcando o que é próprio do eu, meu ‘mundo primordial’, ao invés do mundo fenomenal em sua totalidade (CM § 44-7; Hua XVII, § 95). Dentro desta esfera deve-se diferenciar entre o que é possuído pelo Ego e o que pertence a ele mas não é possuído por ele.

A questão torna-se, assim, nas próprias palavras de Husserl: “Como pode o meu ego, dentro de sua propriedade peculiar, constituir sob o nome de ‘experiência do estranho’, precisamente algo *estranho* – algo, isto é, com um sentido [*sense*] que exclui o [que é] constituído a partir da composição concreta do sentido que constitui o eu-próprio, como de algum modo o análogo deste último?” (CM § 44).

Correspondendo ao “expressionismo orgânico” de Leibniz, no qual cada Mônada expressa ou percebe o mundo de acordo com uma zona clara que corresponde ao seu corpo; para Husserl minha zona peculiar dentro do campo fenomenal consiste na experiência mediada pelo meu ‘organismo’ ou “corpo vivido” (*Leib*, em oposição ao *Körper* empiricamente experimentado). Meu corpo existe não apenas em comunicação direta com os outros, mas também, porque é meu, ele está em nítida distinção em relação a eles. Faz parte da minha esfera das poses porque, como meio de percepção, eu a experimento em uma “presença imediata” ou “originária”. No entanto, através da ‘empatia’ do meu corpo com a de outro, também posso perceber a presença não originária de outros Egos com base na analogia. Eu experimento outras

mônadas não por meio da representação dentro de mim, mas por meio da “apresentação” (CM § 49-50). Uma apresentação é uma ‘camada’ adicionada ao Ego que não é mais parte de sua esfera de pertencimento. Mediado pelo corpo, cada uma das minhas auto-explicações segue assim um curso assimilativo em associação com as constituições-objeto do Outro (CM § 54). Husserl se refere a essa “associação” como “emparelhamento como síntese passiva” (*Paarung als passive Synthesis*), ‘abraço’ ou ‘entrelaçamento’ (CM § 51). Embora os eus não possam ‘penetrar’ um no outro, há, no entanto, uma constituição recíproca de horizonte ou ‘comunicação (*Vergemeinschaftung*)’ e ‘unanimidade (*Einstimmigkeit*, resultante da co-determinação (*Mitbestimmung*) do mundo objetivo)’ em toda experiência. Eu, portanto, me explico originalmente desdobrando o horizonte de um ser comunal que se inclui tanto em minha própria essência quanto no próprio objeto experimentado. Ele conhece apenas uma “restrição” crucial, a saber, que “a evidência inqualificável apodítica da auto-explicação traz à tona apenas as formas estruturais abrangentes em que existo como ego” (CM § 46). É por esse efetivo estar em comunhão, distribuído por tantos centros de individuação, que se constitui uma unidade de semelhança, isto é, um Mundo ou Natureza objetiva comum a todos e que “deve existir, se há estruturas em mim que envolvem a coexistência de outras mônadas”. A *epoché*, então, não é consequência do solipsismo, mas ele mesmo prova ser uma ligação mediada pelo corpo, transformando a harmonia pré-estabelecida em uma espécie de um *sensus communis* ‘real’, uma “intersubjetividade transcendental” que funciona como a condição de objetividade do mundo externo (CM § 56, § 60).

Monadologia animal

Essa transformação final da harmonia preestabelecida em senso comum é o que Deleuze critica Husserl no capítulo 8 de *A dobra*. Para Husserl, o ego transcendental não é mais “sem janelas e sem portas”, mas sim uma “mônada com janela”¹⁴⁷: ela intui outros Egos em uma

¹⁴⁷ Como ele coloca em uma descrição que exemplifica por que para Deleuze a apropriação fenomenológica de Leibniz é “muito terna” (WP 179): “Leibniz disse, mônadas não têm janelas. Quero dizer, antes, que cada mônada tem infinitas janelas. Toda percepção compreensiva de um corpo alienígena é uma janela assim e toda vez que digo “por favor, querido amigo” e ele me responde compreensivamente, um ato de eu migrou de nossas janelas abertas do meu eu para o eu do meu amigo e vice-versa. Uma motivação mútua produziu uma verdadeira unidade entre nós”. Hua (XIII); Beilagen (III, LIV).

experiência não originária, como se fosse através de uma janela, mas é uma mônada porque constitui ou expressa o mundo apenas a partir de sua própria experiência originária. É claro que, para Deleuze, tal distorção do conceito original de Leibniz não é um problema em si. Ele também propõe um conceito nômade da mônada como “mantida entreaberta como se fossem as pernas de um alicate [ou torquesa]” (TF 81, 137).

No entanto, ele argumenta que a versão de Husserl é uma solução para um problema mal definido, porque o campo transcendental permanece subordinado ao senso comum e à percepção “natural” ou “orgânica” da consciência humana. Apesar do fato de que Husserl precisa de “centros de individuação [...] à maneira de Leibniz, ao invés de uma forma do eu à maneira kantiana” (LS 99, 109-17), a pertença do corpo orgânico para a alma experienciadora pressupõe a compossibilidade do mundo experienciado, que, por sua vez, pressupõe a exclusão de acontecimentos de singularidade divergentes. Como consequência, a janela corporal do Ego transcendental é apenas a garantia empírica de um senso comum complementar e transcendente na constituição transcendental. O organismo insere o homem no mundo de uma forma que é completamente determinado por nossas habilidades sensoriais e motoras demasiado humanas para perceber o mundo. Desta forma, porém, Husserl impõe um limite ainda mais severo sobre o sentido-acontecimento do que impôs à harmonia preestabelecida em sua forma dogmática. Na frase nietzschiana de Deleuze: “A inversão de valores teve que ir tão longe – fazendo-nos pensar que a imanência é uma prisão (solipsismo) da qual o Transcendente vai nos salvar” (WP 46).

Para Husserl, meu corpo serve ao processo de transposição aperceptiva por meio do qual descubro o Outro. Sua posição pode ser chamada de cartesiana na medida em que entende o corpo como um compromisso que permite apenas a apresentação do não-próprio em contraposição ao imediatismo do próprio. Para Leibniz, ao contrário, “nada obscuro vive em nós porque temos um corpo, mas devemos ter um corpo porque há um objeto obscuro em nós” (TF 85). Em outras palavras, dada a diferença de tipo entre almas e corpos, a questão é mais como a alma pode estar imediatamente presente no corpo, e não o contrário (TF 113).

