

# O Manguezal

Revista de Filosofia



## DOSSIÊ

# NEOLEIBNIZIANISMOS:

introduções, perspectivas e limites.

Julho-Dezembro de 2023 v. 1, n. 17

## **Expediente**

### **Editores**

Dr. William de Siqueira Piauí (PPGF-DFL-UFS)

Dra. Patrícia Coradim Sita (DFL-UEM)

Dr. Cristiano Bonneau (DCSI-CCAE-UFPR)

Me. Lauro Iane de Moraes (PPGF-UFS)

Me. Caio Graco Maia (PPGF-UFS)

### **Revisores**

Dr. William de Siqueira Piauí

Me. Lauro Iane de Moraes

Me. Caio Graco Maia

**Capa (parte da pintura *O enterro do Conde de Orgaz* de *El Greco* analisada por Gilles Deleuze em *A dobra*)**

Me. Lauro Iane de Moraes

## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| APRESENTAÇÃO.....  | 5   |
| William de Siqueira Piauí  |     |
| QUATRO COISAS QUE DELEUZE APRENDEU DE LEIBNIZ .....  | 11  |
| Mogens Lærke   |     |
| O ACORDE LIVRE E INDETERMINADO DA “NOVA HARMONIA”: A IMPORTÂNCIA<br>PARA DELEUZE DO ESTUDO DE BENJAMIN SOBRE O BARROCO ..... | 33  |
| Timothy Flanagan   |     |
| A ARTE COMBINATÓRIA DA SÍNTESE E O INTERVALO TEMPORAL DA DOBRA DE<br>LEIBNIZ .....   | 54  |
| Niamh McDonnell  |     |
| LEIBNIZ, MATEMÁTICA E A MÔNADA .....   | 78  |
| Simon Duffy  |     |
| UMA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DO ACONTECIMENTO: LEITURA NÃO<br>FENOMENOLÓGICA DE LEIBNIZ FEITA POR DELEUZE .....              | 102 |
| Sjoerd van Tuinen  |     |
| OS DOIS ANDARES DO PENSAMENTO: A ESTÉTICA DE DELEUZE EM A DOBRA<br>.....   | 133 |
| Birgit M. Kaiser   |     |
| O ANTIPLATONISMO DE GILLES DELEUZE: LENDO A “TRIGÉSIMA SEGUNDA<br>SÉRIE” DA LÓGICA DO SENTIDO.....                           | 156 |
| Lauro Iane de Moraes<br>William de Siqueira Piauí  |     |
| O PRINCÍPIO DA SUBSTITUTIVIDADE SALVA VERITATE E MÔNADAS,<br>ATRIBUTOS, ACIDENTES E RELAÇÕES .....                           | 179 |
| Hidé Ishiguro  |     |
| O NOMINALISMO DE LEIBNIZ E A LÍNGUA FILOSÓFICA .....   | 187 |
| Benson Mates   |     |
| SOBRE A METAFÍSICA DE LEIBNIZ (COM UM OPÚSCULO INÉDITO).....   | 209 |
| Louis Couturat   |     |

|   |     |
|---|-----|
| A METAFÍSICA ORIGINAL DE LEIBNIZ .....  | 233 |
| Francesco Barone  |     |
| A ATUALIDADE DO PENSAMENTO LEIBNIZIANO .....  | 245 |
| Juan A. Nicolás   |     |
| LEIBNIZ: AS LÍNGUAS E AS NAÇÕES .....   | 250 |
| Hudson Canuto   |     |
| OBSERVAÇÕES SOBRE O PROJETO DE UMA PAZ PERPÉTUA DO SR. ABADE DE SAINT-PIERRE .....  | 256 |
| G. W. Leibniz   |     |
| RÉPLICA ÀS REFLEXÕES CONTIDAS NA SEGUNDA EDIÇÃO DO DICIONÁRIO CRÍTICO DO SR. BAYLE, ARTIGO “RORARIUS”, SOBRE O SISTEMA DA HARMONIA PRÉ-ESTABELECIDO.....    | 261 |
| Pierre Bayle  |     |
| NOVOS ENSAIOS SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO (IV, CAP. XI) .....   | 277 |
| G.W. Leibniz  |     |
| NOVOS ENSAIOS SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO (IV, CAP. XXI) ....   | 288 |
| G.W. Leibniz  |     |
| ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO .....   | 303 |
| A DIVINDADE NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA, PLATÔNICA E NEOPLATÔNICA: SEMELHANÇAS, DIFERENÇAS E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE SUA HERANÇA À FILOSOFIA CRISTÃ ..... | 304 |
| Thiago Staibano Alves   |     |
| A AUSÊNCIA DO DEBATE DE GÊNERO NOS LIVROS DIDÁTICOS E OS POSSÍVEIS IMPACTOS NA FORMAÇÃO DOS ESTUDANTES DO ENSINO BÁSICO.....                                | 317 |
| Edinei Araujo Santos  |     |
| MESTRE ECKHART E AS BEGUINAS: UMA ESPIRITUALIDADE QUE CONTRARIOU O PODER CONSTITUÍDO .....  | 337 |
| Elves Franklin Bispo de Araujo  |     |

CAMINHOS DA VIRADA LINGUÍSTICA: SOBRE A ESTRATÉGIA  
ANTIPSIKOLÓGISTA DO TRACTATUS DE WITTGENSTEIN..... 348

João Henrique Almeida

VIRTUDE E CRUELDADE EM MONTAIGNE..... 357

Ana Paula Manoel Felipe

## APRESENTAÇÃO

William de Siqueira Piauí

Prezadas leitoras e prezados leitores, é com muita alegria que trazemos mais um volume da nossa “revista de alunos” *O manguezal*, uma revista que pretende colaborar, não só com a divulgação de trabalhos de alunas e alunos graduanda/os a pós-graduanda/os em filosofia e mesmo professoras e professores, mas, principalmente, com o aprendizado das várias instâncias que compreendem o trabalho de editoração de um periódico centrado na área de filosofia, como é o nosso caso e nesse sentido voltado principalmente para as nossas alunas e alunos do DFL e PPGF da Universidade Federal de Sergipe. A todos e todas, desde já, uma excelente leitura!

Como já registramos em muitas outras produções, não só da presente revista, mas muitas outras e também em capítulos de livro, que de todo modo têm a ver com o objetivo geral principalmente fixado aqui, faz já bastante tempo que temos procurado publicar textos que ajudem os alunos brasileiros a adentrarem no vasto e complexo universo da filosofia leibniziana, textos sobre método de leitura e escrita do clássico comentário e sobre como produzir traduções de fonte primária – e mesmo secundária – que auxiliem a pesquisa a avançar – as clássicas traduções com introdução e notas que tanto nos auxiliam –, textos sobre autores que estavam muito próximo de Leibniz, textos e traduções de seus mais importantes comentadores, textos de debate entre seus principais comentadores etc. etc. etc. O que vocês verão no presente número é certo acúmulo desses vários tipos de trabalho que cercam principalmente as atividades dos editores da presente revista e dos integrantes do Grupo de Estudos Sobre Filosofia da Linguagem da Universidade Federal de Sergipe (GEFIULFS) e Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFS (PPGF-UFS) e que, dada sua variedade e complexidade, sempre conta com o auxílio de muitíssimas pesquisadoras e pesquisadores já bastante reconhecida/os que costumam fazer o mesmo tipo de trabalho.

Aqui vocês poderão acompanhar, por exemplo, o cruzamento entre trabalhos de tradução de textos de comentadores clássicos de Leibniz com o fato de terem sido feitos por importantes nova/os comentadora/es de Leibniz, como a de Louis Couturat feita pela importante filósofa brasileira Vivianne de Castilho, autora do importantíssimo *Contínuo e contingência 1: estrutura e alçada da lei de continuidade na lógica de Leibniz* –, que além de tudo traz uma tradução do próprio texto de Leibniz “Princípios lógico-metafísicos” na versão e título que lhe conferiu

**O Manguezal – Revista de Filosofia**

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

Couturat –; o mesmo pode ser dito do texto de Hidé Ishiguro, Benson Mates, Francesco Barone, Juan Nicolas e novamente do próprio Leibniz que fizemos dentro de atividades que são a própria razão de existência do GEFILUFS, PPGF-UFS e da revista *O manguezal*, e que no geral dizem respeito aos temas amplíssimos Linguagem e Conhecimento, nossas principais áreas de atuação a partir do PPGF-UFS e DFL-UFS. Programa e Departamento a partir dos quais pudemos contar com as traduções, com introdução e notas, claro, de Evaldo Becker e Marcelo de Sant’Anna Alves Primo, dos fundamentais um em torno do famoso tema “Paz perpétua” em que Leibniz considera o escrito do Abade de Saint-Pierre e o outro em torno do verbete “Rorarius” na réplica a Leibniz, que o comentou em muitas ocasiões, escrita por Pierre Bayle, seu primeiro autor. Vale lembrar que sempre temos publicado traduções de pequenos textos de Leibniz e a maioria delas passou de algum modo pelas atividades dos GEFILUFS, PPGF ou DFL.

Outra coisa que vocês verão no presente volume é a apresentação de uma pequena parte de estudos que têm sido desenvolvidos aqui também desde 2012, quando propriamente começam as atividades do que veio a se transformar no GEFILUFS, e que se centram no “Seminário Leibniz-Deleuze: leituras do livro *Deleuze and The Fold: A Critical Reader* organizado por Sjoerd van Tuinen e Niamh McDonnell” que realizamos no decorrer do ano de 2022, precedido e muitas vezes acompanhado, para dizer muito pouco, das leituras dos clássicos comentários de Russell, Couturat, Cassirer, dos Kneales, e de Mates, Ishiguro, Serres, Deleuze, Barone, Neff, Fichant, Eco, Nicolas, Fremont, Pombo, Moreira etc. etc. etc., para nós já clássicos também. O que fizemos foi apresentar a tradução de alguns dos capítulos do livro mencionado, que conta ele mesmo com uma apresentação geral que pode sempre ser consultada, para que os estudantes brasileiros que estão começando suas pesquisas possam saber em linhas gerais como definir certo tipo de neoleibnizianismo centrado em Deleuze. Vale lembrar que essas traduções e leituras foram feitas apoiadas nos seminários sobre Deleuze-Guattari que já fazemos, como os sobre Derrida, desde também por volta de 2012, nos quais estudamos muito detidamente, e por vários anos, principalmente *Foucault, A dobra, Lógica do sentido e Diferença e repetição*; encontros em que contamos com a presença de alguns especialistas das obras, temas e autores em questão.

Por fim, gostaríamos de terminar agradecendo todas as pessoas que nesses últimos 12 anos têm colaborado para que os vários tipos de trabalho que em parte aparecem aqui, alunas e alunos que nos ajudam a organizar os vários eventos, sessões, encontros, semanas, jornadas, reuniões etc. necessários para que a presente revista chegue a esse formato, às professoras e

professores do nosso e de outros departamentos que nos confiam seus textos, que vêm aos nossos eventos, participam das bancas dos nossos orientandos etc., trabalhos que fazem sem nenhum retorno financeiro e que é tão fundamental para as pesquisas em filosofia no Brasil. E também a todas as pessoas que, muitas vezes heroicamente, mantém o DFL, o PPGF e a própria UFS funcionando a todo vapor. Esperamos sinceramente que o presente trabalho seja uma forma de agradecimento a tod@s vocês.

\*\*\*

Para além das comuns NT, nota dos tradutores, e NE, nota dos editores, que indicarão quem de fato elaborou os textos das muitíssimas notas do presente volume. Com o objetivo de facilitar a leitura das traduções de *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*, reproduziremos abaixo a lista de abreviações para os textos de Gilles Deleuze e Gottfried W. Leibniz tal como utilizada naquela obra:

### **Obras de Gilles Deleuze**

ABC *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, DVD (Paris: Editions Montparnasse).

AO *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, with F. Guattari, translated by R. Hurley, M. Seem, and H. R. Lane (London/New York: Continuum, 2003).

ATP *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, with F. Guattari, translated by B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

B *Bergsonism*, translated by H. Tomlinson and B. Habberjam (New York: Zone Books, 1991).

C1 *Cinema 1: The Movement-Image*, translated by H. Tomlinson and B. Habberjam (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

C2 *Cinema 2: The Time Image*, translated by H. Tomlinson and R. Galeta (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

CGD Deleuze, Gilles, 1971–87, seminars at the Université Paris VIII Vincennes and Vincennes St-Denis, <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>.

DI *Desert Islands and Other Texts 1953–1974*, edited by D. Lapoujade, translated by M. Taormina (New York: Semiotext(e), 2004).

D *Dialogues II*, translated by H. Tomlinson and B. Habberjam (New York/London: Continuum, 2002).

DR *Difference and Repetition*, translated by P. Patton (New York/London: Continuum, 2001).

- EPS *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, translated by M. Joughin (New York: Zone Books, 1997).
- F *Foucault*, translated by S. Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).
- FB *Francis Bacon. The Logic of Sensation*, translated by D. W. Smith (London/New York: Continuum, 2004).
- H *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, translated by C. V. Boundas (New York: Columbia University Press, 1991).
- K *Kafka. Toward a Minor Literature*, with F. Guattari, translated by D. Polan (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).
- KCP *Kant's Critical Philosophy*, translated by H. Tomlinson and B. Habberjam, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).
- LS *The Logic of Sense*, translated by M. Lester with C. Stivale (London/New York: Continuum, 1990).
- N *Negotiations. 1972–1990*, translated by M. Joughin (New York: Columbia University Press, 1995).
- NP *Nietzsche and Philosophy*, translated by H. Tomlinson (New York: Columbia University Press, 2006).
- PS *Proust and Signs*, translated by R. Howard (London/ New York: Allen Lane The Penguin Press, 1973).
- SPP *Spinoza Practical Philosophy*, translated by R. Hurley (San Francisco: City Lights Books, 1988).
- TF *The Fold. Leibniz and the Baroque*, translated by T. Conley (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).
- TRM *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975–1995*, translated by A. Hodges and M. Taormina (New York: Semiotext(e), 2006).
- WP *What is Philosophy?*, with F. Guattari, translated by H. Tomlinson and G. Burchill (London/New York: Verso, 1994).

### **Obras de Gottfried Wilhelm Leibniz**

- A *Sämtliche Schriften und Briefe (Akademie-Ausgabe)* (Berlin: Akademie Verlag, 1923-).
- AG *Philosophical Essays*, edited and translated by R. Ariew and D. Garber (Indianapolis: Hackett, 1989).

- C *Opusculs et fragments inédits*, edited by L. Couturat (Paris: Félix Alcan, 1903).
- GM *Mathematische Schriften*, edited by C. I. Gerhard (Hildesheim/New York: George Olms Verlag, 1962).
- GP *Die philosophische Schriften*, edited by C. J. Gerhardt (Berlin/Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1875–90).
- GR *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque de Hanovre*, edited by G. Grua (Paris: PUF, 1948).
- L *Philosophical Papers and Letters*, edited and translated by L. E. Loemker (Dordrecht: Kluwer, 1989).
- LLP Leibniz Logical Papers, edited and translated by G. H. R. Parkinson (Oxford: Clarendon Press, 1966).
- NE *New Essays on the Human Understanding*, edited and translated by P. Remnant and J. Bennett (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

\*\*\*

Também acrescentaremos as referências bibliográficas para as versões portuguesas de muitas das obras citadas nas traduções que compõem o presente número de nossa revista (quando for o caso de as mesmas serem referenciadas nas notas de tradução):

- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Papyrus, 1991.

- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas, 1953-1974*. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2012a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2012b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2012c.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011c.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2011a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 2011b.

Deixamos aqui também a sugestão de leitura ou consulta de dois trabalhos, ambos no prelo ainda, feitos no âmbito das atividades do PPGF-DFL-UFS e que têm o mesmo espírito do presente volume da *O manguezal*:

BRITO, Rodrigo Pinto e PIAUÍ, William de Siqueira (org.). *Intolerância filosófico-religiosa ou teológico-política em Leibniz*. Porto Alegre, RS: Ed. CRV, 2024.

MENNA, Sergio Hugo e PIAUÍ, William de Siqueira (org.). *Temas de filosofia moderna*. Porto Alegre, RS: Ed. CRV, 2024.

São Cristóvão, 23 de dezembro de 2023

# QUATRO COISAS QUE DELEUZE APRENDEU DE LEIBNIZ<sup>1</sup>

Mogens Lærke

Tradução e notas: Edson Peixoto Andrade e Caio Graco Maia<sup>2</sup>

## 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 próximas<sup>3</sup>” (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 loucas<sup>4</sup>” (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

---

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

<sup>2</sup> ANDRADE, Edson P. (e-mail: [edsonpsique@gmail.com](mailto: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](mailto:caiogracoqueiroz@hotmail.com)), doutorando e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, e membro do GEFILUFS (N.T.).

<sup>3</sup> 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.).

<sup>4</sup> 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*<sup>5</sup> 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 barroca<sup>6</sup>. 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 Benjamin<sup>7</sup>. 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

---

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

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> 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 mortuus 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*<sup>8</sup>. 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. Pacídus, 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.<sup>9</sup>(LEIBNIZ, 2001, pp. 184-7)

---

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

<sup>9</sup> 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* ( $dy/dx$ )<sup>10</sup>. 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”)<sup>11</sup>. Esta leitura bastante incomum da lógica de

---

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

<sup>11</sup> 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 nominalismo<sup>12</sup> (provisório) de Leibniz<sup>13</sup>. 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 hábitos<sup>14</sup>, 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.

---

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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.).

<sup>14</sup> 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 verdade<sup>15</sup>. (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)

---

<sup>15</sup> 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”<sup>16</sup> (BENJAMIN 1998, doravante “OGT”, p. 178)<sup>17</sup>. 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

---

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

<sup>17</sup> 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 melancólica<sup>18</sup>.

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)<sup>19</sup>. 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 experiência<sup>20</sup>. 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)<sup>21</sup>. 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

---

<sup>18</sup> 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”.

<sup>19</sup> 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.).

<sup>20</sup> 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”.

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

inextricavelmente ligada à falta de autodeterminação subjetiva e a um senso de arbitrariedade: “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

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*<sup>22</sup>. 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”.<sup>23</sup> 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)

---

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

<sup>23</sup> *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).

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 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.<sup>24</sup> 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)

---

<sup>24</sup> 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)

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 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 (*laetitiae 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 reasssegurados 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)<sup>25</sup>

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 rejeita<sup>26</sup>. 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

---

<sup>25</sup> 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.).

<sup>26</sup> 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*”.

as mônadas percebem o que outras mônadas percebem, a saber, o mundo, embora elas não 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 ausente<sup>27</sup>. 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

---

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> (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”<sup>30</sup> 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)

---

<sup>28</sup> 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).

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

<sup>30</sup> 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)<sup>31</sup>

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*.<sup>32</sup> Exatamente porque ele nunca a reduz à mera indeterminação, isto é, à ausência de finitude, a forma afirmativa do

---

<sup>31</sup> 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.).

<sup>32</sup> 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 autonomia 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.<sup>33</sup> 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*]”,<sup>34</sup> 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*<sup>35</sup> 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”<sup>36</sup> (ATP 256). Aqui, ao menos, Deleuze e Benjamin podem concordar sobre “a afinidade entre a brincadeira e a crueldade”<sup>37</sup>. Pois, de

---

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

<sup>34</sup> 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).

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

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> 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”.<sup>38</sup>

## 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).

---

<sup>38</sup> 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.

**O ACORDE LIVRE E INDETERMINADO DA “NOVA HARMONIA”: A  
IMPORTÂNCIA PARA DELEUZE DO ESTUDO DE BENJAMIN SOBRE O  
BARROCO<sup>39</sup>**

Timothy Flanagan

Tradução e notas: Lauro Iane de Moraes e Caio Graco Maia<sup>40</sup>

**De uma afinidade necessariamente ineliminável**

Quaisquer que sejam os elementos mais exigentes do *Habilitationschrift* de 1925 de Benjamin, uma clara característica deste estudo, por outro lado, obscuro, é a preocupação em mostrar o senso de drama tão típico do barroco. De certa forma é isso que motiva Deleuze, no capítulo final de *A dobra*, com um olhar para “a nova harmonia” que está para ser encontrada na estética do século dezessete, a reconhecer que “Walter Benjamin avançou um passo decisivo em nossa compreensão do barroco”<sup>41</sup> (*TF* 125, tradução modificada). Entretanto, para além do que Deleuze reconhece aqui como a perspicácia deste estudo primeiro, é imperativo notar que as implicações ostensivamente artístico-históricas de cada um dos “livros do barroco” destes pensadores não circunscrevem o problema fundamentalmente filosófico do barroco; uma vez que a importância da afinidade entre estas obras, ao fim, é algo cuja própria realidade inclui, apenas para exceder, o que quer que possa ser dito sua verdadeira relação.

Isto é ao menos evidente pela maneira com que o próprio Deleuze se refere à relevância da tese de Benjamin, descrevendo o mundo apresentado no livro sobre o *Trauerspiel* [drama] não em termos de técnicas teatrais ou literárias específicas, mas “como um cone ou uma cúpula, cuja base, sempre em extensão, não mais se refere a um centro, mas tende em direção a um

---

<sup>39</sup> Cap. II “*The Free and Indeterminate Accord of ‘The New Harmony’: The Significance of Benjamin’s Study of the Baroque for Deleuze*” in: TUINEN; MCDONNELL, 2010 (N.T.).

<sup>40</sup> MORAIS, L. I. (e-mail: [lauromorais@msn.com](mailto:lauromorais@msn.com)), doutorando e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, membro GEFILUFS, e atualmente professor do Instituto Federal da Bahia, e MAIA, Caio Graco (e-mail: [caiogracoqueiroz@hotmail.com](mailto:caiogracoqueiroz@hotmail.com)), doutorando e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, e membro do GEFILUFS (N.T.).

<sup>41</sup> Na tradução corrente para o português: “Walter Benjamin levou a compreensão do Barroco a um progresso decisivo [...]” (DELEUZE, 1991, p. 190).

vértice ou a um cume”<sup>42</sup> (TF 125). Mais que a inclusão da tese de Benjamin sob um conceito simples em relação ao qual seu próprio estudo do barroco pode ser pensado, ao descrever o estudo sobre o *Trauerspiel* como um “cone ou cúpula”, Deleuze, em vez disso, põe aqui o estudo anterior [de Benjamin] em um esquema emblemático que não classifica mas sim multiplica a relação entre ambos os textos. Escrito (ou melhor, “assinado”) desta maneira, aqui a completa opacidade da reflexão arcana de Deleuze é suficiente para conceber formalmente a ideia integral de cada estudo: ao combinar ver com ler, a citação de Deleuze aduz o significado filosófico da alegoria como uma testemunha da presença contínua de algo no mundo que é inescapavelmente real — uma presença que é, em resumo, necessária.

No entanto, dizer de uma forma importante que a citação sobre o *Trauerspiel* aparece “por necessidade” na obra de Deleuze é dizer absolutamente nada sobre a autoridade do estudo mais antigo de Benjamin. O que *justifica o uso* da citação é a autoridade de um antecedente cuja ordem é puramente lógica — ou melhor, metafísica — em vez de simplesmente cronológica (menos ainda dada pelas restrições disciplinares da arte-história). Em outras palavras, e de forma um tanto quanto paradoxal, para além do texto de qualquer monografia, embora a citação manifeste a si mesma como denotando um interesse no estudo primeiro [de Benjamin], a relação entre os dois textos não é entendida ao se seguir alguma disjunção canônica de conceitos, mas, isto sim, em acorde com o completo *organon* da própria produção conceitual<sup>43</sup> — uma produção que tem seu lugar no mundo ineliminável que ambos os estudos nomeiam de barroco.

### **Produções singulares sem fim**

---

<sup>42</sup> Na tradução corrente para o português: “[...] cone ou em cúpula, cuja base, sempre em extensão, já não se reporta a um centro, mas tende rumo a uma ponta ou vértice [...]” (DELEUZE, 1991, p. 191).

<sup>43</sup> “Os melhores inventores do barroco, os melhores comentadores”, explica Deleuze na seção “A busca de um conceito” do capítulo “O que é o Barroco?”, “tiveram suas dúvidas sobre a consistência da noção, e ficaram perplexos com a extensão arbitrária que, a despeito deles mesmos, a noção arriscava-se a tomar. O barroco era visto como restrito a um gênero (arquitetura), ou a uma determinação cada vez mais restritiva de épocas e lugares, ou ainda a uma negação radical: o barroco nunca existiu” (TF 33, tradução modificada). Dessa forma, pode-se dizer que a própria citação de Deleuze do livro barroco de Benjamin funciona como o que Benjamin descreve como uma “citação [Zitat] autoritária” (OGT 28), na seção de abertura sobre metodologia “O conceito do tratado”, onde ele contrasta o caráter contemplativo, mesmo digressivo, das abordagens da doutrina, do ensaio esotérico e do mosaico contra qualquer “sincretismo” conclusivo ou coercitivo de investigação que afirma, de uma vez por todas, sua própria autoridade *more geometrico*.

Para ambos, Benjamin e Deleuze, essa tarefa barroca de conceber adequadamente os aspectos singularmente únicos e individuais do mundo é dada em sua formulação filosófica mais rigorosa por Leibniz, que, na seção 8 do “Discurso sobre Metafísica”, afirma que “o termo sujeito deve sempre incluir o termo predicado, de tal forma que qualquer um que entenda perfeitamente o conceito de sujeito saberá também o predicado que a ele pertença” (L 307). De grande importância aqui, ao lado de questões como “para quem?” e “de que?” que tal compreensão pode suscitar, é o bizarro senso de apoditicidade denotado pelo termo “sempre”. Pois, mesmo que nem todas as vezes possa parecer que um termo particular seja dito de um dado sujeito, é precisamente a partir de tal confusão que a combinação alegórica peculiar de ver e ler, tão fundamental para a visão barroca de mundo, emerge; ainda que um sujeito possa parecer estar determinado por termos particulares (e até mesmo representar-se desse modo para si mesmo conscientemente), os sujeitos, em si mesmos, nunca são, de fato, determinados: na verdade, eles vêm a acontecer [*come about*] ao ter determinações. Seguindo Leibniz, o que a predicação propõe é que, apesar de as determinações pertencerem aos sujeitos e isso possa certamente ocorrer subjetivamente, a relação entre sujeito e predicado é algo que não é suficientemente explicada pela identidade de qualquer um dos termos acrescida a cópula com um outro termo, mas que, em vez disso, avança ao formar uma relação individual com o mundo; “toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas”, insiste Leibniz (ibid.), já que o mundo inteiro está incluído em alguma perspectiva, ou ponto de vista.

Ademais, é por causa disso que Leibniz descreve, primeiro no prefácio dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano (NE)* e novamente dez anos depois na “*Monadologia*”, que “ele que tudo vê poderia ler em cada um tudo que acontece em todo lugar, e, na verdade, mesmo o que já tenha acontecido ou o que ainda está para acontecer” (L 649). É importante, no entanto, esclarecer que tal visão de mundo requer que também se perceba as limitações presentes do que pode, de fato, ser visto ou lido, pois, como continua Leibniz, “uma alma pode ler em si mesma apenas o que ela representa distintamente; ela não pode desdobrar de uma vez tudo o que está dobrado dentro dela, pois isso se estende ao infinito”. O que aparece, então, para tal visão de mundo é algo que surge, não apesar de uma indistinção do ler e do ver, mas, mais precisamente, por causa da perspectiva bizarra que surge de suas combinações indiscerníveis com outra. Pois aqui o aspecto fenomênico do “o que é visto” não é mais algo simplesmente contíguo com “o que é lido” já que, em última instância, ver e ler não são ações atribuíveis à unidade de um sujeito. Em vez disso, no que deve ser considerado como uma

revisão radical do projeto transcendental, dos respectivos limites do sensível e do inteligível (TF 151), ver e ler são *já eles próprios* operações de uma variação contínua: aspectos de uma presença com relação ao mundo, uma presença por meio de uma sempre-sobrepujada unidade subjetiva que produz ou percebe uma relação com o mundo que é de certa forma tanto “pessoal” quando ainda sem fim.

Uma vívida apreciação desse interminável sentido das coisas é, para Deleuze, precisamente o que faz o estudo sobre o *Trauerspiel* de Benjamin tão impressionante, pois é ali que Benjamin meticulosamente apresenta um mundo em que a coincidência histórica do eterno e do momentâneo nunca está unida de uma vez por todas em um *kairós* cósmico, mas sim apenas segundo a problemática da natureza dos próprios acontecimentos. De fato, como Benjamin explica em diversos fragmentos preparatórios de 1916, o motivo pelo qual os *Trauerspiele* se diferenciam da tragédia é que eles não contêm a fonte de sua própria resolução<sup>44</sup>; no lugar de realizar qualquer síntese satisfatória uma da outra, em tais tipos de drama a história emerge como algo produzido a partir da natureza apenas para ser transformada para sempre em natureza. É seguindo o desenvolvimento paciente desta distinção feita por Benjamin que Deleuze reitera como a alegoria articula as rupturas de uma sensibilidade descentrada com a qual a providência não é mais um objeto de representação a ser entendido de uma vez por todas, mas um fato puro de repetição a ser encontrado — ou melhor, algo a ser sentido — de novo e de novo. No princípio da divisão final do estudo sobre o *Trauerspiel* — a divisão que Deleuze referencia em sua citação — Benjamin traça a emergência histórica convoluta da alegoria como um modo de expressão distinto daquele do símbolo:

Enquanto no símbolo a destruição é idealizada e a face transfigurada da natureza é fugazmente revelada sob a luz da redenção, na alegoria o observador é confrontado com a *facies hippocratica* da história como uma paisagem primordial petrificada. Tudo sobre a história que, desde o começo, tem sido intempestivo, lamentável, malsucedido, é expresso em uma face — ou melhor, na caveira. E embora tal coisa careça de qualquer liberdade de expressão “simbólica”, de qualquer proporção clássica, de qualquer humanidade — ainda assim, é a partir daqui que a sujeição do homem à natureza é mais óbvia e ela significativamente faz surgir não apenas a questão enigmática da existência humana como tal, mas também da historicidade biográfica do indivíduo. Este é o coração do modo de ver [*Betrachtung*] alegórico, da explicação da história secular barroca como a Paixão do mundo; sua importância

---

<sup>44</sup> Como Benjamin continua a explicar no estudo sobre o *Trauerspiel*, isso “não é a antítese da história e da natureza, mas a secularização abrangente do histórico no estado de criação. Não é a eternidade que é oposta à crônica desconsolada da história mundial, mas a restauração da atemporalidade do paraíso. A história se funde com o cenário” (OGT 92). (Na tradução corrente para o português: “o que é decisivo na tendência barroca de fugir do mundo, não é a antítese entre a história e a natureza, mas a total secularização da história no estado de Criação. Não é a eternidade que se contrapõe ao fluxo desesperado da crônica do mundo, mas a restauração de uma intemporalidade paradisíaca.” (BENJAMIN, 1984, p. 115)

reside unicamente nas temporadas [*stations*] de seu declínio. (Benjamin 1998, *Origem do drama barroco alemão*, doravante “OGT”, p. 166)<sup>45</sup>

Para parafrasear o desenvolvimento de Deleuze dessa distinção, então, enquanto a concepção simbólica das coisas purifica sua relação com a eternidade (“o universo”), a consideração alegórica do mundo está sempre intrigada com a complexidade das próprias relações naturais, já que a perspectiva barroca é ela mesmo gerada a partir de pontos de vista pessoais ou individuais — o que quer dizer, *necessariamente* encarnada. Nesse sentido, enquanto ambos, alegoria e símbolo, são formas de expressão na medida em que cada um deles diz algo sobre o mundo, a diferença importante entre eles é que eles fazem isso a partir de perspectivas radicalmente diferentes: enquanto no esquema simbólico de coisas a expressão é satisfeita por meio do que é expresso, sempre (já) <sup>46[OBJ]</sup> A alegoria, cuja forma de expressão se origina no neoplatonismo da *kataphasis* patrística e no “problema dos Nomes divinos” (*EPS* 323), revela uma “inadequação” do discurso em face do excesso do mundo onde parece que qualquer sinal serve, já que aqui as coisas “podem não estar de acordo com a autoridade da natureza; mas a voluptuosidade com que a significação [*significance*] governa, como um sultão severo no harém dos objetos [*Dinge*], é sem igual em seu dar expressão à natureza. É de fato característico do sadista que ele humilhe seu objeto e então — ou deste modo — o satisfaça. E isso é o que o alegorista nesta época faz, embriagado com os atos de crueldade tanto vividos quanto imaginados” (*OGT* 184–<sup>47[OBJ]</sup>. A manifestação barroca da providência apenas expressa o sentido da história, em última instância, intempestivo: a natureza como um produto sem fim, “uma conversão teleológica da filosofia” (*TF* 79) como diz Deleuze, por meio da qual a tensão

---

<sup>45</sup> Na tradução corrente para o português: “Ao passo que no símbolo, com a transfiguração do declínio, o rosto metamorfoseado se revela fugazmente à luz da salvação, a alegoria mostra ao observador a *facies hippocratica* da história como protopaisagem petrificada. A história em tudo o que nela desde o início é prematuro, sofrido e malogrado, se exprime num rosto — não, numa caveira. E porque não existe, nela, nenhuma liberdade simbólica de expressão, nenhuma harmonia clássica da forma, em suma, nada de humano, essa figura, de todas a mais sujeita à natureza, exprime, não somente a existência humana em geral, mas, de modo altamente expressivo, e sob a forma de um enigma, a história biográfica de um indivíduo. Nisso consiste o cerne da visão alegórica: a exposição barroca, mundana, da história mundial do sofrimento, significativa apenas nos episódios de declínio.” (BENJAMIN, 1984, p. 188)

<sup>46</sup> Deleuze explica como “a descrição substitui o objeto, o conceito se torna narrativa e o sujeito se torna ponto de vista ou sujeito de expressão” (*TF* 127) [Na tradução corrente para o português: “a descrição toma nesse relato o lugar do objeto, o conceito torna-se narrativo, e o sujeito, ponto de vista, torna-se sujeito de enunciação” (p. 193-194)].

<sup>47</sup> Na tradução corrente para o português: “Essa riqueza [das cifras, que o alegorista encontrou no mundo das criaturas] pode ser desproporcional ao poder exercido pela natureza, mas a volúpia com que a significação reina, como um negro sultão no harém das coisas, exprime de forma incomparável aquela natureza. É próprio do sádico humilhar seu objeto e em seguida, através dessa humilhação, satisfazê-lo. É o que faz o alegorista, nessa época inebriada de crueldades, imaginárias ou vividas.” (BENJAMIN, 1984, p. 206)

entre natureza e história (uma tensão enfatizada pela distinção transcendental entre o sensível e o inteligível) é problematizada de forma a suscitar uma sensibilidade de modo geral radicalmente diferente.

### **Encarnação ansiosa e enlutada**

Como o estudo sobre o *Trauerspiel* mostra, quando a história não é mais que narração de eventos naturais, toda e qualquer experiência do mundo é ainda mais extrema. E enquanto essa intensidade das coisas é mais claramente manifestada nas disputas jurídicas do século dezessete — Benjamin cita, por exemplo (*OGT* 65), a publicação de 1682 dos artigos Galicanos — de forma importante, a “crise [agudamente] teológica” do barroco aflige a própria vida e não é esgotada em questões políticas ou eclesiásticas. Isso não significa de todo dizer que a igreja e o estado não são elementos significativos na tensão desse período histórico, mas sim que o sentido em que [se dá] a experiência barroca do mundo é algo involuntariamente visceral (mesmo suprassensível). Esse é o motivo por que Benjamin explica como:

O homem religioso da era barroca se agarra tão firmemente ao mundo por causa do sentimento de que ele está sendo arrastado em uma catarata junto com ele. O barroco não conhece qualquer escatologia; e por essa razão ele não possui nenhum mecanismo pelo qual todas as coisas terrenas [*alle Erdgeborene*] são tomadas em conjunto e exaltadas antes de serem consignadas ao seu fim. O futuro está vazio de tudo que contenha o menor alento desse mundo [*Welt*], e a partir disso o barroco extrai uma profusão de coisas que costumeiramente escapam do alcance da formulação artística e, em seu ponto alto, as traz violentamente para a luz do dia, de forma a limpar um paraíso último, autorizando-o, como um vácuo, a destruir, um dia, o mundo com violência catastrófica. Uma variação dessa mesma ideia é alcançada graças à compreensão de que o naturalismo do barroco é “a arte das menores distâncias... Em todos os casos, meios naturalísticos são usados para reduzir distâncias... A atualidade mais vívida e concreta é procurada como uma contraposição a partir da qual é possível reverter de forma mais segura para a elevação formal e para os átrios do metafísico”. (*OGT* 66)<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Na tradução corrente para o português: “Se o homem religioso do Barroco adere tanto ao mundo, é porque se sente arrastado com ele em direção a uma catarata. O Barroco não conhece nenhuma escatologia; o que existe, por isso mesmo, é uma dinâmica que junta e exalta todas as coisas terrenas, antes que elas sejam entregues a sua consumação. O além é esvaziado de tudo que possa contar o menor sopro mundano, e dele o Barroco extrai inúmeras coisas que até então tinham resistido a qualquer estruturação artística, e em seu apogeu, ele as traz violentamente à luz do dia, a fim de criar, em sua vacuidade absoluta, um céu derradeiro, capaz de dia de aniquilar a terra numa catástrofe final. A isso se refere, em outro contexto, o comentário segundo o qual o naturalismo “a arte das menores distâncias... Em todos os casos, os instrumentos naturalistas visam o encurtamento das distâncias... O Barroco se apoia na atualidade objetiva mais candente, para mais segura e rapidamente retornar à sublimidade da forma e à antecâmara da metafísica” (BENJAMIN, 1984, p. 90)

Tomando de empréstimo uma formulação do estudo contemporâneo de Wilhem Hausenstein *Vom Geist des Barock* (1921), Benjamin sugere aqui que a visão de mundo barroca é consumida por uma miopia kafkiana em que qualquer perspectiva límpida das coisas é assombrada pelo sentimento de que há sempre mais do que o que pode ser representado distintamente; visto que apenas o próprio mundo pode ser chamado para testemunhar no grande julgamento da natureza, o barroco aparece como a tentativa salvífica de justificar o presente mundo para a eternidade por meio de uma sufocante “arte de longas distâncias”. Pois, ao passo que não há resolução última ou fim para o drama das coisas (nenhum julgamento final, escatológico), isso ocorre precisamente porque a aparência dos próprios fins é ubíqua e o sentimento experienciado no barroco não é aquele da graça (algo dado), mas o de uma produção frenética. De forma similar, é por essa razão que Deleuze cita a síntese de Heinrich Wölfflin de que o “barroco realça a matéria: ou a moldura desaparece totalmente, ou então ela permanece, mas, a despeito do esboço tosco, não é suficiente para conter a massa que transborda e passa por cima”<sup>49</sup> (*TF* 123, tradução modificada) como uma forma de insinuar como, através da multiplicação fervorosa da matéria, o barroco realiza um tipo de forma a ser considerada não apenas na complexidade daquelas grandes obras que definiram um período da história da arte, mas como a multiplicação da matéria na própria extensão.

Pois, embora frequentemente encontrado na arte “religiosa”, a estética barroca é espiritual não porque ela representa certas doutrinas ou exemplifica estilos típicos, mas porque ela expressa a torção da encarnação<sup>50</sup>. Quando, por exemplo, Deleuze narra como “a presença do mundo dentro de mim, meu ser-para o mundo, é uma “ansiedade” (estar à espreita)<sup>51</sup> (*TF* 130) não se trata tanto de ter em conta existencialmente o estado de um dado sujeito, mas sim

---

<sup>49</sup> Na tradução corrente para o português: “[...] o barroco sublinha a matéria: ou a moldura desaparece totalmente ou permanece, mas, apesar do desenho tosco, não é suficiente para conter a massa que transborda e passa por cima.” (DELEUZE, 1991, p. 186)

<sup>50</sup> Assim também, de acordo com Benjamin: “Hausenstein observou muito corretamente que, em pinturas de apoteoses, o primeiro plano é geralmente tratado com realismo exagerado para poder mostrar os objetos mais remotos e visionários de forma mais confiável. A tentativa de reunir todos os eventos mundanos no primeiro plano gráfico não é empreendida apenas para aumentar a tensão entre imanência e transcendência, mas também para garantir a esta última os maiores rigor, exclusividade e inexorabilidade concebíveis. É um gesto insuperavelmente espetacular colocar até Cristo no reino do provisório, do cotidiano, do incerto” (OGT 183).

Compare o interesse de Deleuze em El Greco – um interesse informado pelo relato de 1963 de Jean Paris sobre um “espaço ascensional” no qual, “como mergulhadores cartesianos [*des ludions*], os homens equilibram a gravidade terrena e a atração divina” (*TF* 147).