Deleuze formula essa questão com base na distinção leibniziana entre atualização e realização. A comunidade de almas é uma ‘Natureza primeira’ na qual as mônadas individuais são constituídas por suas ‘possessões intrínsecas’, que se distribuem reciprocamente segundo uma ‘causalidade vertical imanente’ (causas finais). Uma ‘segunda Natureza’ é composta de mônadas ao nível da matéria, que consiste não na comunidade de indivíduos, mas em massas e

misturas, ‘propriedades extrínsecas’ e associações variáveis de mônadas menores em composições orgânicas e inorgânicas que se determinam completamente umas às outras numa ‘causalidade horizontal transitiva’ (causas eficientes) (TF 107). Na primeira, o mundo é individualizado e atualizado de acordo com a hierarquia, acordo e variedade; na segunda, realiza-se segundo relações de atração, repulsão, elasticidade e plasticidade. Mais uma vez, Deleuze conclui que, a diferença entre primeira e segunda Natureza, é simplesmente esquecida por Husserl. Isso fica claro justamente quando, para fazer do *Leib* uma posse intrínseca do Ego transcendental e reduzir a harmonia preestabelecida a um problema de intersubjetividade, Husserl equipara o corpo vivido a uma unidade orgânica que não coloca problemas especiais em minha esfera de pertencimento. Mas já para Leibniz, a harmonia preestabelecida não pode ser a resposta completa, pois diz respeito apenas ao acordo entre as mônadas consideradas por si mesmas e não à realidade dos compostos intermonádicos, ou seja, dos corpos. Ao contrário da privacidade da alma, que é *intime praesens*, o corpo é sempre público, composto de *partes extra partes*. A questão, portanto, ainda é “o que fundamenta a pertença de um corpo a cada mônada, apesar da real distinção e da diferença de nível ou regime?” (TF 106). Longe de substituir o problema da presença imediata da alma no corpo, como fazem o ocasionalismo de Malebranche ou o paralelismo de Espinosa, a realização da harmonia preestabelecida o torna ainda mais necessário (TF 11, 106, 116).

Embora em primeira natureza o outro não esteja relacionado ao meu corpo, isso certamente não implica que Leibniz seja um solipsista: as mônadas não contêm outras, mas minhas posses intrínsecas são suficientemente marcadas por mônadas estrangeiras cuja sombra descubro em mim. O intercâmbio das mônadas, a saber, não surge de uma influência, mas de um consenso originado em sua pré-formação por Deus.

Simultaneamente, Deleuze insiste que, mesmo que meu corpo se comunique com o corpo de outra mônada, isso ainda não é um encontro com o outro eu, mas com “um elemento ainda mais inesperado” (TF 107). Embora a exigência de ter um corpo orgânico seja “bastante individual”, um corpo não pode simplesmente pertencer a uma mônada, porque ele próprio é composto de infinitudes de partes materiais presentes (TF 98, 113-5). Meu corpo orgânico envolve várias multidões de mônadas que compõem meus órgãos, mas que por sua vez animam seus próprios corpos: ‘*a alma nunca está sem animal* ou algo análogo’¹⁴⁸. Cada uma dessas

¹⁴⁸ Carta para Lady Masham, 30 de junho de 1704, Woolhouse & Francks (2006, 215).

mônadas possui seu próprio corpo, diferente do meu corpo orgânico do qual são apenas os “requisitos” temporários (TF 46). Além disso, uma distinção deve ser feita entre 'pertencimentos não simétricos e invertidos' de organização (minha mônada tem um corpo, mas a cada uma das mônadas que compõem meu corpo pertence seu próprio composto de outras mônadas) e 'pertencimentos constantes ou temporários' em fluxo (meu corpo se dá por matéria-limitação, mas é composto de matéria-fluxo). Segue-se que o outro não é o Alter Ego; ao contrário, é “o animal em mim como um ser concreto” (TF 108-9).

“[A] grande lacuna que se abrirá entre Leibniz e Husserl” (TF 107) é que “este último não enfrenta nenhum problema especial na composição orgânica” (TF 109). Para Husserl, o Outro só aparece com o outro corpo que não me pertence. Para Leibniz, ao contrário, a união da alma e do corpo implica que meu corpo seja ele mesmo um mundo repleto de outros: “se a alma de César (por exemplo) estivesse sozinha na natureza, o criador das coisas não precisava ter lhe dado nenhum órgão corporal. Mas esse mesmo criador também quis fazer uma infinidade de outros seres, que estão contidos nos órgãos corporais uns dos outros. Nosso corpo é uma espécie de mundo repleto de uma infinidade de criaturas que também mereciam existir”¹⁴⁹. Husserl busca superar a ingenuidade de assumir uma pluralidade de consciências empíricas e acaba com uma consciência transcendental constituída pelas apercepções orgânicas que são propriedade privilegiada das mônadas racionais. Dessa forma, o *Leib* permanece agrilhado à problemática cristã da encarnação da alma¹⁵⁰. Mas as mônadas animais, mesmo vegetais ou minerais, possuem cada uma também uma zona clara (TF 92). Através de projeção e requisição, existem almas animais “involuídas” em toda parte na matéria inorgânica. A matéria consiste em uma ‘animalidade vertiginosa’ (TF 11) tal que ‘não há motivo para perguntar se a matéria pensa ou percebe, mas apenas se ela é separável dessas pequenas almas capazes de percepção’ (TF 108, 14). Essas pequenas almas podem não ter tantas apercepções claras quanto as mônadas racionais, mas abundam em micropercepções que exigem uma “psicologia animal” que é irreduzível à forma transcendental do homem (TF 87, 92, 113; CGD 19 de maio de 1987)

¹⁴⁹ Ibid., citado em TF (109).

¹⁵⁰ O mesmo pode ser dito de Merleau-Ponty, que argumenta que “toda a zoologia assume de nosso lado uma *Einführung* metódica no comportamento animal, com a participação do animal em nossa vida perceptiva e a participação de nossa vida perceptiva na animalidade” (citou Ansell Pearson 1999, 210), enquanto para Deleuze o devir-animal tem significado não com base na empatia, mas apenas no expressionismo etológico. O devir-animal é “uma zona de indiscernibilidade mais profunda do que qualquer identificação sentimental [...] Esta é a realidade de um devir” (FB 25).

Portanto, se para Husserl o corpo está “imediatamente presente” no Ego monádico, isso não pode ser o caso para Leibniz, para quem a lista de posses corporais permanece indefinida. Como insiste Deleuze, “não é fácil saber o que possuímos e por quanto tempo”, mas “[f]e[u]nomenologia não basta”¹⁵¹ (TF 109). O argumento pode até ser invertido: não apenas “ainda não sabemos o que um corpo pode fazer”, “não há menos coisas na mente que excedem nossa consciência do que há coisas no corpo que excedem nosso conhecimento” (SPP 18) e “se um organismo pode ser considerado como um ser microscópico, quão mais verdadeiro isso com relação ao Outro nos sistemas psíquicos” (DR 261). Leibniz oferece uma “monadologia animal” que abre caminho para os próprios conceitos de devir-animal de Deleuze e devir-outro e, em última análise, da “vida não orgânica das coisas” (C1 54; WP 180) e a “vida não psicológica do espírito”¹⁵² (TF 109). Em última análise, uma consciência orgânica de fato é substituída por uma consciência difusa de direito e um corpo orgânico de fato é substituído por um corpo sem órgãos por natureza: ‘animismo’ e ‘materialismo’.

A dobra existencialista

Husserl reconhece na teoria dos pertencimentos corporais de Leibniz o enraizamento público ou intersubjetivo da subjetividade transcendental privada. Até certo ponto, Husserl tem razão em fazê-lo. Parece inegável que na interpretação tradicional e idealista de *'A monadologia'*, apesar do relato de Leibniz da corporeidade, um fenômeno está fadado a ser realizado em corpos de acordo com a 'harmonia pré-estabelecida' de um 'mundo' supremamente individuado dividido em uma subordinação vertical dos corpos às almas racionais.

No entanto, tem sido inerente à própria fenomenologia procurar superar os conteúdos particulares da *doxa* antropocêntrica desde Hegel. Já desde cedo, por exemplo, Merleau-Ponty criticou o representacionismo de Husserl e o conceito de intencionalidade: “Partimos de um mundo em si que agia sobre nossos olhos para nos fazer vê-lo e agora temos consciência ou pensamento sobre o mundo, mas a natureza deste mundo permanece inalterada: [que] ainda é definido pela absoluta exterioridade mútua de suas partes, e é apenas duplicado em toda a sua

¹⁵¹ Da mesma forma, em *A lógica do sentido*, Deleuze pergunta com Husserl: ‘o que há no Ego que transcende a mônada, seus pertencimentos e predicados?’ e logo responde que a resposta “não pode ser a fenomenológica, pois o Ego não é menos constituído que a mônada individual” (LS 113).