<sup>51</sup> Seguindo Georges Friedmann, Deleuze descreve “a filosofia de Leibniz como o pensamento da angústia universal” (*TF* 152). [Na citação do corpo do texto, a versão da tradução corrente em português é “[...] a presença do mundo em mim, meu ser-para o mundo, é “inquietude” (estar à espreita)” [p. 198]; já a citação desta nota, na mesma edição, lê-se como “a filosofia de Leibniz como pensamento da inquietude universal” [nota 20, p. 196]].

de devolver a ingênua caducidade da real sujeição dos corpos ao mundo. E embora isso dê origem a um tipo de esquema transcendental, o que não pode ser negligenciado aqui para Deleuze, seguindo Benjamin, é que a coincidência do mundo e de qualquer ponto de vista nunca é um condicionamento direto. Pois, juntamente com aquelas “condições para a possibilidade da experiência” objetivamente dadas, a alegoria sempre complica qualquer aparência das coisas com o sem-fim de sua relação emblemática com o mundo. Esse é o motivo poque Deleuze descreve como nas pinturas dos séculos dezesseis e dezessete, [estavam] antecipando a ruptura com o cavalete da pintura do século XX:

o objeto da *natureza morta* é o estudo das dobras. A fórmula usual da natureza-morta do barroco é: roupagens produzindo dobras de ar ou nuvens pesadas; uma toalha de mesa, com dobras marítimas ou fluviais; joias que queimam com dobras de fogo; vegetais, cogumelos ou frutas açucaradas presas em suas dobras terrenas. A pintura é tão apinhada de dobras que resulta em um tipo de “enchimento” esquizofrênico. Elas não poderiam ser desemaranhadas sem ir ao infinito e assim extrair sua lição espiritual. Parece que essa ambição de cobrir a tela com dobras é descoberta novamente na arte moderna com a dobra *all-over*. (TF 122–3, tradução modificada)<sup>52</sup>

O que é significativo para Deleuze é que a forma em que “a matéria tende a fluir para fora do quadro, como acontece frequentemente nas composições *trompe d’oeil*” (ibid.). Aqui, a sensibilidade é composta dentro de um *spatium* antes de tornar-se estendida a partir da origem das coisas, a *physis*, cuja “alegorização” Benjamin detalha em sua seção sobre “O cadáver como emblema” (OGT 217), que advém em qualquer ponto de vista aperceptivo, é aquela da *nature morte*.<sup>53</sup> Ao levar em consideração tal estado de coisas instável ou caduco, Benjamin explica como “a natureza permaneceu a grande mestra para os escritores deste período. No entanto, a natureza não era vista por eles no botão e na flor, mas no amadurecimento excessivo e decaimento de suas criações. Na natureza eles enxergaram a transitoriedade eterna, e somente

---

<sup>52</sup> Na tradução corrente para o português: “[...] a natureza-morta tem como objeto tão somente as dobras. A receita da natureza-morta barroca é a seguinte: roupagens fazendo dobras de ar ou de nuvens pesadas; toalha de mesa com dobras marítimas ou fluviais; ourivesaria ardendo em dobras de fogo; legumes, cogumelos ou frutos confeitados são captados em suas dobras de terra. O quadro é de tal modo repleto de dobras que se tem uma espécie de “saturação” esquizofrênica, dobras que não se poderiam desenrolar sem tornar o quadro infinito, obtendo-se dele a lição espiritual. Parece-nos que essa ambição de cobrir a tela com dobras reencontra-se na arte moderna: dobra por todo lado, a dobra *all-over*” (DELEUZE, 1991, p. 185).

<sup>53</sup> Na tradução corrente para o português: “Visto do ponto de vista da morte, o produto do cadáver é a vida. Não é apenas na diminuição dos membros, não apenas nas mudanças do corpo envelhecido, mas em todos os processos de eliminação e purificação que tudo o que é cadáver vai se desfazendo do corpo pedaço por pedaço. Não é por acaso que precisamente unhas e cabelos, que são cortados como matéria morta do corpo vivo, continuam a crescer no cadáver. Há na *physis*, na própria memória, um *memento mori*; a obsessão dos homens da idade média e do barroco pela morte seria bastante impensável se fosse apenas uma questão de reflexão sobre o fim de suas vidas” (OGT 218).

aqui a visão saturnina dessa geração conheceu sua história” (OGT 179)<sup>54</sup>. O luto que a natureza provoca assim revela como a estética barroca não é tanto uma transposição direta da percepção — do horizonte ótico ao terreno tátil, que convidaria “os perigos do panteísmo ou da imanência” (TF 24) — mas sim a realização de uma sensibilidade “de acordo com relações indivisíveis de distância” (TF 20). Esse é o motivo pelo qual, em sua seção “A que “se assemelha” a percepção”, Deleuze repetidamente insiste no aspecto produtivo da experiência pelo qual “o percebido assemelha-se com algo que nos força a refletir sobre”<sup>55</sup> (TF 95). Pois, antes de atribuir à mente ou ao corpo a primazia em relação ao mundo, a estética barroca, em vez disso, é confrontada por sua complicação espiritual (isto é, eterna) no mundo.

A razão por que essa relação é puramente espiritual é que, embora sempre e apenas sempre encarnada nos indivíduos, não se trata de algo suscetível ao próprio corpo, mas, antes, algo que, para Deleuze, “passa acima”: não algo substantivamente mental, em oposição à extensão, mas antes algo notável que remete ao ordinário (o “sagrado e o profano” para Benjamin), um “*relatum*” (TF 86) [p. 130] que não tanto deduz como envolve o indivíduo no mundo:

E quando as dobras das roupas se desprendem das pinturas, é Bernini que as dota de uma forma sublime na escultura, quando o mármore se apodera e conduz a infinitas dobras que não podem ser explicadas pelo corpo mas por uma aventura espiritual que pode pôr em flamas o corpo... Santa Teresa não encontra sua unidade espiritual na pequena flecha do sátiro, que meramente espalha o fogo, mas na origem superior dos raios dourados acima. (TF 121–2)<sup>56</sup>

De forma crucial, esse esquema ascensional das coisas pelo qual a alma é tomada como algo projetado a partir do corpo é o verdadeiro elemento que distingue a essência da estética barroca<sup>57</sup>; correspondendo à consideração de Benjamin do luto, o que Deleuze descreve — de

---

<sup>54</sup> Na tradução corrente para o português: “também para os poetas desse período a natureza foi a grande mestra. Mas ela não lhes aparece no botão e na flor, mas na excessiva maturidade e na decadência de suas criações. Para eles, a natureza é o eternamente efêmero, e só nesse efêmero o olhar saturnino daquelas gerações reconhecia a história.” (BENJAMIN, 1984, p. 201)

<sup>55</sup> Na tradução corrente para o português: “[...] o percebido assemelha-se a alguma coisa na qual ele nos força a pensar” (DELEUZE, 1991, p. 143).

<sup>56</sup> Na tradução corrente para o português: “E, quando as dobras da veste saem do quadro, isso acontece sob a forma sublime que Bernini lhes dá em escultura, quando o mármore capta ao infinito e é portador de dobras que já não se explicam pelo corpo mas por uma aventura espiritual capaz de abrasá-lo [p. 184] [...] A *Santa Tereza* de Bernini encontra sua unidade espiritual não na flecha do pequeno sátiro, que tão-somente propaga o fogo, mas na fonte superior dos raios de ouro, no alto.” (DELEUZE, 1991, p. 189)

<sup>57</sup> Como Deleuze explica um pouco mais tarde: “a essência do barroco é aquela que lhe é dada [na] unidade, através de uma projeção que emana de um cume como um ponto de vista... a essência do barroco não consiste em cair nem emergir da ilusão, mas sim de constatar algo na própria ilusão, ou de amarrá-la a uma presença espiritual que dota seus espaços e fragmentos de uma unidade coletiva” (TF 124-5, tradução modificada). [Na tradução corrente para o português “[...] mas é próprio do Barroco dar-lhe uma unidade, por projeção, unidade que emana de um

variados modos, seja como a neurose ansiosa, seja como a tensão esquizofrênica de ter que conter o universo a partir de um ponto de vista singular —, tem sua expressão aqui na percepção [*realisation*] acerca de Santa Tereza de uma unidade “extática”, que de algum modo pertence a ela, uma percepção que é espiritual, ao invés de consciente, pois enquanto essa forma de percepção não é um conteúdo a ser explicado pelo corpo, isso não significa que a alma surja com o mundo. Ao contrário, a alma é a presença que resulta de uma relação do corpo individual com o mundo e é desse modo, como Benjamin buscou mostrar em seu próprio estudo, que o barroco não representa um período particular ou um estilo da história da arte, mas sim que expressa uma estética de pura produção sem fim que continuamente procura santificar o mundo temporal para a eternidade;<sup>58</sup> ao relacionar para sempre a sujeição do corpo ao universo, o barroco é o momento de uma gênese transcendental melancólica, “o momento esplêndido em que Alguma Coisa é mantida no lugar de nada, e em que a resposta à miséria do mundo é feita por meio de um excesso de princípios, uma insolência de princípios, e uma insolência inerente [*própria*] aos princípios” (TF 68)<sup>59</sup>.

Esse é o porquê de, em seu capítulo sobre “As dobras na alma”, Deleuze insistir que a verdade não é algo que varia com pontos de vista individuais, mas sim que é a condição em que os indivíduos percebem a si mesmos como sendo a determinação subjetiva de uma perspectiva. “É porque ela inclui o que eu estou fazendo agora — o que eu sou no ato de fazer — que minha noção individual também inclui tudo que me levou a fazer o que estou fazendo e tudo que resultará disso, todo o caminho até o infinito” (TF 70)<sup>60</sup>. Deleuze explica posteriormente, descrevendo como esta fenomenologia — se devemos falar de uma fenomenologia — deve ser aquela em que os próprios acontecimentos ou motivos substituem a primazia dos fenômenos, e

---

vértice como ponto de vista [p. 189]. [...] mas é próprio do Barroco não cair na ilusão nem dela sair, mas realizar alguma coisa na própria ilusão ou comunicar-lhe uma presença espiritual que torne a dar às suas peças e pedaços uma unidade coletiva” (DELEUZE, 1991, p. 190)].

<sup>58</sup> É por isso que Deleuze explica como no barroco “a questão surge na filosofia que continuará a assombrar Whitehead e Bergson: não [se trata de] como alcançar a eternidade, mas em que condições o mundo objetivo permite uma produção subjetiva de novidade, isto é, da criação?” (TF 79) [Na tradução corrente para o português, lê-se “é com Leibniz que surge em filosofia o problema que será também de Whitehead e Bergson: não como atingir o eterno mas em que condições o mundo objetivo permite uma produção subjetiva de novidade, isto é, uma criação?” (p. 121)].

<sup>59</sup> Na tradução corrente para o português: “o esplêndido momento em que Alguma coisa se mantém em vez do nada, em que se responde à miséria do mundo com um excesso de princípios uma *hybris* dos princípios, uma *hybris* própria dos princípios.” (DELEUZE, 1991, p. 106)

<sup>60</sup> Na tradução corrente para o português: “É porque minha noção individual inclui o que faço neste momento, o que estou fazendo, que ela também inclui tudo o que me levou a fazer e tudo o que disso decorrerá, até o infinito.” (DELEUZE, 1991, p. 110)].

em que Ser é substituído por Ter; “é muito difícil para todos nós fazer uma lista de nossos próprios pertences. Não é fácil saber o que nós possuímos e por quanto tempo. A fenomenologia não basta” (TF 109)<sup>61</sup>. Pois a verdade não é mais a modalidade que expiou o erro e a ilusão, mas deve ser vista como uma forma sobrepujada, obcecada de uma predicação que inclui todas as possibilidades ao mesmo tempo e que “não nos põe em um elemento de calma, que seria uma relação de proprietário e propriedade que poderia facilmente ser determinada [*déterminés*] de uma vez por todas” (TF 110)<sup>62</sup>. Pois a alma não é uma visão exclusivamente intelectual cuja unidade omitiria a multiplicidade, mas sim a perspectiva ou o sentimento cuja unidade é o próprio poder de perceber cada vez mais continuidades entre diferenças — o poder de nomear, que Benjamin descreve tal qual o da “verdade” quando explica como:

A verdade é um estado não intencional do ser, feito de ideias. A abordagem apropriada a ela não é aquela da intenção e do conhecimento, mas sim a total absorção nela [...] A estrutura da verdade, então, demanda um modo de ser que em sua ausência de intencionalidade assemelha-se à existência simples das coisas, mas que é superior em sua permanência. A verdade não é um intento que se percebe na realidade empírica; ela é o poder que determina a essência dessa realidade empírica. O estado do ser, além de toda fenomenalidade, ao qual somente esse poder pertence, é aquele do nome. Isso determina a maneira na qual ideias são dadas. Mas elas não são tão dadas em uma linguagem primordial [*Ursprache*] mas sim em uma forma de percepção primordial [*Urvernehmen*], na qual as palavras possuem sua nobreza como nomes, não tocados pelo significado cognitivo. (OGT 36)<sup>63</sup>

Esse poder de nomeação pura opera de forma a combinar as diferenças entre fenômenos e ao fazer isso percebe a sua própria razão em um acorde que, mais tarde, Deleuze descreve como uma “harmonia” em que o elemento integral das coisas não é tanto algo qualquer que acontece para ser percebido, mas sim o próprio fato da percepção: “*Eu produzo um acorde* toda vez que eu posso estabelecer em uma soma de coisas infinitamente minúsculas relações diferenciais que possibilitarão uma integração da soma — em outras palavras uma percepção

---

<sup>61</sup> Na tradução corrente para o português: “De fato, é muito difícil para cada um de nós fazer a lista das suas próprias posses. Não é fácil saber o que nos pertence e por quanto tempo. A fenomenologia não basta.” (DELEUZE, 1991, p. 164).

<sup>62</sup> Na tradução corrente para o português: “[...] esse novo domínio do ter não nos introduz num calmo elemento, que seria o do proprietário ou da propriedade, determinado uma vez por todas.” (DELEUZE, 1991, p. 165).

<sup>63</sup> Na tradução corrente para o português: “A verdade é uma essência não-intencional, formada por ideias. O procedimento próprio à verdade não é portanto uma intenção voltada para o saber, mas uma absorção total nela, e uma dissolução. [...] A estrutura da verdade requer uma essência que pela ausência de intenção se assemelha à das coisas, mas lhes é superior pela permanência. A verdade não é uma intenção, que encontrasse sua determinação através da empiria, e sim a força que determina a essência dessa empiria. O ser livre de qualquer fenomenalidade, no que determina o modo pelo qual são dadas as ideias. Mas elas são dadas menos em uma linguagem primordial que em uma percepção primordial, em que as palavras não perderam, em benefício da dimensão cognitiva, sua dignidade nomeadora”. (BENJAMIN, 1984, p. 58)

clara e distinta” (TF 130-1)<sup>64</sup>. Dessa forma, a seleção presentemente envolvida em uma síntese aparente de diferenças nunca emerge de um ponto de vista, mas sim sempre, e sempre somente, no processo de análise em andamento (o que Benjamin descreve acima como o nomear puro) que reconhece a gênese “original” daquelas condições necessárias para qualquer perspectiva. Esse é o motivo por que Deleuze insiste repetidamente “que a semelhança é que é o modelo, e que ela determina o que a ela se assemelha” (TF 98)<sup>65</sup>, pois a própria variação de perspectiva expressa a operação ou a “projeção” de um poder contínuo que não se refere a uma modalidade em que um ponto de vista substantivo pode perdurar no mundo, mas sim a uma compreensão possuída das coisas que é “cada vez mais comprimida, interiorizada, envolvida em uma instância que pode, ao fim, ser chamada de ‘pessoal’” (TF 125)<sup>66</sup> — uma figuração suprassensível do sensível e do inteligível que, ao menos para o barroco, é entendida como a alma.

### **Encenando o drama interno dos conceitos**

Como Deleuze reconhece, essa compreensão barroca é dada em uma de suas formulações mais rigorosas no estudo de Benjamin sobre o luto no teatro barroco alemão. Pois, na medida em que a tragédia pode ser identificada por meio da asserção heroica da existência frente à toda a eternidade, o *Trauerspiel* pode apenas ser definido ou caracterizado por um sentimento de melancolia cuja derradeira resolução não pode ser encontrada em qualquer coisa que seja representada dentro da peça em si mesma, e sim no sentimento que é produzido por meio da efetiva apresentação da peça. Contudo, assim como o teatro brechtiano que suscitou o interesse de Benjamin no drama barroco, esse sentimento despertado pelo *Trauerspiel* não deve ser explicado como um desenvolvimento catártico de ações ou acontecimentos, mas ele se coloca, ao contrário, na apresentação de suas condições, já que, como Benjamin o explica na seção em que faz diferir “Drama barroco e tragédia”, o ser desse sentimento, apesar de ser

---

<sup>64</sup> Na tradução corrente para o português: “Produzo um acordo/acorde toda vez que posso estabelecer, num conjunto de infinitamente pequenos, relações diferenciais que tornarão possível uma integração do conjunto, isto é, uma percepção clara e distinta.” (DELEUZE, 1991, p. 198)

<sup>65</sup> Na tradução corrente para o português: “a relação de semelhança, o próprio semelhante é que é o modelo e que impõe à matéria ser aquilo a que ele se assemelha.” (DELEUZE, 1991, p. 145)

<sup>66</sup> Na tradução corrente para o português: “[...] cada vez mais restringido, vindo a se tornar interior, envolvido numa instância que se pode dizer, no limite, “pessoal” [...]” (DELEUZE, 1991, p. 191).

obviamente experienciado, não pode ser explicado em termos das categorias da psicologia empírica:

Pois essas não são bem peças que causam luto, como peças através das quais o luto se satisfaz: peças para os que estão em luto. Uma certa ostentação é característica dessas pessoas. Suas imagens são dispostas para que sejam vistas, arranjadas do modo como querem ser vistas. Assim, o teatro da renascença Italiana, que é de muitas maneiras um fator influente no barroco Alemão, emergiu a partir da pura ostentação, a partir dos *trionfi*, dos cortejos com recitação explanatória, que floresceram em Florença sob Lorenzo de Médici. (OGT 118-9)<sup>67</sup>

Enquanto para “os olhos gregos... o palco é um *topos* cósmico” (OGT 119) e mesmo o enredo dos trabalhos de Shakespeare ocorrem dentro do Globo, para nos lembrar da distinção leibniziana de Deleuze entre *spatium* e *extensio*, ao espectador do *Trauerspiel* alemão “no palco, um espaço que pertence a um mundo interior de sentimentos [*Innenraume des Gefühls*] e não comporta relação com o cosmos, as situações são convincentemente apresentadas a ele” (OGT 119). A diferença entre a perspectiva [*outlook*] trágica e aquela do *Trauerspiel* então é que enquanto o drama clássico, e posteriormente romântico, das coisas é simplesmente a produção (não importa quão complicada seja) de uma série de acontecimentos “históricos” de acordo com supostas leis da Natureza, o teatro barroco, por outro lado, deve ser visto como uma produção sem finalidade. Esta é a razão por que a morte do herói trágico nunca é revelada como algo sem esperança, mas somente como uma justificação momentânea da existência para toda a eternidade. Como Benjamin explica em um fragmento anterior, “o herói morre porque ninguém pode viver em um tempo realizado. Ele morre de imortalidade” (Benjamin 1996, p. 56) na medida em que as circunstâncias ditadas pela ordem providencial do mundo são desenroladas num curso de acontecimentos que são literalmente percebidos no fim de uma pessoa particular. É desse modo que, para Benjamin,

Quando o desenvolvimento trágico subitamente faz seu aparecimento incompreensível, quando o menor passo em falso leva à culpa, quando [se dá] o menor erro, a coincidência mais improvável leva à morte, quando as palavras, que esclareceriam e resolveriam a situação e que pareceriam estar disponíveis a todos, permanecem não-ditas — aí então estamos testemunhando o efeito do tempo do herói no ato [*on the action*], já que no tempo realizado [*fulfilled*] tudo que acontece é uma função daquele tempo. É quase um paradoxo que isto se torne manifesto em toda sua clareza no momento em que o herói é completamente passivo, quando o tempo trágico irrompe, tal como uma flor cujo cálice emite o perfume adstringente da ironia.

---

<sup>67</sup> Na tradução corrente para o português: “Pois elas não são tanto peça que provocam o luto, como peças graças às quais o luto encontra uma satisfação: peças para enlutados. Uma certa ostentação lhes é inerente. Seus quadros são organizados para serem vistos, ordenados, na forma com que querem ser vistos. Assim o teatro renascentista da Itália, que de tantas maneiras influenciou o Barroco alemão, emergiu da pura ostentação, ou seja, dos *trionfi*, as procissões acompanhadas de recitativos destinados a explicar a ação, surgidas em Florença sob Lorenzo de Medici.” (BENJAMIN, 1984, p. 142)

Enquanto o fim do indivíduo na tragédia é ao mesmo tempo (se for por um momento) uma perspectiva do fim justo das coisas, a morte no *Trauerspiel* não é de modo algum nitidamente contida dentro da ordem de tal natureza; a morte é meramente outro palco que é a testemunha de outra produção ainda. Pois lá

Não há finalidade conclusiva; sem certeza de uma existência superior e sem ironia, ela é a *metabasis* de toda a vida *eis allo genos*. A peça do luto é matematicamente comparável a uma seção [*branch*] da hipérbole cujas outras seções estão no infinito [*infinity*]. A lei que rege uma vida superior prevalece no espaço restrito de uma existência terrena e toda peça, até que a morte coloque um fim ao jogo, ocorre de modo a repetir o mesmo, embora numa escala maior, em outro mundo. É sobre essa repetição que está fundada a lei da peça do luto. (OGT 56-7)<sup>68</sup>

Desse modo, na história universal que é o teatro do *Trauerspiel*, os polos de imanência e transcendência são deslocados de modo a revelar o mundo presente meramente como um aspecto da eternidade, uma expressão daquelas condições que sustentam a experiência. O que deve ser enfatizado, então, é que essas condições não são universais atemporais [*timeless universals*] em si mesmas, mas a presença ineliminável de um sentimento ou “espaço interno” com respeito ao mundo. Pois, do mesmo modo que o “sentido interno” do tempo não mais se refere simplesmente à receptividade ou expectativa do que está para ocorrer, aqui o espaço não é mais a aparência exterior de coisas, mas sim (como as figuras suspensas entre redenção e condenação em El Greco) suas determinações a partir de um certo ponto de vista. Este é também o porquê do sentimento que o *Trauerspiel* traz quanto ao mundo ser de lamento e luto, e ao mesmo tempo, seguindo a máxima de Kafka, haver uma esperança infinita e ainda assim nenhuma para nós. Pois o luto e o lamento que caracterizam o *Trauerspiel* não são reações ao que pode ser ou o que deve ser (a derradeira petulância burguesa de uma reivindicação de direito), mas sim o reconhecimento do sentimento eternamente válido, e de fato suprassensível, da lógica apercebendo-se de suas próprias limitações.

Pois embora o mundo possa parecer ter se tornado verdadeiramente desajustado para Édipo ou para Hamlet, ao menos suas ações, suas existências e mesmo suas mortes, falam contra aquelas inversões cruéis do destino que seus sofrimentos testemunham, ao menos a tragédia de suas vidas nos diz algo sobre o mundo, algo que permanecerá para sempre. Entretanto, por contraste, o *logos* dos *Trauerspiele* prescinde de troca cósmica e, ao invés disso, (como o é o próprio estudo de Benjamin) permanece uma ruína ou um torso para sempre, um mero produto

---

<sup>68</sup> N.T.: Texto erroneamente referenciado. Em realidade, faz parte do ensaio “*Trauerspiel und Tragödie*”.

sem um fim, como Benjamin explica em outro fragmento: “Enquanto na tragédia a inflexibilidade eterna da palavra dita é exaltada, a peça de luto [i.e. o *Trauerspiel*] concentra-se na infinita ressonância de seu som” (Benjamin, 1996, p. 61). Quase dez anos depois, na seção sobre a “Fragmentação da linguagem” desde o próprio estudo, Benjamin elabora mais detalhadamente como a própria origem do luto, que caracteriza o teatro do século dezessete, emerge na apresentação da peça em si mesma e, ao fazer isso, revela a dificuldade em codificar formalmente essas peças em termos de uma pesquisa histórico-literária com quaisquer pretensões de universalidade:

Pois o som barroco é e permanece algo puramente sensível [*sensuous*]; o significado [*meaning*] tem sua casa na linguagem escrita. E a palavra falada é apenas perturbada [*afflicted*] pelo significado, como se o fosse por uma doença inescapável; ela se quebra no meio do processo de ressonância e o represamento do sentimento que estava pronto para se liberar provoca o luto. Aqui o significado é encontrado e continuará a ser encontrado como a razão para o luto. A antítese do som e do significado não poderia estar em sua intensidade máxima ali onde ambos poderiam ser combinados em *um* sem sua coesão atual no sentido da formação de uma estrutura linguística orgânica. (OGT 209).<sup>69</sup>

Pois na mesma medida que há esperança, mas não para nós, igualmente uma classificação formal dessas peças pode mesmo ser possível, contudo isso não diminui o fato de que essencialmente, apesar de sua falta de sofisticação — ou melhor, *por causa da* crueza de sua ostentação (expressa na atitude relatada por Wysocki (em OGT 53) “que essas peças foram escritas por brutos para brutos”) — diferentemente do teatro da Espanha de Calderón e da Inglaterra de Shakespeare, os *Trauerspiele* do palco alemão permanecem peças a serem atuadas, ao invés de serem estudadas. Que elas não sejam substantivamente inteligíveis não significa dizer que elas permanecem inefáveis, mas, ao contrário, isto enfatiza a experiência peculiar que suas repetições abrem para o nosso sentido interno — uma experiência que seria posteriormente denominada de alienação, em consonância com a ruptura da representação consciente que ocorre no que ambos, Benjamin e Deleuze, reconheceram como sendo o teatro brechtiano enfaticamente não-aristotélico. Para ser claro, a distinção aqui é a de que enquanto na tragédia a unidade última das coisas é tornada possível a partir de dentro do conteúdo dramático da peça

---

<sup>69</sup> Na tradução corrente para o português: “Para o Barroco, a palavra falada é e permanece puramente sensual, ao passo que a palavra escrita é o reino da significação. A palavra oral não é afetada pela significação ou o é, como se fosse contaminada por uma doença inevitável; a palavra se interrompe, quando está sendo articulada, e as emoções, que estavam a ponto de extravasar, são represadas provocando o luto. A significação aparece aqui, e aparecerá sempre, como o fundamento da tristeza. A antítese entre o som e a significação deveria, em princípio, alcançar sua intensidade máxima se fosse possível combiná-los em um só, sem que eles coincidissem no sentido de formarem uma estrutura linguística orgânica.” (BENJAMIN, 1984, p. 231)

(a partir de uma lógica que, por sua vez, sustenta sua recepção crítica), por contraste, a experiência do *Trauerspiel* é uma resolução da multiplicidade não em unidade (ou pelo menos não em uma unidade cujas intuições estejam condicionadas pelas formas do espaço e tempo), mas sim em acordes singulares que emergem na repetição do material que está sob performance, um acorde “das menores distâncias” cuja identidade última não pode ser mais determinada de fora tanto quanto de dentro e, deste modo, deve permanecer indiscernível em cada repetição. “Há esperança, mas não para nós” provoca o luto, na medida em que começamos a perceber que, enquanto criaturas, nunca podemos determinar os fins da natureza. Ainda assim, enquanto isso significa que o drama das coisas nunca pode chegar a qualquer resolução derradeira, os *Trauerspiele* nos mostram como a própria repetição das coisas aduz o sentimento de uma unidade produtiva (se crítica) no nosso mundo — uma unidade que percebe a proximidade por meio de complicações cada vez maiores.

Desse modo, uma compreensão dessas peças não pode ser encontrada em conceitos que são simplesmente dados, mas sim por meio de uma construção peculiar de conceitos, o que Benjamin sugestivamente descreve através de seu estudo como sendo a percepção de sua “origem”. Pois o reconhecimento conceitual dessa origem não é algo guiado a partir de dentro ou de fora e ainda assim, em uma reconstrução do projeto transcendental, se obtém uma continuidade radical (talvez até mesmo suprassensível) entre o sensível e o inteligível por meio da qual

ao lado dos emblemas da vestimenta, as palavras e seus nomes permanecem atrás e, na medida em que os contextos vivos de seu nascimento desaparecem, do mesmo modo elas se tornam as origens de conceitos [*Ürsprungen von Begriffen*] nos quais essas palavras adquirem um novo conteúdo, que é predisposto para a representação alegórica... O extermínio das figuras e a abstração dos conceitos são, portanto, a precondição [*Vorraussetzung*] para a metamorfose alegórica do panteão em um mundo de criaturas mágicas, conceituais [*Begriffskreaturen Voraussetzung*]. (OGT 225-6)<sup>70</sup>

A razão por que a alegoria é tão filosoficamente importante é que nenhuma outra forma de expressão é apta para elucidar a emergência de qualquer perspectiva sobre o mundo sem também necessitar que as coisas sejam resolvidas em termos de um esquema disjuntivo que precise de um começo ou fim abstrato, ou pelo menos determinado — limitações que se aplicam

---

<sup>70</sup> Na tradução corrente para o português: “além das vestes e dos emblemas, sobrevivem as palavras e os nomes, que original, à medida que vão sendo destacados dos seus contextos vitais, conceitos nos quais essas palavras adquirem um novo conteúdo, adaptável à representação alegórica, como *Fortuna*, *Venus* (como Dama Mundo) e outros). A extinção das figuras e a abstração dos conceitos constituem assim os pressupostos para a transformação alegórica do *Pantheon* num mundo de criaturas mágico-conceituais.” (BENJAMIN, 1984, p. 149)

não apenas a objetos específicos, mas também ao drama da vida, ou à *physis* em geral. Diferentemente, por um processo de repetição através do qual o significado é produzido por meio da apresentação contínua de acontecimentos, ao invés da representação na unidade de uma narrativa, a alegoria suspende as lições a serem aprendidas da vida em geral e, em vez disso, aduz uma aprendizagem de reconhecimento com relação à própria realidade daquelas condições indiscerníveis da vida em si mesma. Em outras palavras, ou seja, por outros meios, a alegoria é uma forma de expressão que nada representa além de sua própria narrativa — apesar de isso ser sempre mais do que é expresso já que essa vida deve ser compreendida em seus próprios termos, termos que não podem ser compreendidos como condições atemporais de coisas presentes, mas que devem ser considerados tanto a partir do indivíduo em si mesmo quanto de sua razão.

### **O espaço barroco entre o Um e o Múltiplo**

Para ambos os pensadores, então, o exame da experiência trazido pela simultaneidade transcendental do indivíduo e do conceito (o que Benjamin descreve como uma metamorfose e Deleuze descreve como uma percepção alucinatória) reorienta a validade do Um e do Múltiplo e pode ser vista como figurada na construção de um conceito filosófico. Isto não significa dizer que essa relação pode ser dada por meio de conceitos em e de si mesmos, mas sim que a própria produção de conceitos aduz o acorde barroco entre o Um e o Múltiplo. O elemento significativo aqui não é o que o conceito é dito representar, mas sim o poder que ambos atribuem ao próprio conceito de indivíduo e que ao mesmo tempo em que faz isso, como no *Trauerspiel*, ainda necessariamente excede o indivíduo sem determinar totalmente sua relação com o mundo<sup>71</sup>. Como Deleuze explica, essa concepção do indivíduo não é nem algo antes nem depois, mas sempre algo ao mesmo tempo (e sem um fim) no mundo, já que enquanto:

Para alguns, os Nominalistas, indivíduos seriam os únicos existentes, conceitos seriam apenas palavras cuidadosamente ordenadas; para outros, os Universalistas [ou Realistas], o conceito tem o poder [*pouvoir*] de ser infinitamente determinável, o indivíduo se referiria apenas a determinações acidentais ou extra-conceituais. Mas, para Leibniz, apenas o indivíduo existe e ele é em virtude do poder [*puissance*] do

---

<sup>71</sup> “The significant element here is not what a concept is said to represent but rather the power that both accounts for the very concept of the individual and yet, as in the *Trauerspiel*, at the same time in so doing necessarily exceeds the individual without fully determining its relation to the world.”

conceito: mônada ou alma<sup>72</sup>. Dessa forma, o poder do conceito (de se tornar sujeito) não consiste em determinar um gênero ao infinito, mas em condensar e prolongar singularidades. (TF 64).<sup>73</sup>

Esta é a razão por que, em todo seu interesse demonstrativo em matemática, Deleuze insiste que o cálculo permanece sendo “meramente uma ficção bem fundada” (TF 96) e que, a menos que eles se tornem simples símbolos, seus diferenciais devem ser entendidos como não fazendo nada além de meramente estender ou mapear (Benjamin diria “alegorizar”) as relações essencialmente espaciais desse mundo. Pois, do mesmo modo como a compreensão do *Trauerspiel* não pode ser deduzida a partir de gêneros existentes, mas deve ser produzido a partir de uma “familiarização” ou “aprendizagem” [*Schulung*] (OGT 56) do que é notável nessas peças, aqui mesmo as singularidades que são prolongadas na “lua de mel” com conceitos (TF 67) evidenciam um poder que não é mais substantivamente matemático<sup>74</sup>. Ao contrário, esta determinação indiscernível, ou até mesmo espiritual, do indivíduo é o que Deleuze descreve repetidamente em seu capítulo sobre as “Dobras na alma” como um modo no qual “a força [*puissance*] em si mesma é um ato, um ato da dobra” (TF 22)<sup>75</sup>, um “poder de envolvimento e desenvolvimento”<sup>76</sup> (TF 22), “*um poder de ordenar os casos*” (TF 21)<sup>77</sup>, e posteriormente, em seu capítulo final, como “uma força [*puissance*] de variação” (TF 135)<sup>78</sup>. O que subjaz a essa concepção de poder é, obviamente, o indivíduo, contudo este não é um substrato que age por todo o tempo, mas sim apenas de tempos em tempos. Para Deleuze, essas variações mostram como “a diferença entre dois indivíduos deve ser interna e irredutível (=1),

---

<sup>72</sup> NE- Eis, novamente, uma afirmação que será problematizada durante todo esse volume da nossa revista, ou seja, em que medida Leibniz poderia ser considerado nominalista ou realista; para o significado de ambas as expressões e uma pequena introdução aos assuntos que ela envolve, cf. nosso artigo “Querela da realidade dos objetos lógico-matemáticos: uma introdução à filosofia moderna”, in *Kalagatos*, v 11, n. 21, inverno de 2014.

<sup>73</sup> Na tradução corrente para o português: “Para uns, Nominalistas, os indivíduos seriam os únicos existentes, sendo os conceitos apenas palavras bem-regradas; para outros, Universalistas, o conceito tem o poder de especificar-se até o infinito, e o indivíduo apenas remete a determinações acidentais ou extraconceituais. Mas, para Leibniz, só o indivíduo existe, e, ao mesmo tempo, existe em virtude da potência do conceito: mônada ou alma. E essa potência do conceito (devir sujeito) consiste não em especificar ao infinito um gênero mas em condensar e em prolongar singularidades.” (DELEUZE, 1991, p. 100-101).

<sup>74</sup> Cf. a aula de 29 de abril de 1980, ‘permanecemos com exemplos e estamos fazendo uma investigação infantil, estamos falando de matemática, mas não sabemos uma palavra disso’. Em sua aula da próxima semana, Deleuze sugere que a correspondência de Leibniz (especialmente quanto aos conhecimentos de seus interlocutores de cálculo) permite a imaginação ultrapassar o limite entre a compreensão [*understanding*] ‘vulgar e escolar’ das coisas. [Na tradução castelhana da *Exasperación de la Filosofía*, lê-se “Hacemos una búsqueda infantil; hablamos de matemáticas, pero no sabemos una palabra de eso” (p. 77)].

<sup>75</sup> Na tradução corrente para o português: “A própria potência é no, é o ato da dobra” (DELEUZE, 1991, p. 34)

<sup>76</sup> Na tradução corrente para o português: “potência de envolvimento e desenvolvimento” (DELEUZE, 1991, p.42)

<sup>77</sup> Na tradução corrente para o português: “potência de ordenar os casos” (DELEUZE, 1991, p. 39)

<sup>78</sup> Na tradução corrente para o português: “uma potência de variação” (DELEUZE, 1991, p. 204)

na medida em que ela deve desaparecer e tender em direção a 0 em virtude da continuidade” (TF 65)<sup>79</sup>. A razão para isso é que:

o que desaparece é meramente todo valor que pode ser atribuído aos termos de uma relação para o ganho de sua razão interna, que constitui precisamente a diferença. A diferença não mais existe entre o polígono e o círculo, mas na pura variabilidade dos lados de um polígono; a diferença não é mais entre movimento e inércia, mas sim entre a pura variabilidade da velocidade. A diferença deixa de ser extrínseca e palpável [*sensible*] (neste sentido, ela desaparece) para se tornar intrínseca, inteligível ou conceitual, em conformidade com o princípio dos indiscerníveis. E se desejarmos a formulação mais geral da lei de continuidade, podemos talvez localizá-la no conceito [*idée*], que é desconhecido e não pode ser conhecido, *onde o sensível termina e o inteligível começa*: este é um novo modo de dizer que dois mundos não existem. (TF 65-6)<sup>80</sup>

Apesar de todos seus “rigores inexatos” ao reformular a relação teológica do Um e do Múltiplo, na medida em que quaisquer abstrações universalizantes da matemática que proponham uma explicação não ingênua [ou dissimulada] [*disingenuous*] do mundo presente, então a filosofia pode ser mais bem servida [se o for] por um espaço do pensamento proposto pela alegoria — um espaço cuja forma basta para conceber as expressões singulares (o que Benjamin chama de *Darstellungen*)<sup>81</sup> do mundo por meio da alma. Pois a percepção barroca das coisas ocorre de acordo com a torção espiritual de uma relação encarnada do indivíduo para com o mundo: uma relação ou “acorde” cujos termos são sempre sobrepujados e cujo produto ou unidade — “na medida em que ele é o produto de um cálculo inteligível em um estado afetivo (TF 130)<sup>82</sup> — sempre permanece algo totalmente real, e enquanto tal, sem fim.

Esta é a razão pela qual Deleuze sugere que ler, ver e assinar podem ser considerados como “três elementos que nos ajudam a compreender a base da alegoria” (TF 125)<sup>83</sup>, cuja

---

<sup>79</sup> Na tradução corrente para o português: “a diferença entre dois indivíduos deve ser interna e irredutível (= 1), ao passo que ela deve esvaecer-se e tender a 0 em virtude da continuidade.” (DELEUZE, 1991, p. 102)

<sup>80</sup> Na tradução corrente para o português: “o que se esvai é somente todo valor assinalável dos termos de uma relação em proveito de sua razão interna que constitui precisamente a diferença”. A diferença já não está entre o polígono e o círculo, mas na pura variabilidade dos lados do polígono; já não está entre o movimento e o repouso, mas na pura variabilidade da velocidade. A diferença deixa de ser extrínseca e sensível (ela se dissipa nesse sentido), para tornar-se intrínseca, inteligível ou conceitual, conforme o princípio dos indiscerníveis. Nocaso de se querer a formulação mais geral da lei de continuidade, talvez se possa encontrá-la na idéia segundo a qual não se sabe, não se pode saber onde acaba o sensível e onde começa o inteligível, o que é uma nova maneira de dizer que não há dois mundos” (DELEUZE, 1991, p.102-103)

<sup>81</sup> ‘Quanto mais claramente a matemática demonstra que a eliminação total do problema da representação [*Darstellungsproblem*] — que é insuflada em todo sistema didático — é sinal [*sign*] de conhecimento, mais conclusivamente ela revela sua renúncia àquela área da verdade a qual a linguagem é dirigida’ (OGT 27).

<sup>82</sup> Na tradução corrente para o português: “Donde o duplo aspecto do acordo/acorde, uma vez que ele é produto de um cálculo inteligível num estado sensível”. (DELEUZE, 1991, p. 198).

<sup>83</sup> Na tradução corrente para o português, na seção completa citada: “As divisas ou os emblemas têm três elementos que nos levam a compreender melhor o que é a alegoria: as imagens ou figurações, as inscrições ou sentenças, os possuidores pessoais ou nomes próprios.” (DELEUZE, 1991, p. 191).

unidade deve ser concebida como pertencente a uma relação encarnada do indivíduo ou um ponto de vista com relação ao mundo.

Os principais exemplos dessa filosofia são mostrados na transformação do objeto perceptível [*sensible*] em uma série de figuras ou aspectos sujeitos [*submitted*] à lei de continuidade; na atribuição [*assignation*] de acontecimentos que correspondem a esses aspectos figurados e que são inscritos em proposições; na predicação dessas proposições para um sujeito individual que contém seu conceito e é definido como um vértice [*apex*] ou um ponto de vista, um princípio de indiscerníveis garantindo a interioridade do conceito e do indivíduo. (TF 126)<sup>84</sup>

Se há uma síntese do Um e do Múltiplo, então, para a visão barroca do mundo, isto não é algo já dado ou mesmo algo que pode ser esperado ou intencionado, mas sim algo cuja integridade emerge de uma perspectiva profundamente espiritual que é engendrada pela caducidade da sujeição de um corpo ao mundo. Pois, na medida em que esta resolução por meio da alma pode de fato parecer uma síntese das coisas, essa aparência em si mesma não é nada além do infinito sob uma determinada e, de fato para a nossa sensibilidade, necessariamente finita relação, que é tanto “já” quanto “ainda a ser” determinada a respeito do universo<sup>85</sup>. E assim, apesar da sensibilidade peculiar de tal perspectiva alegórica ser engendrada pela individualidade de seus próprios termos em lugar de ser por meio de condições universais, esse acorde livre e indeterminado das faculdades não deve ser considerado como um estado da graça que permaneceria para sempre (seja como uma restauração de um passado perdido ou esperança de um futuro por vir), mas sim sempre, e apenas, deve ser considerado como uma repetição pura do múltiplo: uma harmonia verdadeiramente alucinatoria cuja unidade Deleuze ele próprio reconheceu no espaço-cúpula do estudo de Benjamin sobre o barroco, uma harmonia de acordes que é sempre “nova”.

## Referências bibliográficas

---

<sup>84</sup> Na tradução corrente para o português: “As instâncias principais dessa filosofia manifestam-se como a transformação do objeto sensível numa série de figuras ou de aspectos submetidos a uma lei de continuidade; como sinalização de acontecimentos que correspondem a esses aspectos figurados e que se inscrevem em proposições; como a predicação dessas proposições a um sujeito individual que contém seu conceito e define-se como ponta ou ponto de vista, um princípio dos indiscerníveis assegurando a interioridade do conceito e do indivíduo.” (DELEUZE, 1991, p. 192).

<sup>85</sup> ‘Sempre uma unidade *do* múltiplo, no sentido objetivo, o um deve também ter uma multiplicidade ‘do’ um e uma unidade ‘do’ múltiplo, mas agora num sentido subjetivo’ (TF 126). [Na tradução corrente para o português do trecho citado nesta nota: “Sendo sempre o uno unidade do múltiplo, no sentido objetivo, deve também haver multiplicidade “do” uno e unidade “do” múltiplo, desta vez num sentido subjetivo.” (DELEUZE, 1991, p. 192-193)].