¹⁵² Leibniz deve ser considerado mais um espiritualista ou animista do que um intelectualista. Um ponto semelhante é feito por Barbaras na crítica de Merleau Ponty. Ver Barbaras (2004, p. 230).

extensão por um pensamento que o sustenta" (Merleau-Ponty 1962, doravante «PP», 39). Seguindo Heidegger, ele busca escapar da psicologia por meio da facticidade do ego e de uma ontologia do impensado. É precisamente nessa recusa de uma mera “duplicidade” que o conceito de “dobra” apareceu na fenomenologia. Os existencialistas dobram o para-o-mundo do sujeito intelectualista posicionando sua fundação no ser-no-mundo. A dobra é uma redistribuição do empírico e do transcendental, emaranhando-os intimamente sem deixar que um seja concebido à imagem do outro. Mais do que o Ego intencional, o entrelaçamento entre Dasein e Ser, entre eu e o outro, entre o ‘para-si’ e o ‘em-si’ ou entre um sujeito e objeto mutuamente implicados, instaura o horizonte da experiência. A partir de agora, tudo gira em torno da ontogênese, a gênese do sentido do ser-no-mundo.

Em momentos-chave ao longo de *A dobra*, ao discutir a dupla infinita dobra entre os dois níveis de expressão que formam o traço essencial do barroco, Deleuze se refere ao conceito de “dobra-de-dois” de Heidegger (*Zwiefalt*). Merleau-Ponty, por outro lado, está surpreendentemente ausente. No entanto, foi ele quem, nas notas de trabalho de *O visível e o invisível*, propôs uma radicalização da monadologia intersubjetiva de Husserl que bem poderia ser chamada de expressionista ou barroca¹⁵³. Embora nunca aborde diretamente essa obra, Deleuze claramente parafraseia Merleau-Ponty quando, no capítulo 7, intitulado “Percepção nas dobras”, ele insiste que “estou sempre me desdobrando entre duas dobras, e se perceber significa desdobrar, então estou sempre percebendo dentro das dobras” (TF 93). Da mesma forma, ressonâncias fenomenológicas inconfundíveis podem ser ouvidas quando Deleuze conclui tanto à maneira merleau-pontiana quanto heideggeriana: “a questão é sempre habitar o

¹⁵³ Embora os primeiros textos de Merleau-Ponty atestem o interesse por Malebranche, as notas de trabalho de *O Visível e o Invisível* nos informam que o capítulo que teria constituído a primeira parte desta obra teria sido um capítulo de ontologia clássica que consistia em um confronto entre o racionalismo cartesiano baseado na clareza e na distinção e Leibniz girando em torno do conceito-chave de 'expressão' (VI 177). A carne não é uma pura positividade, mas uma gravidez acessível a uma espécie de Logos imanente e selvagem que atua no campo sensível que rege o desdobramento de uma topografia ou relevo das coisas em tamanhos e formas e mantém todas as coisas juntas em um sistema regido não por leis, mas "pelos reflexos, sombras, níveis e horizontes entre as coisas (que não são coisas e nem são nada, mas, ao contrário, marcam por si mesmos os campos de variação possível na mesma coisa e no mesmo mundo). Merleau-Ponty (1960, p. 160). Seu tradutor chama esse Logos selvagem de 'a proliferação "barroca" de eixos geradores de visibilidade na duplicidade do real' e cita Merleau-Ponty: 'A "grande noite não penetrada e desencorajadora de nossa alma" não é vazia, não é 'nada'; mas essas entidades, esses domínios, esses mundos que o revestem, povoam, e cuja presença parece a presença de alguém no escuro, só foram adquiridos por meio de seu comércio com o visível, ao qual permanecem presos (VI 150)'. Para a única discussão do Leibnizianismo de Merleau-Ponty por qualquer comentarista importante, veja Barbaras (2004, pp. 229-34). Sobre Merleau-Ponty como pensador barroco, ver Buci-Glucksmann (2002, pp. 115-129) e Gambazzi (1994, pp. 27, 43-7). Segundo este último, 'a dimensão mais radical e mais problemática do último Merleau-Ponty é a dimensão leibniziana e barroca em seu pensamento, que constitui, me parece, o 'futuro' de sua ontologia de a questão e da diferença, uma direção que corresponde a uma outra vontade do pensador, uma outra ética" (Gambazzi 2004, p. 30).

mundo”, o que significa que “o que sempre importa é dobrar, desdobrar, redobrar” (TF 137, tradução modificada). As reservas de Deleuze à intencionalidade husserliana aproximam-se daquelas articuladas por Merleau-Ponty, cujos últimos escritos, pelos quais Deleuze tinha muita admiração¹⁵⁴, carregam um forte cunho leibniziano, na medida em que adotam o ‘modo inocente do filósofo do século XVII de partir do infinito no pensando’ (EPS 28). Finalmente, Merleau-Ponty argumenta que se encontra no uso de Leibniz por Husserl uma confusão do empírico e do transcendental no regime orgânico do senso comum. Como a cada percepção espiritual corresponde uma atividade essencialmente orgânica, o desvio de Husserl pelo corpo vivido serve para mobilizar Leibniz apenas para fundar a percepção natural em nível transcendental (*Urdoxa*): 'Harmonia preestabelecida' (Merleau-Ponty 1968, doravante 'VI', 133) é 'um sinônimo útil para a relação *urdóxica* entre o bom senso e o senso comum' (VI 246), ou seja, a intencionalidade.

Mas será Merleau-Ponty capaz de fugir do senso comum? Enquanto para Husserl o corpo vivido funciona como a 'janela' da mônada de outra forma solipsista, Merleau-Ponty descobre na ausência de janela da mônada a precondição paradigmática para 'dobrar' a intencionalidade subjetiva em seu fundo abissal de existência ou facticidade: um ser-com-outros-no-mundo. Mas para Deleuze isso não é suficiente, pois para libertar o transcendental de toda organização dóxica, é precisamente a relação duradoura entre ego e mundo que deve ser solapada. Mesmo que se leia *A dobra* como uma realização implícita do projeto expressionista que Merleau-Ponty havia apenas esboçado, permanecem vários desacordos cruciais.

Merleau-Ponty e Leibniz

Em Merleau-Ponty, a dobra aparece como uma solução para o dilema hegeliano e sartriano de como o “para si” e o “em si” se relacionam entre si na percepção corporificada. Uma vez que uma redução transcendental total é impossível, não é o ser-*para-o-mundo* do Ego e suas intenções que formam o sólido fundamento transcendental da experiência vivida, mas nosso ser-no-mundo sensório-motor, nosso corpo sinérgico sendo a 'interface' móvel ou

¹⁵⁴ Paul Virilio citado por Beaulieu (2004, 157).