Benjamin, W. (1996), *Selected Writings*, Vol. 1, edited by M. Bullock, H. Eiland, Michael Jennings and G. Smith (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press).

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

# A ARTE COMBINATÓRIA DA SÍNTESE E O INTERVALO TEMPORAL DA DOBRA DE LEIBNIZ<sup>86</sup>

Niamh McDonnell

Tradução e notas: William de Siqueira Piauí e Rayane Ribeiro dos Santos<sup>87</sup>

## Introdução

Ao olhar para a teoria da síntese<sup>88</sup>, localizada em um dos primeiros textos de Leibniz, este capítulo examina como ela informa o conceito de dobra em Deleuze. Em sua dissertação de doutorado, *Sobre a arte das combinações (De Arte Combinatória, 1666)*, a abordagem de Leibniz do problema das relações parte-todo<sup>89</sup> envolve a redução analítica<sup>90</sup> de elementos dos “primeiros termos<sup>91</sup>” que são combinados. Parece que no nominalismo de Leibniz<sup>92</sup> os

---

<sup>86</sup> Cap. III “*Leibniz’s Combinatorial Art of Synthesis and the Temporal Interval of the Fold*” in: TUINEN; MCDONNELL, 2010 (N.T.).

<sup>87</sup> PIAUÍ, W. S. (e-mail: [piauiusp@gmail.com](mailto:piauiusp@gmail.com)), 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, coordenador do GEFILUFS, e SANTOS, Rayane R. (e-mail: [rayribeiro@academico.ufs.br](mailto:rayribeiro@academico.ufs.br)), mestranda pela Universidade Federal de Sergipe e membro do GEFILUFS (N.T.).

<sup>88</sup> Leibniz refere-se à síntese como uma combinação: “A combinação ou síntese é o melhor meio para descobrir o uso ou a aplicação de algo [...]. A análise, ao contrário, é mais adequada para descobrir os meios quando a coisa a ser descoberta ou o fim proposto é dado” (L 233). (N.T. – Cf. nota a seguir.)

<sup>89</sup> No livro *A filosofia de Leibniz* de Bertrand Russell (1872-1970), essa questão aparece principalmente nos parágrafos §10 e §11 do segundo capítulo quando um dos supostos problemas de Leibniz (1646-1716) é caracterizado como o da redução de todas as proposições à forma sujeito e predicado. Porém, Russell não poderia concordar com essa redução até porque pretende fundamentar a aritmética a partir da lógica. Nesse sentido, ele apoia a redefinição de juízos de Immanuel Kant (1724-1804) quando afirma que tanto a geometria quanto a aritmética se valem de juízos a priori sintéticos (N.T.).

<sup>90</sup> Em *Sobre a síntese e análise universal, ou a Arte da Descoberta e julgamento*, 1679, Leibniz define a análise de acordo com dois tipos: “O tipo comum [de análise] avança por saltos e é usado em álgebra. O outro é [a análise] especial e muito mais elegante, mas menos conhecido; Eu chamo isso de análise “reduzitiva”” (L 233). Em *A monadologia* Leibniz afirma: “O estado de passagem que envolve e representa uma multidão na unidade ou na substância simples é apenas o que se chama percepção” (L 644). É apenas em “percepções e suas mudanças” que as ações internas da substância simples podem consistir. “A análise é gradual quando reduzimos o problema proposto a um [problema] mais fácil, [...] até chegarmos a um que está em nosso poder [solucionar]” (L 234; cf. C 351).

<sup>91</sup> A posse do “alfabeto dos pensamentos humanos” seria tanto um meio para formular “conceitos moleculares” a partir de seus “átomos conceituais” (LLP XV) quanto “saber como todos os conceitos derivados são reduzidos a ele”, serviria como um instrumento de prova dedutiva. Parkinson diz que, nesse contexto, o uso do “termo” por Leibniz “indica que ele considera tais termos como conceitos. [...] Os conceitos indefiníveis são chamados por Leibniz de “primeiros termos”” (LLP XIII).

<sup>92</sup> A tese nominalista de Leibniz está na convicção de que “coisas concretas são realmente coisas; abstrações não são coisas, mas modos de coisas. Os modos geralmente nada mais são do que a relação de uma coisa com o

“primeiros termos” servem para denominar as propriedades da substância como seus atributos. A *Crítica da razão pura* apoia essa visão, pois Kant afirma que os elementos de síntese na combinatória de Leibniz são unidades que representam os conceitos das mônadas na compreensão infinita de Deus. Uma passividade primária reside na interioridade fechada da mônada, simbolizando sua cegueira para a razão de sua existência, que define a linha do horizonte de sua determinação de acordo com um idealismo racionalista. “Assim foram estabelecidas as mônadas, que devem constituir a matéria-prima de todo universo, cuja força ativa, porém, consiste apenas em representações, pelas quais, não agem, propriamente senão em si mesmas” (KANT, 2018, P. 282/283, A274/B330, CRP).

Em contraste, Deleuze apresenta o problema de Kant<sup>93</sup> com a finitude dos limites das mônadas em sua interioridade fechada, que necessita da mediação de Deus em sua comunicação, sob uma luz diferente. Isso na medida em que o fechamento monádico é reconfigurado como aquele que permite “a abertura infinita do finito” (AD 26). O mundo recebe assim “a possibilidade de recomeçar em cada mônada” (ibid.). Deleuze traz à tona a singularidade da distinção na percepção da mônada como um desdobramento do mundo<sup>94</sup>. A inclusão do mundo pela mônada é uma expressão que compromete a lógica da oposição que fundamenta a receptividade como passividade e a representação espontânea do pensamento como atividade<sup>95</sup>. É assim que o ideal de síntese é reconfigurado e não está mais preso à garantia

---

entendimento” (Ishiguro 1990, 139; ver GP, IV, 147). Badiou afirma que o “nominalismo lógico” de Leibniz se caracteriza pelo fato de que “o ser e o nome só coincidem na medida em que o nome, no lugar da linguagem completa chamada Deus, é a construção efetiva da coisa” (Badiou 2005, pág. 320). Sob a divisibilidade infinita do ser, a restrição do excesso liberado é segundo o “controle das singularidades, por “nomações intrínsecas”” (ibid.). [novamente afirmada a importância de encontrar na filosofia de Leibniz a defesa do nominalismo (N.E.).]

<sup>93</sup> No “Apêndice. Da anfibologia dos conceitos da reflexão, resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental” da *CRP* de Kant, é abordada a comparação das relações de identidade e diversidade, concordância e oposição, de interioridade e exterioridade, determinável e determinação (de matéria e forma) para saber o que constitui a faculdade do conhecimento no que se refere a ligação da sensibilidade ou do entendimento. No entanto, o filósofo alemão alega que antes de saber sobre sua constituição, é preciso passar por uma reflexão transcendental para saber qual é a tarefa do entendimento e somente depois tratar das relações entre si (N.T.).

<sup>94</sup> Em *A monadologia* Leibniz afirma: “O estado de passagem que envolve e representa uma multidão na unidade ou na substância simples é apenas o que se chama percepção” (L 644). É apenas em “percepções e suas mudanças” que as ações internas da substância simples podem consistir.

<sup>95</sup> Deleuze considera que há um pós-kantismo em Foucault, em que a receptividade não é equiparada à passividade e a espontaneidade à atividade. Ele considera que Kant já apontava o caminho para “a espontaneidade do ‘eu penso’ [...] como outra coisa” (F 52). No entanto, as condições a priori são “as da experiência real [...] não um sujeito universal”. A espontaneidade da linguagem e a receptividade da luz, superando a espontaneidade do entendimento e a receptividade da intuição, podem ser atribuídas igualmente à leitura de Leibniz. Veja o capítulo de Smith neste volume: “Gênesis e diferença: Deleuze, Maïmon, e a leitura pós-kantiana de Leibniz” [texto sugerido não foi traduzido no presente número (N.E.).].

da razão na racionalidade clara e distinta do pensamento na predicação dos atributos da substância. O maneirismo de Leibniz desafiaria o essencialismo de Descartes (AD 32, 56) e a atribuição de nomes às propriedades pertencentes à substância como seus atributos. A divisão do contínuo não é uma dissolução em pontos ou mínimos, mas em dobras. A abstração matemática da “unidade da matéria, o menor elemento do labirinto” (AD 6) não pode ser localizada em uma “forma de corpos finitos cartesiana ou em um infinito em forma de pontos” (ibid.). O envolvimento do mundo na mônada em sua percepção é uma duplicação do que já está incluído e se orienta em torno da posse de afetos no “ser-para o mundo” (AD 26).

Este ensaio analisa a abstração matemática dos elementos de síntese na arte combinatória de Leibniz em termos de como isso informa a lógica da dobra. As condições a priori da síntese não são aquelas relativas a um sujeito universal, mas a um mundo. A arte combinatória de Leibniz atinge a objetividade em virtude de como as partes são concebidas como inclusões do todo, sua seleção em combinações explica de um certo ponto de vista que é, portanto, parte integrante do esboço geral do problema. A definição da parte através de “*situs*”, refere-se à sua “localização” (L77). Será examinado como uma diferença de profundidade, de acordo com um poder de repetição em série, subjacente ao *situs* das partes é central para a constituição do ponto de vista da mônada. Deleuze diz que para Leibniz “extensão (*extensio*) é ‘repetição contínua’ do *situs* ou posição — isto é, do ponto de vista” (AD 20). A abordagem de Leibniz será colocada em oposição com a composição coletiva do todo na concepção kantiana da unidade da apercepção, pela qual seus elementos necessariamente “ficam juntos”, constituindo a extensão do eu.

O foco da arte combinatória baseada em partes como *situs* não segue a operação kantiana, na medida em que a combinação é uma analogia com a composição da forma da intuição. Isso coloca a identificação da parte a partir de sua “localização”, desde a qual significa que o todo já é dado por meio de partes que têm uma relação *comum* de pertencimento. Na abordagem de Leibniz, notada por Deleuze através de Gabriel Tarde, as partes compartilham uma semelhança com o todo — “uma repetição deslocada” (DR 25), por meio da qual uma dinâmica distributiva<sup>96</sup> afeta sua variação. Em conjunto com a variação de todo postulado pela tendência das partes infinitamente pequenas a variar, Leibniz introduz a teoria da afecção como

---

<sup>96</sup> Ver [o capítulo] “Introdução” para um relato de como *Diferença e repetição* apresenta a teoria da distribuição de Leibniz dos “pontos distintivos e dos elementos diferenciais de uma multiplicidade por todo o fundo”. [o texto mencionado não está traduzido no presente volume (N.E.)].

um estado metafísico do todo. A diferença de escala pela qual o todo é uma afecção de suas partes (*afecciones locorum*) é atribuída às forças ativa e passiva dos estados perceptivos<sup>97</sup>. O ponto central da síntese na sucessão dos estados de percepção da mônada é um intervalo temporal engendrado pela polaridade de seus estados internos ativos e passivos. A projeção nas percepções infinitamente pequenas do corpo, ou “qualidades afetivas” (AD 96), é reconhecida por Deleuze como “uma expressão ativa da mônada, em função de seu próprio ponto de vista” (AD 79). O ideal do completo em síntese é, portanto, uma realização do potencial e uma *objetificação* da atividade (ibid.). Será investigado como isso é necessariamente assim porque a receptividade não é uma passividade, mas um potencial. Da mesma forma, se há uma espontaneidade na distinção da percepção, ela é expressiva de uma presença em “se colocar em um ponto de vista” (AD 19), ao invés de demonstrar um ato de um sujeito.

### **A leitura de Kant do simples como unidades na soma do todo a partir das partes**

Como objetos do entendimento puro, Kant afirma que “todas as substâncias devem ter determinações e forças internas, que se refiram à realidade interna” (KANT, 2018, P. 277, A266/B322, CRP). Nesse contexto, as mônadas de Leibniz são substâncias simples faltando a elas “tudo o que possa significar uma relação exterior e, portanto, também a *composição*” (ibid.). Isso apresenta o problema de atribuir estados internos a substâncias simples — “o simples é, pois, o fundamento do interior das coisas-em-si” (KANT, 2018, P. 282/283, A274/B30, CRP). Isso leva Kant a concluir: “não podemos atribuir às substâncias nenhum outro estado interno que não seja aquele, pelo qual, nós mesmos determinamos o nosso próprio sentido interno, a saber, o *estado das representações*” (ibid.). Como a “matéria prima de todo o universo”, as mônadas são ativas apenas quanto ao seu poder de representação, [mas] confinadas a si mesmas. A necessidade de uma “terceira causa” que faça corresponder os estados internos das mônadas é uma síntese da receptividade passiva da mônada ao sentido e sua atividade de representação. O esboço dessa problemática leva à afirmação de Kant de que é necessário colocar a intuição sensível como condição subjetiva, que está *a priori* na fundação de toda percepção, como sua forma original. Isso daria conta da necessidade de que a matéria

---

<sup>97</sup> Deleuze mostra como “um mecanismo psíquico inconsciente [...] engendra o percebido na consciência” (TF 95). Uma diferença de escala entre micro percepções ou percepções diminutas e macro percepções significa que estas últimas são “o produto de relações diferenciais que se estabelecem entre [as primeiras]” (ibid.).

seja o dado *a priori* servindo de fundamento dos objetos do entendimento em uma lógica puramente formal de conceitos. A forma da intuição é dada por si mesma, o que permite a possibilidade da matéria em primeira instância.

Kant apresentaria assim o caso dos fundamentos adequados da representação empírica da sensibilidade. Isso representa o meio de sintetizar em relação ao juízo, por meio do qual podem ser garantidos os termos objetivos de autenticação das representações de uma imaginação reprodutiva. Deleuze desafia a suposição de Kant desde o entendimento infinito em *A monadologia*: “pequenas percepções como representantes do mundo no eu finito [supõe que] [...] a relação com o entendimento infinito decorre dele, e não o inverso” (AD 89, tradução modificada). Isso é posto no contexto da leitura pós-kantiana de Leibniz feita por Salomom Maïmon: “o infinito é tomado aqui apenas como a presença de um inconsciente no entendimento finito, de algo que não pode ser pensado em um pensamento finito, de um não-eu no finito eu, a presença que o próprio Kant será forçado a descobrir quando esvaziar as diferenças entre um eu determinante e um eu determinável” (AD 89).

Em *Diferença e repetição* Deleuze considera que o caminho está preparado para uma “síntese pós-kantiana” (DR 58) porque Kant introduz uma esquizofrenia no “eu puro” do “eu penso” (ibid.). Ele alinha uma espontaneidade no “eu penso” com “a de um Outro” (ibid.). Conseqüentemente, “o Eu do ‘eu penso’ inclui em sua essência uma receptividade da intuição em relação à qual eu já sou outro” (ibid. grifo nosso). Veremos que uma espontaneidade leibniziana do “eu penso” se orienta em torno de uma capacidade de ser afetado, enquanto uma receptividade da intuição não é vista em termos de um sujeito “que sofreria um efeito passivo” (AD 78). Na formulação da síntese de Leibniz, as condições da gênese da diferença no pensamento não giram em torno de uma equivalência entre uma atividade do sujeito no sentido empírico e uma unidade transcendental de autoconsciência já dada na intuição.

Em sua dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, como reafirmado na segunda edição, Kant considera a combinação dos muitos [do seguinte modo]:

[...] a ligação (*conjunctio*) de um diverso em geral não pode nunca advir-nos dos sentidos e, por conseqüência, também não pode estar, simultaneamente, contida na forma pura da intuição sensível. (KANT, 2018, P. 129, B130, CRP)

É antes “um ato da espontaneidade da faculdade de representação”. Seja intuição ou não, consciente ou não, ou de vários conceitos, “toda a ligação [...] — é um ato do entendimento” (ibid.). Kant designa esse ato de síntese porque tal representação para nós

mesmos de qualquer coisa combinada no objeto não é possível sem já ter sido “previamente combinada” por nós. A possibilidade de representação por combinação está, portanto, ligada à necessidade de uma apresentação prévia. O ato espontâneo também postula o sujeito da atividade. Em sua atividade de representação pertencente ao entendimento, uma decomposição na análise pressupõe seu oposto em combinação: “Pois onde o entendimento não combinou [ou compôs] antes, ele não pode decompor [ou desassociar], já que somente tendo sido combinado [ou composto] pelo entendimento [, *por ele* mesmo,] qualquer coisa que permita a análise [ou decomposição] pode ser dada à faculdade de representação” (KANT, 2018, P. 130, B131). Há uma “unidade sintética” do múltiplo e a combinação é sua representação. Kant concebe a possibilidade de combinação de acordo com a adição prévia da unidade sintética à representação do múltiplo. Essa unidade sintética é qualitativa e contém ela mesma o fundamento da unidade de diversos conceitos em julgamento. Há uma singularidade na autoconsciência que, ao produzir a representação “eu penso”, não pode “ser acompanhada de nenhuma outra” (P. 132, CRP B132). A representação “eu penso” que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência (P. 132, CRP B132). Para que a possibilidade de uma *e* de todas as representações possa pertencer ao sujeito da autoconsciência, elas “têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa autoconsciência universal” (P. 132, CRP B133).

Há uma equivalência entre a atividade de unir representações (um movimento de decomposição e recomposição) e a unidade das representações já dadas na intuição. Isso é “porque *acrescento* uma representação a outra e tenho consciência da sua síntese” (P. 132, CRP B133). Embora não haja consciência da síntese das representações, a unidade das representações na intuição é o meio pelo qual essa possibilidade de realização é garantida. A formulação da síntese de Kant postula a combinação do múltiplo dado na intuição e a identificação do “eu” como “representação simples”. Podemos ver como Deleuze identifica uma esquizofrenia na identificação do “eu”, em virtude do fato de que o *não* “eu” ou o Outro é aquilo sem o qual o primeiro não poderia se tornar o “eu”. Mas se houver uma brecha entre a realização e a possibilidade dada no múltiplo da intuição, que Deleuze explicita como parte de uma esquizofrenia do pensamento em relação a uma espontaneidade, mas que se conforma a uma “imagem dogmática do pensamento”. Ele sustenta que na segunda edição da *Crítica*, Kant tenta esconder a base de sua formulação de síntese no “psicologismo de um método de rastreamento”. Kant “rastrea as chamadas estruturas transcendentais dos atos empíricos de uma

consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida a partir de uma apreensão empírica” (DR 135).

Kant lê os elementos básicos da síntese de Leibniz em *A monadologia* segundo um modo de representação de unidades servindo a uma lógica formal de conceitos. A concepção de mônadas como substâncias necessariamente simples é considerada por Kant como a exigência da composição do todo a partir de unidades que se apresentam como representações abstratas na nomeação das propriedades monádicas como essências. A posição que Kant adota aqui deriva do que ele considera ser imperativo para a possibilidade do pertencimento das representações em “uma autoconsciência universal” (CRP B133) “sem exceção” para o sujeito da representação autoconsciente. Isso para dizer que uma conformidade de representações na “unidade *transcendental* da autoconsciência” é uma questão de [que se trata da] “única condição pela qual *se podem encontrar reunidas* numa autoconsciência universal”. A crítica de Kant à síntese de Leibniz reflete uma abordagem que prioriza o aspecto epistemológico da síntese em termos de como ela serve ao julgamento da evidência das representações. Com esse objetivo, a exigência é que haja a “possibilidade do conhecimento *a priori* decorrente dela [, da unidade de apercepção]” (CRP B132).

Enquanto esta unidade de apercepção é geradora da representação espontânea do “eu penso”, é também uma contenção de todas as outras representações possíveis que acompanham esta ou aquela representação. Na conformidade com as condições sob as quais as representações “ficam juntas” na unidade da apercepção, o modo como isso se coloca para que possamos ler o requisito de qualquer representação é comprometido pelo fato dela já ter se tornado um universal para satisfazer a demonstração das condições de possibilidade da experiência<sup>98</sup>. A necessidade de que a possibilidade absoluta esteja contida na unidade transcendental da autoconsciência, para que qualquer representação possa pertencer a um sujeito da representação autoconsciente, anda de mãos dadas com a abstração matemática de combinar representações como unidades que já são apresentadas para serem representadas. Também a natureza singular da representação da autoconsciência — “um ato de espontaneidade” é necessariamente completa, como a realização de uma possibilidade. Isso porque ela “não pode ser acompanhada

---

<sup>98</sup> Deleuze enfatiza como a abstração matemática de Leibniz figura axiomas que lidam com problemas que “certamente escapam à demonstração” (TF 48). A implicação é que “axiomas” são condições; nem sempre condições de experiência à maneira kantiana que ainda as transforma em universais, mas as condições de um problema ao qual a coisa responde em um caso ou outro, os casos referentes ao valor das variáveis na série” (ibid.).

por nenhuma outra representação”, enquanto é gerada dentro da possibilidade absoluta de todas as representações com as quais o “eu penso” se estende<sup>99</sup>.

O investimento de Leibniz ao estabelecer a “autoridade dos sentidos” em relação à experiência não se baseia principalmente no eu que pensa: “dentro de mim eu percebo não só a mim mesmo que pensa, mas também muitas diferenças em meus pensamentos, a partir do qual eu concluo que há outras coisas fora de mim” (L 232). Essas diferenças de pensamento não são as possibilidades de outras representações, já contidas no sintético na unidade de apercepção necessariamente “junto” em conformidade com sua condição, como a extensão do eu. Em *A lógica do sentido*, Deleuze indica como um campo transcendental não pode ser pensado à “maneira kantiana”: com a forma pessoal do eu, ou a unidade sintética de apercepção, mesmo que a esta unidade fosse para ser dada extensão universal (LS 105). Quando em *A dobra* Deleuze considera a abordagem de Leibniz da síntese [a partir] do ponto de vista da analítica envolvida na definição de seus “primeiros termos”, ele sustenta que para Leibniz a análise dos existentes não pode ser separada da infinidade do mundo, (sendo a lógica a que Deus não se submeteria) o tempo indeterminado existente no mundo (AD 42). Insistindo que ambas as proposições de essência e existência envolvem análise infinita, a infinidade do mundo precede Deus. Referindo-se ao texto *Sobre a liberdade*, de Leibniz, 1679, Deleuze aponta que, embora não haja fim para a análise, a analítica infinita para os seres finitos não significa comensuração do conhecimento e da compreensão para o ser divino:

[...] só Deus pode ver, não o fim da análise de fato, pois não há fim, mas o nexos dos termos ou a inclusão do predicado no sujeito, pois ele vê tudo o que está na série. (L264).

A perfeição de Deus, equiparada à harmonia da série, é para Deleuze a característica definidora do “bom senso” (ver DR 224-7; LS 97) presidindo a síntese combinatória; o potencial da afecção divina é concebido através de uma incomensurabilidade primária entre a intuição de ver tudo na série e não ver o seu fim. A afecção potencial da mônada em relação à sua substância simples na sucessão de seus estados de percepção imita a perfeição de Deus e é uma conjunção com a harmonia de séries do mundo atual. Para Deus os atributos “são

---

<sup>99</sup> Deleuze discute a extensão do Eu, como uma “matéria constituída por uma continuidade de semelhanças” (DR 257). É a “matéria universal” da forma de vida psíquica, ao final da qual aparece o “eu”. O “eu” e o “eu” se explicam continuamente e cada um começa com diferenças, que são “distribuídas de modo a serem canceladas, de acordo com as exigências do bom senso e do senso comum” (DR 257). Kant é mais notavelmente o objeto da crítica deste último, e Leibniz do primeiro.

absolutamente infinitos ou perfeitos, e nas mônadas criadas [...] não passam de imitações no grau em que a mônada tem perfeição” (L 647). Enquanto a determinação da mônada segue a força do apetição, isso está ligado à “acomodação de todas as coisas criadas umas às outras” (L 648). O sentido em que a mônada é um “espelho vivo perpétuo do universo” é em virtude de como ela está “de acordo” com o universo (AD 132-4). A leitura de Deleuze do estado originário de fechamento da mônada traz à tona outro ideal de síntese que não o do fechamento absoluto em torno da causa de sua existência. (AD 26, 70) Em sua elucidação de uma ontologia da mônada que seja “ser-para o mundo” ao invés de “ser no mundo” (ibid.), ele coloca em questão a noção da cegueira da mônada para a razão de sua existência. De fato, se a mônada imita a perfeição de Deus, não é em virtude de sua imperfeição, mas por causa “do grau em que [ele] [...] tem perfeição”. O fato de Deus não ver o fim da série não pode ser um compromisso com a perfeição divina; lendo a ordem do infinito dos acontecimentos na série atual do mundo não pode ser uma forma de cegueira à causalidade como se ela estivesse oculta e devidamente revelada no fenômeno dentro da ordem temporal dos estados de percepção da mônada. A natureza da incomensurabilidade é uma diferença no modo de recepção e engajamento entre ver e ler em relação a ordens de infinito.

Isso é comprovado pelo fato que, segundo Deleuze, a busca de “definições reais” na filosofia de Leibniz não emprega a demonstração como algum tipo de analogia com o definido como causa. É antes que o definido é o ponto de orientação da demonstração, na medida em que é uma inclusão de outras definições e ele mesmo é incluído em outras. Na cadeia de definições, a demonstração se distingue do princípio aristotélico de antecedência e ordem temporal: “os definidores ou razões devem preceder o definido, pois determinam sua possibilidade, mas apenas seguindo a ‘potência’ e não o ato” (AD 43). A demonstração não figura o definido como antecedente ou causa da definição. O ponto de parada da análise “fazendo uso de uma definição como se fosse um idêntico final” se dá por meio da demonstração com o seu ideal na inclusão. Em *Sobre a síntese e a análise universais*, Leibniz diz: “são mais perfeitas as definições reais que resolvem a coisa em simples noções primitivas entendidas em si mesmas” (L 231). Essas “simples noções primitivas” são identidades, mas não podem ser vistas como elementos do “puro entendimento” no sentido de que são meros reflexos de coisas-em-si existentes. Deleuze os chama de “auto inclusões” — “cada um deles inclui a si mesmo e somente a si mesmo” (AD 43). O requisito da demonstração é o emprego de tais idênticos, pois são as “auto posições do infinito”; o ideal a que servem é a obtenção de um

conhecimento “adequado” ou “intuitivo”. A ênfase é colocada na “definição real”, que exige que “não podemos combinar noções arbitrariamente”. A consistência dos “primeiros termos” é o objetivo da redução analítica na combinatória: “pois, se houvesse alguma inconsistência, ela apareceria aqui de uma vez, já que nenhuma outra resolução pode ocorrer” (L 231). A “consistência” dos termos deve ser vista na perspectiva da objetividade da inclusão do infinito nos idênticos.

Kant lê a redução analítica das identidades na combinatória de Leibniz como uma prova de que o ideal da determinação monádica reside no sensível como o inteligível no entendimento de Deus. Em virtude de dar primazia ao entendimento, “com efeito, exige primeiro que algo seja dado” para determinar qualquer coisa, a matéria preceda a forma (CRP A267/B323). Isso nos conduziria, para Kant, à falsa suposição de que a intuição das coisas como elas realmente são é uma “representação confusa”, devido à finitude da cegueira da mônada para a razão de sua existência. A resposta de Ishiguro é:

Kant errou ao criticar Leibniz por não fazer a distinção entre o sensível e o inteligível, e por tratar o primeiro como uma forma confusa do segundo. (Ishiguro 1990, pp. 31–2).

Ideias ou conceitos, para Leibniz, afirma Ishiguro, não se devem a “qualquer propriedade estrutural do cérebro, que nos permite ter tais pensamentos” (Ishiguro 1990, p. 32)<sup>100</sup>. Não é, portanto, o objetivo da redução analítica dentro da combinatória matematizar o sentido tornando-o inteligível na medida em que pode ser reduzido a um “ato mental particular de pensar”. Ter uma ideia não é uma questão de consciência de pensamento sobre ela. É antes “uma capacidade” ou habilidade de usar expressões correspondentes às verdades. Ishiguro aponta como nos *Novos ensaios* de Leibniz as ideias ou conceitos são “de possíveis”. Como “os objetos internos do pensamento”, tê-los significa “ter uma disposição ou capacidade de pensar sobre eles” (ibid., 33). Através de tal disposição de pensamento, o conceito “combina-se com outros conceitos para se tornar algo para o qual surge a questão da verdade” (ibid., 34). Ela também diz que a originalidade de Leibniz na concepção da natureza e do papel do conceito reside na noção de “capacidade de usar expressões” no sentido que a identidade do conceito nunca pode ser discutida sem se referir a expressões que expressam esses conceitos. A espontaneidade da linguagem, em oposição ao entendimento, é algo de que Deleuze fala como um pós-kantismo em seu texto *Foucault* — “o ‘existe’ a linguagem” (F 52). Tendo em vista a

---

<sup>100</sup> No presente volume há uma tradução de parte do livro de Ishiguro aqui citado (N.E.).

leitura de Ishiguro, trazendo à tona o significado do “uso expressivo” dos conceitos como uma “disposição” da mente, isso pode ser extrapolado a partir da abordagem de Leibniz na arte combinatória. A redução analítica a “primeiros termos”, igualmente conceitos, serve ao ideal de consistência dos conceitos<sup>101</sup> quando combinados em expressões. Ishiguro considera que a lógica de Leibniz está preocupada com a nomeação das propriedades relacionais das coisas como reais. O fato de sua realidade consistir na “modificação de substâncias individuais e *na harmonia ou acordo entre elas*” (Ishiguro 1990, 140, tradução modificada) não tira a realidade das próprias substâncias. Mas coloca em questão as leituras do nominalismo de Leibniz que têm como premissa sua conformidade com a tradição essencialista de atribuição de substância, ao mesmo tempo em que impõe uma formulação matemática puramente kantiana de síntese sobre a combinatória como uma linguagem lógica<sup>102</sup>.

A leitura de Ishiguro também traz à tona os dois níveis em que opera a arte combinatória da síntese — a modificação de substâncias individuais no mundo real é pensada em conjunção com a modificação que dobra conceitos sobre o mundo; o infinito do primeiro não pode ser visto sem o do segundo, pelo qual a disposição da mente é caracterizada pela variação subjacente de suas percepções infinitamente pequenas e a sucessão de seus estados de percepções claras/confusas. Esse esboço da filosofia da lógica e da linguagem de Leibniz dado por Ishiguro se correlaciona com o que Deleuze diz em *A dobra* sobre como a lógica de predicado de Leibniz reexamina a tradição clássica. Os predicados não são os “atributos sólidos e constantes da substância”, mas são expressivos de uma “espontaneidade do modo” em que o mundo é uma inclusão na substância da mônada por meio de sua percepção (AD 56). A modificação das substâncias individuais<sup>103</sup> no mundo atual é uma ontologia do ser-para o

---

<sup>101</sup> Leibniz introduz uma novidade no uso da cópula “*est*” em que as proposições, portanto, não “afirmam existência, como isso normalmente seria entendido, mas afirmam consistência” (LLPXLVI). Ele define isso como a afirmação de uma proposição sujeito-predicado em que “o conceito de sujeito inclui o conceito de predicado” (LLP XXI). Isso implica a precedência da predicação para a atualização da série do mundo e sua consistência de conceitos.

<sup>102</sup> *A dobra* tende menos para uma renovação de uma orientação construtivista em matemática do que para um intuícionismo. Para uma crítica da leitura de Badiou da matemática construtivista na lógica de Leibniz como parte de uma linguagem completa, veja Mount (2005, p. 81). Isso abre a questão de saber se uma recuperação pós-kantiana de Leibniz via Maïmon seria compatível com uma matemática barroca (TF 121-3, 136-7). Isso porque Maïmon investe em uma imanência lida através de Hume que ele considera conciliável com um empirismo transcendental pós-kantiano.

<sup>103</sup> A qualificação de “estado” ou “modificação” é dada por Deleuze “no sentido de predicado, mas como status ou aspecto (público)” (TF 117). As forças derivativas estão associadas à modificação das substâncias através de seus estados, “são tomadas em massa e se tornam elásticas” (ibid.). O grau de mudança a cada instante significa que eles são continuamente reconstituídos.

mundo com predicados como acontecimentos do mundo. Deleuze a descreve como um movimento “de ‘ver’ para a ‘leitura’” (AD 41) — do acontecimento da coisa vista à leitura de seu conceito. O aspecto da percepção que é uma inclusão é uma colocação do acontecimento da coisa na mônada entendida como um ponto metafísico (AD 23, 41). Enquanto essa inclusão segue a lógica da razão suficiente que segue as coisas reais e o acordo das substâncias no mundo por meio dos acontecimentos, o conceito é uma expressão da identidade do acontecimento e do predicado. A incomensurabilidade entre ver e ler geradora de afetos não aponta para a natureza inefável da expressão como a de uma linguagem divina. O estabelecimento como acontecimento no ponto metafísico como inclusão envolve o conceito que “se assemelha a uma assinatura ou a uma clausura” (AD 41). Por um lado, informa o pensamento dedutivo em relação à razão suficiente, mas é também a “leitura da disposição” da mente. É isso que Deleuze chama de segundo aspecto do maneirismo: “a onipresença das profundezas escuras que se opõe à clareza da forma, e sem a qual as maneiras não teriam lugar de onde surgir” (AD 56).

O engajamento de Deleuze com o “teatro” de Leibniz (LS 113) de predicados como acontecimentos envolvendo uma ontologia de pertencimento monádico<sup>104</sup> é evidente em sua obra que antecede *A dobra*<sup>105</sup>. No entanto, é em *A dobra* que o próprio “ter” é articulado em conjunto com o conceito de dobra: “Ter ou possuir é dobrar, [...]” (AD 110). Veremos agora que a dinâmica distributiva contida na matemática da combinatória das relações todo-parte informa uma matemática barroca de “afetos” de “tamanhos variáveis” (AD 17). A percepção da mônada, lendo o mundo dobrado em si mesmo na passagem de seus estados internos, é considerada como uma *expressão* em sua substância simples. Esta expressão é constitutiva de um ponto de vista relativo a uma substância definida por um princípio de atividade e mudança (AD 55). Assim, *A dobra* atesta o aspecto inventivo da lógica combinatória de Leibniz, especialmente no contexto de sua preocupação em abrir caminhos de leitura da variação como

---

<sup>104</sup> A “substituição do ter pelo ser como verdadeira inversão da metafísica que sai diretamente da mônada de Tarde” (TF 158) é significativa para Deleuze em *Diferença e repetição* (ver DR 25, 307-8). Em *A dobra*: “O verdadeiro oposto do eu não é o não-eu, é o meu; o verdadeiro contrário do ser, ou seja, o ter, não é o não-ser, mas o ter” (TF 110).

<sup>105</sup> Em *Lógica do sentido*, Deleuze vê a predicação de Leibniz como uma questão de definição por meio da síntese, em que seus elementos não são analogias de combinações anteriores: os predicados definem as pessoas sinteticamente, e abrem-lhes mundos e individualidades diferentes como tantas variáveis ou possibilidades (LS 115). A implicação da leitura de Deleuze em *A dobra* sobre a redução analítica de Leibniz aos “primeiros termos” da combinatória é que isso serve para a “abertura” a variáveis ou possibilidades em vista de como identidades ou noções primitivas são inclusões, cujo poder é explicado ou desdobrado através de conceitos.

parte do julgamento de casos de problemas (AD 21, 48) para os quais o ponto de vista é integrante.

É aqui que descobrimos que Deleuze toma uma posição afirmativa sobre a lógica de Leibniz em relação a uma matemática barroca. As essências são pensadas como inclusões lógicas do todo e os elementos de uma síntese combinatória são diferenças de profundidade colocadas em jogo, em vez de serem contadas pela analogia de sua combinação anterior. As consequências para a teoria do sujeito são que a extensão do eu<sup>106</sup> é apresentada de acordo com “uma repetição contínua do *situs* ou ponto de vista”. Traçando o início da teoria do *situs* de Leibniz, como aparece em *Sobre a arte das combinações*, ela é considerada como a teoria da qualidade afetiva do todo a partir da combinação de suas partes que forma a base da teoria da percepção de Leibniz pensada a partir da noção de força. Nesse contexto, a natureza de análise e síntese na arte combinatória de Leibniz pode ser vista à luz de sua importância crítica para o conceito de dobra, de como se realiza na arquitetura da casa barroca. A dobra do mundo na mônada explica a divisão dos dois andares, a distinção das percepções da mônada é ao mesmo tempo uma continuidade da série do mundo em seu desdobrar, e é daqui que surge a conexão entre os dois níveis (AD 28-30).

### **Situs – Os elementos da síntese combinatória de Leibniz**

A teoria da afecção de Leibniz é apresentada em *Sobre a arte das combinações* em termos da qual uma síntese do todo a partir da combinação de partes é articulada em relação ao infinitamente pequeno. A noção cartesiana do completo como distinção da razão na negação do que não pertence a um sujeito do pensamento se distingue da noção do completo contida na arte combinatória. (AD 54) Em *A monadologia* Leibniz confronta os cartesianos neste ponto: pois eles desconsideravam percepções que não são percebidas (L 644). Nesse contexto, Tarde observa que Leibniz rejeita a redução de inteligência em ordem decrescente de pequenez,

---

<sup>106</sup> A noção do eu passivo que Deleuze lê através de Hume, constituída pela contração de hábitos, é uma teoria da individuação em estreita proximidade com aquilo que Deleuze desenvolve em torno da pertença monádica: “O eu não sofre modificações, é ele próprio uma modificação — este termo designa precisamente a diferença traçada. Enfim, só se é o que se tem: aqui se forma o ser ou o eu passivo é, pelo ter” (DR 79). No entanto, essa trajetória assume uma orientação construtivista como parte de um reinvestimento no empirismo transcendental através de Hume. A crítica é empírica quando o ponto de vista é imanente ao questionamento da constituição do sujeito. Como tal Deleuze subscreve um construtivismo (ver H 87).

postulando o juízo de inteligibilidade por analogia a uma inteligência absoluta (Tarde 1999, p. 53). O procedimento de exclusão do erro de Descartes depende do infinitamente pequeno como não compreensível (*unintelligent*), indistinto e indiferente, como o meio pelo qual o erro é identificado por um sujeito. A negação da homogeneidade do infinitamente pequeno representa, portanto, a oposição lógica pela qual a diferença é identificada. Igualmente, a abordagem de Leibniz se distingue da abstração da qualidade da multiplicidade de sentido por Kant, segundo a qual o requisito mínimo é a conformidade com a condição de “estarem juntos” na unidade da apercepção. Uma coletividade das partes na composição do todo que assim já é dada não é o ponto de partida para a abordagem da síntese de Leibniz em *Sobre a arte das combinações*.

Leibniz concebe o problema das combinações relativas às “partes assumidas como as menores (isto é, as unidades) em relação umas às outras e ao todo [como aquilo que] também pode ser variado” (L 77). Tal “disposição” ele chama de “*situs*”. Ao fundamentar a medida das partes através do movimento absoluto ou da mudança contínua de lugar, a abordagem faz da variação do infinitamente pequeno o ponto central do exame da tendência do todo a variar. O todo é considerado pelo movimento de suas partes: “Se todas as suas partes [o corpo em movimento] são movidas, o todo é movido” (L 73). As partes são entendidas como tendo algo em comum em relação ao todo a partir de sua resistência e, portanto, são concebidas por sua localização. É em virtude do fato de que “o contínuo é infinitamente divisível” (L 74) que a localização das partes é considerada em relação às partes menores e sua variação infinita.

Definidas a partir da resistência ao movimento, as partes são determinadas pela continuidade da repetição de sua localização. Como as combinações implicam partes infinitamente menores, suas variações são limiares de resistências através das quais os estados sucessivos do todo podem ser lidos. É assim que o poder de repetição das partes não é visto como o foco de leitura da mesmice de uma identidade na composição do todo, mas sim como uma diferença de profundidade da variação potencial do todo. A teoria de Deleuze da inclusão do fora no dentro pode ser atribuída à noção de parte assim definida; seu papel na variação do todo se deve a uma inclusão que implica uma diferença de profundidade como um potencial que é explicado em várias combinações. Assim, o método propõe ler a variabilidade, ou “a quantidade de todas as variações” (L 77). A formulação da síntese de Leibniz como uma arte combinatória não se preocupa com partes que são relativas a um todo que já é sua soma, como é o caso da teoria da síntese de Kant. Leibniz prefere considerar as partes em termos dos “limites das potências [power]” (ibid.), o que envolve uma dinâmica distributiva da síntese das partes,

em oposição à sua coletividade. É aqui que as partes infinitamente menores se relacionam com o estado variacional do todo em relação ao seu estado sucessivo.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze refere-se à “posição de Kant de uma realidade inteira como um *Ens Summum*” (DR 45). É Leibniz a quem Deleuze se refere para recuperar o que está faltando na teoria da síntese, ocorrendo “apenas em uma falsa profundidade [...] [isto é] a profundidade original, intensiva que é a matriz de todo o espaço” (DR50, cf. 231).

Pela adição de Kant da soma do todo às partes como uma unidade sintética de apercepção, a possibilidade de qualquer parte é um reflexo de sua realização (DR 212). A abordagem de Leibniz aproxima-se da noção de virtual e sua atualização, como o espelhamento do todo pela parte em virtude da potência [ou capacidade] de sua inclusão. Deleuze argumenta que a semelhança do todo como “repetição deslocada” visa uma repetição real que corresponde “diretamente a uma diferença do mesmo grau que ela mesma” (DR 25-6). Isso é posto contra a submissão da diferença à analogia, tal como encontramos nos fundamentos matemáticos da abstração kantiana do combinatório. As partes são contadas e assim podem “ficar juntas” na unidade da apercepção servindo como uma analogia do “lugar” fundamentando os “tópicos transcendentais”. A tópica transcendental, que difere das categorias em não representar o objeto, segundo o que constitui o seu conceito (grandeza, realidade), mas somente, “a comparação das representações, que precedem o conceito das coisas” (CRP A269/B325). Esta comparação “requer, em primeiro lugar, uma reflexão, isto é, uma determinação do lugar a que pertencem as representações das coisas comparadas” (ibid.). Os tópicos transcendentais exigem assim que, para que haja uma forma de julgamento na síntese das representações, seja necessário um aparelho de reflexão do lugar a que pertencem as representações. Nesse sentido, as partes do todo na síntese das representações, como concebidas por Kant, têm necessariamente uma localização que reflete sua diferença conceitual. “Localizações lógicas” são a classificação conjunta dos conceitos.