'dobra' da qual tanto a objetividade quanto a subjetividade surgem. Já na *Fenomenologia da percepção*, podemos reconhecer uma prefiguração existencialista da estrutura quiasmática do Ser a partir de *O visível e do invisível* no modo como tanto o sujeito quanto o objeto da percepção são descritos como implicados de um mesmo tecido ontológico. O sujeito é 'enchido' com o mundo, o passado e o Outro, e o objeto é sempre já esvaziado pela consciência: 'Eu não sou, portanto, na frase de Hegel [ou Sartre], 'um buraco no ser', uma cavidade (*creux*), uma dobra (*pli*), que foi feita e que pode ser desfeita" (PP 215; cf. VI 233, 281). Além disso, o domínio encarnado das relações entre o corpo e o mundo, um "intermundo" pré-subjetivo, recebe uma definição estruturalista derivada de uma semântica de dobra semelhante à de Husserl: "uma multiplicidade aberta e indefinida de relações que são de implicação recíproca". (PP 71). Assim como Leibniz, o Ser não é senão perspectiva, feita de uma infinidade de pontos de vista descentrados e co-implicados.

No entanto, assim como Husserl, *A fenomenologia da percepção* ainda explica o corpo vivido principalmente como um compromisso que, embora seja uma pré-condição necessária para o conhecimento, não pode deixar de ofuscá-lo. Daí reverte a um Cartesianismo latente que separa o inteligível e o sensível em dois mundos, transformando inevitavelmente um em simples reprodução do outro. Embora o livro trate da "questão de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo" (xvii), não deixa de ser "um estudo da aparência do ser para a consciência" (PP 61). Em *O visível e o invisível*, o problema epistemológico da percepção é, portanto, substituído por uma ontologia da sensação quiasmática na Carne. Se, para Husserl, o mundo sensível permanece hipotético a um interior, então em Merleau-Ponty ele se torna a condição constitutiva de toda subjetividade. A sensação se dá segundo a dinâmica da 'invaginação', da 'soldadura' mútua, do 'preenchimento' ou do 'enrolar'. Esses termos expressam a impossibilidade de chegar às 'coisas mesmas', que permanecem sempre envoltas: é impossível ver as coisas "todas nuas" porque o próprio olhar já as envolve, veste-as com sua própria carne, apalpando-as com seu olhar (VI 131, 138, 143) e 'aquele que vê não pode possuir o visível a menos que seja possuído por ele, a menos que seja dele' (VI 134-5). Essa reversibilidade quiástica da posse "é uma reversibilidade sempre imanente e nunca realizada de fato. Minha mão esquerda está sempre a ponto de tocar minha mão direita tocando as coisas, mas nunca chego à coincidência; a coincidência eclipsa no momento da realização" (VI 148). Esse hiato não é um vazio ontológico, porém, mas uma 'deiscência' (VI 146, 153) que, como o *Zwiefalt* de

Heidegger, é uma 'negatividade que não é nada' (VI 151), uma “diferença sem contradição, essa divergência entre o dentro e o fora que constitui seu segredo natal” (VI 135).

No último Merleau-Ponty tudo, homem, animal ou coisa, é revestido de carne e a sensação é agora entendida como um “instinto” na matéria. Além disso, embora a carne encarnada seja claramente derivada do corpo em camadas de Husserl, Merleau-Ponty percebe que “falar de folhas ou camadas é ainda achatar e justapor, sob o olhar reflexivo, o que coexiste no corpo vivo e ereto” (VI 138). O destino do ego transcendental não é mais ameaçado pelo solipsismo. Pelo contrário, sem o Outro não haveria ego. As experiências vividas não mais se constituem unilateralmente como polos nas relações frontais, como em Husserl, mas são estruturadas por relações laterais. Como argumenta Merleau-Ponty, a tentativa de Husserl de estabelecer uma demarcação entre camadas de sentido estranhas e próprias do ponto de vista de um sujeito transcendente está fadada ao fracasso. Ele inicia um processo de regressão infinita, muito parecido com o descascar de uma cebola, que ainda pressupõe algum centro de individuação pré-formado. A carne – e é aí que entra o leibnizianismo de Merleau-Ponty – deve antes ser concebida como uma “inserção do mundo entre as duas folhas do meu corpo” (VI 264). É o corpo próprio ‘virado do avesso’, ou seja, o pertencimento originário ou ‘inerência’ do próprio e do não-próprio em um mundo pré-individual (VI 143). Minhas intenções ressoam diretamente com o mundo como caixa de ressonância, em 'simpatia' ou 'telepatia' (em oposição a 'empatia', VI 244-5), 'expressão mútua (*entr'expression*)', 'modulação sincronizada' ou 'ressonância' com os do outro. Nas ‘Notas de Trabalho’ de *O visível e o invisível*, ele até equipara a relação do aparecer ao que aparece com a relação do diferencial ao integral (VI 230, 233). O sentir e o sentido [*sensed*] não se opõem como regiões diferentes do ser, mas entre eles há apenas uma diferença interna, uma “dobra” reversível (VI 146).

Ao contrário de Husserl, portanto, é precisamente na condição de ausência de janelas da mônada que Merleau-Ponty descobre a pré-condição para sua própria filosofia expressionista. O Ego é uma mônada que não tem mais uma relação intencional com os outros, mas está envolvida em uma experiência original, uma cumplicidade original com o mundo:

A relação *In-der-Welt-sein* [ser no mundo,] tomará o lugar ocupado em Leibniz pela relação de expressão recíproca das perspectivas tomadas sobre o mundo e, portanto, Deus como autor único dessas diversas perspectivas que dele emanam como pensamentos. O Ser assim descoberto certamente não é o Deus de Leibniz, a ‘monadologia’ assim revelada não é o sistema de mônadas – substâncias; mas certas descrições leibnizianas – que cada uma das visões de mundo é um mundo à parte, que, no entanto, “o que é particular a um seria público a todos”, que as mônadas estariam em uma relação de expressão entre si e com o mundo, que diferem entre si e dele

como perspectivas – devem ser mantidas inteiramente, retomadas no Ser bruto, separadas da elaboração substancialista e ontoteológica que Leibniz lhes impõe. – A expressão do universo em nós certamente não é a harmonia entre nossa mônada e as outras, a presença das ideias de todas as coisas nela – mas é o que vemos na percepção, para ser tomado como tal ao invés de explicá-lo. Nossa alma não tem janelas: isso significa *In der Welt sein*. (VI 222-3, cf. 169, 223, 262, 266)

As observações de Merleau-Ponty sobre Leibniz nunca foram desenvolvidas a partir de seu estado ainda muito incipiente. Por esta razão, é difícil fazer justiça a esta passagem ou analisá-la na íntegra. Em vez disso, nos concentraremos em um elemento que, da perspectiva de Deleuze, é o mais problemático: o status da relação expressiva entre mônada e mundo.