Em contraste com os “tópicos transcendentais” de Kant, os “loci” ou relações transcendentais de Leibniz formam a base da “arte da invenção” associada à combinação de proposições. Em “Método de aprendizagem e ensino de jurisprudência”, 1667, tais relações transcendentais compõe “todo, causa, matéria, semelhança” (L 140). O esboço de Leibniz do problema da síntese no que diz respeito à “consistência” dos conceitos baseia-se no excesso no uso expressivo dos conceitos, mais do que na sua função reguladora (AD 119). A redução analítica a conceitos como “primeiros termos” da combinatória é mais sobre a diferença de

profundidade que eles implicam que é explicada em seu uso, do que sobre a verdade da identidade de uma essência que eles representam. Ele é direcionado para a especificação de propriedades pertencentes às coisas por meio de suas relações no mundo real como parte de um “conhecimento adequado”. A “disposição” do pensamento do qual fala Ishiguro em termos do uso de conceitos pode ser atribuída à noção de Leibniz de “disposição de *situs*” que aparece em *Sobre a arte das combinações*. Considerando a operação de combinação de partes, o potencial de variação do todo pela variação infinita das partes é a maneira pela qual estas se projetam sobre as primeiras. Uma certa espécie de mônada é identificada por Deleuze com o apego a tais variações infinitamente pequenas — “unidades de geração orgânica e corrupção (composição)” (AD 116). São potências que ele qualifica como “disposições” ou “*habitus*” “na medida em que estão dispostos sob um vínculo” (ibid.).

Leibniz desenvolve ainda mais a análise do *situs* mais tarde em sua carreira (por volta da mesma época que *A monadologia*) em *Os fundamentos metafísicos da matemática*, 1714. Aqui, mais particularmente, a abordagem para medir as relações entre as coisas de acordo com “*loci*” pertence à simultaneidade das relações das partes e ao poder de sua repetição. *Situs* é redefinido como “um modo de coexistência [...] que envolve não apenas quantidade, mas também qualidade” (L 667). Contando os movimentos de transformação das determinações umas nas outras é a medida da sua diferença de profundidade e o poder de repetição de partes. Conceitos são espelhos de transformações de formas no espaço dobrado, reiterando a noção de “clausuras” de Deleuze. O foco na coesão do todo a partir de suas partes infinitamente menores reflete a preocupação em manter o equilíbrio por meio da variação. Deleuze destaca como o barroco torna produtivo *tanto* o equilíbrio quanto o desequilíbrio do infinito que ele descobre nas determinações finitas (AD 89). A indeterminação do todo composto por partes de variação infinita induz a obsessão [*a fervour*] em reunir a diferença entre as partes em termos de escala, explicando a interminável “elaboração de tabelas lineares e numéricas” de Leibniz (AD 27). Uma “nova afecção de tamanhos variáveis” introduzida pela matemática barroca de Leibniz refere-se à noção de afecção do todo pela variação interna das partes, em que a diferença de escala é o local da projeção de uma visão externa. A discussão de Deleuze sobre a teoria da inflexão, como uma “variação”, ramificando-se para se tornar um ponto de vista, diz respeito a essa geometria projetiva — “não exatamente um ponto, mas um lugar, uma posição, um local” (AD 19). Leva à inclusão do ponto distinto, como matemático, no ponto metafísico, ou na mônada. Esta projeção implica uma diferença nas dimensões da percepção entre atividade e

passividade. Para examinar essa noção das duas dimensões combinatórias designadas de forças ativa e passiva, nos voltamos para os comentários de Loemker sobre a revisão do texto de Leibniz e o artigo datado do ano seguinte “Método de aprendizagem e ensino de jurisprudência”, 1667, cerca de dez anos mais tarde, em 1679. Loemker diz que a nota de revisão mostra como Leibniz muda a ênfase em pensamento para a percepção, o que mostra como “antes Leibniz formulou a base psicológica de sua monadologia<sup>107</sup> *A monadologia*. As percepções são concebidas em função de uma diferença quantitativa de tamanho, designando assim as duas dimensões de escala às quais Leibniz atribui forças ativas e passivas. Em virtude da diferença quantitativa há um estado qualitativo do todo como uma afecção da distribuição das partes, que é o ponto central da formação dos vínculos monádicos. Na combinação de partes, o grau de variação em massa<sup>[OBJ]</sup> confere às partes uma potência ou diferença de profundidade. A ênfase é, portanto, colocada na *distribuição* dessas partes como um modo pelo qual o todo é um estado afetivo em relação às partes menores que elas põem em jogo. Tal *dinâmica* distributiva constitui o todo das partes em virtude de como as forças ativas e passivas são atribuídas às diferenças de escala das partes e às afecções potenciais do todo que elas engendram.

Leibniz revisa seu pensamento sobre a causalidade e, como diz Loemker, desenvolve uma teoria da percepção em relação à força. Como uma qualidade sensível, Leibniz considera o pensamento como “ou do intelecto humano ou de algum ‘não sei o quê’ dentro de nós que observamos estar pensando” (L 89). O pensamento não recebe primazia de acordo com um princípio de coletividade de suas diferentes representações em um eu estendido, como apresentado no esquema de Kant. Em vez disso, o pano de fundo para o pensamento — “não sei o quê” se observa estar pensando — alcança significado:

Apenas duas qualidades são percebidas na mente: *perceptividade* (ou o poder de perceber) e *atividade* (ou o poder de agir). A *percepção* é a expressão de muitas coisas em uma ou na substância simples; se for combinado com o reflexo do percipiente, chama-se pensamento. (L91).

Isso estabelece a base para a teoria da percepção como uma distinção de uma repetição singular dentro de seu pano de fundo de repetições contínuas infinitamente pequenas. A abordagem da síntese é caracterizada menos por sua orientação em torno do assunto de um ato do que pela seleção abstrata de o distinto em seu fundo de repetições menores obscuras e

---

<sup>107</sup> Este nível de variação dentro da abstração do combinatório está associado às forças derivativas, que diferem das forças primárias da mônada em “status” ou “aspecto” por serem instantâneas e muitas (TF 117).

infinitamente variáveis. Em *A monadologia* a noção de um fundo a partir do qual a distinção da percepção é extraída pertence ao estado das mônadas abertas: “se não tivéssemos nada distinto em nossas percepções, e nada elevado, por assim dizer, e de um sabor, devemos estar sempre em estado de estupor” (L 645). As mônadas abertas são consideradas por Deleuze como “desprovidas da zona de luz” (AD 91) que faria alguma distinção dentro da infinidade das percepções pequenas. Elas estão imersas em uma “escuridão”, uma “vertigem de percepções minúsculas e sombrias” (AD 91-2). Que não haja nada de “notável” nelas não quer dizer que elas atestem uma falta primária e conte para uma normatividade, como a negação pela qual a clareza da distinção é determinada. Em vez disso, as mônadas abertas são “fechadas” pela totalidade. Uma abstração, as mônadas abertas são uma “condição limite” (AD 92) em relação a um limiar primário com um exterior. Eles representam uma capacidade de ser afetado em seu mais<sup>108</sup> grau. Quando Leibniz atribui força passiva às partes infinitamente pequenas em termos de resistência à mudança absoluta de lugar, a passividade é simultaneamente uma mudança potencial do estado do todo<sup>109</sup>; um potencial que está adormecido nas<sup>109</sup> abertas, pois não há resistência à mudança de lugar<sup>110</sup>.

Atividade ou força é perceptível apenas na mente; isto é, o estado de uma coisa a partir do qual a mudança segue. Experimentamos isso intimamente em nós mesmos, mas também o inferimos nos outros a partir de seus efeitos. Há uma força dupla — a de agir e a de resistir. A primeira é imaterial, a segunda material, que resiste à ação embora não atue a menos que seja impelida de fora (L 92).

A força material de resistência ao movimento é concebida como uma dobra ou envolvimento de um exterior, pelo qual um interior é constituído por sua imitação. A capacidade de ser afetado é uma espontaneidade para o exterior direcionada para “o estado de uma coisa a partir do qual se segue a mudança”. Essa dobra de fora para dentro confirma a diferença de profundidade ou o poder de repetição das partes. As contínuas e infinitamente pequenas

---

<sup>108</sup> O movimento inercial ou natural de Leibniz não é um estado de ausência de força, mas sim uma situação mais apropriadamente descrita como força imutável. Bernstein escreve: “não é bem verdade dizer que nada acontece quando os corpos se movem uniformemente em linha reta (ou seja, que não há processo), mas sim que nada de novo acontece para alterar a presente série de mudanças” (Bernstein 1994, p. 279).

<sup>110</sup> Em seu escrito para Clarke respondendo às críticas de uma concepção newtoniana de espaço, Leibniz sustenta, “não é tanto a quantidade de matéria, mas sua dificuldade de dar lugar que faz a resistência” (L 701). Portanto, o princípio do limite não diz respeito ao preenchimento do espaço com a quantidade máxima de matéria, mas sim à repetição do lugar das partes constituindo a resistência da matéria à mudança absoluta de lugar.

repetições de situs caracterizam uma força de resistência, referida por Leibniz como “uma dificuldade em dar lugar”. A orientação futura em um estado sucessivo de percepção é motivada pelas “qualidades afetivas” das resistências infinitamente pequenas. Uma semelhança com a “matéria em extensão” (AD 96) produz essas “qualidades afetivas” — “percepções confusas ou mesmo obscuras que se assemelham [*resemble*] a algo em virtude de uma geometria projetiva” (ibid.). O grau de variação no nível do infinitamente pequeno toma a “espontaneidade do modo” de percepção como uma expressão. Eles não são objeto de uma exclusão no sentido claro e pensamento distinto nem resultado de uma abstração submetida à condição de “estar junto” na unidade da a percepção; essas “qualidades afetivas” constituem, no entanto, uma certa abstração, em termos de como a semelhança com o exterior produz a matéria por meio de “forças materiais de resistência”. Isso está ligado à “força imaterial” na atividade da percepção como uma projeção. A relação abstrata entre um cálculo físico de impulsos e um cálculo psíquico de percepções é a estrutura arquitetônica da casa barroca e seus “dois andares”.

### **A abstração arquitetônica dos “dois andares”**

Ao reconhecer que o “verdadeiro critério lógico” da substância simples é a inclusão, Deleuze reconfigura o argumento de Kant de acordo com o “método de rastreamento do psicologismo”. Se as diferenças de pensamento apontam para algo fora da mônada, não se trata somente de uma realização da possibilidade, mas também da atualização do virtual, porque esse fora já é uma inclusão na mônada. Nessa distinção da substância simples da mônada como interioridade fechada e unidade, a espontaneidade do ato de representação do fora no interior é redefinida como uma espontaneidade dentro de uma interioridade que inclui o exterior de certa forma. Se houver divisão no ser da mônada, “a torção que constitui a dobra do mundo e da alma” (AD 26), o ideal de completude em síntese é parte integrante dos diversos estados do mundo e da variação interna dos estados monádicos de percepção. Deleuze lê o ideal de síntese no movimento de inclusão como “a unidade interna de um acontecimento, a unidade ativa de uma mudança” (AD 55). O “critério psicológico” é “percepção e apetite” (ibid.). A inclusão não é um ato, porque “predicação não é uma atribuição” (ibid.). Deleuze insiste: “a condição de encerramento, de ser fechado, tem um significado inteiramente diferente” (AD 70) que diz respeito à atribuição de unidade ao movimento de inclusão.

A força dessa inclusão, como desdobramento, depende da duplicação do processo de dobramento da matéria no nível inferior da casa barroca: “dobrando para trás de acordo com as dobras determinadas por uma matéria pesada”. Temos assim “um espaço infinito para recepção ou receptividade” (AD 29). A resistência na “dificuldade em dar lugar” como obstáculo e simultaneamente força potencial foi atribuída à noção de uma continuidade de repetições de partes como *situs*, apresentada por Leibniz em sua arte combinatória. Essa força de resistência tem dupla face, pois gira em torno do acontecimento do encontro no mundo real e implica uma tendência à mudança de estado. A arquitetônica da casa barroca espelha essa duplicação da força no material e nas dimensões imateriais dos andares. O andar superior se distingue pela tendência à mudança de estado; como imaterialidade, é distinta das dobras da matéria do andar inferior, ao mesmo tempo em que também é inseparável dela: “O andar superior é fechado, puro dentro sem fora, [...] suas paredes penduradas com dobras espontâneas que agora são apenas os de uma alma ou de uma mente” (ibid.). A espontaneidade não pode ser um ato de representação em oposição a uma receptividade passiva ao sentido porque a recepção no nível inferior é ela mesma uma dimensão de expressão na imitação do exterior no interior.

O nível inferior “representa a figura que encontra um mínimo de resistência de um fluido” (AD 102). A idealidade da figura é medida pelo seu grau de variabilidade como capacidade de ser afetada em relação à infinita variação ou mudança de lugar implícita no estado fluido. O requisito da síntese do todo nos objetos corpóreos [*in corporeal bodies*] é um grau mínimo de movimento. É como diz Deleuze: “misturado na própria condição de corpos ou de partes materiais, como relação com um entorno, uma determinação sucessiva, um encadeamento mecânico” (AD 116). A necessidade de um segundo andar é a afirmação da causa metafísica em todo movimento como algo interior aos corpos: “todo movimento que sob a força dos corpos exteriores vai, segundo uma lei, ao infinito, possui, no entanto, uma unidade interior, sem o que não poderia ser considerado como movimento, [e] discernido como inércia” (ibid.). Esta interioridade está de acordo com o princípio da elasticidade das partículas materiais, segundo o qual a relação com o exterior é uma questão de atividade de uma força interna “que se conforma ao estado extrínseco” (ibid.). Assim, o acontecimento do choque é a ocasião desse estado de expressão interior, uma força que muda de morto para vivo “em proporção” (ibid.) com esse estado extrínseco. Há uma duplicação de força implícita na

elasticidade, uma dobra que implica o intervalo temporal da torção do mundo na mônada<sup>111</sup> produzindo um espaço interno sobre o qual se projeta um ponto externo. Deleuze descreve essas tendências na medida em que o que elas esperam do lado de fora não é um movimento para a ação, mas a “tão só supressão do impedimento” (AD 117). “Uma dificuldade em dar lugar” é uma *tendência* na medida em que está ligada ao desejo de mudar de estado na força de apetição<sup>112</sup>. Deleuze diz que o que importa aqui não é seu desaparecimento, mas sua passagem para o próximo instante.

A ênfase é colocada na “unidade interna do movimento, a ser recriada ou reconstituída a cada instante” (ibid.). Também por conta de o movimento de desaparecimento ser ao mesmo tempo uma disposição de *situs* — partes menores que não são integradas, mas são elas mesmas um todo menor. A polaridade entre um estado passivo e ativo é o ponto central de um intervalo temporal na medida em que é o local em que uma percepção é projetada. O que Deleuze chama de a presença do andar superior sobre o inferior é a projeção de um ponto externo, o limite que envolve o movimento na convergência de séries e assim gera a visão externa. O estado confuso das percepções infinitamente pequenas semelhantes à matéria é uma “afecção de qualidade” porque sustenta a atividade da percepção que a imitará, projetando-se no movimento.

Na matemática barroca nascida com Leibniz, Deleuze diz que tal transformação através de uma geometria de projeção é diferida em uma suspensão entre dimensões em um “apagamento de contorno” (AD 17). A variação do infinitamente pequeno na disposição do *situs* torna-se uma flutuação. Ao invés de abstrair o infinitamente pequeno de acordo com alguma dimensão comum, o princípio é que tal flutuação gera a leitura da “variação ela mesma” através da proliferação das “afecções de tamanhos variáveis”. Em termos de como a arte das combinações de Leibniz descreve uma forma de ler a inclusão do todo nas partes colocadas em

---

<sup>111</sup> Deleuze fala sobre a teoria de Leibniz da força passiva da resistência material como um limite que gera uma “dinâmica interna de estado e expressa [a dobra] em seu estado puro” (TF 36). Uma polarização dos campos de força é sugerida pela referência que ele faz neste contexto ao “desvio dos campos magnéticos após suas causas” (TF 148).

<sup>112</sup> Leibniz esboça a transição da força morta para a força viva em *Specimen Dynamicum*, 1695. Um impulso elementar ou infinitamente pequeno, ou solicitação torna-se a continuação ou repetição desses impulsos elementares, isto é, o ímpeto em si (L 438). Este último é ‘vis viva’: força ordinária combinada com movimento real (ibid.). Em virtude da força elástica de um corpo, a força viva surge de um número infinito de impressões contínuas de força morta. (ibid., ênfase adicionada) Leibniz continua: Não quero dizer que essas entidades matemáticas sejam realmente encontradas na natureza como tal, mas apenas que elas são meios de fazer cálculos precisos de um tipo mental abstrato (ibid.). Ao reivindicar a inseparabilidade dos cálculos físicos e psíquicos (isto é, a imitação do primeiro pelo segundo), que é ao mesmo tempo uma abstração, Deleuze adere à noção de uma mudança psíquica no estado de percepção por meio de forças ativas e passivas. e o evento de expressão da causa interna do corpo.

jogo, isso não se centra na percepção clara como força de projeção que poderia ser vista como ato. Deleuze diz: “Força é presença e não ação” (AD 119). Ele localiza isso de acordo com uma essência do barroco que implica: “nem cair na ilusão, nem sair da ilusão, mas realizar algo na própria ilusão” (AD 125). Deleuze reconhece que há uma abstração referente à relação entre o cálculo como “uma realidade psicológica” (AD 96) e a realidade dos mecanismos físicos: “fluidos [fluvia] infinitamente minúsculos que formam deslocamentos, entrecruzamentos e acúmulos de ondas, ou minúsculas ‘conspirações’ de movimentos moleculares” (AD 97). O cálculo psicológico é fictício porque seu mecanismo “pertence a uma percepção alucinatória” (AD 96), mas isso não quer dizer que ambos os cálculos possam ser colapsados um no outro. Assim, a casa barroca está organizada “com a sua divisão em dois andares” (AD 102). Graças a essa divisão dos dois andares há um teatro de leitura no “esforço ou tendência” (AD 72) a partir do qual as condições nos estados de percepção se sucedem, dependendo da natureza fictícia do cálculo psicológico.

## **Conclusão**

A leitura das condições de sucessão dos estados de percepção devido à espontaneidade de maneiras, ao invés da essencialidade do atributo, reconfigura a oposição de uma receptividade passiva ao sentido e a racionalidade de uma representação ativa. Isso porque a síntese dos estados da mônada é concebida através do intervalo temporal<sup>113</sup> na geração de um local sobre o qual a força ativa da percepção de projetos em sua dimensão passiva. No entanto, ler os estados da mônada é problemático em vista de sua cumplicidade com a força natural “Leitura não consiste em concluir da ideia de uma condição anterior a ideia da condição seguinte, mas em apreender o esforço ou a tendência pelo qual a própria condição seguinte decorre do precedente ‘por meio de uma força natural’” (AD 72). A espontaneidade da mudança é relativa a ter afetos no “ser-para-o-mundo”; a produção do espaço interno da mônada, pelo qual a mônada se liga a um corpo, atribuindo a causa real no movimento, é ao mesmo tempo o

---

<sup>113</sup> A polarização do estado interno da mônada em termos de forças passivas e ativas é o aspecto dinâmico da distribuição matemática de uma multiplicidade. As dimensões física e psíquica do cálculo estão assim em paralelo. Veja o capítulo 4 deste volume, onde Duffy fala sobre a mudança de sinal da relação diferencial de positivo para negativo ou vice-versa, como níveis sucessivos da relação mapeiam a mudança do caminho da curvatura; a singularidade associada a isso é necessariamente intrínseca, pois corresponde ao signo ambíguo. [o capítulo sugerido consta no presente volume (N.E.)].

local da passagem aparente de Deus para a mônada (AD 72-3). No entanto, este é o ponto da intervenção de Deleuze na organização da casa barroca, seguindo a intervenção de Kant na arte combinatória da síntese. Na geometria da percepção baseada na teoria da repetição contínua do *situs*, a singularidade da distinção deve ser “intrínseca” (AD 15). A posição espaço-temporal que ela constitui não pode aderir às coordenadas dos eixos vertical e horizontal, pois isso significaria atribuir significado à elevação dos dois andares como um progresso moral das mônadas razoáveis. Isso faz revisar o ideal da “mônada razoável” alcançando “status público” através das requisições da “multidão ou massa” do corpo (AD 118). O estatuto da resistência passiva primária do corpo em sua infinita variação de pequenas percepções, através das quais a mônada “razoável lê o mundo dobrado para ele, muda. Os estados afetivos não estão em conformidade com o texto do mundo (AD 136) legível na ‘multidão ou em massa’ do corpo. Em segundo lugar, e paralelamente a isso, o ideal de síntese se reconfigura em um mundo de capturas em vez de fechamentos<sup>114</sup> (AD 81). No intervalo temporal da mudança de estado de percepção da mônada, essa “mudança como predicado” (AD 53) é o local de captura e não de fechamento. Na encenação da inclusão do mundo na mônada — “o ato interior na região privilegiada da mônada” (FT 31), não nos remetemos à sua essência. Nas “combinações do visível e do legível [...] [referem-se a um] novo tipo de correspondência ou expressão mútua” (ibid.). Esse tipo de expressão “dobra após dobra”, como a leitura entre as dobras, baseia-se em um intervalo temporal exclusivo da teoria da síntese apresentada em *Sobre a arte das combinações*.

## Referências

Badiou, A. (2005), *Being and Event*, translated by Oliver Feltham (London/New York: Continuum).

---

<sup>114</sup> Nos termos do jogo do mundo [que] mudou de maneira única, a escolha das propriedades da inflexão não depende mais de um Deus, mas de um processo puro. Deleuze mostra como uma teoria da síntese particular às mônadas se relaciona com a matemática moderna: as mônadas testam os caminhos do universo e entram nas sínteses associadas a cada caminho (TF 81). A noção de caminhos que são testados pode ser vista no contexto de problemas que escapam da demonstração, uma experimentação em que uma performance de limiares mantendo um equilíbrio ou desequilíbrio barroco informa o estado afetivo do todo em variação. Para a discussão da captura do código em relação ao tornar-se, (TP 10). Ver também declarações e visibilidades de captura no diagrama lido por Foucault, (F 67).

Bernstein, H. (1994), 'Passivity and Inertia in Leibniz's Dynamics', *Gottfried Wilhelm Leibniz Critical Assessments*, Vol. III, Philosophy of Science, Logic and Language, edited by R. S. Woolhouse (London: Routledge).

Ishiguro, H. (1990), *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* (Cambridge: Cambridge University Press).

Kant, I. (1781), *The Critique of Pure Reason*, 1929, translated by Norman Kemp Smith (London: Palgrave Macmillan, 2003).

Mount, B. M. (2005), "'The Cantorian Revolution": Alain Badiou on the Philosophy of Set Theory', *Polygraph* 17, pp. 41–91.

Tarde, G. (1999), 'Monadologie et Sociologie', Vol. I, *Oeuvres de Gabriel Tarde*, edited by É. Alliez and M. Lazzarato (Paris: Institut Synthélabo).

## LEIBNIZ, MATEMÁTICA E A MÔNADA<sup>115</sup>

Simon Duffy

Tradução e notas: William de Siqueira Piauí e Lauro Iane de Moraes<sup>116</sup>

A reconstrução da metafísica de Leibniz que Deleuze realiza em *A dobra* fornece uma consideração sistemática da estrutura da metafísica de Leibniz em termos de seus fundamentos matemáticos. Entretanto, ao fazer isso, Deleuze não apenas faz uso da matemática desenvolvida por Leibniz – incluindo a lei da continuidade tal como refletida no cálculo de séries infinitas e no cálculo infinitesimal –, mas também dos desenvolvimentos em matemática realizados por muitos dos contemporâneos de Leibniz – incluindo o método de fluxões de Newton. Ele também faz uso de muitos desenvolvimentos subsequentes em matemática, cujos rudimentos podem ser mais ou menos localizados na própria obra de Leibniz – incluindo a teoria das funções e das singularidades, a teoria weierstrassiana da continuidade analítica e a teoria das funções automorfas de Poincaré. Então, Deleuze mapeia retrospectivamente esses desenvolvimentos até a estrutura da metafísica de Leibniz. Enquanto a teoria weierstrassiana da continuidade analítica serve para esclarecer a obra de Leibniz, a teoria das funções automorfas de Poincaré fornece uma solução para superar e estender os limites que Deleuze identifica na metafísica de Leibniz. Deleuze traz essa conjunção elaborada de materiais para estabelecer uma idealização matemática do sistema que ele considera estar implícito na obra de Leibniz. O resultado é uma explicação matemática minuciosa da metafísica de Leibniz. Este ensaio é uma exposição dos próprios fundamentos matemáticos dessa consideração deleuziana da estrutura da metafísica de Leibniz, os quais, eu defendo, subjazem a todo o texto de *A dobra*.

O projeto de Deleuze em *A dobra* é predominantemente orientado pela insistência de Leibniz na importância metafísica da especulação matemática. O que isso sugere é que a matemática tem uma função heurística importante no desenvolvimento das teorias metafísicas

---

<sup>115</sup> Cap. IV “*Leibniz, Mathematics and the Monad*” In: TUINEN; MCDONNELL, 2010 (N.T.).

<sup>116</sup> 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: [piaiusp@gmail.com](mailto:piaiusp@gmail.com)) e MORAIS, L. I. (e-mail: [lauromorais@msn.com](mailto:lauromorais@msn.com)), doutorando e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, membro do GEFILUFS, e atualmente professor do Instituto Federal da Bahia (N.T.).

de Leibniz. Deleuze faz bom uso dessa insistência ao unir os diferentes aspectos da metafísica de Leibniz com a variedade dos temas matemáticos que atravessam sua obra, principalmente o cálculo infinitesimal. Aqueles aspectos da metafísica de Leibniz que Deleuze busca esclarecer, e sobre os quais este ensaio se concentrará, incluem a definição de mônada e a teoria da compossibilidade. Contudo, antes de fornecer detalhes da reconstrução de Deleuze da estrutura da metafísica de Leibniz, será necessário fornecer uma introdução ao cálculo infinitesimal de Leibniz e a alguns outros desenvolvimentos na matemática associados a ele.

### **A lei da continuidade de Leibniz e o cálculo infinitesimal**

Leibniz foi tanto um filósofo quanto um matemático. Sua análise infinitesimal envolveu a investigação de sequências e séries infinitas, o estudo de curvas algébricas e transcendentais e as operações de diferenciação e integração sobre elas, além da solução de equações diferenciais; integração e diferenciação são duas operações fundamentais no cálculo infinitesimal desenvolvido por ele.

Leibniz aplicou o cálculo primariamente a problemas que diziam respeito a curvas e o cálculo de sequências finitas, que eram usadas desde a antiguidade para aproximar de uma curva usando um polígono, na abordagem arquimediana de problemas por meio do método de exaustão. Em suas primeiras explorações da matemática, Leibniz aplicou a teoria das sequências numéricas ao estudo das curvas e mostrou que as diferenças (subtrações) e as somas em sequências de números correspondem às tangentes e quadraturas respectivamente, além de ter desenvolvido a concepção do cálculo infinitesimal a partir da suposição de diferenças entre os termos dessas sequências infinitamente pequena (*cf.* BOS, 1974, p. 13). Uma das chaves para o cálculo que Leibniz destacou foi conceber a curva como um polígono infinitesimal:

Sinto que este método e outros em uso até agora podem todos ser deduzidos a partir de um princípio geral, que uso para medir figuras curvilíneas, que uma figura curvilínea deve ser considerada o mesmo que um polígono com lados infinitos. (GM V 126)

Leibniz baseou suas provas do polígono infinitesimal na lei de continuidade, que ele formulava do seguinte modo: “Em qualquer transição suposta, acabando em qualquer termo, é possível instituir um raciocínio geral no qual o termo final pode também ser incluído” (LEIBNIZ, 1920, p. 147). Leibniz também estabeleceu que a continuidade tinha a seguinte condição: “Dois pontos [...] se aproximam continuamente [se] a diferença entre [os] dois pontos

puder ser diminuída até que ela se torne menor que qualquer quantidade” (L 351). Leibniz utilizou o adjetivo *contínuo* para uma variável que abrange uma sequência infinita de valores. Na continuação infinita do polígono, seus lados se tornam infinitamente pequenos e seus ângulos infinitamente numerosos. O polígono infinitangular acaba por coincidir com uma curva, cujos lados infinitamente pequenos, se prolongados, formariam tangentes à curva; onde tangente é uma linha reta que toca um círculo ou uma curva em apenas um ponto. Leibniz aplicou a lei da continuidade às tangentes das curvas do seguinte modo: ele considerou a tangente como sendo contínua a ou como o caso limite (*terminus*) da secante. Para encontrar uma tangente basta que desenhemos uma linha reta unindo dois pontos da curva – a secante – que estão separados por uma distância infinitamente pequena ou por uma diferença evanescente, o que ele chamou de diferencial (GM V 223). O cálculo infinitesimal leibniziano foi construído a partir do conceito de diferencial. O diferencial,  $dx$ , é a diferença em  $x$  valores entre dois valores consecutivos das variáveis em P (ver Figura 4.1), e a tangente é a linha unindo tais pontos.

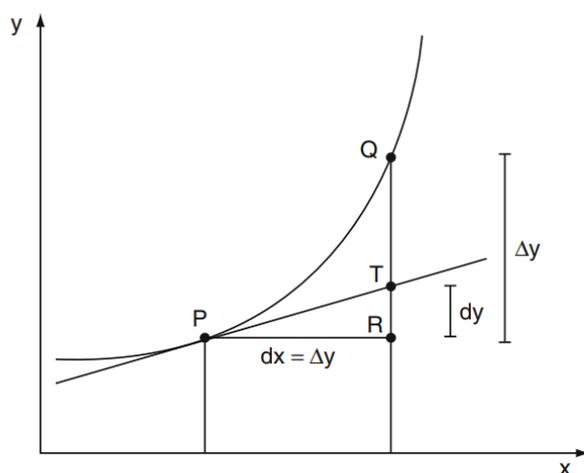


Figure 4.1 The tangent to the curve at P.

A relação diferencial, ou seja, o quociente entre dois diferenciais do tipo  $dy/dx$ , serve para a determinação do gradiente da tangente ao círculo ou curva. O gradiente de uma tangente indica a curva ou taxa de variação da curva naquele ponto, isto é, a taxa na qual a curva muda no eixo- $y$  relativa ao eixo- $x$ . Leibniz considerou  $dy$  e  $dx$  em  $dy/dx$  como quantidades ‘infinitesimais’. Assim,  $dx$  era um incremento infinitamente pequeno mas diferente de zero em  $x$  e  $dy$  era um incremento infinitamente pequeno mas diferente de zero em  $y$ .

Leibniz associa a definição do diferencial, na medida em que ela funciona no cálculo de séries infinitas, com relação ao triângulo infinitangular, ao cálculo infinitesimal, com relação à determinação das tangentes das curvas, do seguinte modo:

Aqui  $dx$  significa o elemento, ou seja, o incremento ou a redução (instantâneos) da quantidade  $x$  em crescimento (contínuo). Ele também é chamado de diferença, nomeadamente a diferença entre dois  $x$ 's aproximados, que diferem por um elemento (ou por um inassinalável), um originando-se do outro, na medida em que um cresce ou diminui (momentaneamente). (GM VII 223)

Por conseguinte, o diferencial pode ser compreendido, por um lado, em relação ao cálculo das séries infinitas, como a diferença infinitesimal entre valores consecutivos de uma quantidade que diminui continuamente e, por outro lado, em relação ao cálculo infinitesimal como uma quantidade infinitesimal. A operação do diferencial no último caso na verdade demonstra a operação do diferencial no primeiro [caso], porque a operação do diferencial no cálculo infinitesimal para a determinação das tangentes às curvas demonstra que os lados infinitamente pequenos do polígono infinitangular são contínuos à curva.

Em um de seus primeiros manuscritos em matemática, intitulado ‘Justificação do Cálculo Infinitesimal por meio da Álgebra Comum’, Leibniz fornece uma consideração do problema do cálculo infinitesimal em relação a um problema geométrico em particular que é resolvido utilizando álgebra comum (L 545). Um esboço da demonstração que Leibniz realiza é o seguinte (Figura 4.2)<sup>117</sup>; já que dois triângulos retângulos, ZFE e ZHJ, que se encontram em seu vértice, o ponto Z, são semelhantes, segue-se que a razão  $y/x$  é igual a  $(Y - y)/X$ . Na medida em que a linha reta EJ se aproxima do ponto F, mantendo o mesmo ângulo com relação ao ponto Z variável, os comprimentos das linhas retas FZ e FE, ou  $y$  e  $x$ , diminuem constantemente, mas ainda assim a razão  $y$  com relação a  $x$  se mantém constante. Quando a linha reta EJ passa pelo ponto F, os pontos E e Z coincidem com F e as linhas retas,  $y$  e  $x$ , desaparecem. Ainda assim,  $y$  e  $x$  não serão absolutamente nada, já que eles preservam a razão de ZH com relação à HJ, representada pela proporção  $(Y - y)/X$ , que, neste caso, se reduz a  $Y/X$  e obviamente não é igual a zero. A relação  $y/x$  continua a existir ainda que os termos tenham desaparecido, já que a relação é determinável como igual a  $Y/X$ . Neste cálculo algébrico, as linhas evanescentes  $x$  e  $y$  não são tomadas por zeros, já que elas ainda têm uma relação algébrica uma com a outra. “E assim [Leibniz argumenta], eles são tratados como

---

<sup>117</sup> As letras foram alteradas para reproduzir mais adequadamente o isomorfismo entre este exemplo algébrico e a notação de Leibniz do cálculo infinitesimal.

infinitesimais, exatamente como um dos elementos que o cálculo diferencial reconhece nas ordenadas das curvas como incrementos ou reduções momentâneas” (L 545). Isto é, as linhas evanescentes  $x$  e  $y$  são determináveis em relação uma a outra apenas na medida em que elas podem ser substituídas pelos infinitesimais  $dy$  e  $dx$  e ao se fazer a suposição que a razão  $y/x$  é igual à razão dos infinitesimais,  $dy / dx$ . Quando a relação continua mesmo apesar dos termos da relação terem desaparecido, uma continuidade foi construída por meios algébricos de tal modo a ser instrutiva quanto às operações do cálculo infinitesimal.

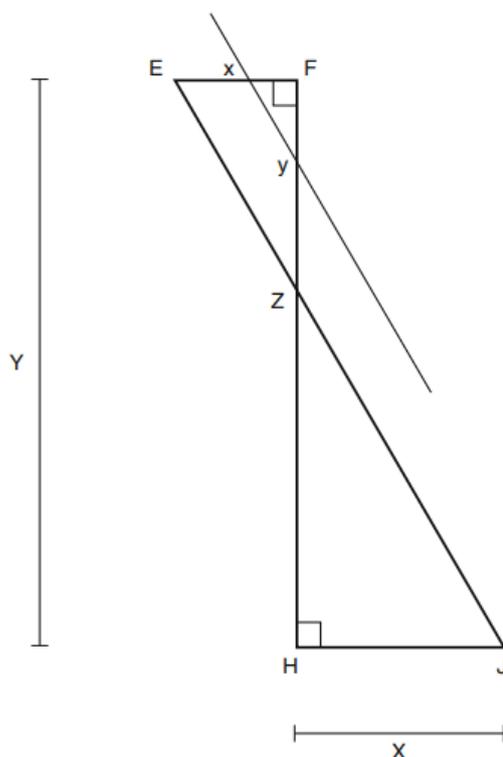


Figure 4.2 Leibniz's example of the infinitesimal calculus using ordinary algebra.

O que Leibniz demonstra nesse exemplo são as condições de acordo com as quais qualquer triângulo sozinho pode ser considerado como um caso extremo de dois triângulos semelhantes opostos pelo vértice. Deleuze argumenta que, no caso de uma figura que seja apenas a de um triângulo, o triângulo [oposto pelo vértice também] está lá, mas existe apenas virtualmente (CGD 22 de Abril de 1980). O triângulo *virtual* não desapareceu simplesmente, mas simplesmente se tornou inassinalável, apesar de se manter completamente determinado. A hipótese do triângulo virtual pode ser traçada como um lado do polígono infinitesimal que, ao se prolongar, forma uma linha tangente à curva. Portanto, há continuidade de um polígono a

um círculo, assim como há continuidade de dois triângulos semelhantes opostos pelo vértice a um triângulo sozinho.

Na primeira consideração publicada sobre o cálculo, Leibniz define a razão dos infinitesimais como o quociente de primeira ordem de diferenciais, ou a relação diferencial associada. Ele diz que ‘o diferencial  $dx$  da abscissa  $x$  é uma quantidade arbitrária e o diferencial  $dy$  da ordenada  $y$  é definida como uma quantidade, que é com relação a  $dx$ , uma razão da ordenada com a subtangente’ (BOYER, 1959, p. 210) (veja Figura 4.1). Leibniz considera os diferenciais como os conceitos fundamentais do cálculo infinitesimal, a relação diferencial sendo definida em termos desses diferenciais.

### **O método de Newton das fluxões e séries infinitas**

Newton começou considerando a taxa de variação, ou fluxão, de quantidades que variam continuamente, que ele chamou de fluentes, tais como comprimentos, áreas, volumes, distâncias, temperaturas, em 1665, o que antecede Leibniz em aproximadamente dez anos. Newton considerava suas variáveis como geradas pelo movimento contínuo de pontos, de linhas, planos e oferecia uma consideração do problema fundamental do cálculo do seguinte modo: ‘Dada uma relação entre dois fluentes, encontre a relação entre suas fluxões e o inverso’ (NEWTON, 1736). Newton considera as duas variáveis cuja relação é dada como variando no tempo e, apesar de ele indicar que isso é útil em vez de necessário, isso ainda é uma característica definidora de sua abordagem e é exemplificada a partir do raciocínio geométrico sobre limites, o qual Newton foi o primeiro a inventar. De modo simples, para determinar a tangente de uma curva em um ponto específico, um segundo ponto na curva é selecionado e o gradiente da linha que atravessa ambos esses pontos é calculado. Na medida em que o segundo ponto se aproxima do ponto de tangência, o gradiente da linha entre os dois pontos se aproxima do gradiente da tangente. Portanto, o gradiente da tangente é o limite do gradiente da linha entre os dois pontos na medida em que os pontos se tornam cada vez mais próximos um do outro (Figura. 4.3).

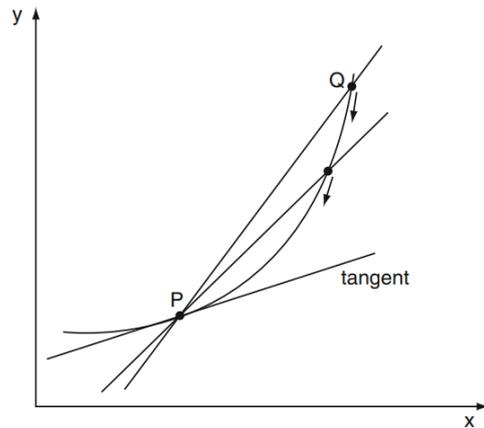


Figure 4.3 Newton's geometrical reasoning about the gradient of a tangent as a limit.

Newton conceitualizou a tangente geometricamente, como o limite de uma sequência de linhas entre os dois pontos, P e Q, sobre uma curva, que é uma secante. Na medida em que a distância entre os pontos se aproximava de zero, as secantes se tornam progressivamente menores, contudo, elas sempre retinham um ‘comprimento real’. Portanto, a secante se aproximava da tangente sem atingi-la. Quando essa distância ‘ficava arbitrariamente pequena (mas permanecia um número real)’ (LAKOFF, NÚÑEZ, 2000, p. 224), ela era considerada insignificante para objetivos práticos e era ignorada. O que então é diferente no método de Leibniz, é que ele ‘admitia a hipótese de números infinitamente pequenos – os infinitesimais – para designar o tamanho de intervalos infinitamente pequenos.’ (ibid.) (Ver Figura 4.1). Para Newton, ao contrário, esses intervalos permaneciam apenas pequenos e, portanto, reais. Entretanto, na elaboração dos cálculos, ambas as abordagens implicavam os mesmos resultados. Mas ontologicamente elas diferiam, porque Leibniz tinha admitido hipoteticamente um novo tipo de número, um número que Newton não precisava já que ‘suas secantes sempre tinham um comprimento real, enquanto as de Leibniz tinham comprimento infinitesimal’ (ibid.). O simbolismo de Leibniz também trata quantidades independentemente de suas gêneses, em vez de as tratar como o produto de uma relação funcional explícita.

Deleuze utiliza essa distinção entre os métodos de Leibniz e de Newton para caracterizar a distinção mente-corpo na consideração de Leibniz da mônada. Deleuze diferencia, de acordo com a distinção anteriormente considerada, a definição funcional da fluxão newtoniana e o infinitesimal leibniziano como um conceito. “O mecanismo físico dos corpos (fluxões) não é idêntico ao mecanismo psíquico da percepção (diferenciais), mas o último se assemelha ao

primeiro” (TF 98). Desse modo, Deleuze sustenta que “O cálculo de Leibniz é adequado à mecânica psíquica enquanto o de Newton funciona para a mecânica física” (ibid.) e mais uma vez se utiliza da matemática dos contemporâneos de Leibniz para determinar a distinção entre a mente e o corpo de uma mônada na metafísica de Leibniz.

Ambos Newton e Leibniz são considerados não só os criadores do cálculo como um método novo e geral, mas também por terem reconhecido que as operações na nova análise são aplicáveis a séries infinitas tanto quanto a expressões algébricas finitas. Entretanto, nenhum deles compreendeu claramente nem definiu rigorosamente seus conceitos fundamentais. Newton acreditava que seus métodos subjacentes eram extensões naturais da geometria pura, enquanto Leibniz sentia que a justificação derradeira de seus procedimentos residia em sua efetividade. Nos 200 anos seguintes, várias tentativas foram feitas para encontrar uma fundamentação aritmética rigorosa para o cálculo; uma que não dependesse seja da intuição matemática da geometria, com suas tangentes e secantes (considerada imprecisa, porque sua concepção dos limites não era compreendida adequadamente), seja do capricho do infinitesimal, que não pode ser justificado a partir do ponto de vista da álgebra clássica ou do ponto de vista da aritmética; esse último ponto tornou muitos matemáticos reticentes, de tal modo que eles recusavam totalmente a hipótese, a despeito do fato de que Leibniz ‘poderia fazer cálculos utilizando aritmética sem geometria – utilizando números infinitesimais’ (LAKOFF, NÚÑEZ, 2000, p. 224-5).

### **A emergência do conceito de função**

A análise do século dezessete era um corpus de ferramentas analíticas para o estudo de objetos geométricos, cujo objeto mais fundamental era a curva (graças ao desenvolvimento de uma física matemática a partir de curvas por Huygens) ou figuras curvilíneas em geral. A compreensão sobre estas últimas era a de que elas incorporavam relações entre diversas quantidades geométricas variáveis definidas com respeito a um ponto variável na curva. As variáveis da análise geométrica se referiam a quantidades geométricas, que eram concebidas não como números reais, mas como tendo uma dimensão: por exemplo, ‘a dimensão de uma linha (*e.g.* ordenada, comprimento de arco, subtangente), de uma área (*e.g.* a área entre uma curva e um eixo) ou de um sólido (*e.g.* o sólido de uma revolução)’ (BOS, 1974, p. 6). As relações entre essas variáveis eram expressas por meio de equações. Na verdade Leibniz se

referia a essas quantidades geométricas variáveis como *functiones* de uma curva<sup>118</sup> e, desse modo, o termo ‘função’ foi introduzido na matemática. Entretanto, é importante notar a ausência de um conceito totalmente desenvolvido de função no contexto leibniziano de relações algébricas entre variáveis. Hoje em dia, uma função é compreendida como uma relação que associa univocamente membros de um conjunto a membros de outro conjunto. Para Leibniz, nem equações nem variáveis são funções nesse sentido moderno, em vez disso a relação entre  $x$  e  $y$  era considerada uma entidade. As curvas eram consideradas como tendo uma existência primária separada de qualquer análise de suas propriedades numéricas ou algébricas. Na análise do século dezessete, equações não criavam curvas, mas sim curvas tornam possíveis equações (DENNIS, CONFREY, 1995, p. 125). Assim, a curva não era vista meramente como um gráfico de uma função, mas em vez disso como ‘uma figura que incorpora a relação entre  $x$  e  $y$ ’ (ver BOS, 1974, p. 6). Na primeira metade do século dezoito, uma mudança de foco das curvas e das próprias quantidades geométricas em direção às fórmulas que expressavam as relações entre essas quantidades ocorreu, graças em larga medida aos símbolos introduzidos por Leibniz. As expressões analíticas envolvendo números e letras, em vez dos objetos geométricos que elas representavam, se tornaram o foco do interesse. Foi essa mudança de foco em direção à fórmula que tornou a emergência do conceito de função possível. Nesse processo, o diferencial passou por uma transformação correspondente;iii ele perdeu sua conotação geométrica inicial e passou a ser tratado como um conceito ligado a fórmulas ao invés de figuras.

Com a emergência do conceito da função, o conceito de diferencial foi substituído pelo de derivada, que é a expressão da relação diferencial enquanto função, primeiramente desenvolvido na obra de Euler. Uma diferença importante, que reflete a transição de uma análise geométrica para uma de funções e fórmulas, é que as sequências infinitesimais não são mais produzidas por um polígono infinitangular que representa uma curva, de acordo com a lei de continuidade como refletida no cálculo infinitesimal, mas são produzidas por uma função, definida como um conjunto de pares ordenados de números reais.

### **Desenvolvimentos subsequentes na matemática: o problema do rigor**

---

<sup>118</sup> Leibniz, ‘*Methodus tangentium inversa, seu de functionibus*’ (1673), conferir Katz (2007, p. 199), *seu de functionibus*’ (1673), conferir Katz (2007, p. 199).

Entretanto, o conceito da função não resolveu imediatamente o problema do rigor no cálculo. Foi preciso esperar até a fase posterior do século dezenove para que uma solução adequada a esse problema fosse encontrada. Foi Karl Weierstrass quem ‘desenvolveu uma aritmetização puramente não-geométrica para o cálculo newtoniano’ (LAKOFF, NÚÑEZ, 2000, p. 230), que forneceu o rigor que lhe faltava. O programa weierstrassiano determinou que o destino do cálculo não precisava estar ligado aos infinitesimais e poderia, ao contrário, lhe ser dado um status rigoroso a partir do ponto de vista de representações finitistas. A teoria de Weierstrass foi uma versão atualizada de uma consideração anterior realizada por Augustin Cauchy, que também teve problemas ao conceituar os limites.

Foi Cauchy quem insistiu em testes específicos para a convergência de séries, de modo que séries divergentes poderiam doravante deixarem de ser usadas para tentar resolver problemas de integração por causa de sua tendência de levar a resultados falsos (ver BOYER, 1959, p. 287). Estender somas a um número infinito de termos fazia surgir problemas se as séries não convergissem, já que a soma ou limite de uma série infinita é apenas determinável se as séries convergirem. Considerou-se que a operação referente a séries divergentes, que não têm soma, levaria, então, a resultados falsos.

Weierstrass considerou que Cauchy havia cometido uma petição de princípio em sua prova do conceito de limite.<sup>119</sup> Para superar esse problema ao conceitualizar limites, Weierstrass ‘buscou eliminar toda a geometria do estudo das [...] derivadas e integrais no cálculo’ (LAKOFF, NÚÑEZ, 2000, p. 309). Para caracterizar o cálculo tão somente em termos de aritmética, era necessário para a ideia de uma curva no plano cartesiano, definida em termos do movimento de um ponto, ser completamente substituída pela ideia de uma função. A ideia geométrica de ‘se aproximar de um limite’ tinha de ser substituída por um conceito aritmetizado de limite que dependia de condicionantes lógico estáticos sobre números apenas. Essa abordagem é comumente referida como o método épsilon-delta (ver POTTER, 2004, p. 85). Por meio disso, o cálculo foi reformulado tanto sem as secantes e tangentes geométricas, quanto sem os infinitesimais; apenas os números reais eram utilizados.

Porque não há referência aos infinitesimais nessa definição weierstrassiana de cálculo, a designação de ‘cálculo infinitesimal’ foi considerada ‘inapropriada’ (BOYER, 1959, p. 287). A obra de Weierstrass não somente removeu, de uma vez por todas, quaisquer resquícios de

---

<sup>119</sup> Para uma consideração deste problema com os limites em Cauchy, confira Potter (2004, p. 85-86).

geometria do que era então chamado de cálculo diferencial, mas também eliminou o uso dos infinitesimais de inspiração leibniziana ao desenvolver o cálculo por quase meio século. Não foi senão no final da década de 1960, com o desenvolvimento dos axiomas controversos da análise não-padrão por Abraham Robinson, que o infinitesimal recebeu uma fundamentação rigorosa (ver BELL, 1998), permitindo, assim, que as inconsistências fossem removidas do cálculo infinitesimal Leibniziano sem remover os próprios infinitesimais.<sup>120</sup> As ideias de Leibniz sobre o papel do infinitesimal no cálculo foram, portanto, ‘totalmente confirmadas’ (ROBINSON, 1996, p. 2), como o foram as de Newton graças a Weierstrass.<sup>121</sup>

Em resposta a esses desenvolvimentos, Deleuze traz uma investigação renovada à relação entre os desenvolvimentos na história da matemática e a metafísica associada a esses desenvolvimentos, que foram marginalizados como um resultado dos esforços de determinar as fundamentações rigorosas do cálculo. Isso é uma parte do projeto mais amplo de Deleuze de construir uma genealogia alternativa na história da filosofia que traça o desenvolvimento de uma série de esquemas metafísicos que respondem a e tentam empregar o conceito do infinitesimal. O objetivo do projeto é construir uma filosofia da diferença como uma lógica especulativa alternativa que subverte certo número de comprometimentos da lógica dialética hegeliana, que apoiou a eliminação do infinitesimal em favor da operação de negação, o procedimento que postula a síntese de uma série de contradições na determinação de conceitos.<sup>122</sup>

### **A teoria das singularidades**

Outro desenvolvimento na matemática, cujos rudimentos podem ser encontrados na obra de Leibniz é a teoria das singularidades. Uma singularidade ou um ponto singular é um conceito matemático que aparece no desenvolvimento da teoria das funções, que historiadores da matemática consideram um dos primeiros conceitos matemáticos importantes dos quais o

---

<sup>120</sup> O infinitesimal é agora considerado um número hiperreal que existe em uma novem de outros infinitesimais ou hiperreais que flutuam infinitamente próximos a cada número real na linha numérica hiperreal (BELL, 2005, p. 262). O desenvolvimento da análise não-padrão, contudo, não quebrou o monopólio da análise clássica de modo algum, apesar de isso ser mais uma questão de gosto e utilidade prática do que de necessidade (POTTER, 2004, p. 85).

<sup>121</sup> A análise não-padrão permite “reformulações interessantes, provas mais elegantes e novos resultados, por exemplo, na geometria diferencial, topologia, cálculo de variações, na teoria das funções de uma variável complexa, de espaços lineares normados e de topologia dos grupos” (BOS, 1974, p. 81).

<sup>122</sup> Mais uma discussão mais extensa deste aspecto do projeto de Deleuze, confira Duffy (2006a).

desenvolvimento da matemática moderna depende. Apesar da teoria das funções não assumir sua forma final até a fase posterior ao século dezoito, é na verdade Leibniz quem contribui decisivamente para esse desenvolvimento. De fato, foi Leibniz quem desenvolveu a primeira teoria das singularidades em matemática e, sustenta Deleuze, é com Leibniz que o conceito de singularidade se torna um conceito matemático-filosófico (CGD 29 de Abril de 1980). Entretanto, antes de explicar o que é filosófico no conceito de singularidade para Leibniz, é necessário fornecer uma consideração do que ele pensava serem as singularidades em matemática e como esse conceito foi subsequentemente desenvolvido na teoria das funções analíticas, que é importante para a consideração de Deleuze da (in)compossibilidade em Leibniz, a despeito de ela não ter sido desenvolvida senão muito após a morte de Leibniz.

A grande descoberta matemática à qual Deleuze se refere é que a singularidade não é mais pensada em relação ao universal, mas sim em relação ao ordinário ou regular (CGD 29 de Abril de 1980). Na lógica clássica, o singular era pensado com referência ao universal, contudo, isso não necessariamente exaure o conceito, já que, na matemática, o singular difere do ou excede o ordinário ou regular. A matemática se refere ao singular e ao ordinário em termos dos pontos de uma curva, ou de modo mais geral, ao que diz respeito a curvas ou figuras complexas. Uma curva, uma superfície curvilínea, ou uma figura, inclui pontos singulares e outros que são regulares ou ordinários. Portanto, a relação entre pontos singulares e ordinários, ou regulares, é uma função de problemas curvilineares que pode ser determinada por meio do cálculo infinitesimal leibniziano.

A relação diferencial é utilizada para determinar o formato geral de uma curva primariamente por meio da determinação do número e da distribuição de seus pontos singulares ou singularidades, que são definidos como pontos de articulação onde o formato ou a curva se transforma ou altera seu comportamento. Por exemplo, quando a relação diferencial é igual a zero, o gradiente da tangente naquele ponto é horizontal, indicando que a curva sobe ou desce e determinando, portanto, um máximo ou mínimo naquele ponto. Esses pontos singulares são conhecidos como pontos estacionários ou de inflexão.

A relação diferencial caracteriza não apenas os pontos singulares que ela determina, mas também a natureza dos pontos regulares na vizinhança imediata desses pontos, isto é, os ramos da curva nos lados de cada ponto singular. Onde a relação diferencial dá o valor do gradiente no ponto singular, o valor da relação diferencial de segunda-ordem, isto é, se a relação diferencial é ela própria diferenciada e que é agora chamada de derivada de segunda ordem,

indica a razão na qual o gradiente está mudando naquele ponto. Isso permite uma aproximação mais precisa do formato da curva na vizinhança daquele ponto.

Leibniz chamava esses pontos estacionários de *maxima* e *minima* (máximos e mínimos) dependendo de se a curva for côncava para cima ou para baixo, respectivamente. Uma curva é côncava para cima quando a relação diferencial de segunda-ordem é positiva e côncava para baixo quando a relação diferencial de segunda-ordem é negativa. Os pontos em uma curva que marcam a transição entre uma região onde a curva é côncava para cima e uma onde ela é côncava para baixo são pontos de inflexão. A relação diferencial de segunda-ordem será zero em um ponto de inflexão. Deleuze distingue um ponto de inflexão, enquanto uma singularidade intrínseca, dos *maxima* e *minima*, enquanto singularidades extrínsecas, dado que aquele primeiro ‘não se refere à coordenadas [, mas ao contrário] corresponde’ ao que Leibniz chama de ‘sinal ambíguo’ (TF 15), isto é, onde uma concavidade se transforma, o sinal da relação diferencial de segunda-ordem muda de + para –, ou vice-versa.

O valor da relação diferencial de terceira-ordem indica a razão na qual a relação diferencial de segunda-ordem está se transformando naquele ponto.

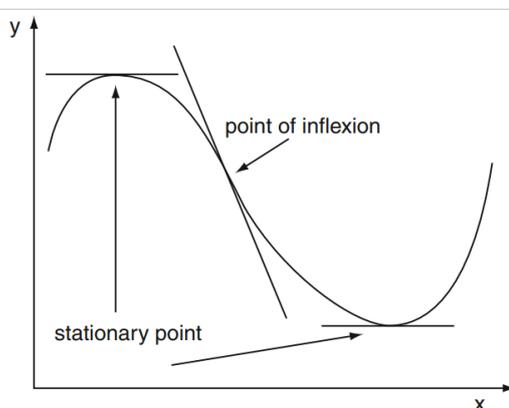


Figure 4.4 The singular points of a curve.

Na verdade, quanto mais ordens sucessivas da relação diferencial puderem ser avaliadas no ponto singular, mais precisa será a aproximação do formato da curva na vizinhança “imediate” daquele ponto. Leibniz até mesmo forneceu uma fórmula para a relação diferencial de *n*-ésima-ordem, na medida em que *n* se aproxima do infinito. A relação diferencial de *n*-ésima-ordem em um ponto de inflexão determinaria a continuidade da curvatura variável na vizinhança imediata da inflexão com a curva. Porque o ponto de inflexão está onde a tangente

cruza a curva (ver Figura 4.4) e o ponto onde a relação diferencial de enésima-ordem é contínua com a curva, Deleuze caracteriza o ponto de inflexão como um *ponto-dobra*; que é o tropo que unifica uma diversidade de temas e elementos de *A dobra*.<sup>123</sup>

### **Desenvolvimentos subsequentes na matemática: Weierstrass e Poincaré**

O desenvolvimento importante na matemática, cujos rudimentos Deleuze considera estarem na obra de Leibniz e que retrospectivamente são traçados de volta à consideração de Leibniz da (in)compossibilidade, é a teoria weierstrassiana da continuidade analítica. O método leibniziano de aproximação utilizando ordens sucessivas da relação diferencial é formalizado no cálculo, de acordo com a teoria de Weierstrass, por uma expansão em série de Taylor ou em série de potências. Uma expansão de série de potências pode ser escrita como um polinômio, cujos coeficientes de seus termos são derivadas sucessivas avaliadas no ponto singular. A soma de tal série representa a função expandida, contanto que qualquer resto se aproxime de zero na medida em que o número de termos convirja com a função na vizinhança do ponto singular; o polinômio então se torna uma série infinita que converge com a função na vizinhança de um ponto singular.<sup>124</sup> O critério da convergência repete a exclusão de séries divergentes, primeiramente realizada por Cauchy, do cálculo. Uma série de potências opera em um ponto singular pela determinação sucessiva da natureza qualitativa específica da função naquele ponto, isto é, o formato e comportamento do gráfico da função ou curva. Uma série de potências determina não apenas a natureza da função no ponto em questão, mas também a natureza de todos os pontos regulares na vizinhança daquele ponto singular, de tal modo que a natureza qualitativa específica de uma função na vizinhança de um ponto singular insiste naquele ponto determinado. Ao se examinar a relação entre os pontos singulares diferentemente distribuídos determinados pela relação diferencial, os pontos regulares que são contínuos entre os pontos singulares podem ser determinados, o que em termos geométricos são os ramos da curva. Em geral, a série de potências converge para uma função ao se produzir um ramo contínuo de

---

<sup>123</sup> Além de muitos exemplos matemáticos da inflexão como um *ponto-dobra*, incluindo as transformações de René Thom e a inflexão continuamente diferida da curva de Koch (TF 16-17), Deleuze oferece um exemplo retirado da arquitetura barroca, de acordo com o qual uma inflexão serve para esconder ou circular o ângulo reto, que é figurado no arco gótico que tem um formato geométrico de uma ogiva.

<sup>124</sup> Para uma consideração mais extensa do uso que Deleuze faz da teoria Weierstrassiana da continuidade analítica e o do papel das séries de potências, confira Duffy (2006b).

uma curva na vizinhança de um ponto singular. Na medida em que todos os pontos singulares são contínuos através de todos os ramos diferentes produzidos pela série de potências dos pontos singulares, a curva complexa inteira, ou a função analítica completa, é produzida.

Os elementos matemáticos dessa interpretação são mais claramente desenvolvidos pela análise weierstrassiana, de acordo com o teorema da aproximação de funções analíticas. De acordo com Weierstrass, para qualquer função analítica contínua em um dado intervalo, ou domínio, existe uma expansão de série de potências que converge uniformemente a essa função no dado domínio. Dado que uma série de potências aproxima uma função em tal domínio restrito, a tarefa é, então, determinar outras expansões em séries de potências que aproximam a mesma função em outros domínios. Uma função analítica é diferenciável em cada ponto do seu domínio e é essencialmente definida, para Weierstrass, a partir de sua vizinhança de um ponto singular, por uma expansão de série em potência que é convergente com um ‘círculo de convergência’ ao redor daquele ponto. Uma expansão de série em potências que é convergente em tal círculo representa uma função que é analítica em cada ponto no círculo. Ao se tomar um ponto interior ao primeiro círculo como um novo centro, e ao se determinar os valores dos coeficientes dessa nova série utilizando-se das funções produzidas pela primeira série, uma nova série e um novo centro de convergência é obtido, cujo círculo de convergência sobrepõe-se ao primeiro. A nova série é contínua com a primeira se os valores da função coincidem na parte comum dos dois círculos. Esse método de ‘continuidade analítica’ permite uma construção gradual de um domínio completo sobre o qual a função produzida é contínua. Nos pontos do novo círculo de convergência que são exteriores, ou se estendem fora do primeiro, à função, representada pela segunda série é então a continuação analítica da função definida pela primeira série; isso é definido por Weierstrass como a continuação analítica de uma expansão em série de potências fora de seu círculo de convergência. O domínio da função é estendido pela adição sucessiva de mais e mais círculos de convergência. Cada expansão em série que determina um círculo de convergência é chamada de um elemento da função. Dessa maneira, dado um elemento de uma função analítica, por continuação analítica, pode-se obter a função analítica inteira sobre um domínio estendido. O domínio da adição sucessiva de círculos de convergência, enquanto determinado pela continuidade analítica, possui atualmente a estrutura de uma superfície. A continuação analítica de uma expansão em série de potências pode ser continuada dessa maneira em todas as direções até os pontos de vizinhança imediata exteriores aos círculos e convergência onde as séries obtidas divergem.

Expansões de séries de potências divergem em ‘pontos singulares’ específicos ou ‘singularidades’ que podem surgir no processo de continuidade analítica. Um ponto singular, ou singularidade, de uma função analítica, tanto como na curva, é qualquer ponto que não seja um ponto regular ou ordinário da função ou curva. Eles são pontos que apresentam propriedades notáveis e, portanto, têm um papel dominante e excepcional na determinação das características da função, ou do formato e comportamento da curva. Os pontos singulares de uma função, que incluem os pontos estacionários, onde  $d^2y/dx^2 = 0$ , são ‘pontos singulares removíveis’, já que as séries de potência nesses pontos convergem com a função. Um ponto singular removível é uniformemente determinado pela função e, portanto, redefinível como um ponto singular da função, de tal modo que a função é analítica ou contínua naquele ponto. As singularidades específicas de uma função analítica onde as séries obtidas divergem são chamados de ‘polos’. Singularidades deste tipo são aqueles pontos onde a função não mais satisfaz a condição de regularidade que assegura sua continuidade local, de tal modo que a regra da continuidade analítica para de funcionar. Eles são, por conseguinte, pontos de descontinuidade. Uma singularidade é chamada de polo de uma função quando os valores da relação diferencial, isto é, os gradientes das tangentes aos pontos da função se aproximam do infinito na medida em que a função se aproxima do polo. A função é chamada de assintótica ao polo, ela não é, conseqüentemente, mais diferenciável naquele ponto, mas permanece indefinida ou se desaparece. Logo, um polo é o ponto limite de uma função. Os polos que surgem no processo de continuidade analítica necessariamente se encontram nos limites dos círculos de convergência de séries de potências. O domínio efetivo de uma função analítica determinada pelo processo de uma continuação analítica de expansões em séries de potências é, portanto, limitado àquele entre seus polos. Os polos das duas funções analíticas são não-removíveis, assim, a continuidade analítica entre as duas funções não pode ser estabelecida.

Essa é a dimensão que a teoria weierstrassiana da continuidade analítica que Deleuze retrospectivamente traça até a teoria das singularidades de Leibniz e que ele emprega em sua consideração da impossibilidade leibniziana, que será tratada na seção seguinte. Uma singularidade é um ponto distintivo em uma curva na vizinhança em cuja vizinhança a relação diferencial de segunda-ordem muda seu sinal. Essa característica do ponto singular é estendida até, ou é contínua com, as séries de pontos ordinários que dependem dele, até a vizinhança de singularidades subsequentes. É por essa razão que Deleuze defende que a teoria das singularidades é inseparável de uma teoria ou de uma atividade da continuidade, onde a

continuidade, ou o contínuo, é a tensão de um ponto singular nos pontos ordinários até a vizinhança da singularidade subsequente. E é por essa razão que Deleuze considera que os rudimentos da teoria weierstrassiana estão presentes na obra de Leibniz e que é possível, portanto, que ela seja retrospectivamente traçada de volta à obra de Leibniz.

Weierstrass realmente encontrou um meio de resolver o problema da descontinuidade entre os polos de funções analíticas ao postular uma função potencial, cujos parâmetros do domínio são determinados pelos polos das duas funções analíticas descontínuas e ao estender sua analítica a funções meromorfas.<sup>125</sup> Uma função é chamada de meromorfa em um domínio se ela é analítica no domínio determinado pelos polos de funções analíticas. Uma função meromorfa é determinada pelo quociente de duas funções analíticas arbitrárias que foram independentemente determinadas na mesma superfície pelas operações ponto-a-ponto da análise weierstrassiana. Tal função é definida pela relação diferencial:

$$\frac{dy}{dx} = \frac{Y}{X}$$

*Figure 4.5* The meromorphic function.

onde  $X$  e  $Y$  são polinômios, ou séries de potência das duas funções locais. A função meromorfa é a relação diferencial da função entre as duas funções analíticas descontínuas. A expansão das séries de potência determinada pela diferenciação repetida das funções meromorfa gera o gráfico de uma função composta que consiste em curvas com ramos infinitos, porque a série produzida pela expansão da função meromorfa é divergente. A representação de tais curvas, contudo, colocou um problema para Weierstrass que ele foi incapaz de resolver, porque as séries divergentes estão fora dos parâmetros do cálculo diferencial, enquanto determinado pela abordagem épsilon-delta, já que elas ferem o critério de convergência.

Henri Poincaré enfrentou esse problema da representação de funções compostas, estendendo a teoria weierstrassiana das funções meromorfas no que ele denominou de ‘a teoria qualitativa das equações diferenciais’, ou a teoria das funções automorfas (KLINE, 1972, p. 732). Apesar de que tais séries divergentes não convergem em uma função, no sentido

---

<sup>125</sup> Foram Charles A. A. Briot e Jean-Claude Bouquet quem introduziram o termo 'meromorfa' para uma função que possui apenas os polos naquele domínio (KLINE, 1972, p. 642).

weierstrassiano, elas podem de fato fornecer uma aproximação útil para uma função se elas puderem ser ditas representar a função assintoticamente. Quando tal série é assintótica à função, ela pode representar uma função composta ou analítica mesmo que a série seja divergente. A determinação de uma função composta necessita da determinação de uma nova singularidade em relação aos polos das funções locais das quais ela é composta. Poincaré chamou este novo tipo de singularidade de singularidade essencial. Poincaré distinguiu quatro tipos de singularidades essenciais, que ele classificou de acordo com o comportamento da função e a aparência geométrica das curvas de solução na vizinhança desses pontos: o ponto de sela (*col*); o ponto duplo (*noeud*); o ponto de foco (*foyer*); e o centro (BARROW-GREEN, 1997, p. 32; DR 177). Singularidades envolvem relações cada vez mais complexas conforme a complexidade crescente das curvas. Os desenvolvimentos subsequentes pelos quais a teoria weierstrassiana da continuidade analítica passa, até a teoria de Poincaré das funções automorfas, é o material do qual Deleuze se utiliza para oferecer uma solução para superar e estender os limites da metafísica de Leibniz. Os detalhes desse movimento crítico por parte de Deleuze serão examinados na seção final deste ensaio.

### **A interpretação ‘leibniziana’ de Deleuze da teoria da compossibilidade**

O que então Deleuze quer dizer ao defender que Leibniz determinou a singularidade no domínio da matemática como um conceito filosófico? Um teste crucial para a reconstrução matemática de Deleuze da metafísica de Leibniz é como lidar com sua lógica sujeito-predicado. Deleuze sustenta que a consideração matemática de Leibniz da continuidade é reconciliável com a relação entre o conceito de um sujeito e seus predicados. A solução que Deleuze propõe envolve demonstrar que a continuidade característica do cálculo infinitesimal é isomorfa à série de predicados contidas no conceito de um sujeito. Uma explicação desse isomorfismo requer, por sua vez, um esclarecimento da compreensão de Deleuze sobre a visão de Leibniz da predicação enquanto determinada pelo princípio da razão suficiente.

Para Leibniz, toda proposição pode ser expressa na forma sujeito-predicado. O sujeito de qualquer proposição é uma substância individual completa que é simples, indivisível, um ponto metafísico sem dimensão [espacial], ou mônada. Desse sujeito, pode ser dito que ‘toda proposição analítica é verdadeira’, onde uma proposição analítica é aquela na qual o predicado é idêntico ao sujeito. Deleuze sugere que se esse princípio da identidade é revertido, de tal modo

que se leia: ‘toda proposição verdadeira é necessariamente analítica’, então ela equivale à formulação de Leibniz do princípio de razão suficiente (CGD 15 de Abril de 1980). De acordo com este princípio, cada vez que uma proposição verdadeira é formulada, ela deve ser compreendida como analítica, isto é, toda proposição verdadeira é um juízo de identidade cujo predicado está completamente contido em seu sujeito. Ou seja, tudo que acontece a, tudo que pode ser atribuído a, tudo que é predicado a um sujeito – passado, presente e futuro – deve estar contido no conceito do sujeito. Desse modo, para Leibniz, todos os predicados, isto é, os predicados que expressam todos os estados do mundo, estão contidos no conceito de todo e cada sujeito particular ou singular.

Entretanto, há razões para diferenciar verdades de razão, ou de essência, de verdade de fato, ou de existência. Um exemplo de uma verdade de essência seria a proposição  $2 + 2 = 4$ , que é *analítica*, há, portanto, uma identidade do predicado,  $2 + 2$ , com o sujeito, 4. Isso pode ser provado pela análise, ou seja, em um número finito ou limitado de operações bem determinadas, pode-se demonstrar que 4, em virtude de sua definição, e  $2 + 2$ , em virtude de sua definição, são idênticos. Desse modo, a identidade do predicado com o sujeito é uma proposição analítica que pode ser demonstrada em uma série finita de operações determinadas. Enquanto  $2 + 2 = 4$  ocorre em todos os tempos e todos os lugares e é, conseqüentemente, uma verdade necessária, a proposição ‘Adão pecou’ é especificamente datada, isto é, Adão irá pecar em um lugar particular em um tempo particular. Por conseguinte, ela é uma verdade de existência, como veremos, uma verdade contingente. De acordo com o princípio de razão suficiente, a proposição ‘Adão pecou’ deve ser analítica. Se passarmos de um predicado a outro a fim de reconstituirmos todas as causas e seguimos até a cadeia final dos efeitos, isso envolveria a série inteira dos predicados contidos no sujeito Adão, isto é, a análise se estenderia ao infinito. Assim, para demonstrar a inclusão de ‘pecador’ no conceito de ‘Adão’ uma série infinita de operações é requerida é exigida. Contudo, não somos capazes de completar tal análise até o infinito.

Apesar de Leibniz estar comprometido com a ideia de um infinito ‘sincategorimático’ potencial, isto é, a pluralidades infinitas tais como os termos de uma série infinita que são indefinidos ou ilimitados, ele aceitou, em última análise que, no reino da quantidade, o infinito não poderia ser de modo algum construído por nós como um todo unificado. Como Bassler explica claramente: ‘Então, se perguntarmos quantos termos há em uma série infinita, a resposta não é: um número infinito (se tomarmos isso como significando uma magnitude que é

infinitamente maior que a magnitude finita ou a maior magnitude), mas sim: mais do que qualquer magnitude finita dada' (BASSLER, 1998, p. 65). A realização de tal análise é indefinida tanto para nós, enquanto seres humanos finitos, por causa da limitação do nosso entendimento, e para Deus, já não há final para a análise, ou seja, ela é ilimitada. Entretanto, todos os elementos da análise são dados a Deus no infinito atual. Não podemos apreender o infinito atual, nem o alcançar via um processo intuitivo. Ele é apenas acessível para nós via sistemas finitos de símbolos que se aproximam dele. O cálculo infinitesimal nos fornece uma espécie de 'artifício' para operar uma aproximação bem-fundada do que acontece no entendimento de Deus. Podemos nos aproximar do entendimento de Deus graças à operação do cálculo infinitesimal, sem nunca o alcançar atualmente. Apesar de Leibniz ter sempre distinguido verdades filosóficas das verdades matemáticas, Deleuze defende que a ideia de análise infinita na metafísica tem 'certos ecos' no cálculo de análise infinitesimal em matemática. A análise infinita que realizamos enquanto seres humanos na qual pecador está contido no conceito de Adão é uma análise indefinida, como se os termos da série que inclui pecador fossem isométricos a  $1/2 + 1/4 + 1/8 \dots$  etc, ao infinito. Em verdades de essência, a análise é finita, enquanto em verdades de existência, a análise é infinita sob as condições supramencionadas de uma finitude bem-determinada.

Então, o que distingue verdades de essência de verdades de existência é que uma verdade de essência é tal que seu contrário é contraditório e, portanto, impossível, ou seja, é impossível para 2 mais 2 não ser igual a 4. Assim como a identidade de 4 e  $2 + 2$  pode ser provada por uma série de procedimentos finitos, também o contrário,  $2 + 2$  não ser igual a 4, pode ser provada contraditória e, conseqüentemente, impossível. Apesar de ser impossível pensar que  $2 + 2$  não seja igual a 4 ou que um círculo seja quadrado, é possível pensar em um Adão que poderia não ter pecado. Verdades de existência são, portanto, verdades contingentes. Um mundo no qual Adão poderia não ter pecado é um mundo logicamente possível, isto é, o contrário não é necessariamente contraditório. Apesar da relação entre Adão pecador e Adão não-pecador ser a de uma contradição, já que é impossível para Adão ser ambos pecador e não-pecador, Adão não-pecador não é contraditório com o mundo no qual Adão pecou, ele é apenas impossível com tal mundo. Deleuze argumenta que ser impossível, portanto, não é o mesmo que ser contraditório, ela é outro tipo de relação que excede a contradição.<sup>126</sup> Deleuze

---

<sup>126</sup> Deleuze caracteriza isso como "vice-dicção" (TF 59).

caracteriza a relação de impossibilidade como ‘uma diferença e não uma negação’ (TF 150). A impossibilidade conserva um princípio clássico de disjunção: este mundo é [o caso] ou algum outro é. Então, quando a análise se estende ao infinito, o tipo ou modo de inclusão do predicado no sujeito é a compossibilidade. O que interessaria a Leibniz no nível das verdades de existência não é a identidade do predicado com o sujeito, mas sim o processo de passar de um predicado para outro do ponto de vista de uma análise infinita e é este processo que é caracterizado por Leibniz como tendo o máximo de continuidade. Enquanto verdades de essência são governadas pelo princípio de identidade, verdades de existência são governadas pela lei de continuidade.

Em vez de descobrir o idêntico ao final ou limite de uma série finita, a análise infinita substitui o ponto de vista da identidade por aquele da continuidade. Há continuidade quando o caso extrínseco, por exemplo, o círculo, o triângulo único ou predicado, pode ser considerado como incluído no conceito do caso intrínseco, isto é, o polígono infinitangular, o triângulo virtual, ou o conceito do sujeito. O domínio da impossibilidade é, conseqüentemente, um domínio diferente daquele da identidade/contradição. Não há identidade lógica entre pecador e Adão, mas há apenas uma continuidade. Dois elementos estão na continuidade quando uma diferença infinitamente pequena ou evanescente pode ser atribuída entre esses dois elementos. Aqui Deleuze mostra de que modo verdades de existência são redutíveis a verdades matemáticas.

Deleuze oferece uma interpretação ‘leibniziana’ da diferença entre compossibilidade e impossibilidade ‘baseada apenas na divergência ou convergência de séries’ (TF 150). Ele propõe a hipótese que há compossibilidade entre duas singularidades quando suas ‘séries de pontos ordinários convergem’, isto é, quando os valores das ‘séries de pontos regulares que derivam a partir de duas singularidades [...] coincidem, de modo contrário, há descontinuidade. Em um caso, você tem a definição de compossibilidade, no outro caso, a definição de impossibilidade’ (CGD 29 de Abril de 1980). Se as séries de pontos ordinários ou regulares que derivam a partir das singularidades divergirem, então você tem descontinuidade. Quando as séries divergem, quando você não pode mais compor a continuidade deste mundo com a continuidade deste outro mundo, então ela não pode mais pertencer ao mesmo mundo. Há, portanto, tantos mundos quantos há divergências. Todos os mundos são possíveis, mas eles são impossíveis uns com relação outros. Deus concebe uma infinidade de mundos possíveis que não são possíveis uns com relação outros, a partir dos quais Ele escolhe o melhor dos

mundos possíveis, que acontece de ser o mundo no qual Adão pecou. Consequentemente, um mundo é definível por sua continuidade. O que separa dois mundos impossíveis é o fato de que há descontinuidade entre dois mundos. É dessa maneira que Deleuze defende que a compossibilidade e impossibilidade são as consequências diretas da teoria das singularidades.

### **Superando os limites da metafísica de Leibniz**

Quando Deleuze faz o comentário que ‘a relação diferencial assim adquire um significado novo, já que ela expressa a extensão analítica de uma série sobre outra, e não mais a unidade de séries convergentes que não divergiram minimamente uma da outra’ (TF 8), isso deveria ser compreendido em relação ao que foi apresentado neste ensaio como o desenvolvimento weierstrassiano da função meromorfa como uma relação diferencial. O desenvolvimento subsequente de Poincaré da função meromorfa weierstrassiana implica que a continuidade pode ser estabelecida através de séries divergentes. Isso significa que a consideração leibniziana da compossibilidade como a unidade de séries convergentes, que depende da exclusão da divergência, não é mais exigida na matemática. A idealização matemática conseguiu exceder, portanto, a metafísica, de modo que ao se manter com a insistência de Leibniz na importância metafísica da especulação matemática, a metafísica necessita de um reajuste. A metafísica de Leibniz é limitada pela estrutura parte-todo ou um-múltiplo, de acordo com a qual essa unidade de séries convergentes é fundamentalmente determinada, seja em termos de uma mônada contendo uma série infinita de predicados que expressam todos os estados do mundo, tal como determinado pelo princípio de razão suficiente; ou em termos de um Deus estabelecendo a harmonia de uma multiplicidade de mônadas, tal como determinado pela harmonia preestabelecida.

O que a teoria de Poincaré das funções automorfas faz é oferecer um modo para a estrutura parte-todo da metafísica de Leibniz ser problematizada e superada. Pós-Poincaré, a série infinita de estados do mundo não é mais contida em cada mônada. Não há harmonia preestabelecida. A continuidade das séries do mundo atual e a discriminação entre o que é compossível e o que é impossível com esse mundo não é mais predeterminado. As possibilidades lógicas de todos os mundos impossíveis são agora possibilidades reais, todas as quais têm o potencial de serem atualizadas pelas mônadas como estados do mundo atual.

Como Deleuze sustenta, ‘Na medida que o mundo não é mais feito de séries divergentes (o caosmos), [...] a mônada agora não é mais capaz de conter o mundo inteiro como se fosse um círculo fechado que pode ser modificado por uma projeção’ (TF 137). Assim, na medida em que a teoria weierstrassiana da continuidade analítica pode ser retrospectivamente traçada na consideração de Leibniz da unidade das séries convergentes, os desenvolvimentos subsequentes de Poincaré fornecem uma solução que pode ser compreendida como superando os limites explícitos da metafísica de Leibniz. São esses aspectos que o Projeto de Deleuze em *A dobra* que pressagiam o ‘Novo Barroco e Neo-leibnizianismo’ (TF 136) que Deleuze explora em outro lugar de sua obra – cuja consideração matemática é oferecida mais explicitamente em *Diferença e Repetição*.

## Referências

- Barrow-Green, J. (1997), *Poincaré and the Three Body Problem, History of Mathematics* (Providence, RI: American Mathematical Society).
- Bassler, O. B. (1998), ‘Leibniz on the Indefinite as Infinite’, *Review of Metaphysics* 51 (4), pp. 849–75.
- Bell, J. L. (1998), *A Primer of Infinitesimal Analysis* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press).
- Bell, J. L. (2005), *The Continuous and the Infinitesimal in Mathematics and Philosophy* (Milano: Polimetrica).
- Bos, H. J. M. (1974), ‘Differentials, Higher-Order Differentials and the Derivative in the Leibnizian Calculus’, *Archive for History of Exact Sciences* 14 (1), pp. 1–90.
- Boyer, C. B. (1959), *The History of the Calculus and its Conceptual Development. (The Concepts of the Calculus)* (New York: Dover).
- Dennis, D. and Confrey, J. (1995), ‘Functions of a Curve: Leibniz’s Original Notion of Functions and its Meaning for the Parabola’, *College Mathematics Journal* 26 (2), pp. 124–30.
- Duffy, S. (2006a), *The Logic of Expression: Quality, Quantity, and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*, Ashgate New Critical Thinking in Philosophy (Aldershot, Hampshire, UK; Burlington, VT: Ashgate Pub).
- Duffy, S. (2006b), ‘The Differential Point of View of the Infinitesimal Calculus in Spinoza, Leibniz and Deleuze’, *Journal of the British Society for Phenomenology* 37 (3), pp. 286–307.

- Katz, V. J. (2007), ‘Stages in the History of Algebra with Implications for Teaching’, *Educational Studies in Mathematics* 66, pp. 185–201.
- Kline, M. (1972), *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times* (New York: Oxford University Press).
- Lakoff, G. and Núñez, R. E. (2000), *Where Mathematics Comes from: How the Embodied Mind brings Mathematics into Being* (New York: Basic Books).
- Leibniz, G. W. (1920), *The Early Mathematical Manuscripts of Leibniz*, translated by J. M. Child from the Latin texts published by Carl Immanuel Gerhardt (Chicago; London: The Open Court Publishing Company).
- Newton, I. (1736), *The Method of Fluxions and Infinite Series* (1671), translated by John Colson (London: Henry Woodfall).
- Potter, M. D. (2004), *Set Theory and its Philosophy: A Critical Introduction* (Oxford, New York: Oxford University Press).
- Robinson, A. (1996), *Non-Standard Analysis*, revised edition, *Princeton Landmarks in Mathematics and Physics* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

# UMA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DO ACONTECIMENTO: LEITURA NÃO FENOMENOLÓGICA DE LEIBNIZ FEITA POR DELEUZE<sup>127</sup>

Sjoerd van Tuinen

Tradução e notas: William de Siqueira Piauí e Marcos Sávio Aguiar<sup>128</sup>

## 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 radicalizada<sup>129</sup>, 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*<sup>130</sup>.

---

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

<sup>128</sup> 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](mailto:piauiusp@gmail.com)) e AGUIAR, M. S., licenciado em filosofia, mestre e doutorando pela Universidade Federal de Sergipe (e-mail: [marcosavio.se@gmail.com](mailto:marcosavio.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).

<sup>129</sup> 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.).

<sup>130</sup> 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 –; conseqüentemente, 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*<sup>131</sup>: 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-versa<sup>132</sup>, inevitavelmente restabelece uma tripla transcendência: o mundo sensorial objetivo, o Outro intersubjetivo e outras comunidades científico-culturais de nível superior<sup>133</sup>, 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

---

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.).

<sup>131</sup> 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.).

<sup>132</sup> 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.

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

contrário<sup>134</sup>. 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’<sup>135</sup>, 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 extensionista<sup>136</sup> entre seus contemporâneos, como [o fizeram] Russell e Couturat, e [quanto] a abordagem epistemológica neokantiana de Cassirer<sup>137</sup>. Em

---

<sup>134</sup> “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.).

<sup>135</sup> Citado em Cristin e Sakai (2000: 11).

<sup>136</sup> 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 mediatemente 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.).

<sup>137</sup> 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

segundo lugar, em *Meditações cartesianas* (1929) Husserl adota uma solução monadológica para o problema egológico do solipsismo<sup>138</sup>. 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*”<sup>139</sup> (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 si<sup>140</sup>. 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

---

(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.).

<sup>138</sup> 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).

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

<sup>140</sup> 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).