Enquanto os conceitos fenomenológicos de mundo se referem a uma comunidade que está na base de todo pensamento de possibilidades, Deleuze repensa, através da anterioridade do acontecimento às almas e corpos entre os quais ele se expressa, a doutrina de Leibniz do mundo ideal como insistente e subsistente como uma virtualidade e uma possibilidade. Husserl definiu o mundo como a “comunidade de mônadas, que [...] constitui um mundo idêntico” (CM § 49). Merleau-Ponty define nosso ser-no-mundo como o pertencimento do eu e do outro a um tecido transcendental de “intromissão de tudo sobre tudo, um ser por promiscuidade” em que “o que é particular para um é público para todos” (VI 234). Para ambos, a primazia da existência e a “intercorporeidade” eliminam a presença virtual de mundos impossíveis dentro deste mundo. O *Leib* [corpo] ou *chair* media pontos de vista subjetivos de tal forma que todos os 'mundos possíveis' são costurados em si mesmos¹⁵⁵. Em contraste, para Deleuze o ponto de vista subjetivo é apenas a 'produção' ou 'resultado', o fechamento do processo do mundo em si “à custa de uma torção que faz com que o mundo exista atualmente apenas nos sujeitos, mas que também faz com que todos os sujeitos se relacionem com esse mundo como se fossem a virtualidade que atualizam” (TF 26, tradução modificada). Devido à sua irredutibilidade aos processos de atualização e realização, 'o mundo é virtualmente o primeiro', mas ao mesmo tempo, porque não existe fora das mônadas em que se atualiza e entre as quais se realiza, “a mônada é realmente primeira” (TF 52). Deleuze, portanto, contrasta a leitura existencialista da mônada como ser-no-mundo com suas afirmações de que “se o mundo está no sujeito, o sujeito não é menos para o mundo” (TF 25, 50) e “a alma é a expressão do mundo (atualidade), mas porque o mundo é o que a alma expressa (virtualidade)” (TF 26; LS 346). Em outras palavras,

¹⁵⁵ É impossível transcender nosso ser-no-mundo porque, como observou Barbaras sobre Merleau-Ponty, por um lado, “[um] mundo que fosse apenas o correlato de uma pluralidade de mônadas não seria um mundo, pois não repousaria em si mesmo”, mas, por outro lado, ‘sujeitos que subsistem ‘antes’ do mundo não seriam sujeitos, pois não teriam um mundo a partir do qual pudessem constituir-se fazendo o mundo aparecer’ Barbaras (2004, p. 242).

ao colocar o mundo como expressão do sujeito, Deleuze concorda com Merleau-Ponty, mas é justamente porque o mundo é inerente ao sujeito e não vice-versa. No entanto, o que exatamente está em jogo aqui para Deleuze? Ele não comete o mesmo erro pelo qual culpa Husserl, ou seja, tornar o campo transcendental imanente à subjetividade? A argumentação é difícil e teremos que avançar devagar, seguindo três trajetórias distintas, mas inter-relacionadas.

A mônada em relação ao mundo

O mundo como estrutura-outrem

Primeiro, em seu relacionamento com o romance *Friday* ([Sexta-feira], 1967), de Tournier, em *A lógica do sentido*, e em sua discussão sobre os sistemas psíquicos em *Diferença e repetição*, Deleuze extrai da prioridade genética do virtual em Leibniz uma nova concepção de mundo, partindo de uma transformação da oposição fenomenológica de *Umwelt-Welt*. *Umwelt* é redefinido como a síntese de singularidades segundo séries convergentes, atualizadas em torno de centros sedentários de individuação e realizadas em agregados corpóreos formando uma “estrutura-Outrem”; *Welt* é redefinido como o “caosmos”¹⁵⁶ comum a todos os mundos, uma multiplicidade desvinculada de qualquer ordem pré-estabelecida e plenamente individuada e atravessada por “pessoas” ou “egos” nômades que transcendem sua individualidade monádica e formam divergências entre mundos diferentes.

No caso do que Deleuze chama de mundo (*Welt*), eu não compartilho da mesma estrutura-mundo de singularidades fixas com o “Outrem a priori” (LS 113-5, 304-21; WP 17-8). Na expressão do outro há a multiplicidade virtual ‘para além’ do entrelaçamento com alguma estrutura-outrem. Quando essa estrutura deixa de ser transparente vemos “o que os outros eram: o possível passando obstinadamente pelo real” (LS 308). Outros, então, não são mais outros intersubjetivos ou alter egos no mesmo mundo (o *Welt* fenomenológico ou *Urdoxa* equivale ao *Umwelt* deleuze-leibniziano), mas expressões de mundos ou estruturas potenciais “em e de si mesmos”, onde o continuum monádico é quebrado e dois mundos impossíveis

¹⁵⁶ Ou: “um caosmos e não mais um mundo” (LS 176).

se tocam em um devir de um mundo novo no mesmo mundo¹⁵⁷: um César nômade que não cruza o Rubicão ou um Adão vagabundo que resiste à tentação (FT 63-4). Uma nomadologia substitui uma monadologia quando a individuação se torna ilimitada e descentrada e quando bifurcações e divergências de séries deixam de ser fronteiras genuínas entre mundos impossíveis, mas formam 'conexões intramundanas' (TF 81): Neste caso, o sujeito está vis-à-vis com o mundo, em um novo sentido da palavra 'mundo' (*Welt*), enquanto o indivíduo vivo estava no mundo e o mundo dentro dele ou dela (*Umwelt*)' (LS 113).

Semelhante a Sartre, para quem o mundo não é um espaço de comunicação, mas de conflito entre eus independentes (LS 366n12; DI 79), e a Nietzsche, para quem a impossibilidade torna-se precisamente um meio de comunicação transversal (um *pathos* de distância (LS 172, 174-8)), Deleuze observa que não há uma infinidade de perspectivas sobre ou dentro de uma mesma estrutura, mas tantas estruturas quanto perspectivas: “Outrem, como estrutura, é a expressão de um mundo possível” (DR 260-1; LS 308). Ao contrário de Merleau-Ponty, para quem 'cada uma das visões de mundo é um mundo à parte' apenas com a condição de que esses outros mundos estejam em 'harmonia pré-estabelecida'¹⁵⁸ (VI 133) e pertençam a um 'mundo comum' que pode ser vivido se não conhecido ou pensado (VI 11), e para quem esses outros mundos formam tantas transcendências dentro do meu mundo¹⁵⁹, para Deleuze, o aparecimento do outro "não restitui a transcendência a outro eu", mas “é a condição para nossa passagem de um mundo para outro”¹⁶⁰ (WP 48, 18). Além disso, eu mesmo já sou um mundo cheio de encontros com outras pessoas. Contra Husserl e Merleau-Ponty, pode-se, portanto, ler em *Diferença e repetição* a seguinte ‘regra’ ética, a saber, “não se explicar demais com outrem,

¹⁵⁷ “O sujeito é uma aventura que só emerge de um acontecimento”, ou seja, vamos da inflexão à inclusão ou envolvimento (CGD 10 de Março de 1987).

¹⁵⁸ Isso parece contradizer nossa citação anterior em que Merleau-Ponty diz que “[a] expressão do universo em nós certamente não é a harmonia entre nossa mônada e as outras”. Aqui a citação completa é: “O olhar, dissemos, palpa, esposa as coisas visíveis. Como se estivesse em uma relação de harmonia preestabelecida com eles, como se os conhecesse antes de conhecê-los [...] de modo que finalmente não se pode dizer se é o olhar ou se são as coisas que comandam” (VI 133). Essa tensão parece permanecer sem solução nos trabalhos posteriores de Merleau-Ponty.

¹⁵⁹ Numa perspectiva deleuziana, segundo a qual o plano de imanência deve ser sempre concebido como horizonte absoluto, o horizonte relativo da consciência humana marca o fracasso da redução fenomenológica husserliana. Uma segunda falha aparece, porém, assim que a dobra reinstaura uma forma de transcendência ou verticalidade que pertence ao Outro. Para Husserl, o movimento negativo da epoché, o parêntese inicial da “atitude natural”, suspende toda transcendência e abre caminho para um retorno às próprias coisas; pode-se dizer que abre positivamente o caminho para um retorno à imanência – ainda que dentro da consciência. Mas esse momento de imanência parece se perder com Merleau-Ponty. Ver Reynolds e Roffe (2006, p. 233-4).

¹⁶⁰ Assim, “[quando] Deleuze chega a colocar entre parênteses a estrutura da alteridade, não é de modo algum a alteridade sartreana que ele coloca entre parênteses. Em vez disso, o que ele coloca entre parênteses é o mundo humano de Merleau-Ponty” (Bounds 2001, p. 446).

não explicar outrem demais [...]. Pois outrem não é um outro Eu, mas o Eu é um outro, um Eu fraturado” (DR 261).

O público e o privado

Em segundo lugar, e aqui Deleuze está mais ao lado de Merleau-Ponty do que de Sartre, por causa da afirmação da divergência é necessário rejeitar a dialética pós-kantiana entre 'em-si' e 'para-si' (ou o *en-soi* e *pour-soi* de Sartre)¹⁶¹. Kant define o sujeito transcendental como a interioridade *a priori* que se encontra em uma orientabilidade e substitui o fundamento metafísico da doação de um fenômeno pela abstração de um objeto numenal = x como uma exterioridade transcendente original. Tanto Merleau-Ponty quanto Deleuze traduzem isso de volta para a divisão de Leibniz da alma privada e do corpo público, mesmo que no idealismo de Kant o 'em-si' tenha um valor meramente regulador, enquanto para Leibniz a alma e o corpo são de 'igual dignidade'. Como Merleau-Ponty continua sua crítica a Leibniz: “A harmonia preestabelecida (como o ocasionalismo) sempre mantém o em si e simplesmente o conecta com o que experimentamos por meio de uma relação de substância a substância fundada em deus – em vez de fazer dela a causa de nossos pensamentos [como em Kant] – mas trata-se precisamente de rejeitar inteiramente a ideia do Em si” (VI 222-3). Da mesma forma, Deleuze demonstra como Leibniz abre caminho para o senso comum, quando torna a realização de um fenômeno dependente ‘da semelhança do percebido com algo = x, [...], ou seja, a transformação do mundo atualmente percebido em um mundo objetivamente real, em uma Natureza objetiva’¹⁶² (TF 105).

¹⁶¹ “As teorias tendem a oscilar equivocadamente e sem cessar de um polo em que o Outro é reduzido ao status de objeto para um polo no qual ele assume o status de sujeito” (DR 260). O problema é que, por exemplo, na dialética mestre-escravo a relação não é externa aos seus termos. Se a análise de Sartre se baseia no conflito dialético, então Merleau-Ponty propõe uma antidialética, ou uma dialética sem conflito, e Deleuze prefere conceber os conflitos, mas igualmente sem dialetos.

¹⁶² Em *A lógica do sentido*, Deleuze argumenta como o mesmo argumento é válido para o Husserl das Ideias, que precisa de um objeto x como uma 'transcendência na imanência' (Hua I, §§ 4, 48) que garante sentido unindo os noemata a um objeto geral e a intenções conceituais que vão além da intuição pura (LS 113; cf. WP 59). A esse elemento geral como núcleo *urdóxico* (LS 96-8) ele opõe sua própria noção paradoxal ou problemática de um sujeito x, um Ego abrangendo vários mundos possíveis como derivado da menção de Leibniz de um Adão x vago ou geral (LS 114): “Essa diferença culmina na oposição entre o objeto x como instância identitária da representação no senso comum, e a coisa x como elemento não identificável da expressão no paradoxo” (LS 145).

Apesar dessa compatibilidade da metafísica leibniziana com a dialética do em-si e do para-si de que eles procuram se livrar, tanto Merleau-Ponty quanto Deleuze se apegam à atribuição de corpo e alma de Leibniz, mas agora em termos de ‘o público e o privado como categorias fenomenológicas’ (TF 117-8, 154; VI 223). No entanto, Deleuze atribui o desenvolvimento posterior dessas categorias não a Husserl ou Merleau-Ponty, mas a[os autores] Tarde e Whitehead. De fato, quando em um ponto Deleuze traça um paralelo entre Whitehead e Heidegger – e implicitamente, Merleau-Ponty – em que ambos vislumbram uma mônada sem janelas precisamente porque é naturalmente pública, “naturalmente aberta para o mundo, sem ter que passar por uma janela” (TF 81), isso não é sem ironia, pois agora as mônadas estão fechadas não porque seu dentro já seja fora, mas porque o dentro já inclui o fora. Seja humana, animal ou mineral, torna-se importante distinguir entre dois 'estados' em que uma mônada pode estar, ou dois 'aspectos' sob os quais ela deve ser considerada: uma mônada é privada enquanto em si mesma é a condição primitiva de um corpo coletivo que lhe pertence indissociavelmente; e é pública ou *em massa* na medida em que, por um pertencimento invertido, pertence a um corpo coletivo desde o qual não pode libertar-se por si mesma. No primeiro caso, a mônada é vista desde seu interior como um sujeito; no segundo [caso], está capturada por ser requerida em um composto objetivo vindo de fora por uma força derivativa (TF 117-8, cf. 78-81; WP 164). Em outras palavras, passamos da condição de fechamento [ou clausura] para a de “captura” (TF 81, 137).

Todo o problema do pertencimento invertido e temporário remonta a uma problemática que não encontrou lugar nem em Husserl nem em Merleau-Ponty, mas que era central para Leibniz: "a dominação como cifra [ou signo] de pertencimentos" (TF 110)¹⁶³. Daí Deleuze contrastar a interpretação de Tarde do conceito de pertencimento de Leibniz à interpretação fenomenológica: ‘Muito mais do que Husserl, Gabriel Tarde discerniu plenamente a importância dessa mutação, e colocou em questão a primazia injustificável do verbo 'ser'. “O verdadeiro oposto do eu não é o não-eu, é o meu; o verdadeiro contrário do ser, ou seja, o tendo, não é o não-ser, mas o teve”’ (TF 110). O acontecimento que aparece com o outro torna-se uma

¹⁶³ Nesse contexto, é esclarecedor que Deleuze veja Outrem como uma força que nos obriga a pensar e seu ser-questão é o do policial, cujas questões nos são impostas de forma assimétrica e irreversível. Outrem comanda uma resposta, não se tem escolha a não ser “explicar ou desenvolver o mundo expresso por outrem, seja para participar dele ou para negá-lo” (DR 260). Para Merleau-Ponty, por outro lado, o interrogatório é muito mais inspirado pela empatia. É “simpático, pois todos os seres (com)possíveis são unificados como espectros no mesmo *Ineinander* harmônico do senso comum: a “*Urgemeinschaftung* de nossa vida intencional” (VI 180).

questão de posse ou poder, a força dos outros em mim e dos outros nos outros, de indivíduos interligados por “ligações sem razão suficiente” (TF 103). A subjetividade se reduz ao poder de expressar a influência de e sobre os outros, a capacidade de perceber e afetar e de ser percebido ou afetado. Há, portanto, um 'vetor de apreensão' que se move do mundo para o sujeito – ou como diz Deleuze, '[das] inflexões do mundo à inclusão em seus sujeitos' (TF 25, tradução modificada) – à medida que vamos do público ao privado: “O mundo deve ser colocado no sujeito para que o sujeito seja para o mundo” (TF 26).