[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 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”<sup>141</sup> (*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* transcendental<sup>142</sup>, 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

---

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

<sup>142</sup> 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.).

percepção” (Hua III/1, etc.) parece combinar com a afirmação de Leibniz, feita em uma carta a 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”<sup>143</sup>.

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 encharcando) (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

---

<sup>143</sup> 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 maquínica<sup>144</sup><sub>[OBJ.]</sub>.

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’<sup>145</sup> do primeiro tipo de causalidade na forma de

---

<sup>144</sup> 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.

<sup>145</sup> 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

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].

---

quanto 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’<sup>146</sup> [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?

---

<sup>146</sup> 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 mediatamente 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”<sup>147</sup>: ela intui outros Egos em uma

---

<sup>147</sup> 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 alicata [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’<sup>148</sup>. Cada uma dessas

---

<sup>148</sup> 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”<sup>149</sup>. 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 alma<sup>150</sup>. 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)

---

<sup>149</sup> Ibid., citado em TF (109).

<sup>150</sup> O mesmo pode ser dito de Merleau-Ponty, que argumenta que "toda a zoologia assume de nosso lado uma *Einfühlung* 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”<sup>151</sup> (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”<sup>152</sup> (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

---

<sup>151</sup> 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).

<sup>152</sup> 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 barroca<sup>153</sup>. 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

---

<sup>153</sup> 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).

conclui tanto à maneira merleau-pontiana quanto heideggeriana: “a questão é sempre habitar o 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 admiração<sup>154</sup>, 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 condição 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

---

<sup>154</sup> Paul Virilio citado por Beaulieu (2004, 157).

nosso ser-no-mundo sensório-motor, nosso corpo sinérgico sendo a 'interface' móvel ou '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 mesmos<sup>155</sup>. 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,

---

<sup>155</sup> 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”<sup>156</sup> 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

---

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

se tocam em um devir de um mundo novo no mesmo mundo<sup>157</sup>: 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'<sup>158</sup> (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 mundo<sup>159</sup>, 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”<sup>160</sup> (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,

---

<sup>157</sup> “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).

<sup>158</sup> 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.

<sup>159</sup> 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).

<sup>160</sup> 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)<sup>161</sup>. 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’<sup>162</sup> (TF 105).

---

<sup>161</sup> “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.

<sup>162</sup> 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)<sup>163</sup>. 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

---

<sup>163</sup> 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-comunidade<sup>164</sup>. 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

---

<sup>164</sup> 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 completo<sup>165</sup>. 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' individuante<sup>166</sup>, 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'<sup>167</sup>, 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

---

<sup>165</sup> 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.).

<sup>166</sup> 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).

<sup>167</sup> 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”<sup>168</sup> (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).

---

<sup>168</sup> 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.

## OS DOIS ANDARES DO PENSAMENTO: A ESTÉTICA DE DELEUZE EM A DOBRA <sup>169</sup>

Birgit M. Kaiser

Tradução e notas: Manoel Heleno da Cruz e William de Siqueira Piauí <sup>170</sup>

*Pensar é dobrar, é duplicar o fora com um dentro que lhe é coextensivo.*  
(Deleuze, *Foucault*, 1986)

Com a finalidade de expor a questão de como devemos imaginar adequadamente uma estética deleuziana, precisamos fazer mais do que elencar os escritores, pintores, cineastas, compositores e músicos aos quais seus textos frequentemente se referem, cujas obras estão intimamente ligadas a muitos conceitos de Deleuze, se pensarmos, por exemplo, nos povos menores de Kafka, na máquina de guerra de Kleist, ou na lógica das sensações de Bacon. Não podemos, também, nos contentar apenas com apontar as preferências de Deleuze para certos períodos ou estilos de época, como o Barroco <sup>171</sup> ou a Arte Moderna. Descobriremos que, para colocar a questão adequadamente, teremos que reconsiderar o que normalmente é chamado de *estética* e sua suposta relação com a arte. Ao abordar a questão da estética deleuziana em seu ensaio *Existe-t-il une esthétique deleuzienne [Existe, de fato, uma estética deleuziana]*? (1998), Jacques Rancière <sup>172</sup> traz à tona o debate sobre essa seara, ponderando sobre a nossa compreensão de estética, descartando a visão amplamente difundida sobre o tema, segundo a

---

<sup>169</sup> Cap. IX “*Two Floors of Thinking: Deleuze’s Aesthetics of Folds*” in: TUINEN; MCDONNELL, 2010 (N.T.).

<sup>170</sup> CRUZ, Manoel H. (e-mail: [heleno.cruz@hotmail.com](mailto:heleno.cruz@hotmail.com)), professor de Literatura Inglesa, Literatura Norteamericana e Introdução à Filosofia do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco – CESVASF, IES mantida pela Autarquia Belemita de Cultura, Desportos e Educação. PIAUÍ, W. S. (e-mail: [piauiusp@gmail.com](mailto:piauiusp@gmail.com)), 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, coordenador do GEFILUFS (N.T.).

<sup>171</sup> O Barroco, enquanto estilo de época, foi um movimento artístico, literário, político, religiosos e filosófico, originado na Itália no século XVII. Também é considerado um movimento da Contrarreforma para fortalecer o poder da Igreja afetado pela Reforma Protestante. Esse movimento, que se inicia logo após o desvanecer do Renascimento, migra para outros países europeus como Portugal e Espanha e se desenvolve em outros países ocidentais como o Brasil. Sua dicotomia, a partir do jogo de claro-escuro, marca a estética barroca (N.T.).

<sup>172</sup> Jacques Rancière é um filósofo franco-argelino, nascido em 1940 na Argélia e radicado na França. Seu trabalho concentra-se na crítica política e estética literário-filosófica (N.T.).

qual a estética – elevada à categoria de disciplina por Alexander G. Baumgarten em meados do século XVIII, e moldada ao longo do século XIX na esteira de importantes influências como a *Primeira e Terceira Críticas* de Kant, a filosofia idealista da arte de Schelling e a história da estética de Hegel – é geralmente subestimada e praticada como uma filosofia da arte e das experiências subjetivas do prazer e do descontentamento que a arte evoca. A sensibilidade às operações da razão foi um de seus principais desafios e, apesar das mudanças significativas ao longo de sua história, a teoria estética, desde a concepção de estética de Kant até a estética da arte de Adorno<sup>173</sup>, em grande parte integrou-se ao confronto do prazer e do sentimento como algo extrínseco, ou no máximo como complemento, à razão. Tomando como objeto seu as experiências subjetivas da arte, a estética considerou, antes de tudo, os limites da razão. Nessa linha, ela formou um ramo da filosofia, com métodos próprios e diferentes escolas e tradições.<sup>174</sup> Isso, poderíamos dizer, é a narrativa-mestra, o "clichê", que nos impede de responder adequadamente a nossa pergunta inicial, e acabar com essa *doxa* sobre estética é, sem dúvida, o passo certo ao pensarmos em direção a uma estética deleuziana. Uma resposta provisória, portanto, tem que começar desafiando sua narrativa disciplinar, exatamente como Rancière faz no início do seu ensaio sobre a estética deleuziana.

Para mim, o termo estética não designa uma disciplina. Ele não designa uma subdivisão filosófica, mas uma ideia de pensamento. Estética não é [apenas] conhecimento sobre obras de arte, mas um modo de pensar o que se revela em relação a elas e conclama sua sagacidade a uma questão: uma questão que diz respeito à sensação e ao poder do pensamento que habita ali antes do pensamento, sem que o pensamento saiba. (Rancière 1998, p. 525)<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno foi um filósofo, sociólogo e crítico alemão. Membro fundador da Escola de Frankfurt, acreditava que a cultura possuía uma missão mais nobre e capaz de modificar a sociedade (N.T.).

<sup>174</sup> Este pequeno artigo não pode fazer justiça às muitas transformações do discípulo da estética, mas é importante notar que elas se basearam em grande parte nos diferentes conceitos das noções de sensibilidade e sensação, de acordo com as quais diversas vertentes e ênfases na estética foram formadas. Para estas transformações com relevância específica para o presente argumento, ver Adler (2002); Barck, Kliche e Heininger (2000); Caygill (2001); Kaiser (2009); Menke (2001).

<sup>175</sup> Rancière capta de forma correta um foco específico no sensível da estética deleuziana como um modo de pensar, mas ele coloca esse esforço dentro do “regime estético” moderno, um sistema paradoxal de representação, que Rancière identificou em *A partilha do sensível: estética e política*. Segundo Rancière, a ideia de um sentido específico (*'l'idéed'un sensible particulier'* (Rancière 1998:528)) – de um sentido que pertence e não pertence ao pensamento – rege a obra de arte moderna e determina a estética como o modo de pensar que lhe é particular. *'L'esthétique nait comme mode de pensée lorsque l'œuvre est subsumée sous la catégorie d'un sensible hétérogène [...]'* (ibid.). Diferentemente dos modelos de representação clássicos aristotélicos – *'Le modèle classique de l'autonomie de l'œuvre consiste à dissocier le model aristotélicien, à faire jouer la consistance organique de l'œuvre contre sa dépendance mimétique, la nature puissance d'œuvre contre la nature modèle de figuration.'* (Rancière 1998:528) – tal estética submete a obra da arte à tensão produtiva entre o sensível – *'pur sensível'* (ibid.: 536) – e a necessidade da subjetividade, sem a qual nenhuma obra de arte poderia surgir (Rancière discute esse paradoxo de forma mais abrangente ao se referir a Bartelye [o homem que preferia o “não”, de Herman Melville] e seu tratamento na literatura evocado por Deleuze. (Rancière 2004). Nesse sentido, afirma Rancière, Deleuze cumpre o destino da estética (ver também Rancière 2002). Ao nos direcionar outra vez para o Barroco e

Ao contrário de entender a estética como filosofia da arte, Rancière, um dos leitores mais exigentes da estética deleuziana, está correto ao propor a estética de Deleuze como um modo de pensar por direito próprio. Ele explica que é um modo de pensar que se preocupa com a ideia de uma sensação específica, que pertence e não pertence ao pensamento, uma característica que Rancière identifica como típica do que ele chama de "regime estético moderno" (Rancière, 2004a). Segundo ele, tal modo de pensar, no qual o sensível oscila entre o pensamento e a própria sensação, rege a obra de arte moderna, sem a tensão operacional entre o sensível e a necessidade de figuração nenhuma obra de arte pode vir a ser criada. Situando Deleuze dentro deste sistema paradoxal de representação, Rancière vê Deleuze cumprindo o destino da estética (Rancière 2004b; 2002). Entretanto, ele continua a fixar este modo de pensar sobre as obras de arte, enquanto Deleuze desloca-se ligeiramente, especialmente em *A dobra*, voltando-se para o Barroco e fazendo da percepção uma preocupação estética, ou melhor, *aesthetic* – foco proeminente sobre a arte; um foco que só se formou na esteira do regime estético moderno, e sobre o qual Rancière baseia seu argumento. Deleuze, como veremos, não leva tanto a estética moderna até seu fim, mas demonstra o fundamento dessa estética como uma resolução específica da relação entre o sensível e o inteligível. Ao supor uma relação diferente entre esses dois últimos, o Barroco leibniziano é reinserido por Deleuze nos debates estéticos, nos permitindo considerar esse modo específico de pensar que é uma forma privilegiada induzida pelas obras de arte, mas que não se esgota pela reflexão sobre a arte em si, nem é totalmente absorvido por tal reflexão. Portanto, precisamos ser cuidadosos com a leitura da tríade: arte, estética e pensamento (grifo nosso). Este artigo espera proporcionar uma cuidadosa reflexão dessa relação.

Encontramos a relação entre arte e pensamento mais alinhada e explicitamente discutida em *O que é a filosofia?*, o último trabalho conjunto de Deleuze com Félix Guattari, de 1991. Aqui, a arte é explicitamente nomeada como um modo de pensar, ao lado da filosofia e da ciência, e embora o pensamento tome formas diferentes em todas as três áreas – na arte como

---

com isso fazer da percepção uma estética, como fez *A dobra* e como este ensaio deseja destacar seu foco principal na arte; um foco que só se formou na esteira do regime estético moderno, e que Rancière ainda assume e no qual baseia sua argumentação. Ao voltar-se para o Barroco, contudo, Deleuze, não leva as questões da estética moderna até seu fim, mas demonstra o fundamento dessa estética numa resolução específica da relação entre o sensível e o inteligível. O barroco leibniziano operou de forma diferente entre esses dois conceitos, e é isso que Deleuze reinsere nos debates sobre a estética (N.T.).

afectos e perceptos, na filosofia como conceitos, e na ciência como funções – seu "trabalho [labour]", por assim dizer, é o mesmo.

O que define o pensamento em suas três grandes formas – arte, ciência e filosofia – é sempre confrontar o caos, traçar um plano, lançar um plano sobre o caos. Mas a filosofia quer salvar o infinito, dando-lhe consistência: ela estabelece um plano de imanência que, a partir da ação do personagem conceitual, leva acontecimentos ou conceitos consistentes ao infinito. A ciência, por outro lado, abandona o infinito para ganhar referência: ela estabelece um plano de coordenadas simplesmente indefinidas que cada vez, a partir da ação de observadores parciais, define estados de coisas, funções, ou proposições referenciais. A arte quer criar o finito que restaura o infinito: ela estabelece um plano de composição que, por sua vez, a partir da ação de figuras estéticas, carrega monumentos ou sensações compostas. (*O que é a filosofia?*, p. 197)

Ao longo do seu caminho específico, todas as três são formas de pensamento, e “nenhum desses pensamentos é melhor do que outro, ou mais plenamente, completamente ou sinteticamente ‘pensamento’” (idem, p. 198). Mas será que tal pensamento sobre as operações da arte diz tudo o que pode ser dito sobre a *estética*? Será que a estética é apenas a busca e a descrição da arte que estabelece um plano de composição? Com esta pergunta em mente, este ensaio se volta para *A dobra*, e argumenta que aqui Deleuze apresenta uma ideia de estética que excede sua preocupação exclusiva com a arte.

Dez anos antes de *O que é a filosofia?*, em sua obra sobre Bacon, Deleuze já esboçava o trabalho da arte como o confrontar o caos. Mesmo antes de fazer sua primeira consideração, Deleuze escreve nesse livro que o pintor luta com o fato de que toda a superfície de uma tela “já está investida virtualmente com todos os tipos de clichês, com os quais o pintor terá que romper” (Deleuze, 2003, p. 12). Somente destruindo essas opiniões e imagens pré-estabelecidas, ao – como no caso dos retratos de Bacon – “*desfazer o rosto [dismantl(ing) the face]*, para redescobrir a cabeça ou fazê-la surgir sob o rosto.” (idem, p. 19) – a pintura pode chegar à sua verdadeira tarefa de pintar a sensação: pintar blocos compostos de perceptos e afectos. Esse foi o esforço tanto de Cézanne quanto de Bacon, o qual o livro persegue intrinsecamente. Uma década depois, *O que é a filosofia?* expande essas observações para a arte como um todo. Tomando exemplos da literatura, da pintura e da música, *O que é a filosofia?* desenvolve a lógica da sensação que estava intimamente ligada às pinturas de Cézanne e Bacon até uma explicação e uma avaliação filosófica sobre a arte.

Seja através de palavras, de cores, sons ou pedra, a arte é a linguagem das sensações. A arte não tem opiniões. A arte desfaz a organização tripla das percepções, afecções e opiniões a fim de substituir por um monumento composto de perceptos, afectos e blocos de sensações que tomam o lugar da linguagem. (*O que é a filosofia?*, p. 176)

Ao extrair os perceptos das percepções, e os afectos dos sentimentos ou afecções, a arte cria blocos de sensação, onde os perceptos “não são mais percepções; eles são independentes de um estado daqueles que os experimentam”. Os afectos não são mais sentimentos ou afecções; eles vão além da força daqueles que os experimentam" (*O que é a filosofia?*, p. 164). É somente por sua virtude que a obra de arte é feita para “manter-se de pé sozinha” (idem, p. 164). A sensação criada pelo esculpir afectos a partir das afecções e perceptos a partir das percepções, não é simplesmente um mais afetivo tipo de sentimento, localizável em um corpo físico, nem uma sensibilidade irracional que escapa, mas está subjacente nas reflexões e experiências de um sujeito racional. Nem é uma qualidade emanada do objeto, como Deleuze <sup>176</sup>. Ao contrário, a sensação “tem uma face voltada para o sujeito [...], e uma face voltada para o objeto” (*Francis Bacon*, p. 31), e podemos dizer que ela marca ou vibra com uma zona, na qual nossas distinções claramente separadas entre sujeito e objeto [se perdem], na medida em que a unidade auto-identificadora de sujeito e objeto se dissolve. Nesta zona, *algo* passa de um para o outro (idem, pp. 31-32).

Este algo só pode ser precisado como sensação. É uma zona de indeterminação, de indiscernibilidade, como se coisas, animais e pessoas (Ahab e Moby Dick, Penthesilea e a cadela<sup>177</sup>) tivessem atingido, em cada caso, este ponto (todavia no infinito) que precede imediatamente sua diferenciação natural. É o que se chama um *afecto*. [...] Somente a vida cria tais zonas, em que giram os vivos, e só a arte pode atingi-la e penetrá-la, em seu trabalho de co-criação. Isso porque desde o momento em que o material passa a sensação [...] a própria arte vive dessas zonas de indeterminação. São blocos. [...] A pintura [e toda arte, precisa da] [...] potência de *um fundo* capaz de dissolver as formas, e de impor a existência de uma tal zona, em que não se sabe mais quem é animal e quem é humano, porque algo se levanta como o triunfo ou o monumento de sua indistinção [...]. (*O que é a filosofia?*, p. 173)

Nessas zonas de indiscernibilidade – como a de Ahab – as coisas atingem um ponto que se conectam antes de sua "diferenciação natural", um ponto a partir do qual essa diferenciação surge. Tal ponto, *antes* da diferenciação natural, não é uma origem e como tal não é um ponto de partida, é antes uma indiferença, abrigando o poder da diferenciação, o potencial de uma dissolução de distinções e formas, algo que Deleuze chama de "fundo" na passagem acima citada. A relação que aqui está implícita entre um *fundo* com seu poder de impor essas zonas e

---

<sup>176</sup> Para a crítica da fenomenologia, ver FB (Ch. 6 e 7); F (108-14); Smith (2003).

<sup>177</sup> Ahab e Moby Dick são personagens do clássico romance da literatura norte-americana do século XIX, *Moby Dick*, de Herman Melville. Penthesilea (Penthesiléia, corruptela do nome em português) era a rainha das Amazonas em *A Iliada*, o épico do poeta grego Homero. Lutou junto aos troianos contra os gregos na mitológica Guerra de Tróia, contudo, aqui a autora refere-se à personagem do texto dramático de Heinrich Von Kleist. O alemão subverte a história do mito, apresentando uma orgia sangrenta e animalesca. Kleist apresenta uma Penthesilea antropofágica que devora Aquiles juntamente com seus cães (N.T.).

a *arte* que surge dele como sensação criada erguendo monumentos de não-distinção, nos faz voltar à nossa pergunta inicial – *existe uma estética deleuziana?* É esta leve mas significativa diferença entre o fundo e os monumentos, como veremos, que faz toda a diferença.

Considerações sobre o fundo podem parecer um desvio, se quisermos falar de estética, mas é de relevância estética, não só porque levanta a questão da *relacionalidade* – da relação entre arte e pensamento, sensível e pensável – mas também porque coloca a questão da estética corretamente identificada por Rancière como "uma questão que diz respeito ao sensível e ao poder do pensamento que ele habita antes do pensamento, sem que o pensamento saiba" (Rancière 1998, p. 525). Em *A dobra*, Deleuze trata essa relacionalidade precisamente por meio da noção de *fundo*, e no sentido de fazer da estética a questão da sensível [*the sensate*] e seu poder para e do pensamento, poderíamos sugerir *A dobra* como um dos textos centrais de Deleuze sobre a estética.

### **Transformações do fundo**

Curiosamente, no próprio trabalho de Deleuze, a noção de "fundo" passa por uma leve redefinição. Em 1968, em *Diferença e repetição*, Deleuze havia comparado Leibniz com Hegel e os chamou de os dois momentos culminantes no esforço da filosofia para sujeitar a diferença sob a regra da representação. Ambos os pensadores, notou Deleuze, tentam conquistar o infinito em seu esforço para capturar a diferença infinitamente menor (Leibniz) ou a infinitamente maior (Hegel), e integrá-la de volta a uma lógica da identidade. Quanto a Leibniz, que é de maior interesse em nosso contexto, *Diferença e repetição* afirma que:

A técnica de Leibniz [...] consiste em construir a essência a partir do inessencial, e conquistar o finito por meio de uma identidade analítica infinita [...]. Mas de que adianta tornar a representação infinita? Ela mantém todas as suas exigências. Tudo o que é descoberto é um *fundo* que relaciona o excesso e a falta da diferença para com o idêntico, o semelhante, o análogo e o oposto: a razão –, isto é, a razão suficiente – tornou-se o *fundo* que não permite mais que nada escape. Nada, entretanto, mudou: a diferença permanece sujeita à maldição, e tudo o que aconteceu foi a descoberta de meios mais sutis e mais sublimes para fazê-la culpada, ou para redimi-la e sujeitá-la às categorias de representação. (*Diferença e repetição*, p. 263)

Afirma-se que Leibniz submete a diferença ao "caráter quadripartido" (Idem, p. 263) da semelhança, analogia, oposição e identidade, contra o qual a filosofia de Deleuze quer resgatar um pensamento da diferença como tal. "O motivo ou razão suficiente", continuando a citação acima, "não é mais que um meio de permitir que o idêntico governe sobre o infinito em si, e

permitir a continuidade da semelhança, a relação de analogia e a oposição de predicados para invadir o infinito" (idem, p. 264). Duas décadas depois, encontramos revista essa crítica a Leibniz, quando *A dobra* faz uma releitura especialmente do conceito de "fundo" de Leibniz, e extrai sobre essa base a figura da dobra como uma das contribuições filosóficas cruciais de Leibniz. E junto com a reconfiguração do fundo, encontramos também as implicações de outros conceitos – como semelhança e analogia – transformados.

*Diferença e repetição* baseou sua avaliação de Leibniz a partir da leitura de seu conceito de razão suficiente tomado como fundamento, ou seja, como uma "operação do logos" (idem, p. 272) e "um fundo universal infinito [onde os particulares] se referem às essências como a verdadeira determinação de um *Eu* puro, ou melhor, um 'Eu' envolvido [*enveloped*] por este fundo" (idem, p. 49). O fundo é aquilo que fornece um fundamento, que se liga às essências, e assegura a regra da identidade. De acordo com esta concepção essencialista do fundo ou da razão suficiente, concebida no sentido de um universal cartesiano e atributo lógico, o fundo universal precede e envolve o particular, é separável dele, e impõe sobre tudo a lógica da identidade. Em *A dobra*<sup>178</sup>, isso mudou. O fundo ou razão suficiente tornou-se um predicado singular, e como predicado é uma expressão da própria diferença, trabalhando de acordo com um duplo paradoxo: de um lado, o paradoxo da dupla antecedência – desvendando a suposição de uma causalidade unilateral e de um movimento linear desde o fundo até as coisas – e de outro lado, o paradoxo do inseparável, mas ainda assim realmente distinto – que contradiz a suposição atomística de mínimos separáveis. Em conjunto, esses aspectos tornam admissível algo ser diferente sem ser separado: um paradoxo que também permite os três modos de pensar, expressos de forma diferente na arte, na ciência e na filosofia, os quais, sem serem separados, são verdadeiramente de igual valor, mas únicos em seu desdobramento.

---

<sup>178</sup> Certamente Deleuze torna a ideia de Leibniz de razão suficiente produtiva para seu próprio trabalho muito antes, começando realmente com sua lógica de série em *Lógica do Sentido*, escrita apenas um ano após *Diferença e repetição*. Retornarei a este ponto mais tarde, mas isto será dito aqui: Seria certamente muito simples pensar na passagem de *Diferença e repetição* para *A Dobra* como um mero "desenvolvimento" no pensamento de Deleuze. Talvez seja mais adequado pensar em ambos os textos como expressando diferentes pontos de vista, no próprio sentido Leibniziano que, segundo Daniel W. Smith, deve ser expresso da seguinte forma: um ponto de vista "é a porção ou a região do mundo expressa claramente por um indivíduo em relação à totalidade do mundo, que ele expressa obscuramente na forma de percepções pequenas. Nenhuma substância individual ocupa o mesmo ponto de vista sobre o mundo porque nenhuma tem a mesma zona de expressão clara ou distinta sobre o mundo" (Smith 2006, p. 133). Com isto em mente, poderíamos sugerir que a "mudança" na leitura de Deleuze não é de desenvolvimento filosófico, mas que *Diferença e repetição* expressam o ontológico, e *Lógica do Sentido* e *A dobra* o ponto de vista estético ou, mais precisamente, ecológico (o final deste capítulo trabalho retorna a isso). Thiele (2008), desenvolveu tal pensamento de forma mais abrangente em relação ao olhar deleuziano sobre a ontologia e a ética em seu trabalho.

Começemos por este último: o inseparável, mas, no entanto, realmente distinto. "O essencialismo faz de Descartes um clássico, enquanto o pensamento de Leibniz parece ser um Maneirismo profundo. O Classicismo precisa de um atributo sólido e constante para a substância, mas o Maneirismo é fluido, e a espontaneidade das maneiras substitui a essencialidade do atributo" (*A dobra*, pp. 53-56). Com um fundo maneirista, substituindo um anteriormente assumido essencialismo, o fundo não envolve e determina um "Eu" ou uma "coisa", como sustentado em *Diferença e repetição*, mas constitui antes seu envolvimento [*enfolding*], seu interior, coextensivo com seu exterior. Tal leitura reconfigura a *relação* do fundo com o que aparece em sua base: não é mais uma relação conflitante, externa, que liga atributos essenciais a um fundo universal, mas uma relação interna de fluidez e produção espontânea. Reformular a relação de fundo universal para atributos neste "acoplamento maneira-base deslegitima a forma ou a essência" (*idem*, p. 53). No entanto, a espontaneidade dos modos – que se origina da [base] mais do que é determinada pela base – depende de um segundo aspecto, observa Deleuze: "A onipresença das profundezas escuras é oposta à clareza da forma, e sem a qual as maneiras não teriam um lugar desde onde surgir" (*idem*, p. 56). A suposição e afirmação dessas profundezas permite a Leibniz pensar o fundo como um requisito, não como uma determinação universal. Desde esse *fundo escuro* da mônada, dessas percepções diminutas que não se nota, "tudo é tirado [...], e nada vai para fora ou vem para dentro" (*idem*, p. 27). Devido a essas profundezas, a mônada pode ser fechada, mas é dinâmica: com "o andar de baixo, perfurado por janelas, e o andar de cima, cego e fechado, mas que, por outro lado, tem ressonância como um salão musical, salão que traduziria em sons os movimentos visíveis de baixo" (*idem*, p. 4 [15]). Um andar superior cego e fechado que ressoa e traduz algo do andar inferior. Tudo depende da nossa leitura dessa transição e ressonância entre os dois andares, entre o chão escuro e a clareza que dele é extraída. "É certo que os dois andares se comunicam" (*idem*, p. 4 [14]), mas é uma conexão paradoxal, marcada, como observa Deleuze, pela continuidade e transição. Um exemplo, a partir do qual Leibniz tenta transmitir esse processo paradoxal, é a dor que um cão sente ao ser golpeado. Partindo da pergunta, como o prazer poderia ser seguido de dor, se a dor já não fosse distribuída e disseminada através do prazer, em graus imperceptíveis. Deleuze explica que a dor que o cão sente:

não vem abruptamente [...] do prazer, mas vem preparada por milhares de percepções diminutas – o tamborilar dos pés, o odor do homem hostil, a impressão de que o *chicote* está sendo levantado [para ele], em suma, uma inteira, [mas] imperceptível, "ansiedade" da qual a dor surgirá "*sua sponte* [como que espontaneamente]", como se

a partir de uma força natural que integrasse as modificações anteriores. (*A dobra*, p. 56, grifos nossos)

A "*sua sponte*"<sup>179</sup> – como se ele fosse integrado "a partir de uma força natural" – aborda diretamente a questão em jogo aqui. Como o prazer que o cão experimentou ao se alimentar pode ser seguido de dor – senão abruptamente? Como pode a "série de diminutas percepções que ele quase não tinha observado porque primeiramente elas foram soterradas" (idem, p. 56) nas profundezas escuras, no "*fuscum subnigrum*"<sup>180</sup> (idem, p. 56), ser integrada para surgir a dor? Como as percepções indiscerníveis e diminutas – como se por força natural – transformam-se e se tornam apercepções conscientes? Como diz Deleuze, o ponto principal aqui "é saber como passamos das percepções diminutas para as percepções conscientes" (idem, p. 87), como pensamos a relação entre o andar inferior e o andar superior. Um pré-requisito para tal relação são as dobraduras [*pleats*] atribuídas à matéria, as profundezas escuras que afirmam – em clara oposição a Descartes – que a "unidade da matéria, o menor elemento do labirinto, é a *dobra*, não o ponto" (idem, p. 6 [18], grifo nosso). Deleuze observa que ao pensar a matéria como cheia de dobraduras [*pleated*], como "uma textura infinitamente porosa, esponjosa ou cavernosa sem vazio, [como] cavernas infinitamente contidas em outras cavernas" (idem, p. 5), ela não pode ser reduzida a pontos ou átomos separáveis, mas se desdobra infinitamente em dobras de tamanhos diferentes. Esta divisão ao infinito "em dobras cada vez menores que sempre retêm uma certa coesão" (idem, p. 6) afeta como pensamos a matéria, *assim como* o como pensamos as ressonâncias do andar superior. Esse paradoxo de uma continuidade (inseparabilidade), que, no entanto, permite uma distinção mais clara, quando consideramos a crítica de Leibniz sobre a categorização das ideias de Descartes, uma crítica que Leibniz desenvolveu precisamente ao se basear nesta lógica de dobra.

Descartes havia introduzido a quadrupla categorização de ideias em ideias obscuras, confusas, claras e distintas em seu *Discurso do método*, atribuindo, de um lado, ideias obscuras e confusas às faculdades inferiores ou paixões e, do outro lado, as ideias claras e distintas à razão. Segundo Descartes, somente ideias claras e distintas são verdadeiras, porque enquanto houver "algo confuso e obscuro sobre elas", as ideias contêm um quê de enganoso e ilusório,

---

<sup>179</sup> Termo latino que significa autonomia do sujeito para a tomada de decisões ou praticar, o mesmo que "da própria vontade", "de iniciativa própria", daí "como que espontaneamente" (N.T.).

<sup>180</sup> Expressão barroca para se referir a um "fundo sombrio". Por exemplo, na composição das cores do fundo de uma tela para propor uma atmosfera sombria à pintura, a exemplo dos pintores como El Geco, Tintoretto e Caravaggio (N.T.).

"porque neste caso não participam em coisa alguma" (Descartes 1994, p. 59). A verdade para Descartes, portanto, só diz respeito a ideias claras e distintas, enquanto ideias confusas e obscuras são falsas e sem valor para o pensamento e o conhecimento<sup>181</sup>. A equação influente de Descartes da clara distinção entre pensamento e razão, do confuso e o obscuro com o nada, e, conseqüentemente, das faculdades inferiores com a falsidade, foi contestada pela revisão de Leibniz da categorização das ideias. Afirmando a positividade do "*fuscum subnigrum*", Leibniz argumentou que "confusão" e "obscuridade" não são simplesmente nada [ou seja, carecem de realidade], [ideias de tais tipos] apenas operam abaixo do limite da atenção e, portanto, escapam da percepção consciente ou da apercepção. Isso, entretanto, não fala nem de sua separabilidade, nem de uma hierarquia entre esses termos. Ao contrário, estão envolvidos em um movimento constante dentro e fora da escuridão e da clareza de tal forma que um número infinito de dobras pode ser produzido, como foi discutido acima. Segundo Leibniz, em "Meditações sobre Conhecimento, Verdade e Ideias" (1684), uma ideia é obscura se "não é suficiente para identificar a coisa representada" (Leibniz, p. 448), e é clara "quando me permite reconhecer a coisa representada" (idem, p. 449). As ideias obscuras não permitem a lembrança de um objeto, nem seu reconhecimento como algo que já foi visto ou conhecido antes. Uma ideia obscura de algo não permite relacionar o objeto a qualquer outra coisa. Ideias claras, ao contrário, permitem o reconhecimento de um objeto. A clareza, entretanto, é o ponto crucial na revisão de Descartes feita por Leibniz, é uma característica *tanto* de ideias confusas *quanto* distintas. "O conhecimento claro, por sua vez", continua Leibniz, "ou é confuso ou distinto" (ibid.), e é, portanto, de um tipo *claro-confuso* e *claro-distinto*. Nossas ideias são claras-confusas, quando nós (re)conhecemos ou sabemos algo, mas somos incapazes de enumerar as diferenças ou marcas deste objeto em relação a outros. "Assim, conhecemos cores, odores, sabores e outros objetos particulares dos sentidos com suficiente clareza e os discernimos uns dos outros, mas somente pela simples evidência dos sentidos e não por marcas que podem ser expressas" (ibid.). Em contraste, as ideias são claramente distintas, quando sabemos algo, e é possível enumerar essas marcas [distintivas]. Apesar de serem diferentes, essas ideias não são antagônicas nem se separam umas das outras. Ao contrário, elas são parte de uma continuidade que se move da

---

<sup>181</sup> Para toda essa parte valeria a pena ler o capítulo AII, "Da verdade estética: Baugarten, Leibniz e Descartes", do nosso livro *Mônada e ainda uma vez Sustância individual* (Porto Alegre, RS: Ed. Fi, 2021) e o capítulo 4, "Leibniz e a inventividade matemática: uma introdução", do livro *Escritos de filosofia V: Linguagem e cognição* (Porto Alegre, RS: Ed. Fi, 2022) organizado por Marcus José Alves de Souza e Maxwell Morais de Lima Filho (N.E.).

percepção de um algo confuso para a enumeração de marcas mais distintas, mas menos marcantes. Cada apercepção, ou ideia clara e distinta, é a enumeração consciente das marcas distintas de um objeto. Essas marcas podem ser novamente diferenciadas em um número infinito de ideias confusas, de modo que, como Jeffrey Barnouw escreveu em seu trabalho sobre Leibniz e Baumgarten, "nenhum conceito está totalmente livre de uma confusão residual de sua origem sensível" (Barnouw, 1995, p. 31).

Em oposição à postura cartesiana de mínimos separáveis, "seja na forma de corpos finitos ou no infinito na forma de pontos" (*A dobra*, p. 6) e a dedução de dois domínios distintos – o da razão, o da mente e do pensamento, e o da sensibilidade, dos sentidos e das paixões – Leibniz responde com sua relação como de um envolver [dobrando] infinito. Enquanto Descartes "acreditava que a real distinção entre as partes implicava na separabilidade" (idem, p. 5), a noção de dobra de Leibniz e sua teoria da percepção pode pensar a diferença sem implicar na separação. Entrelaçando os dois andares já em nível terminológico, Leibniz fala de percepção e apercepção. O começo de "A monadologia" – apresentando, de acordo com sua metafísica de substâncias simples, uma nova relação de matéria e estados da mente – afirma:

O estado passageiro que envolve e representa uma multidão em unidade ou na substância simples é apenas o que se chama percepção. Isto deve ser distinguido da percepção ou consciência [...]. É nisso que os cartesianos cometeram um grande erro, pois desconsideraram as percepções que não são percebidas. (L 644)

Essa condição passageira aborda a tradução ou ressonância que reunimos acima. No "Discurso de metafísica", argumentando contra a atribuição de Descartes do nada a ideias confusas, Leibniz explica:

nossas sensações confusas resultam de uma variedade realmente infinita de percepções. Isto se parece com o murmúrio confuso ouvido por aqueles que se aproximam da orla marítima, que vem do acúmulo de inúmeras ondas quebrando. Pois se de várias percepções, que não se harmonizam para fazer uma, não há uma que supere as outras, e se essas percepções fazem impressões que são igualmente fortes e igualmente capazes de prender a atenção da alma, ela só pode percebê-las confusamente. (L. 325)

Desde que nenhuma das muitas pequenas percepções se destaque das outras, elas recebem a mesma atenção e seu efeito é de igual poder. Sua percepção é confusa, como um murmúrio indiferente. Entretanto, assim que pelo menos duas ondas são percebidas como "heterogêneas o suficiente para se tornarem parte de uma relação que pode permitir a percepção de uma terceira, uma que 'se sobrepõe' às outras e chega à consciência" (*A dobra*, p. 88), a relação *diferencial* entre elas permite que a terceira passe o limite da atenção, e ultrapassa o

murmúrio ao se tornar "onda". Esta chegada à consciência não se deve a uma seleção feita pela consciência, mas sim a uma questão de apetição<sup>182</sup>, uma tendência. Não é a mente consciente que seleciona as percepções e produz a compreensão, mas a relação diferencial que realiza a seleção em si, uma seleção autônoma que produz a consciência, ou ideias distintas. "*As relações diferenciais sempre selecionam as percepções diminutas que desempenham um papel em cada caso, e trazem à luz ou esclarecem a percepção consciente que surge*" (idem, p. 90). A tomada de consciência é, portanto, uma questão de *passar ao limite*, resultado de uma relação diferencial, de uma tomada de consciência. Como observa Deleuze, "Leibniz nunca deixa de especificar que a relação das percepções inconspícuas<sup>183</sup> com a percepção consciente não vai de uma parte para o todo, mas do *ordinário* para o que é *relevante* ou *notável*." (idem, p. 87), e a diferença é de graus de clareza, de modos de verdade, não de sua ausência ou presença – tanto a suposta ausência de percepções pequenas como a presença de apercepções são nesse sentido "alucinatórias". Em vez de uma oposição de interpretação negativa, encontramos a afirmação de uma relação do *notável* com o *fundo escuro* e, conseqüentemente, do nível do fundo com o notável. Pequenas percepções constituem "o pó obscuro do mundo, as profundezas escuras [*fond – fundo*] que toda mônada contém" (idem, p. 90), e dentre essas pequenas percepções se distinguem por meio de uma relação diferencial, trazendo à tona apercepções distintas. Portanto, as percepções diminutas e dobraduras de matéria são os requisitos das ideias e pensamentos distintos, o que é algo muito diferente do outro como o "oposto" ou "negativo" de ideias distintas, ou seja, excluídas do pensamento.

Este fundo está em continuação com o que é distinto dele, porque o distinto surge do fundo obscuro. Ao mesmo tempo, aqui, o fundo ou razão suficiente se tornou uma proclamação: "A razão suficiente proclama: 'Tudo tem um conceito!'" (idem, p. 41). Não é a proclamação *do* conceito, mas a proclamação do *requisito* de um conceito que pertence a tudo. Isto é o que Deleuze chama de dimensão metafísica e o que distingue a razão suficiente de um plano que poderia essencialmente edificar uma fundação, e é também por isso que ele começa sua discussão a seu respeito observando "o caráter exclamativo do princípio [ou] o grito da Razão por excelência" (idem, p. 41). Como uma proclamação, a razão não é transferível, mas expressa

---

<sup>182</sup> O termo *apetição* (fr. *appetit*) significa desejo intenso por alguma coisa ou pessoa. Entretanto, em Leibniz, o vocábulo é utilizado para se referir a uma tendência da mônada para obtenção de novas percepções, passando de uma para outra (N.T.).

<sup>183</sup> Algo quase impossível de ser visto ou percebido (N.T.).

nas duas séries do atualizado ou realizado. Deleuze já havia desenvolvido esta lógica em *Lógica do sentido*, fazendo uso deste conceito transformado de razão suficiente. Quer nos contentemos, *Lógica do sentido* observa, com as três dimensões localizáveis de uma proposição (designação, manifestação, significação), ou se adicionamos à série a quarta dimensão que é o sentido, localizável ou não, em ambos os casos é "uma questão *de jure*, e não simplesmente uma questão de fato" (idem, p. 17). O sentido é a "esfera na qual já estou estabelecido para emitir possíveis designações, e até mesmo para pensar suas condições" (idem, p. 28) – a quarta dimensão [o sentido] – aquilo que não é essencial, não pode ser localizado [pois não é] fixo, é um incorporal. Em estreita afinidade com este sentido não localizável, Deleuze argumenta que para a teoria da mônada de Leibniz, embora a mônada inclua o mundo, tal inclusão não pode ser localizada. "A série inteira está centrada claramente na mônada, mas a razão da série – da qual a mônada recebe apenas seu efeito particular ou capacidade individual de completar uma parte dela – não está" (*A dobra*, p. 51, ver também L 646). Tal razão ou não localizável da série é o que Deleuze extrai de Leibniz e o como ele faz uso da noção de razão suficiente que já não assegura a regra do idêntico sobre o infinito, mas que é reformulada como um *vinculum* não-localizável, "um elo primário não-localizável que beira o interior absoluto" (idem, p. 184). Com esta pergunta *de jure*, chegamos ao segundo paradoxo observado acima, o paradoxo da dupla precedência: Em Leibniz, "o mundo está virtualmente em primeiro lugar, mas a mônada está de fato em primeiro lugar" (idem, p. 52). Estas transformações permitem a Deleuze reconsiderar os termos que antes estavam associados a uma lógica de representação: analogia e semelhança. Deleuze observa esta alteração na semelhança de pensamento ao que para Leibniz a percepção não "se assemelha [...] a um objeto, mas [...] evoca uma vibração reunida por um órgão receptivo: a dor não representa a agulha [da seringa], nem seu movimento de um nível a outro [...], mas os milhares movimentos ou pulsações diminutas que irradiam na carne" (idem, p. 95). Consequentemente,

o sentido da semelhança [...] muda completamente de função: a semelhança se equipara com o que assemelha, não com o que é assemelhado. Que o percebido se assemelhe à matéria significa que a matéria é necessariamente produzida conforme essa *relação* e não que essa relação seja conforme a um modelo preexistente. Ou melhor, a relação de semelhança, o próprio assemelhar-se é que é o modelo e que impõe à matéria ser aquilo a que ele se assemelha. (*A dobra*, p. 96, grifo nosso)

Essa ressignificação dada à *semelhança* não é mais a semelhança de um modelo, mas a modulação contínua e produtiva de duas séries similares. Antes de nos voltarmos para a forma

---

<sup>184</sup> Para uma discussão sobre este "gancho especial" (*A dobra*, pp. 109-17); para a passagem que isto permite entre Ser e Ter (um corpo) ver as próprias referências de Deleuze: Frémont (1981) e Milet (1970).

alterada de uma "analogia mais elevada" em mais detalhes – da mesma maneira transformada com base em um conceito reconsiderado de fundo, e abordando nossa questão subjacente de dois andares análogos de pensamento mais diretamente – devemos nos voltar para a questão da estética para ver melhor em que sentido precisamos alterar nosso entendimento da estética para colocar a questão da estética de Deleuze adequadamente.