A produção de novidades

Como o *Welt* deleuze-leibniziano não é mais um mundo fenomenal, mas um campo “caosmológico” de acontecimentos convergentes/divergentes, o objetivo da redução transcendental também mudou. Não busca mais as condições de objetividade do mundo explicando suas condições de possibilidade e verificando a gênese do dado. Nesse sentido, Merleau-Ponty é um fundacionista na medida em que postula um mundo de vida cultural-natural comum como fonte inesgotável de percepção e subjetividade. Na origem está o que Deleuze e Guattari chamam de 'coincidência ideal' (WP 178) de corpo e mundo, que, ao mesmo tempo em que descentraliza o sujeito e o coloca em dívida com o mundo, possibilita a continuidade da função do sujeito como o medidor de percepção e experiência. Merleau-Ponty funda a prioridade jurídica da fenomenologia sobre a filosofia moderna argumentando que esta é apenas uma teoria do conhecimento que negligencia o fazer-aparecer a aparência do mundo 'em si', o impensado ou invisível deste mundo-comunidade¹⁶⁴. Em vez disso, com Deleuze, o fundacionismo dá lugar ao construtivismo: “em que condições o mundo objetivo permite uma produção subjetiva de novidade, isto é, de criação?” (TF 79, D vii). Portanto, a questão principal em *A dobra* é ‘[quais] são as condições que tornam um acontecimento possível?’ (TF 76).

Ora, para Leibniz, a condição primordial de toda criatividade é precisamente um fechamento individuante, um ser-para-o-mundo privado. Somente na medida em que um sujeito

¹⁶⁴ Por exemplo, Merleau-Ponty define a dimensão em que toda experiência se situa como “o invisível deste mundo, aquilo que habita este mundo, o sustenta e o torna visível, sua possibilidade própria e interior, o Ser deste ser”. (V 151). E, como afirma Merleau-Ponty sobre Husserl, “a unicidade do mundo não significa que ele seja real e que todos os outros mundos sejam imaginários, não que seja em si mesmo e todos os outros mundos apenas para nós, mas que esteja na raiz” de todo pensamento de possibilidades' (VI 228-9, 250).

atualiza o mundo de um ponto de vista único e compartilhável, na medida em que se torna verdadeiramente singular, ele contribui para o progresso infinito do mundo. Quanto mais rico o mundo que Deus produz, mais indivíduos são necessários. De maneira mais radical, Deleuze insiste que para que surja um novo acontecimento, é sempre “necessário sair do mundo ou da ordem serial [*Umwelt*]” (TF 25). Uma invenção implica sempre uma ruptura com a outra-estrutura, daí Deleuze definir a 'produção de novidade' precisamente como 'uma liberação de verdadeiros quanta de subjetividade 'privada' (TF 79), sendo a pessoa privada 'um ponto de vista criativo que se assume o papel de uma parte incongruente dentro do todo' (PS 102, 99).

De acordo com uma leitura dogmática racionalista da monadologia leibniziana, a expressão individual está subordinada ao plano da essência, de modo que o fechamento tem uma função primordialmente enrijecida. Mas se o neo-leibnizianismo se caracteriza pela supressão da condição de fechamento, isso não significa que ele desapareça por completo¹⁶⁵. Toda a segunda parte de *A dobra* ('Inclusões'), assim como o último capítulo de *Foucault* ('As dobras ou o interior do pensamento'), é dedicada a demonstrar que sem uma 'tela' ou 'cérebro' individuante¹⁶⁶, o mundo como pura multiplicidade (*Welt*) é apenas uma abstração (TF 76-7). Mesmo que cada indivíduo seja 'naturalmente aberto ao mundo', se já é uma 'sociedade', como dizem Tarde e Whitehead, ainda é apenas 'meio-aberto'¹⁶⁷, sua publicidade sendo apenas o outro lado de sua privacidade, onde já está prenhe de outro mundo: 'o ser-para o Mundo das percepções inconscientes ou pequenas' (TF 94). No mesmo sentido, não existe mais um Outro transcendente, mas apenas um “meio-outro” nômade (*demi-étranger*) – e agora entendemos por que Deleuze usa essa estranha expressão. O que Deleuze reconhece em Leibniz é a ideia de que o mundo é pré-individual e “as próprias relações são tipos de acontecimentos” (TF 52). A cada

¹⁶⁵ Eis uma caracterização mínima de dois tipos de leitura de Leibniz: de um lado, a leitura dogmática racionalista e, de outro, a que suprime a condição de fechamento, tida com um neo-leibnizianismo (N.E.).

¹⁶⁶ Ao argumentar que é o cérebro que pensa, não o homem, Deleuze argumenta que a fenomenologia perde as oportunidades que a filosofia encontra na neurociência moderna: "o pensamento, mesmo na forma que assume ativamente na ciência, não depende de um cérebro constituído de conexões e integrações orgânicas: segundo a fenomenologia, o pensamento depende das relações do homem com o mundo – com as quais o cérebro está necessariamente de acordo porque é extraído dessas relações, como as excitações são extraídas do mundo e as reações do homem, incluindo suas incertezas e falhas. “O homem pensa, não o cérebro”; mas esta ascensão da fenomenologia para além do cérebro em direção a um Ser no mundo, através de uma dupla crítica ao mecanicismo e ao dinamismo, dificilmente nos tira da esfera das opiniões. Ela nos leva apenas a uma *Urdoxa* postulada como opinião original, ou significado dos significados” (WP 209-10).

¹⁶⁷ Meia-abertura é um termo tirado da biologia de sistemas, em que se diz que os sistemas estão semiabertos quando são sensíveis a si mesmos e ao ambiente (*Umwelt*). Também está na base da teoria das bolhas de espuma de Peter Sloterdijk, que é “declaradamente orientada neomonadologicamente”, embora o conceito de mônada fechada seja substituído pelo de díade semiaberta. Ver Sloterdijk (2004, p. 61).

acontecimento pertence uma agência, uma “disparidade” constitutiva (TF 44) devido à qual ele é “potencial e real, público e privado, participando do devir de outro acontecimento e sujeito de seu próprio devir” (TF 78). Por exemplo, “tudo apreende seus antecedentes e seus concomitantes e, aos poucos, apreende um mundo. O olho é uma apreensão da luz. Os seres vivos apreendem água, solo, carbono e sais” (TF 78). O que deve ser afirmado, portanto, é um processo constante de 'caosmose' em que as categorias de 'em-si' e 'para-si', 'público' e 'privado' são múltiplas e confusas, cada uma capturada ou apreendida por outras em relações contrapontuais tais como ‘todos os objetos = x são ‘pessoas’” envolvendo mundos diferentes dentro do mundo e novas individualidades 'como tantas variáveis ou possibilidades' (LS 115).

Uma individuação surge como mais uma dobra do que já é uma dobra coletiva de acontecimentos, como algo meio individual e meio pré-individual, meio alma e meio corpo: “uma criatura heterogênea ou heteromórfica” (TF 9, 13). O indivíduo não é um ser-no-mundo individual, mas uma individuação do mundo. Sua condição de fechamento é uma condição para a produção do mundo, o mundo em construção, uma atividade infinita em que cada mudança infinitesimal vai junto com a mudança dos indivíduos existentes em uma “evolução paralela de dois seres que não têm absolutamente nada a ver entre si” (ATP 10-1). Ou como Deleuze e Guattari colocam em *O que é a filosofia?*: “Nós não estamos no mundo, nós nos tornamos com o mundo” (WP 169).