### **Reinventando a Estética**

O conceito leibniziano de fundo é, na verdade, “uma preocupação estética, especialmente se pensarmos nos primeiros contornos estéticos previstos na obra de Alexander G. Baumgarten, muitas vezes referido como o "fundador" da estética. De certa forma, Deleuze, em *A dobra*, sugere reinventar a estética na linha destes debates antes da reviravolta kantiana na filosofia. Em sua leitura do princípio de continuidade de Baumgarten, Howard Caygill, argumentando a favor de tal reinvenção, observa como a introdução originária de Baumgarten e a "invenção" do termo estética aparece estranhamente atualizada quando consideramos seus impulsos reinventivos oferecidos por Deleuze ao se voltar para o Barroco. Caygill resume esses impulsos da seguinte forma:

A estética deleuziana, como desenvolvida na *Lógica do sentido* e mais tarde em *A dobra*, fornece uma série de concatenações complexas entre uma topologia da percepção – o que enfatiza a continuidade e complexidade entre conceito e intuição em oposição à rigorosa separação de ambos feita por Kant – e uma teoria da afetividade. (Caygill 2001, p. 234 – tradução da própria autora)

Isso, observa Caygill, tem uma estranha afinidade com o que o projeto estético de Baumgarten havia tentado. Baseando-se no conceito de Leibniz de fundo [*fond*] obscuro da mônada, a *Metafísica* de Baumgarten, de 1742, que lançou as bases para sua [obra] posterior *Estética*, de 1750/58, introduziu a ideia de uma base [ground] obscura: "Há percepções obscuras na alma (§ 510). Sua complexidade é chamada de *fundus animae* [o fundo da alma]"<sup>185</sup> (Baumgarten 1983, p. 4).

Em distinção ao tratamento pejorativo das faculdades inferiores como sem regra, sem clareza e de nenhuma relevância cognitiva propagado pelo filósofo racionalista do Iluminismo Christian Wolff, o projeto estético de Baumgarten defendeu sua cuidadosa consideração. No periódico de filosofia *Philosophische Briefe von Aletheophilus*, publicado ao longo de 1741,

---

<sup>185</sup> Para mais informações sobre o *Fundus animae* de Baumgarten, ver Adler (1988).

Baumgarten lamenta a equação redutora da filosofia com a lógica: a lógica "tem como sujeito apenas o entendimento no sentido restrito e a razão [...], mas possuímos muito mais faculdades da alma, que servem o entendimento, do que aquelas atribuídas ao entendimento ou à razão" (idem, p. 69). Assim, ele continua, "a lógica promete mais do que cumpre, quando afirma melhorar nosso conhecimento como tal, e no final, atende apenas a compreensão distinta e sua modificação" (ibidem, 69). Desejando contrariar essa observação, Baumgarten – com referência ao barão "Leibniz, cuja grandeza da compreensão profunda eu consistentemente mais admirava" (ibidem, p. 68) aspira pela revisão de uma filosofia tão restritamente concebida, e deseja ampliá-la considerando outras formas de pensamento que não sejam puramente "distintas". A estética proporcionou essa pretendida ampliação. Considerando a lógica no sentido restrito de ser "uma ciência do saber-fazer da razão ou da compreensão distinta, [o autor das cartas, isto é, Baumgarten, B.K.] ressalva as leis do conhecimento sensível e vívido, ainda que não o eleve à distinção, em seu sentido mais preciso, para uma ciência separada. A esta última ele dá o nome de estética" (ibidem, 69).

Uma década mais tarde, a *Aesthetic* – epônimo<sup>186</sup> documento fundador da disciplina, mas presumivelmente substituído pela redefinição transcendental de seu campo feita por Kant<sup>187</sup> – define estética como *scientia cognitiones sensitivae*. O primeiro parágrafo trata de suas questões-chave: "*Aesthetic* [Estética] (como teoria das artes liberais, teoria do conhecimento das faculdades inferiores, a arte de pensar o belo, como a arte de pensar o análogo da razão) é a ciência do pensamento sensível"<sup>188</sup> (Baumgarten 2007, p. 11, tradução da própria autora). Baseando-se na noção de Leibniz de fundo escuro da mônada e sua teoria da percepção, esta "ciência" afirma o valor e a relação inescapável entre as ideias "confusas" e "claras". A estética se mostra como o campo que considera a relação entre estas duas formas de ideias, e que chega à origem de tal consideração em outros modos de pensamento que não sejam racionais e conceituais. Uma irmã do pensamento racional e da lógica (§ 13) – na época em que ambos eram, de modo geral, sinônimos de filosofia – a estética deveria se dirigir para um

---

<sup>186</sup> Termo qualificativo para atribuir um nome (alunha, apelido) a algo ou alguém (N.T.).

<sup>187</sup> A história da recepção de Baumgarten é um assunto complexo. Devido aos seus estudos com Wolff, sua estética era muitas vezes considerada como duvidosa ao racionalismo Wolffiano (ver Gross (2001), pp. 21-64), confundindo Baumgarten com a poética iluminista de J. Ch. Gottsched, outro aluno de Wolff (ver Caygill (2001), que argumenta ser esse o caso, por exemplo, em *Kant's First Critique*, que rejeitou a estética de Baumgarten com base nesta confusão). Para a complicada história de recepção da Estética, ver Haverkamp (2004) e Mirbach (2007).

<sup>188</sup> Para o conceito da beleza de Baumgarten como perfeição, ao contrário da bela alma de Hegel, ver Gross (2001, pp. 110-25).

diferente, mas igualmente valioso, reino de pensamento ou cognição, e as especificidades de tal verdade *estética* (§ 423-44). Em uma das reconsiderações mais interessantes do projeto de Baumgarten, Anselm Haverkamp enfatiza com precisão esse ponto:

Ao contrário da estética filosófica, que lutou de Kant a Adorno com a singularidade, a incomensurabilidade e particularidade do objeto estético, a estética de Baumgarten evoca um interesse cognitivo [...] um interesse pelo pensamento da arte – o pensamento *da e sobre* a arte (genitivus subjectivus e objectivus). (Haverkamp 2004, p. 95, tradução da própria autora)

Como *ars analogi rationis*<sup>189</sup>, citado no § 1 de *Estética*, ele [Baumgarten] havia afirmado que há uma relação análoga entre o pensamento conceitual e o sensível. Ao longo da recepção de Baumgarten, no entanto, essa *analogon rationis* foi lida como devendo muito ao racionalismo, como mera modelagem da *cognitionis sensitivae* após o pensamento racional. Ao ler Baumgarten em uma tal tradição wolffiana racionalista, sua proposta de analogia era desconsiderada. Se, entretanto, lermos tal analogia à luz da paradoxalidade leibniziana de uma *superior* analogia, desde a qual Deleuze extraiu de Leibniz, a complexidade do *analogon rationis* vem à tona. Somente então, a ideia de Baumgarten de um fundo escuro da alma, participando de ideias confusas, pode ser entendida como o envolvimento [*enfolding*] do sensível com o racional, e não como o "inferior" de dois modos de pensar – apesar de ele continuar chamando as faculdades de *cognitio sensitiva* "inferiores", o que não se refere a uma posição inferior em uma relação hierárquica. Neste sentido de envolvimento [*enfolding*] devemos ler Baumgarten a tensão no *crepúsculo* do § 7 da *Estética*. Antecipando várias acusações que poderiam ser feitas contra essa nova "*scientia*", o parágrafo as lista e as refuta imediatamente. Uma delas – a alegação de que "[a] confusão é a mãe dos erros" – é respondida dizendo que a confusão é antes "um pré-requisito indispensável para a descoberta da verdade, uma vez que a natureza não salta da escuridão para a clareza do pensamento. Desde a noite o caminho só leva do crepúsculo ao meio-dia" (Baumgarten 2007, p. 15).

O uso do termo *crepúsculo* por Baumgarten tem sido, muitas vezes, mal interpretado, alegando-se que a clareza do meio-dia é precedida por algo inferior, confusa aurora, assumindo que Baumgarten inquestionavelmente continua a preferir a clareza do meio-dia, ou alegando que a ideia do crepúsculo aponta para um pensamento que é incomensurável com a lógica, que Baumgarten desejava "emancipar" e integrar no sistema de filosofia existente.<sup>190</sup> Mas se

---

<sup>189</sup> "A arte do análogo da razão" (N.T.).

<sup>190</sup> Para essas duas tendências sob o olhar de Baumgarten, ver Naumann-Beyer (2003); Franke (1972); Scheer (1976); Ritter (1971).

enfataremos a consciência de Baumgarten quanto [ao conceito de] profundezas obscuras de Leibniz – um Leibniz que foi tornado acessível e frutífero novamente graças a Deleuze – podemos dizer que como requisitos do conhecimento distinto (*indispensable prerequisite* de Baumgarten ou *differentials of consciousness* de Leibniz) percepções pequenas são o "fundo obscuro", e que – dada esta relação de continuidade entre o confuso e o claro – Baumgarten pode afirmar uma analogia entre verdade lógica e estética, entre pensamento conceitual e sensitivo, sem implicar em uma relação hierárquica, nem uma separação fundamental entre os dois. O ponto crucial continua ser a compreensão do termo *analogia*, um termo que parece estar em dívida com uma lógica da representação. Consequentemente, não é surpreendente que a discussão de Baumgarten sobre o *analogon rationis* como um modo de pensar análogo ao, mas diferente de, pensamento conceitual, tenha sido lido como o modelar o primeiro no segundo. Mas, seguindo a própria releitura de Deleuze da analogia em termos de duas séries desdobrando a mesma dobra, a sugestão é ler o *analogon rationis* do seguinte modo: uma analogia a ser levantada a partir do arquear a mesma dobra de acordo com uma ordem diferente, como pensamento sensível conceitual análogo, precisamente, da forma mais elevada que Deleuze enfatiza em *A dobra*.

### **Uma analogia mais elevada**

Embora *Diferença e repetição* tivessem listado a analogia entre os componentes do jogo quadripartido de representação, alinhado à identidade e a essência, a analogia é repetida em *A dobra* com uma leve diferença, "uma analogia superior" (idem, p. 29), em nome da diferença. De acordo com o paradoxo do inseparável já realmente distinto, os dois andares da casa barroca são análogos, mas sem serem modelados um sobre o outro, ou sem um dos termos gozar do privilégio de uma antecedência unilateral. Já ouvimos Deleuze associar o paradoxo do inseparável já realmente distinto com aquela dupla antecedência. A implicação da qualidade 'superior' da analogia em jogo aqui pertence à dupla antecedência. "A contribuição barroca por excelência", escreve Deleuze, "é um mundo com apenas dois andares, separados por uma dobra que ecoa por si mesma, arqueada dos dois lados de acordo com uma ordem diferente" (idem, p. 29). Tendo os níveis arqueados dos dois lados, ou seja, pensando nos dois andares como efeito ou produto de diferenciação, a dobra (seu diferenciador) introduz uma nova ligação entre o dentro e o fora, entre o andar inferior e o superior: uma relação análoga, na qual dois andares

diferenciados coexistem, sem habitarem mundos totalmente separados, por assim dizer. O mundo barroco – Wölfflin demonstrou isso – “está organizado ao longo de dois vetores, um se dirigindo para baixo e um se dirigindo para as regiões superiores. Leibniz torna possível essa coexistência – primeiro, a tendência de um sistema de gravidade [...] e, segundo, a tendência de elevar, a maior aspiração de um sistema sem peso” (idem, p. 29). Seu ser de uma ordem diferente – um nível metafísico, superior (lidando com almas), e um nível físico, inferior (implicando corpos) – não os impede de compreender “um mundo *similar*, uma casa *similar*”. (idem, p. 29, grifo nosso). Enquanto as tradições platônica e neoplatônica conceberam o mundo como “um número infinito de andares, com uma escada que desce e sobe” (idem, p. 29), o barroco reduz esse infinito a *apenas* dois andares, e redescobre o infinito nas dobras infinitas que compõem cada um destes dois níveis, “como se o infinito fosse composto de dois andares: as dobras da matéria, e as dobras na alma” (idem, p. 3).

Em contraste com as ideias platônicas que transcendem e precedem todas as imagens e representações feitas destas ideias, a disposição barroca de dois andares não configura uma relação hierárquica privilegiando um nível sobre o outro (como no cartesianismo), ou determinando um como modelo do outro (como no platonismo)<sup>191</sup>. Ao invés disso, elas coexistem como similares. Quando consideramos o *analogon rationis*, a relação entre a sensível e o pensamento, estamos atrás desta similaridade peculiar. Já tínhamos ouvido que “claramente os dois andares [da casa barroca] estão ligados (sendo este o motivo de a continuidade subir até alma)” (idem, p. 4). A conexão afirmada foi formulada como uma espécie de translação, uma ressonância, um eco, apesar do fato de que o andar superior é cego e fechado. De acordo com *A monadologia* nada pode entrar na mônada, e ainda assim há movimento entre os dois andares. A questão é novamente a de saber como se mover de um andar para o outro. É muito apressado ler a ressonância como o eco do andar inferior *no* andar superior, como um ressoando o outro de acordo com a lógica do modelo, o que de fato seria uma simples relação de representação, um mal-entendido sustentado nas críticas ao uso da analogia de Baumgarten. Em contraste, devemos ler com atenção: A contribuição barroca é “um mundo com apenas dois andares, separados por uma dobra que *ecoa por si mesma*, arqueada dos dois lados de acordo com uma ordem diferente” (idem, p. 26, grifo da autora). Separados por uma dobra, os dois andares não são entidades pré-existentes, mas efeitos de uma diferenciação: isto é, eles são produzidos no

---

<sup>191</sup> Sobre o antiplatonismo de Deleuze, especialmente quando o tema é linguagem, cf. nosso texto presente na atual edição “O antiplatonismo de Gilles Deleuze: lendo a ‘Trigésima séria’ da *Lógica do sentido*” (N.E.).

decorrer de sua separação. A dobra, ao diferenciá-los, os faz surgir, arqueando-se dos dois lados. Ambos são produzidos, de acordo com uma ordem diferente, como um efeito do eco da dobra em si. Uma vez que a relação é pensada como uma analogia *superior*, a analogia não mais subscreve essências e identidade, mas expressa uma relação diferencial entre o mundo e aquilo que antes era chamado de "representação" dele. Tal relação, observa Deleuze, é particular do barroco, que, como mostra seu estudo sobre Leibniz, "não se refere a uma essência, mas sim a uma função operativa, a um traço. Ela produz dobras sem fim" (idem, p. 3).

Enquanto *Diferença e repetição* [Deleuze] tinha visto Leibniz a serviço da identidade, aqui [em *A dobra*] chegamos ao seu conceito principal, a dobra, a serviço da diferença, "uma dobra que diferencia e é diferenciada" (idem, 30). Como tal, ele não realiza uma diferenciação que se refere a "um indiferenciado pré-determinado, mas a uma Diferença que se desdobra e se dobra infinitamente de cada um de seus dois lados, e que só desdobra um enquanto redobra o outro" (idem, p. 30). É a dobra que ecoa em si mesma e assim redobra permanentemente seus dois andares, relacionando-se "um com o outro, distinguindo-os: um corte pelo qual cada termo lança um outro ponto para frente, uma tensão pela qual cada dobra é puxada para dentro da outra" (idem, p. 30) – um lançar incessante de duas séries ao longo do limite de diferenciação que é a dobra, sem passar de um para o outro. Desta zona, separando as duas séries ou níveis e ao mesmo tempo produzindo-as, surge sua diferenciação, seu arquear para fora para dois lados. Do jogo quadripartido da representação, passamos para "um sistema quadripartido de dobra" (idem, p. 98), nós continuamos leibnizianos, "descobrimos novas formas de dobra, aparentados com novos invólucros" (idem, 137). A isso, a estética de Baumgarten quis responder considerando um modo estético de verdade, chamando-a em sua *Estética* uma verdade *esteticológica* (§§ 427-44), um *modo* verdadeiro que ainda aguarda seu desdobramento deleuziano em nossas leituras da arte.

### **Uma questão de ecologia**

Com sua notável releitura de Leibniz, Deleuze também avalia esses potenciais estéticos sob uma nova luz, e coloca sua questão novamente: uma questão com respeito ao sensível e seu poder de e para o pensamento; um poder, como Rancière acertadamente observou, que habita o pensamento abaixo de si mesmo sem seu reconhecimento. Neste sentido, podemos pensar na estética como uma "ecologia" barroca (idem, p. 158), como uma disciplina que difere da

Ontologia e persegue as questões que surgem da afirmação *ter* um corpo, a partir da asserção de que o corpo não é meramente um corpo dado ou vivido, mas a dedução: "*Eu tenho um corpo porque tenho uma clara e distinta zona de expressão*" (idem, 98). Uma "criptografia" é necessária para desvendar tal dedução – "contabilizar a natureza e decifrar a alma" (idem, 3), como estabelece a página de abertura de *A dobra*. A estética neste sentido não oferece meramente a teoria de uma prática (arte), ou um discurso descritivo sobre objetos de arte específicos. Ao contrário, indaga depois o sensível sua importância sobre ou seu poder de pensamento, tornando o sensível uma preocupação de importância cognitiva ou epistemológica – na falta de palavras melhores; uma preocupação que tinha sido crucial para a estética antes de sua reterritorialização como uma filosofia da arte, como pudemos ver no breve excuro do projeto estético de Baumgarten. Ao enfatizar a relação do sensível com o pensamento como a questão crucial da estética deleuziana – uma relação que de forma exemplar vem à tona nas obras de arte, mas que não se restringe a elas – nós somos leva-dobra-dos [*folded*] para o "início" da estética, à sua cena inicial que podemos, à luz do *Leibniz* de Deleuze, decifrar diferentemente [*decrypt differently*].

Deleuze desenvolveu essa relação do sensível com o pensamento mais explicitamente em seus dois livros *Foucault* [1986] e *A dobra* [1988], escritos na sequência um do outro. [Será que] eles seguem significativamente seus estudos de arte [apresentados] em *Francis Bacon* [1981] e nos livros sobre cinema[, ou seja, *1 A imagem-movimento* e *2 A imagem-tempo*] e precedem a extensão desta lógica à arte como uma forma de pensamento em *O que é a filosofia?* Ambos os textos – *Foucault* e *A dobra* – desenvolvem um pensamento que pode ser denominado especificamente estético no sentido aqui enfatizado: estético como aquilo que considera a relação do sensível com o pensamento como o envolvimento [*enfolding*] de um no outro (como inseparável), e já operando de acordo com duas diferentes ordens ([como] diferente), coexistentes. À luz desses textos, podemos apreciar a leve, mas significativa, distinção encontrada em *O que é a filosofia?* entre o poder de um fundo e os monumentos da arte, entre a estética como a questão do sensível – a *aesthetic* – e sua relação com o pensamento (que é o pensamento no sensível e a sensível no pensamento), de um lado, e a arte como a criação de blocos de sensação, de outro lado. Ao traçar essa distinção, Deleuze afasta a estética de uma filosofia da arte e se dirige a uma ecologia [*echology*] da arte – e pode tornar a arte plausível como um dos três modos de pensamento, o que, dada sua criação da sensação como seu verdadeiro modo de expressão, serve como marcador deste poder *aesthetic* do pensamento

habitando o pensamento antes do pensamento. Vendo as percepções confusas como coexistentes com a apercepção, o Leibniz de Deleuze atribui a ambos o poder de um pensamento de diferentes ordens, afirmando

a relatividade da claridade [...], a inseparabilidade do claro e do escuro, o apagamento do contorno – em suma, a oposição a Descartes, que permanece como homem da Renascença [...]. [Para Leibniz] o claro mergulha sem fim no escuro. O claro-escuro preenche a mônada segundo uma série que se pode percorrer em qualquer de duas direções: em um extremo [*end*] está o fundo escuro e no outro a luz, selada. (A dobra, p. 32)

A afirmação sobre uma *zona de claro-escuro*, que ela mesma não pode ser vista, mas da qual duas séries surgem e se tornam os estados diferenciados de um fundo mais ou menos escuro e um mais ou menos iluminado plano, faz com que o fundo não seja precisamente uma fundação de um *no* outro, mas uma produção de um *e* de outro por meio da diferenciação. Os dois níveis do físico e do metafísico são proclamados e produzidos simultaneamente. Essa, de acordo com *A dobra*, é a contribuição que dá Leibniz. A estética torna-se então o nome para a recuperação desta coexistência, esta analogia de um tipo superior. No entanto, em vez de nos mover para fora do que poderia ter sido a aposta da estética, somos lançados no coração dela. A afirmação de uma *zona de claro-escuro*, da qual surgem percepções e apercepções, e que assim coloca o problema de como dar conta da qualidade cognoscível das percepções confusas, já era a questão da **Estética** e das *cognitiones sensitivae* de Baumgarten. A afirmação sobre o crepúsculo – visto que a natureza não salta da escuridão para a clareza do pensamento – permite e exige que se enfrente este problema. Se preferimos ler este crepúsculo como a aurora, que deve ser superada por um meio-dia mais brilhante, somos cartesianos; se o encaramos como *um claro-escuro*, permanecemos leibnizianos, e baumgartianos, e deleuzianos.

## Referências

Adler, H. (1988), "Fundus Animae-The Ground of the Soul". Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung", *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 2, pp. 197-220.

Adler, H. (2002), "Aesthetics and Aisthetics: The Iota Question", *Aesthetics and Aisthetics New Perspectives and (Re)Discovery*, editado por H. Adler (Oxford/Nova York: Peter Lang), pp. 9-26.

- Barck, K., Kliche, D., and Heining, J. (2000), "Ästhetik/ästhetisch", *Ästhetische Grundbegriffe*, 1, pp. 308-17.
- Barnouw, J. (1995), "The Cognitive Value of Confusion and Obscurity in the German Enlightenment: Leibniz, Baumgarten, Herder," *Studies in Eighteenth Century Culture*, 24, pp. 29-50.
- Baumgarten, A. G. (1983), *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, edited by Hans Rudolf Schweizer (Hamburg: Felix Meiner).
- Baumgarten, A. G. (2007), *Ästhetik*, editado e traduzido por D. Mirbach, (Hamburg: Felix Meiner).
- Caygill, H. (2001), "The invention and reinvention of aesthetics", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 49, pp. 233-41.
- Descartes, R. (1994), *Discours de la méthode/Discourse on the Method*. Uma edição bilingue, editada e traduzida por George Heffernan (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- Franke, U. (1972), *Art as Cognition. O Papel da Sensualidade na Estética de Alexander Gottlieb Baumgarten* (Wiesbaden: Franz Steiner).
- Frémont, C. (1981), *L'être et la relation* (Paris: Vrin).
- Gross, S. W. (2001), *Felix Aestheticus. A estética como uma doutrina do homem. Sobre o 250º Aniversário da Publicação da Estética de Alexander Gottlieb Baumgarten*. (Wurzberg: Königshausen & Neumann).
- Haverkamp, A. (2004), "Como o amanhecer entre a noite e o dia". *Alexander Gottlieb Baumgarten's Founding of Cultural Studies*, A. Haverkamp, *Latenzzeit. Wissen im Nachkrieg* (Berlim: Kadmos), pp. 91-119.
- Kaiser, B. M. (2007), "Fold. The Implication of the Literary", *Latency. 40 Approaches to a Concept*, editado por S. Diekmann e T. Khurana (Berlim: Kadmos), pp. 67-72.
- Kaiser, B. M. (2009), *Figuras de Simplicidade. Thinking and Sensation in Kleist and Melville* (Albany: SUNY Press).
- Menke, C. (2001), "Zur Aktualität der Ästhetik von Alexander G. Baumgarten", editado por Menke, *Zeitschrift für Philosophie*, edição especial, 49 (2), pp. 229-32.
- Milet, J. (1970), *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire* (Paris: Vrin).
- Mirbach, D. (2007), "Introduction to the fragmentary wholeness of Alexander Gottlieb Baumgarten's *Aesthetica* (1750/58)," (Introdução à integridade fragmentária da Estética de

Alexander Gottlieb Baumgarten (1750/58) Baumgarten, A. G., 2007, *Aesthetics*, editado e traduzido por Dagmar Mirbach (Hamburgo: Felix Meiner), pp. XV-LXXX.

Naumann-Beyer, W. (2003), "Sinnlichkeit", *Ästhetische Grundbegriffe*, 5, pp. 534-77.

Rancière, J. (1998), "Existe-t-il une esthétique deleuzienne?" Gilles Deleuze. Une vie philosophique, editado por E. Alliez (Paris: Synthélabo), pp. 525-36.

Rancière, J. (2002), "Deleuze accomplit le destin de l'esthétique", *Magazine littéraire*, 406, pp. 38-9.

Rancière, J. (2004a), *The Politics of Aesthetics. A distribuição do Sensível* (Londres/Nova York: Continuum).

Rancière, J. (2004b), "Deleuze, Bartleby, and the Literary Formula", *The Flesh of Words. The Politics of Writing* (Stanford: Stanford University Press), pp. 146-64.

Ritter, J. (1971), "Aesthetics", *Historical Dictionary of Philosophy*, I, pp. 555-80.

Scheer, B. (1976), "Baumgarten's Aesthetics and the Crisis of the Discipline He Founded", *Philosophical Review*, pp. 555-80.

disciplina", *Philosophische Rundschau*, 22, pp. 108-19.

Smith, D. (2006), "Deleuze on Leibniz: Difference, Continuity and the Calculus", *Current Continental Theory and Modern Philosophy* (Chicago: Northwestern University Press), pp. 127-47.

Thiele, K. (2008), *The Thought of Becoming: Gilles Deleuze's Poetics of Life* (Berlim/ Zurich: diaphanes).

## O ANTIPLATONISMO DE GILLES DELEUZE: LENDO A “TRIGÉSIMA SEGUNDA SÉRIE” DA LÓGICA DO SENTIDO

Lauro Iane de Moraes  
William de Siqueira Piauí<sup>192</sup>

**Resumo:** Além de explicitarmos o lugar comum referente ao platonismo consistir numa tese filosófica que sustenta a realidade objetiva das ideias, tal como exposto em manuais específicos da área, como o **Dicionário de filosofia** de Nicola Abbagnano, buscaremos delinear a natureza e as consequências da chamada “reversão do platonismo” pelo filósofo francês Gilles Deleuze (1925-1995) em sua **Lógica do Sentido**, obra dedicada à tarefa de destituir as essências do lugar central que elas ocupavam na metafísica clássica, reduzindo-as a meros efeitos de superfície estéreis e sem realidade por si mesmas. No presente artigo buscaremos problematizar a seguinte questão: e se o antiplatonismo do filósofo francês for, ele próprio, um mero efeito de superfície que elude um idealismo mais fundamental de sua filosofia ao menos antes de **O anti-Édipo**?

**Palavras-chave:** Convencionalismo. Naturalismo. Filosofia da linguagem. Cratilismo. Psicanálise.

**Abstract:** Besides presenting the standard conception of platonism as a thesis that advocates in favor of the objective reality of ideas, such as it has been treated in Nicola Abbagnano’s **Philosophy Dictionary**, we are going to outline the nature and consequences of the so-called “reversal of platonism” by the French philosopher Gilles Deleuze (1925-1995) in his **Logic of Sense**, a work dedicated to the task of the disposing of the essences from the central place in which they stood in classical metaphysics, reducing them to mere surface effects without any reality by themselves. In this paper, we are going to problematize the following question: what

---

<sup>192</sup> Respectivamente: MORAIS, L. I. Licenciado em filosofia, mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS). Foi professor na Universidade Estadual Vale do Acaraú (2021-2022) e atualmente é professor na SEDUC-AL (2022) (e-mail: lauromorais@msn.com). 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). Especialmente no que diz respeito à exegese do texto platônico **Crátilo**, o presente artigo se encontra mais desenvolvido no texto “O antiplatonismo de Gilles Deleuze: lendo a “Trigésima segunda série” da **Lógica do Sentido** a partir do **Crátilo**”, no prelo.

if the French philosopher's anti-platonism is, itself, a mere surface effect that eludes a deeper idealism in his philosophy, especially in the one which precedes the **Anti-Oedipus**?

**Keywords:** Conventionalism. Naturalism. Philosophy of language. Cratylism. Psychoanalysis.

*TEÓFILO. Muiíssimo bem; mas isso não faz ver senão aquilo que acabo de dizer; pois como a criança vai por abstração da observação da ideia do homem para aquela da ideia do animal, ela saiu daquela ideia mais específica, que ele observava em sua mãe ou em seu pai e em outras pessoas, para aquela da natureza humana. Pois para julgar que ele não tinha qualquer ideia precisa a respeito do indivíduo, basta considerar que uma semelhança banal a enganaria facilmente e a faria tomar uma outra mulher por sua mãe, a qual não o é absolutamente. Você conhece a história do falso Martin Guerra...*

Leibniz **Novos ensaios** (III, 3)<sup>193</sup>

*A infância não se afastou. Para onde fugiu então? [...] Dessa época já eu me lembro, e mais tarde adverti como aprendera a falar. Não eram pessoas mais velhas que me ensinavam as palavras, com métodos, como pouco depois o fizeram para as letras. Graças à inteligência que Vós, Senhor, me destes, eu mesmo aprendi, quando procurava exprimir os sentimentos do meu coração por gemidos, gritos e movimentos diversos dos membros, para que obedecessem à minha vontade. Não podia, porém, exteriorizar tudo o que desejava, nem ser compreendido daqueles a quem me dirigia. Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa...*

Agostinho **Confissões** (I, 8)<sup>194</sup>

*Os humanos e os animais sexuais 'não sabem', a ambos falta uma base instintiva estável e firme da sua sexualidade; no entanto, os animais simplesmente não sabem, ou seja, não sabem que não sabem, são simplesmente desorientados, em perda, enquanto os humanos sabem que não sabem, registram o seu não-saber e buscam o saber (esta busca é aquilo que constitui a 'sexualidade infantil')*

ŽIŽEK **Plantas, animais, humanos, pós-humanos**<sup>195</sup>

## INTRODUÇÃO

Seria possível um antiplatonismo idealista? Um lugar comum da história da filosofia parece identificar platonismo imediatamente ao idealismo, o que parece estar registrado em

---

<sup>193</sup> In **Leibniz e a linguagem I: línguas naturais, etimologia e história**. PIAUÍ, W. S. (org.). Curitiba: Kottler, 2019.

<sup>194</sup> Na tradução de J. Oliveira Santos. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1987.

<sup>195</sup> In **Sexo e absoluto falhado**. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2020.

manuais específicos da área, como o **Dicionário de filosofia** de Niccola Abbagnano: “Assim [...] Platão [(427-327 a.C.)] foi considerado realista porque a admitia a realidade das ideias [...], mas também foi definido como idealista porque tratava de ideias” (ABBAGNANO, 2005, p. 834). Segundo esta opinião padrão em história da filosofia, podemos associar Platão ao realismo e, por sua vez, o realismo ao idealismo: desse modo, o platonismo consistiria numa tese filosófica que sustenta a realidade objetiva das ideias<sup>196</sup>. Ora, é precisamente tal concepção padrão em história da filosofia que buscaremos problematizar no presente artigo a partir da **Lógica do Sentido**, do filósofo francês Gilles Deleuze (1925-1995).

Na medida em que o prefixo “anti” indica negação, “anti-idealismo” significaria a negação de tal realismo das ideias. Neste sentido, “antiplatonismo” significaria o mesmo que “anti-idealismo”. E este parece ser o sentido, ainda que preliminar, da reversão do platonismo da filosofia de Deleuze: destituir as essências de seu lugar central na ontologia tradicional, reduzindo-as a meros efeitos de superfície estéreis e sem realidade por si<sup>197</sup>. Assim, nossa pergunta sobre a possibilidade de um antiplatonismo idealista pareceria envolver termos auto-excludentes. Mas, é precisamente tal possibilidade que pretendemos por hora investigar, levantando a seguinte questão: e se tal concepção de antiplatonismo for, ela própria, um mero efeito de superfície que elude um idealismo mais fundamental da filosofia deleuziana? Esta parece ser precisamente uma das descobertas de Alain Badiou (1937-) em seu comentário, **Deleuze: o clamor do ser**, ao afirmar que “No fundo, o deleuzismo é um platonismo reacentuado” (BADIOU, 1997, p. 37).

Para além de todas as querelas exegéticas da correta ou não interpretação da filosofia deleuziana por Badiou, acreditamos que tal identificação de Deleuze a Platão (que é um dentre muitos outros de seus rivais explícitos) nos permitiria compreender uma parte importante de

---

<sup>196</sup> Para uma introdução a tal problemática, valeria a pena dar uma lida no nosso artigo “Querela da realidade dos objetos lógicos-matemáticos: uma introdução à filosofia moderna”. In: **Kalagatos: revista de filosofia**, v. 11, n. 21, 2014, p. 523-549 e em todo o capítulo II do nosso livro já mencionado **Leibniz e a linguagem I: línguas naturais, etimologia e história**, onde traduzimos o Livro III dos **Novos ensaios** de Leibniz e oferecemos uma ampla gama de notas onde tratamos do clássico, quando o tema é filosofia da linguagem, **Crátilo** de Platão. Outro texto que pode ajudar é nosso capítulo de livro “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*”, In: **Mônada e ainda uma vez substância individual**. PIAUÍ, W. S. et al. (org.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

<sup>197</sup> Ainda, segundo a leitura deleuziana da história da filosofia, esta seria a descoberta mais importante dos estoicos e que os tornam um marco da filosofia da linguagem: o fato de terem destituído as ideias de sua substancialidade, reduzindo-as à categoria de extra-ser inerte, a quase-causa incorpórea, que subsiste e depende das causas corpóreas que as produzem: “Genialidade dos estoicos, a de ter levado esse paradoxo ao ponto máximo, até a demência e ao cinismo, a de tê-lo fundado nas mais sérias razões: a recompensa é a de terem sido os primeiros a elaborar uma filosofia da linguagem” (DELEUZE-GUATTARI, 2011 [**Mil platôs**], p. 28).

sua própria filosofia: a reversão do platonismo. Mas como poderíamos utilizar aquilo que um filósofo não disse para compreendermos aquilo que de fato ele disse?

## **1. MOBILISMO VERSUS IMOBILISMO: LENDO A PRIMEIRA SÉRIE DA LÓGICA DO SENTIDO**

Em termos metodológicos, devemos fazer um breve interlúdio para respondermos a esse problema antes que avancemos nossa investigação, buscando solucioná-lo a partir do comentário do filósofo esloveno Slavoj Žižek à obra de Deleuze, o **Órgãos sem corpos: Deleuze e suas consequências**. O filósofo esloveno nos diz:

Se uma pessoa não repete um autor, mas apenas o “critica”, move-o para outro lado, vira-o ao contrário e assim por diante, isso significa na verdade que essa pessoa, por ignorância, permanece dentro do horizonte desse autor, dentro de seu campo conceitual (ŽIŽEK, 2008, p. 31).

Ora, ainda que isto não tenha sido diretamente formulado por Žižek em seu comentário, podemos aventar a seguinte hipótese: e se este for exatamente o caso e Deleuze com Platão? Parece-nos que este foi um dos insights mais relevantes de Badiou no comentário supramencionado. E se a reversão do platonismo empreendida por Deleuze for um sintoma de sua incapacidade de ultrapassar o horizonte teórico do platonismo e na verdade represente uma nova repetição de Platão? Neste caso, poderíamos utilizar a filosofia de Deleuze para compreender a filosofia de Platão, e então, utilizar a filosofia de Platão para esclarecer a filosofia de Deleuze. Nisto consistirá o objetivo do presente artigo: de modo muito introdutório, ler a **Lógica do Sentido** para compreendermos o diálogo **Crátilo**, a partir de uma certa leitura deleuziana de Platão, e, então, compreendermos retroativamente como a **Lógica do Sentido** busca responder às questões deixadas em aberto pelo **Crátilo**.

Mas por que este diálogo e não qualquer outro? Diz-nos Deleuze na “Primeira série” da **Lógica do Sentido**:

Platão convidava-nos a distinguir duas dimensões: 1º) a das coisas limitadas e medidas, das qualidades fixas, quer sejam permanentes ou temporárias, mas supondo sempre freadas assim como repousos [imóveis], estabelecimentos de presentes, designações de sujeitos [lógicos]: tal sujeito tem tal grandeza, tal pequenez em tal momento; 2º) e, ainda, um puro devir sem medida, verdadeiro devir-louco que não se detém nunca, nos dois sentidos ao mesmo tempo, sempre furtando-se ao presente, fazendo coincidir o futuro e o passado, o mais e o menos, o demasiado e o insuficiente na simultaneidade de uma matéria indócil [...]. Reconhecemos esta dualidade platônica. [...] Ocorre até mesmo a Platão perguntar se este puro devir não estaria

numa relação muito particular com a linguagem: tal nos parece [ser] um dos sentidos principais do *Crátilo*. (DELEUZE, 2015, p. 1-2)<sup>198</sup>

Portanto, está aí colocada a relevância de tal obra para nosso trabalho exegético: trata-se do que Deleuze viu neste diálogo e o que tal visão teria despertado nele. Por ora, podemos apenas apontar, contando com a paciência de nosso leitor, que tal problema referente a como a linguagem pode se ligar ao ser, ou, em última análise, como o pensamento se liga ao ser por meio da linguagem, parece ter sua resposta na “Trigésima segunda série” da **Lógica do sentido**, onde o filósofo francês tematiza o processo de aquisição da linguagem e, portanto, de como é produzida a associação entre os signos e seus conteúdos semânticos. Daí a importância de lermos tal série a partir do problema da significação natural da linguagem tal como exposto no **Crátilo**.

E, de saída, afirmamos que a crítica deleuziana à filosofia da linguagem platônica se referirá principalmente àquela primeira dimensão, a da imobilidade, “a das coisas limitadas e medidas, das qualidades fixas, quer sejam permanentes ou temporárias, mas supondo sempre freadas assim como repousos”; pois, se é necessário reconhecer uma diferença de natureza entre o nome e a coisa por ele representada, por que o postulado da forma/Ideia como fundamento da identidade da coisa nomeada tornaria unívoca a relação entre representação e representado? Afinal, não estaríamos nós cerrados no dilema: (1) se é possível haver duas coisas distintas, não haveria também duas essências distintas, a essência do nome e a essência da própria coisa nomeada, sua Ideia/Forma, no entanto, neste caso, como seria uma a essência da outra, houvesse entre elas nada de semelhante? ou (2) se a Ideia mantém semelhança com o nome que a nomeia, então basta utilizar o nome correto para se apreender Ideia, porém, neste caso, haveria diferença alguma entre nome e coisa nomeada<sup>199</sup>? Por esta razão, nos lembrará Deleuze, em tom jocoso, do paradoxo da carroça enunciado por Crisipo “Como diz Crisipo, ‘se dizes a palavra carroça, uma carroça passa por tua boca’ e não é nem melhor nem mais cômodo se se tratar da Ideia de carroça” (DELEUZE, 2015, p. 137). Como solucionar, então, o problema da relação entre linguagem e ser, sem apagar a distinção que os une ao mesmo tempo em que os separa?

---

<sup>198</sup> Retomada na série das dualidades, a “Quarta série”, da seguinte maneira: “A última palavra da dualidade não se acha neste retorno à hipótese do *Crátilo*. A dualidade na proposição não é entre duas espécies de nomes, de repouso e nomes do vir-a-ser nomes de substâncias ou qualidades e nomes de acontecimentos, mas entre duas dimensões da própria proposição: a designação e a expressão, a designação das coisas e a expressão de sentido” (Idem, p. 27).

<sup>199</sup> Talvez uma das principais questões do **De magistro** de Agostinho.

Para Platão, a possibilidade de nomeação e, por esta razão, também de conhecimento do Ser, reside na capacidade que os nomes têm de representar as essências, já que essas não estão em devir. Ao nome não cabe propriamente nenhuma essência, tanto quanto as essências não são propriamente nomes de algo, como o próprio Deleuze reconhece (2015, p. 137). Entretanto, se o nome for capaz de significar a essência da coisa, preservando de algum modo sua natureza, por meio de qualquer convenção ou arbítrio, então há de ser possível sua contemplação. Em suma, já que os nomes não podem ter perfeita semelhança com aquilo de que são nomes, há um mínimo de arbitrariedade entre o nome e a coisa nomeada<sup>200</sup>. É, portanto, necessário que eles sejam convencionados para representar aquilo de que são nomes. A linguagem não tem o privilégio de *ser* semelhante aos seres, mas de *dizer* o que há de semelhança nos seres, nomeando sua forma ou essência. Por esta razão, o conhecimento pode apenas residir naquilo que está em repouso e é estável, não no que devêm e está em movimento:

Mas nem é possível falar de conhecer, Crátilo, se todas as coisas mudam de forma e nada permanece. Pois se ele mesmo, o conhecimento (*γνώσις*), é conhecimento de algo, não muda de forma, e permanecerá sempre conhecimento e será conhecimento. Mas se a forma (*εἶδος*) mesma do conhecimento muda, ao mesmo tempo mudará para uma outra forma de conhecimento e também não há de ser conhecimento; e se muda de forma sem cessar, não será sempre conhecimento, e partindo desse raciocínio, não haverá aquele que conheça nem aquilo a ser conhecido. Mas se houver sempre quem conhece, haverá aquilo que é conhecido, e existirá o belo, existirá o bom e existirá cada um dos seres; e não me parece que estes, que agora falamos, sejam semelhantes nem ao fluxo nem ao movimento. (PLATÃO, 2010, p. 143-4)

Ora, a associação do imobilismo ao naturalismo da linguagem *via* teoria das formas parece ser o motivo da recusa platônica ao artifício das etimologias, tais como aquelas realizadas por Crátilo. Se o devir apaga os traços da semelhança e impede a imitação do semelhante pelo semelhante, a própria investigação de como os termos primitivos estabeleceram significações naturais que foram, posteriormente, submetidos a variações do tempo que colocaram sua forma em movimento é absurda, ou como nos é dito por Sócrates ao realizar esses trabalhos etimológicos com Hermógenes: “eu já percebo que as coisas a respeito dos nomes primitivos são ultrajantes e ridículas” (PLATÃO, 2010, p. 129). O que não significa dizer, entretanto, que os nomes não tenham como finalidade ou não sejam naturalmente voltados para a apreensão da Forma/Ideia; na verdade, é para isso que eles servem e nisto

---

<sup>200</sup> Parece-nos que será preciso esperar o advento da filosofia cristã e a problemática da língua primeira ou adâmica para que a etimologia, ou aquilo que caracterizamos como linguística histórica, possa se constituir como disciplina no início do século XVII, revitalizando assim o interesse pelo Crátilo e pelo naturalismo cratiliano. (Cf. **Leibniz e a linguagem (I) línguas naturais, etimologia e história**).

consiste sua natureza: apreender a essência do ser. Em suma, a relação entre Ideia e nome ainda é natural, apesar de ser em alguma medida arbitrária e dever ser convencionalizada para que realize sua finalidade.