Conclusão

Inegavelmente, *A dobra* contém um intenso debate com a fenomenologia, mesmo que muitas vezes apenas de forma implícita. Mas o que interessa a Deleuze não é a irreducibilidade do fenômeno, mas do acontecimento. Em vez da teoria dos pertencimentos individuais de Husserl, Deleuze prefere a equação do ser de Tarde com o ter pré e trans-individual. Em vez dos quiasmas descentrados na carne de Merleau-Ponty, Deleuze prefere a dobragem das forças exteriores de Foucault, as apreensões de Whitehead e as durações de Bergson. Embora haja indícios de que Deleuze lê Leibniz pelas lentes elaboradas por Heidegger – que propôs uma *Erörterung* [problematização] hermenêutica do princípio de razão como fundamento epocal na 'dobra-de-dois' (*Zwiefalt*) do ser e do pensamento – e pelo posterior Merleau-Ponty – quem em *O visível e o invisível* estava repensando sua filosofia à luz de um compromisso sério com

Bergson – esses outros autores provaram estar mais próximos da própria leitura construtivista de Leibniz feita por Deleuze.

Segundo Deleuze, a fenomenologia não pode retornar às próprias coisas, isto é, a pura imanência, porque conserva a forma da consciência no transcendental, e retém as formas do bom senso e do senso comum (a unidade do dizer 'eu'), que são o produzido mais que o originário. É verdade que entre Husserl e Merleau-Ponty ocorre uma importante mudança paradigmática na recepção fenomenológica de Leibniz, que gira em torno da interpretação e aplicação do conceito de mônada: a mônada janelada como modelo de intencionalidade intelectualista (Husserl) ou a mônada sem janelas como modelo de ser-no-mundo existencialista (Merleau-Ponty). No entanto, tanto para Husserl quanto para Merleau-Ponty, o conceito de mônada serviu de fundamento, respectivamente, da lógica e da experiência no senso comum transcendental. Embora estejamos bem cientes de que as observações de Merleau-Ponty sobre as quais nos concentramos são apenas notas de trabalho que nunca foram desenvolvidas em uma teoria elaborada, parece que o Merleau-Ponty posterior nunca realmente vai além da quinta meditação cartesiana de Husserl quando postula que as próprias sensações e as do Outro devem estar sempre já em compreensão uma da outra, pacificadas e possíveis.

O que distingue Deleuze da fenomenologia é a medida em que ele deixa o senso comum ser minado por seu próprio princípio de produção. Em Leibniz ele descobre os meios para fazê-lo, pois já havia desenvolvido uma lógica de acontecimentos em que a convergência e a divergência são as leis da individuação que *de jure* excedem todos os centros de individuação de fato existentes. Pois, como escreve Leibniz, Deus produz o mundo 'antes' de criar as almas, pois as cria para este mundo que nelas investe. No entanto, é somente quando a divergência e a impossibilidade intramundanas são afirmadas acima e contra as "exigências teológicas" de Leibniz, que os acontecimentos-singularidades finalmente se tornam nômades em vez de monádicos, insistindo e subsistindo independentemente dos envelopes sedentários que os distribuem e os atualizam.

Um indivíduo público é constituído pela síntese conectiva que estabelece entre um número finito de singularidades que pertencem a um mundo particular. Um mundo (o que Deleuze chama de *Umwelt*) é constituído pela seleção de um número infinito de singularidades extraídas de um caosmos (o que Deleuze chama de *Welt*) por meio da síntese conjuntiva. Mas a síntese que constitui a formação da subjetividade privada e a produção do novo é a síntese disjuntiva ou a disjunção inclusiva. Se um processo de individuação ainda pode ser descrito em

termos de uma subjetivação ou de uma personificação, os fundamentos sobre os quais se pode apelar à subjetividade não são mais os da fenomenologia. Ser-para-o-mundo em vez de ser-no-mundo é precisamente o que resta quando já não perdura o Dasein. A produção do novo se opõe à estrutura individualizada da intersubjetividade janelada de Husserl ou ao êxtase sem janela da posição merleau-pontiana: “Nesse sentido, é de fato verdade que o pensador é necessariamente solitário e solipsista” ¹⁶⁸ (DR 281–2).

Referências bibliográficas

- Ansell Pearson, K. (1999), *Germinal Life. The Difference and Repetition of Gilles Deleuze* (London/New York: Routledge).
- Barbaras, R. (2004), *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*, translated by Ted Toadvine and Leonard Lawlor (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press).
- Beaulieu, A. (2004), *Gilles Deleuze et la phénoménologie* (Paris: Sils Maria).
- Boundas, C. V. (2001), ‘Foreclosure of the other. From Sartre to Deleuze’, *Deleuze and Guattari. Critical Assessments of Leading Philosophers*, I, edited by G. Genosko (London: Routledge), pp. 442–55.
- Buci-Glucksmann, C. (2002), *La folie du voir. Une esthétique du virtuel* (Paris: Galilée).
- Cristin, R. (1990) ‘Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz’, *Studia Leibnitiana*, Band XXII/2 (Stuttgart), pp. 163–74.
- Cristin, R. (2000), ‘Monadologische Phänomenologie – Wege zu einem neuen Paradigma?’, *Phänomenologie und Leibniz*, edited by R. Cristin and K. Sakai (Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber), pp. 211–37.
- Gambazzi, P. (1994), ‘La piega e il pensiero. Sull’ontologia di Merleau-Ponty’, *aut aut*, 262–3, pp. 21–47.
- Hallward, P. (2006), *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation* (London/New York: Verso Publishers).
- Husserl, E. (1950), *Gesammelte Werke (Husserliana)* (Den Haag/Dordrecht: Martinus Nijhoff).

¹⁶⁸ Não se trata, porém, de ocupar um mundo sem outros, de recuar para algum paraíso solipsista 'fora deste mundo', como defendeu Peter Hallward (2006), mas de fazer a diferença, partindo do meio das coisas e sua constituição habitual: 'você tem que manter pequenas rações de subjetividade em quantidade suficiente para poder responder à realidade dominante [...] Você não atinge o CsO, e seu plano de consistência, por extremamente desestratificante' (ATP 160).

- Husserl, E. (1999), *Cartesian Meditations*, translated by Dorion Cairns (Dordrecht: Kluwer).
- Kaehler, K. E. (1995), 'Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität', *Tijdschrift voor Filosofie* 57 (4), pp. 692–709.
- Kaehler, K. E. (2000), 'Das Bewusstsein und seine Phänomene: Leibniz, Kant, Husserl', R. Cristin and K. Sakai, *Phänomenologie und Leibniz* (Freiburg/Munich:Verlag Karl Alber), pp. 43–74.
- Lawlor, L. (2003), *Thinking Through French Philosophy. The Being of the Question* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press).
- Merleau-Ponty, M. (1962), *Phenomenology of Perception*, translated by C. Smith (London/NY: Routledge) (PP).
- Merleau-Ponty, M. (1968), *The Visible and the Invisible*, translated by Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press) (VI).
- Merleau-Ponty, M. (1964), 'The Philosopher and His shadow', *Signs*, translated by R. C. McCleary (Evanston: Northwestern University Press), pp. 159–81.
- Mertens, K. (2000), 'Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz', *Husserl Studies*, 17, pp. 1–20.
- Poser, H. (2000), 'Phaenomenon bene fundatum', in *Phänomenologie und Leibniz*, edited by R. Cristin and K. Sakai (Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber), pp. 19–41.
- Pradelle, D. (ed.), (2007), Lectures de Leibniz: Husserl', special issue of *Revue Philosophie*, 92.
- Reynolds, J. (2008), 'Deleuze's Other-Structure: Beyond the Master-Slave Dialectic, but at What Cost?', *Symposium. The Canadian Journal of Continental Philosophy*, 12 (1), pp. 67–88.
- Sloterdijk, P. (2004), *Sphären III. Schäume* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).
- Vergani, M. (2004), 'La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de 'Monadologie'', *Les études philosophiques*, 71 (4), pp. 535–52.