Parece ser esse motivo, portanto, da retomada da investigação acerca da origem do nome “ciência” (*ἐπιστήμη*) por Platão no final do diálogo, uma vez que este conceito parece se ligar mais à noção de estabilidade e eternidade das formas do que ao devir e fluxo do ser, tornando ambíguo se o que realmente se conhece é o ser estável e fixo ou o devir em constante fluxo:

Observemos então, primeiramente tomando dentre eles este nome, a “ciência” (*τὴν ἐπιστήμην*), na medida em que é ambíguo (*ἀμφίβολόν*), pois ele parece significar mais o que *fixa* (*ἵστησιν*) nossa alma às coisas do que o que se move junto e ao redor delas, e é mais correto falar o seu início [o início da palavra], como agora o fazemos, do que inserir o *épsilon* para falar *epeistemen* (*ἐπεῖστίμη*). [Por isso,] devemos inserir um *iota* em vez do *épsilon* [isto é, para se indicar que a “ciência” (*ἐπιστήμη*) é aquilo que fixa (*ἵστησιν*) nossa alma às coisas, manteve-se a pronúncia com *iota* no prefixo *epis* em vez do *épsilon*, como seria no prefixo *epeis*]. Em seguida o “estável” (*βέβαιον*), que é uma imitação de uma certa *base* (*βάσεως*) e de uma *estabilidade* (*στάσεως*), mas não do *movimento* (*φορᾶς*). Depois a “narração” (*ἱστορία*), de certo modo, significa que *ela fixa o fluxo* (*ἵστησι τὸν ῥοῦν*). O “crível” (*πιστόν*) significa exatamente o *cravar* [ou *fixar*] (*ἵσταν*). Depois a “memória” (*μνήμη*) indica a todos que, de algum modo, há uma *permanência* (*μονή*) na alma, mas não o *movimento* (*φορά*). [...] **Penso também que, se alguém se esforçasse, descobriria muitos outros nomes, a partir dos quais pensaria que quem estabeleceu os nomes indicaria, por outro lado, que as coisas não se deslocavam nem se moviam, mas que permaneciam.** (PLATÃO, 2010, p. 140-1, modificação e grifo nossos)<sup>201</sup>

Será precisamente esse ponto, referido naquele trecho da “Primeira série” da **Lógica do sentido** já citado, que Deleuze retomará problematizando a relação entre linguagem e ser exposta no **Crátilo**. A partir do tema da significação natural dos nomes, a oposição entre uma ontologia mobilista e outra imobilista deve ser substituída pela complementação de ambas num mesmo sistema diferencial reafirmada na “Quarta série”:

A última palavra da dualidade não se acha neste retorno à hipótese do *Crátilo*. A dualidade na proposição não é entre duas espécies de nomes, de repouso e nomes de vir-a-ser, nomes de substâncias ou qualidades e nomes de acontecimentos, mas entre duas dimensões da própria proposição: a designação e a expressão, a designação de coisas e a expressão de sentido. [...] Tal é o último deslocamento da dualidade: ela passa agora para o interior da proposição. (DELEUZE, 2015, p. 27)

---

<sup>201</sup> Platão conclui aqui a impossibilidade do mobilismo quanto à filosofia da linguagem, reafirmando sua hipótese já proferida nos passos 397b-c, segundo a qual os nomes se dividiriam em duas espécies: aqueles para as coisas estáveis e em repouso, as próprias, e aqueles para as coisas em devir e em transformação, as outras: “[Sócrates:] [...] é razoável descobrirmos aqueles [nomes] que são corretamente atribuídos àquilo que é eterno e natural (*τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα*). Pois é sobretudo aí que convém [c] ocupar-se a atribuição dos nomes, e talvez alguns deles tenham sido atribuídos por uma força mais divina do que humana” (PLATÃO, 2010, p. 98).

Por conseguinte, em certa reafirmação do ponto de vista estoico<sup>202</sup>, trata-se de substituir a oposição entre devir e ser que pressupunha duas essências exclusivas e, por isso também, duas espécies exclusivas de nomes para se demonstrar a complementação entre ambos no sistema da linguagem: ser é o que é dito do devir, tanto quanto o acontecimento é o expresso da proposição. Não que existam dois seres cujas naturezas sejam contraditórias, um em fluxo e outro estável etc; mas o devir é o que subsiste no ser, descrevendo uma certa estabilidade, pois o devir é uma dimensão interior ao próprio domínio das coisas em repouso, mas que realiza uma constante oscilação entre diferentes lugares predispostos nas relações entre entes que se apresentam na linguagem. Assim, o devir é o expresso do ser, pois ele é o acontecimento que subsiste na expressão que nomeia o ser. Neste sentido, a coextensividade do devir ao acontecimento o torna uma “não-entidade existente” de natureza linguística, ou seja, uma abertura ontológica cuja natureza é propriamente lógica e subsiste na linguagem, pois ela envolve a totalidade das possibilidades de existência que serão necessariamente não realizadas por sua atualização no ser. Ou como nos diz Deleuze:

Mas é próprio da linguagem, simultaneamente, estabelecer limites e ultrapassar os limites estabelecidos: por isso compreende termos que não param de deslocar sua extensão e de tornar possível uma reversão da ligação [isto é, da ordem] em uma série considerada (assim, demasiado e insuficiente, muito e pouco). O acontecimento é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez, é coextensivo à linguagem. (DELEUZE, 2015, p. 9)

Assim, o lugar privilegiado da linguagem como sistema diferencial que integra ser e devir encontra-se bem fundado, porque, de um lado, é a partir da expressão que os limites e repousos, por meio do qual a designação de estados de coisas, a manifestação de sujeitos e a significação de conceitos é tornada possível, são estabelecidos, mas também, por outro lado, pela ambiguidade que subsiste na própria expressão enquanto possibilidade jamais plenamente atualizada por aquilo que é limitado e atualizado enquanto ser. Isto significa dizer que o Mesmo, tornado possível na linguagem, não pode existir senão conjuntamente com o Outro que nele se inclui pelo modo específico de sua exclusão: senso e não-senso inseparáveis. Assim, a dualidade entre devir e ser deixa de opor naturezas qualitativamente distintas e cuja existência seriam contraditórias para incidir em um mesmo meio comum, a linguagem, dotado de atributos qualitativamente distintos: uma primeira dimensão da linguagem é aquela na qual limites e repousos são estabelecidos e o ser é apreendido ao mesmo tempo que é atualizado por sua

---

<sup>202</sup> Cf. a nota 197 do presente artigo.

expressão; uma segunda dimensão é aquela na qual as possibilidades de existência coexistem e tornam possível uma nova atualização naquilo que é expresso. É precisamente a resposta quanto a como a linguagem pode tornar possível essa segunda dimensão da existência, de possibilidades perpetuamente ainda não atualizadas na expressão, que a “Trigésima segunda série” da **Lógica do sentido** buscará desenvolver. Parece ser nessa série que se encontrará a recusa da dualidade platônica e a realização do empreendimento deleuziano de superar essa oposição.

## 2. O PROBLEMA DO SURGIMENTO DA LINGUAGEM: LENDO A TRIGÉSIMA SEGUNDA SÉRIE DA LÓGICA DO SENTIDO

Nesta série, Deleuze buscará demonstrar como vocalizações, que são meramente sons, podem se associar a significados, retomando assim o problema do **Crátilo**: como pode haver linguagem? Tal questão só pode ser respondida a partir de uma teoria da sensibilidade que mostre como vocalizações podem adquirir sentido<sup>203</sup>. Em termos linguísticos, isto significa responder à seguinte pergunta: de que modo a parte mínima da fala, os fonemas, podem se combinar a fim de veicular significado, produzindo morfemas e, estes podem, por sua vez, formar semantemas? Será necessário, portanto, que os sons, que têm uma existência somente material, possuam a capacidade de diferenciação interna e que possibilite aos fonemas participarem de um todo organizado e provido de sentido. Na medida em que a ordem ou sentido dos fonemas é condição de possibilidade para a inteligibilidade dos morfemas, que são os elementos mínimos providos de significado, resta determinar como pode ser produzido tal sentido ou ordem no plano dos corpos. A própria possibilidade do pensamento, enquanto dimensão que liga a linguagem ao ser, depende desta dedução.

Trata-se, portanto, de problematizar a gênese do pensamento a partir da matéria, daí a necessidade de se estruturar a experiência de nosso corpo físico e de sua capacidade de emitir sons e vocalizar para compreender como o pensamento surge destes processos estritamente materiais. É em razão dessa gênese que a psicanálise ganhará sua relevância na **Lógica do Sentido**, com sua concepção de transformações energéticas de pulsões corporais que são

---

<sup>203</sup> O que lembra a problemática do, dentre muitos outros, “De affectibus – Sobre os afetos: onde [se trata] da potência, da ação, da determinação (1679)” de LEIBNIZ, G. W. In **O manguezal – Revista de filosofia**, v. 2, n. 10 (Dossiê *Schiller*), 2021.

reinvestidas por uma série causal em atividades cerebrais. Assim, satisfações e excitações musculares, nervosas etc podem produzir ressonâncias em nosso pensamento, constituindo a base de uma teoria da origem sexual da linguagem. Nos diz Deleuze:

A teoria de uma origem sexual da linguagem [...] é bem conhecida. Mas mais **precisamente devemos considerar a posição sexual enquanto intermediária** [entre o estágio pré-sexual do desenvolvimento humano e o de latência] e **enquanto produz sob seus diferentes aspectos [...] os diversos tipos de séries**: qual sua incidência, qual a incidência delas sobre a gênese dinâmica [do pensamento] e **a evolução dos sons?** (DELEUZE, 2015, p. 236, grifo nosso).

Desse modo, Deleuze pode retomar a arbitrariedade da associação entre os nomes e seus significados não por meio do convencionalismo à la Hermógenes, mas de uma estética. Se, por um lado, a gênese da linguagem não pode ser encontrada no dado imediato da linguagem, seus significados, por outro lado, o meio que produz a associação desses significados aos nomes não é mais externo, mas sim interno e, neste sentido, ele se funda na natureza de nosso corpo: nem Platão do **Crátilo**, nem Agostinho das **Confissões** I/8, nem Leibniz de **Novos ensaios** III/1-3. Trata-se, portanto, da rejeição do idealismo exposto no diálogo platônico, já que se não podemos falar de convencionalismo, tampouco podemos falar de naturalismo como um caso de conteúdos semânticos que preexistiriam e que seriam apresentados por meio de nomes: o naturalismo reaparece aqui mais uma vez associado ao mobilismo, pois se, por um lado, a linguagem representa o ser, por outro lado, ela pode apenas ser compreendida a partir do movimento imanente pelo qual seus elementos mínimos, os fonemas, se tornam significantes, isto é, formam morfemas. Por esta razão, para compreendermos como a linguagem adquire significado, devemos primeiro compreender como é estruturada a experiência humana, pois é no decorrer dessa que tanto os fonemas são diferenciados quanto eles adquirem a capacidade de se combinar de modo determinado e assim ter sentido e veicular significados. A hipótese do mobilismo cratiliano pode mais uma vez ser restaurada, dado que é no próprio devir da linguagem que o surgimento dos significados deve ser explicado.

É neste horizonte que a experiência infantil adquire sua relevância, pois como nos diz Deleuze:

Se a criança se depara com uma linguagem preexistente que não pode compreender, talvez, inversamente, apreenda o que não sabemos mais apreender em nossa linguagem possuída: **as relações diferenciais entre fonemas** (DELEUZE, 2015, p. 237, grifo nosso).

A compreensão das relações diferenciais entre fonemas aqui referida diz respeito, antes de mais nada, à gênese da consciência fonética infantil, ou seja, à capacidade que adquirimos

de separar os sons, diferenciando-os e organizando-os em fonemas. Para demonstrar como a linguagem é adquirida é preciso então demonstrar como essa “consciência” fonética é desenvolvida pela criança, uma vez que a capacidade de reconhecimento e separação dos fonemas está diretamente ligada à sua própria capacidade de vocalizar. O que significa dizer que quando a criança está emitindo vocalizações, ela não está simplesmente produzindo sons, mas imitando sons que lhe aparecem desprovidos de sentido, oriundos da linguagem já adquirida pelos adultos. Assim, o problema da imitação por meio da linguagem é retomado, porém já dissociado do problema da significação natural dos nomes que permeava tanto o cratilismo quanto o platonismo, pois se no devir da linguagem ocorre por meio da imitação, esta é tão somente formal e não incide sobre seu conteúdo: a criança apenas imita sons que se lhe apresentam desprovidos de sentido e os primeiros nomes que surgem não visam nenhum conteúdo determinado, pois a repetição infantil dos fonemas não é, em princípio, significativa.

Neste sentido, a imitação que torna possível a linguagem pode ser mais bem colocada como um caso de repetição: o objeto causa da repetição não guarda semelhança com o repetido senão formalmente, pois se a criança busca imitar os sons de sua língua materna, que se apresentam na fala dos adultos, estes fonemas não participam do sistema da língua constituído. Desse modo, por princípio, se existe alguma forma que é imitada por meio da voz, esta semelhança formal nada implica do ponto de vista do conteúdo semântico. Portanto, a imitação/repetição se torna a própria condição de possibilidade para a diferença, mas não estabelece uma diferença do constituído ou estruturado por meio da linguagem. Dito de outro modo, a imitação não é de um conteúdo semântico suposto o mesmo, mas da própria diferença pura e estruturante, a diferença fonética antes de implicar qualquer diferença semântica.

Se, por um lado, a linguagem adulta já conta com fonemas, morfemas e semantemas como dados e cada um desses é produzido em função do outro, por outro lado, as crianças não têm essa estrutura formada. É nesta fase do desenvolvimento humano que surge a percepção das diferenças fonéticas, uma diferença tão somente formal e que não implica *a priori*, nenhuma diferença entre elementos significantes na linguagem, mas que se tornará, posteriormente, condição para o desenvolvimento dessas:

Observou-se frequentemente a extrema sensibilidade das crianças às distinções fonéticas da língua materna e sua indiferença a variações por vezes mais consideráveis pertencendo a um outro sistema [isto é, a uma outra língua que não a materna]. É aliás, isso que dá a cada sistema [de língua] uma forma circular e um movimento retroativo de direito, os fonemas não dependendo menos dos morfemas e semantemas que o inverso. É justamente isso [a sensibilidade da percepção infantil quanto às diferenças

fonéticas de sua língua materna] que a criança extrai da voz, no desfecho da posição depressiva: uma aprendizagem dos elementos formadores [da linguagem] antes de toda compreensão das unidades linguísticas formadas. (DELEUZE, 2015, p. 237, modificação nossa)

Desse modo, se, por um lado, durante o processo de desenvolvimento infantil a totalidade da estrutura fonema-morfema-semantema não pode ser encontrada, por outro lado, o cérebro infantil é capaz de compreender o elemento diferenciador que engendra a estrutura linguística. Neste caso, trata-se da própria diferença fonética. As palavras que são por ela ouvidas em sua língua materna não possuem ainda significado ou parte mínima significante, cabendo a ela dar sentido à ordem dos sons de modo a reconhecer na vocalização seus mínimos elementos, os fonemas. É por esta razão que se a língua já adquirida se utiliza de certa combinação mínima de fonemas como sendo dotada de significado, isto é, formando um morfema, a relação significante que aí se estabelece não pode ser tomada como um dado *a priori* da linguagem em geral, porque é precisamente a possibilidade do sentido da relação fonema-morfema que precisa ser demonstrada.

De acordo com o projeto deleuziano, é necessário demonstrar como as diferenças fonéticas introjetadas pela criança podem, então, se ligar às pulsões que seu corpo produz, uma vez que o próprio ato de falar deve ser incitado ou incitar tais pulsões:

O que é preciso entender aqui por ‘letra’ [entendida como representação gráfica de uma diferença fonética] não supõe nenhum domínio da linguagem, ainda menos a posse da escrita: trata-se de uma **diferença fonética em relação com a diferença de intensidade que caracteriza a zona erógena** (DELEUZE, 2015, p. 237, modificação e grifo nossos).

Assim, encontramos a possibilidade de acordo entre sons e as coisas que eles representam na convergência das diferenças fonéticas percebidas pela criança com as diferenças de intensidades de seu corpo, isto é, as diferenças fonéticas interiorizadas pela criança devem convergir com as diferenças energéticas ou pulsionais que compõem o corpo despedaçado e permeado de zonas erógenas. Neste sentido, a zona oral possuiria um privilégio bem fundado com relação às demais zonas, na medida em que a boca e órgãos adjacentes se tornam um campo onde diversas pulsões do corpo são reinvestidas pela atividade cerebral e convergem para o esforço infantil de reproduzir a fala.

No entanto, como é a imagem do falo que possui a capacidade de fazer convergir ou divergir os elementos da representação infantil, é todo o corpo infantil que se encontra então marcado pelo funcionamento do falo enquanto elemento significante: assim a criança cria uma linguagem para si mesma, construindo suas primeiras expressões para nomear coisas. A criança

passa a produzir não somente fonemas isolados, mas combinações específicas com vistas a uma finalidade. Então, surge o sentido e são produzidos os primeiros nomes – o que Deleuze denomina de palavras esotéricas. E ainda que essa produção de sentido seja, em princípio, somente adjacente às pulsões corporais infantis e não goze de uma autonomia própria às suas causas materiais, ela permite à criança apreender os primeiros elementos gramaticais da fala, isto é, as regras de combinação imanentes aos fonemas; ou, como prossegue Deleuze:

Parece-nos realmente, neste nível, que a palavra esotérica desempenha não o papel de um fonema ou elemento de articulação, mas o de um morfema ou elemento de construção gramatical representado pelo caráter disjuntivo. Ele [o morfema] remete ao falo como instância de concordância (DELEUZE, 2015, p. 238).

Desse modo, o jogo da linguagem infantil consegue inaugurar os primeiros e mínimos elementos significantes da linguagem, os morfemas, ao criar uma espécie de linguagem “privada” onde palavras esotéricas começam ser utilizadas para se referir, manifestar ou significar o mundo infantil. No entanto, na medida em que a zona genital é a que tem a função de integrar a multitude das zonas parciais espalhadas pelo corpo despedaçado da criança, o reinvestimento infantil na zona oral pela imitação/reprodução fonética encontra-se sobredeterminada pela imagem fálica enquanto órgão destacado e projetado nela<sup>204</sup>. Portanto,

---

<sup>204</sup> Na entrevista ao *Liberation* de setembro de 1986, Deleuze nos diz que nunca teve qualquer relação com o estruturalismo, a linguística ou a psicanálise (DELEUZE, 2013, p. 116), no entanto, numa outra entrevista ao *Magazine Littéraire* de setembro de 1988, Deleuze não somente reconhece sua dívida à psicanálise no período anterior à sua associação com Félix Guattari, que envolve **Lógica do sentido e Diferença e repetição**, como atribui ao colega sua completa ruptura teórica que ocorrerá de **O anti-Édipo** em diante. Então, o que se pode extrair das considerações que Deleuze faz sobre sua própria filosofia? Provavelmente, a única solução a este problema se encontra não em decidir se Deleuze esteve ou não filiado à psicanálise, notadamente ao lacanismo, mas precisar o lugar/função atribuída ao conceito de falo na teoria deleuziana daquele período. Neste sentido, afirmações como as seguintes de **Lógica do sentido** deveriam ser capazes de serem localizadas dentro do esquema teórico das obras daquele período: “As zonas ou superfícies erógenas pré-genitais [por exemplo, a oral e a anal] não são separáveis do problema de sua concordância. Ora, é certo que este acordo se opera de várias maneiras: por contiguidade, na medida em que a série se desenvolve sobre uma é prolongada em uma outra série; à distância, na medida em que uma zona pode ser redobrada ou projetada sobre outra e fornecer a imagem de que a outra se satisfaz; e sobretudo indiretamente, no estágio do espelho de Lacan. Resta que a função de integração direta e global ou de concordância geral é normalmente atribuída à zona genital. É ela que deve ligar todas as outras zonas parciais, graças ao falo. Ora, a este respeito, o falo não desempenha o papel de um órgão mas o de imagem particular projetada sobre esta zona privilegiada [a genital], tanto para a menina quanto para o menino. É que o órgão do pênis já tem toda uma história ligada às posições esquizoide e depressiva. [...] É de todos estes pontos de vista que Mélanie Klein mostra que as posições esquizoide e depressiva fornecem os elementos precoces do complexo de Édipo; isto é, que a passagem do mau pênis para um bom é a condição indispensável para o acesso ao complexo de Édipo em seu sentido estrito, à organização genital e aos novos problemas correspondentes. Estes novos problemas, nós sabemos consistem: organizar superfícies e operar sua concordância. Justamente, como as superfícies implicam uma liberação das pulsões sexuais relativamente às pulsões alimentares e às pulsões destruidoras [ou agressivas], a criança pode acreditar que deixa aos pais o alimento e a potência e, em compensação, esperar que o pênis, como *órgão bom e completo*, virá se pôr e se projetar sobre sua própria zona genital, tornar-se o falo que ‘duplica’ seu próprio órgão e lhe permite ter relações sexuais com a mãe sem ofender o pai”. (DELEUZE, 2015, p. 205-6). Dito isso, já deve ser suficiente para, no mínimo, suspendermos nossas

o processo de vocalização e incitação/excitação oral infantil remete ao falo como instância coordenadora e o falo, por sua vez, pode apenas ser compreendido por sua função enquanto elemento ausente/presente na estrutura; introduz-se assim a equívocidade na palavra esotérica que a torna capaz de significar duas séries divergentes conjuntamente:

É somente em seguida que uma tal palavra esotérica adquire um outro valor, uma outra função: a conjunção ela própria formando série de conjunto, esta série entra em relação de ressonância com uma outra série, divergente e independente. A nova série corresponde ao terceiro aspecto da posição sexual, com o desenvolvimento de Édipo, o complexo de castração e a transformação concomitante do falo tornado objeto = X. Então e somente então a palavra esotérica torna-se ela própria *palavra-valise* enquanto opera uma síntese disjuntiva das séries. (DELEUZE, 2015, p. 238).

Temos aqui a reversão do platonismo precisamente nos termos do **Crátilo**: se a origem da linguagem deve ser procurada nos nomes, esses nomes não podem ser tomados como representantes de seus significados, já que eles representam significantes apenas para outros significantes indefinidamente. A passagem desse estágio de indeterminação para o da determinação do sentido na relação signo/significado, na qual a arbitrariedade da linguagem é resolvida pela intervenção de um significante, ocorre conjuntamente com a entrada no complexo edipiano, onde as pulsões sexuais se desenvolvem sob o apoio de pulsões de conservação ou de agressividade pré-genitais. A partir de então, o fenômeno da vocalização infantil perde seu caráter automático ou “instintivo” e passa a se desenvolver como parte da economia libidinal infantil, com a zona erógena oral sendo sobredeterminada pelas pulsões oriundas da zona genital. Funcionando então sob a causalidade estrutural do falo enquanto objeto presente/ausente na estrutura, a fala adquire tanto a capacidade de sublimar, isto é, esconder a origem sexual da pulsão que a torna possível por um processo de reinvestimento,

---

opiniões quanto às considerações que Deleuze tecia sobre sua própria filosofia e seu posterior horror à psicanálise (e a Lacan). Contudo, tal inconsistência não deveria nos parecer uma surpresa, dado o explícito gosto do filósofo francês pela ironia e seu gozo em subverter sistemas filosóficos (ainda que seja o seu próprio). De todo modo, um passo posterior da pesquisa nos levaria não somente a investigar o papel que a psicanálise cumpre enquanto paradigma de pensamento em **Lógica do sentido e Diferença e repetição** (tarefa não dificultosa, dado os inúmeros elogios à Freud e à psicanálise que ocorrem, por exemplo, na primeira obra, cf. 2015, p. 75, 218 etc), mas à determinar a função e lugar que os conceitos de falo/estrutura simbólica possuem em sua teoria naquele período anterior à sua associação com Guattari, uma vez que eles fundam não somente a estética, mas a ontologia, a filosofia da linguagem e também a epistemologia daquele período. Ainda uma outra dimensão teórica desta problemática, que é negligenciada por maior parte da literatura secundária, seria a possibilidade de uma política psicanalítica deleuziana, tema que permaneceu não desenvolvido conceitualmente, ao que tudo indica, tanto pelo sucesso da política anti-edipiana da fase posterior de Deleuze, quanto pelo próprio aborto precoce do projeto de **Lógica do sentido e Diferença e repetição**. Ainda assim, as consequências políticas deste período, inclusive do ponto de vista de uma possível microanálise do desejo, podem ser deduzidas a partir daqueles elementos teóricos da fase pré-guattariana de Deleuze, num esforço que foi empreendido por Žižek (cf. 2008) e cujos esboços tentamos realizar em “Conhecimento e necessidade: a problemática da liberdade no estruturalismo francês”, no prelo.

quanto de simbolizar, isto é, servir para tornar presente algum elemento ausente por meio de uma representação<sup>205</sup>. Este será precisamente o ponto utilizado por Deleuze para negar a clássica problemática em filosofia da linguagem do naturalismo versus convencionalismo, natureza-convenção, que subjazia ao **Crátilo**; como nos diz o filósofo francês na “Vigésima sétima série” dedicada ao tema da oralidade:

Quando se diz que o som [a vocalização] se torna independente, pretende-se dizer que deixa de ser uma qualidade específica atinente aos corpos, ruído ou grito, para designar agora qualidades, manifestar corpos, significar sujeitos e predicados. Justamente, o som não toma um valor convencional na designação [...] senão porque leva sua independência à superfície de uma mais alta instância: a expressividade. **Sob todos os aspectos a distinção profundidade-superfície é primeira relativamente à natureza-convenção, natureza-costume, natureza-artifício.** (DELEUZE, 2015, p. 192, grifo nosso).

Ora, o som articulado como fonema apenas adquire a capacidade de ser convencionalizado e adquirir significação sob a condição de que as pulsões corporais infantis adquiram a capacidade de serem reinvestidas numa superfície de pensamento neutro, que não está imediatamente ligado às funções psicológicas das pulsões conservativas ou destrutivas do narcisismo primário, isto é, que possam ser reinvestidas por pulsões sexuais que podem ser recalçadas e/ou sublimadas, enfim, dessexualizadas. Por meio deste processo, o objeto alvo dessas pulsões sexuais pode, então, reaparecer sob o disfarce daquilo que ele não é: as palavras adquirem então a capacidade de simbolizar ou expressar algo. Esta nos parece ser a passagem das palavras esotéricas para as palavras-valise tratadas na “Trigésima segunda série”: a partir de então, dada a ambiguidade semântica introduzida nas palavras, é necessário que se atualize um dos significados possíveis sem que se exclua as demais possibilidades de significação das inúmeras possibilidades disjuntas que ela faz convergir (DELEUZE, 2015, p. 238)<sup>206</sup>. Porém,

---

<sup>205</sup> Acerca dos processos de sublimação e simbolização, nos diz Deleuze: “Chamávamos de sublimação a operação pela qual o traçado da castração torna-se linha do pensamento, logo também a operação pela qual a superfície sexual e o resto se projetam na superfície do pensamento. Chamávamos de simbolização a operação pela qual o pensamento reinveste com sua própria energia tudo o que acontece e se projeta sobre sua superfície. O símbolo não é evidentemente menos irreduzível que o simbolizado, a sublimação não é menos irreduzível que o sublimado. [...] Isto não quer dizer que o pensamento pensa na sexualidade, nem o pensador no casamento. É o pensamento que é a metamorfose do sexo, o pensador a metamorfose do casal. Do casal ao pensamento, mas o pensamento reinveste o casal como díade e acasalamento. Da castração ao pensamento, mas o pensamento reinveste a castração como fissura cerebral, linha abstrata.” (DELEUZE, 2015, p. 227). Como veremos a seguir, é a complementaridade dos processos de sublimação e simbolização que uma teoria da origem sexual da linguagem deve ser capaz de demonstrar, caso contrário, ela correria o risco de ser reducionista, incorrendo numa espécie de psicologismo ao fundamentar a função referencial da linguagem num materialismo mecanicista.

<sup>206</sup> Para compreendermos este mecanismo da linguagem e o papel que as palavras-valise cumprem nele, Deleuze nos oferece um exemplo na “Sétima série”: “Assim, no que se refere [por exemplo, à palavra-valise] ‘furiante’ (furioso e fumante): ‘Se vossos pensamentos se inclinam por pouco que seja do lado de fumante, direis fumante-furioso; se eles se voltam, ainda que com a espessura de um fio de cabelo, do lado de furioso, direis furioso-

precisamos então distinguir duas dimensões do sentido na linguagem: aquele oriundo da superfície física dos corpos, onde as palavras se ligam diretamente às pulsões que as produzem, e ainda um outro que restaure a plena autonomia da linguagem enquanto dimensão própria do pensamento e, por isso, separado dos corpos, onde o sentido pode se apresentar como neutro e impassível:

A organização da superfície física não é ainda sentido; ela é, ou antes, ela será co-sentido. Isto é: quando o sentido for produzido sobre uma outra superfície [a do pensamento] haverá também este sentido. De acordo com o dualismo freudiano, a sexualidade é o que é também – e por toda parte e durante todo o tempo. Não há nada cujo sentido não seja *também* sexual, segundo a lei da dupla superfície. **Convém ainda esperar por este resultado que não acaba, esta outra superfície [neutra e impassível do sentido], para que a sexualidade se faça seu concomitante, co-sentido do sentido e que possamos dizer [que a sexualidade é] ‘por toda parte’, ‘em todos os tempos’, ‘verdade eterna’.** (DELEUZE, 2015, p. 240, grifo nosso)

Assim, a teoria deleuziana da origem sexual da linguagem não se pretende reducionista, na medida em que ela não pretende reduzir todos os fenômenos da linguagem a uma teoria materialista das pulsões corporais e de como o conteúdo semântico é, em última análise, reduzido a uma rede de causas mecânicas. Sua pretensão é deduzir a gênese da dimensão objetiva e neutra da linguagem, uma vez que, do ponto de vista da linguagem constituída, esta parece ser sua principal função, ao invés de ela servir somente para expressar algum conteúdo psicológico desprovido de realidade para além do sujeito que a enuncia, isto é, manifestar o sujeito na proposição.

A questão reside, pois, em como este pensamento neutro sobre a realidade pode se apoiar em pulsões oriundas do próprio sujeito para, então, mediante uma série de disfarces e imitações,

---

fumante; mas se tendes este dom raríssimo, ou seja, um espírito perfeitamente equilibrado, direis furiente.’ A disjunção necessária não é, pois, entre fumante e furioso, pois podemos muito bem ser as duas coisas ao mesmo tempo, mas entre fumante-e-furioso, de um lado e, de outro, furioso-e-fumante. Neste sentido, a função da palavra-valise consiste sempre em ramificar a série em que se insere. [...] quando a palavra esotérica não tem somente por função conotar ou coordenar duas séries heterogêneas, mas além disso introduzir nelas disjunções, então a palavra-valise é necessária ou necessariamente fundada; isto é, a própria palavra esotérica é então ‘chamada’ ou designada por uma palavra-valise.” (DELEUZE, 2015, p. 49-50). Assim, o que o caso da palavra-valise *furiente* tomado de Lewis Carroll nos mostra é que há, no que é expresso por certas palavras, uma ambiguidade semântica que não pode ser reduzida, ainda que ela seja ocasionalmente solucionada, por sua atualização na expressão. Talvez seja até necessário se convencionar o significado de *furiente* para que ela signifique fumante-e-furioso ou furioso-e-fumante, contudo, a atualização de uma dessas possibilidades como sendo o significado da palavra não exclui a possibilidade inerente ao expresso, que envolve o outro membro disjunto. Por conseguinte, a irreducibilidade da disjunção inclusiva no sentido da palavra-valise é, para nós, o que a torna tão importante para Deleuze em sua teoria da origem sexual da linguagem, uma vez que esta deve explicar tanto a possibilidade do conteúdo sexual aparente do pensamento, quanto sua capacidade de sublimação, isto é, de neutralização do conteúdo sexual aparente para uma existência somente latente da sexualidade no pensamento – processo este que ao invés de tornar o pensamento um meio neutro desprovido de conteúdo sexual, torna este conteúdo sua alteridade irreduzível, porém sempre presente enquanto possibilidade recalçada e que pode subitamente retornar à superfície.

se religar ao plano objetivo do ser que é sua causa de existência, expressando-o, ao mesmo tempo em que elude sua origem física. A linguagem torna-se, então, inscrição em duas superfícies irreduzíveis, apesar de misturadas: numa primeira dimensão, sob o ponto de vista do plano dos corpos, ela encontra sua origem nas pulsões narcísicas e nelas insiste/depende; numa segunda dimensão, sob o ponto de vista do pensamento, ela é neutra e dessexualizada, sendo por direito objetiva e livre de qualquer determinação psicológica. E tanto quanto as palavras-valor não podem ter o seu conteúdo semântico atualizado sem fazer coexistir a possibilidade de seu outro membro disjunto, a própria linguagem, que delas depende, não pode ser possível sem a condição do sentido que não é designado, manifestado ou significado, de acordo com as três dimensões da proposição, pois como afirma Deleuze:

Eis por que quando uma outra superfície se desenvolve [a superfície metafísica do pensamento] com outros efeitos que fundam, enfim, as designações, as manifestações e as significações sob o título de unidades linguísticas ordenadas, os elementos como os fonemas, os morfemas e os semantemas parecem retomados neste novo plano, mas parecem perder toda sua ressonância sexual, esta parece reprimida ou neutralizada e as séries de base [da superfície física] varridas pelas novas séries de amplitude [neutra]. Tanto que a sexualidade não existe mais senão como alusão, vapor ou poeira que dá testemunho de um caminho pelo qual a linguagem passou, mas que não cessa de jogar fora, de apagar como uma dentre tantas lembranças de infância extremamente incômodas. (DELEUZE, 2015, p. 250)

Não acidentalmente, o co-sentido sexual se apresenta, do ponto de vista de todo sentido neutro e impassível, como não-sentido, mas que, justamente por esta razão, goza de uma alteridade irreduzível e que insiste na própria identidade: ‘a verdade eterna’, como nos diz Deleuze, aponta para o fato de que o Mesmo é desde sempre um aspecto do Outro<sup>207</sup>. De todo modo, do sistema ou série física ou corporal à metafísica ou mental, a energia libidinal deve ser reinvestida e dessexualizada, o que se pode fazer apenas sob a condição da hipótese de uma repressão secundária<sup>208</sup> que integra ambas as séries ao mesmo tempo em que as faz ressoar, isto é, retroagirem uma sobre a outra. E é enquanto causa dessa repressão que podemos localizar a função simbólica do falo.

O deslocamento do falo enquanto objeto = X, isto é, enquanto causa que se manifesta por seu deslocamento na estrutura, é condição de possibilidade da linguagem na medida em que

---

<sup>207</sup> Gostaríamos, de sugerir, mais uma vez, a leitura do texto “Conhecimento e necessidade: a problemática da liberdade no estruturalismo francês”, onde indicamos de que modo este Outro estruturado simbolicamente pode ser habitado por diferentes sujeitos, cuja identidade é constantemente contestada precisamente por serem secundários com relação ao Outro do qual dependem ontologicamente.

<sup>208</sup> Dita secundária com relação à repressão primária que se realiza no próprio corpo e funda a superfície física, onde as pulsões destruidoras são convertidas em sexuais.

doa a presença ao ser que ele se subtrai, pois a própria lei ou interdição que ele representa pode apenas funcionar sob a condição da lei significante: seu sentido pode ser apenas determinado por ainda um outro significante e assim por diante, de modo que a instância que exerce o poder e interdita encontra-se imediatamente excluída do domínio interditado. Do mesmo modo, o sentido da linguagem deve neutralizar seu co-sentido sexual para que ele possa se separar do plano dos corpos:

Ora, é certo que, assim como a superfície física é uma preparação da superfície metafísica [do pensamento], a organização sexual é uma pré-figuração da organização da linguagem. O falo desempenha um grande papel nas etapas do conflito boca-cérebro, a sexualidade mesma é intermediária entre comer-falar, e ao mesmo tempo em que as pulsões sexuais se destacam das pulsões alimentares destruidoras, elas inspiram as primeiras palavras feitas de fonemas, morfemas e semantemas (DELEUZE, 2015, p. 249).

O falo enquanto significante flutuante que excede os seus significados contingentes é também um significado destacado/excessivo, um semantema que faz as séries de morfemas convergirem. Assim, os fonemas não são apenas reproduzidos pela criança, mas acabam por adquirir a capacidade de se aglutinar em totalidades providas de sentido, os morfemas, que podem então agir como significantes e que, conseqüentemente, precisarão ter seu sentido determinado por novos significantes, introduzindo assim semantemas no sistema da linguagem infantil. Neste sentido, o deslocamento do significante fálico não é somente concomitante à entrada da criança no domínio simbólico, mas sua projeção imaginária na zona oral é condição para isso. Dessa maneira, surge uma máquina de produção significante, onde energias pulsionais oriundas do corpo são constantemente reinvestidas na zona oral pela atividade cerebral e concomitantemente sublimadas pelo pensamento e simbolizadas na/pela linguagem<sup>209</sup>.

### **3. O ETERNO RETORNO DO MESMO: UM DELEUZE IDEALISTA?**

Se podemos considerar a linguagem como um sistema foneticamente estruturado pela fala, como quis o fonologismo platônico, podemos apenas compreendê-lo em sua estrutura diferencial, que integra uma série fonética em constante diferenciação e uma série intensivo-libidinal em constante transformação, como nos diz Deleuze: “Mas em que medida podemos

---

<sup>209</sup> Em outro texto, Deleuze nos afirma precisamente isto lembrando-nos o papel do falo dentro da estrutura da produção: “Como diz Lacan, [o sujeito] é menos sujeito que assujeitado – assujeitado à casa vazia, assujeitado ao falo e aos seus deslocamentos” (DELEUZE, 2006 [A ilha deserta], p. 244).

ligar assim os fonemas com as zonas erógenas, os morfemas com o estágio fálico, os semantemas com a evolução de Édipo e o complexo de castração?” (DELEUZE, 2015, p. 237).

A gênese dinâmica do pensamento/linguagem que começa na “Vigésima sétima série” da **Lógica do sentido** e parece culminar na “Trigésima segunda série” busca responder precisamente àquelas questões. É neste passo que o movimento imanente que vai das zonas erógenas, à organização destas pelo estágio fálico e à concomitante entrada da criança no domínio simbólico da linguagem, isto é, no domínio dos significantes, a partir do significantemestre, o falo, e do complexo edipiano<sup>210</sup> é deduzido. *Grosso modo*, o esquema da aquisição da linguagem seria: diferenças fonéticas são introjetadas (a criança ouve ruídos sem sentido e os reproduz, produzindo e ao mesmo tempo reinvestindo pulsões de seu corpo) → as diferenças fonéticas passam a formar blocos e surgem os morfemas (a criança começa a compreender as regras de combinação entre fonemas de modo a ligá-los consistentemente, formando assim palavras esotéricas) → o aparecimento dos morfemas leva às cadeias significantes e ao destaque de um significado excessivo, produzindo os semantemas (a criança começa utilizar as possibilidades de conjuntos semânticos ligados equivocadamente nas palavras-valise e a linguagem se dessexualiza com a resolução do complexo edipiano). Deste modo, os fonemas teriam um lugar privilegiado quanto à gênese da linguagem, engendrando seus morfemas e semantemas<sup>211</sup>.

---

<sup>210</sup> Como nos diz Deleuze acerca do papel do significante fálico na estrutura, não podemos tomá-lo como um símbolo de um dado natural ou instintivo, mantendo alguma espécie de semelhança com o órgão sexual masculino, o pênis, pois, “o falo aparece não como um dado sexual nem como a determinação empírica de um dos sexos, mas como o órgão simbólico que funda *toda* a sexualidade como sistema ou estrutura, e com relação ao qual se distribuem os lugares de modo variável pelos homens e pelas mulheres, e também as séries de imagens e de realidades.” (Idem, p. 241). Ao que ele prossegue: “O falo, evidentemente, não é uma última resposta. É mesmo, antes, o lugar de uma questão, de uma ‘pergunta’ que caracteriza a casa vazia da estrutura sexual.” (Idem, p. 242). Dito de outro modo, o que o significante fálico coloca em movimento por meio de seu mecanismo de projeção não é a realidade imediata do sexo como um dado natural à espécie humana, mas a série de disfarces e transformações que a sexualidade se utiliza inclusive para se dessexualizar e tornar possível a própria emergência da linguagem e suas significações “naturais”.

<sup>211</sup> Parece, neste sentido, que a filosofia deleuziana do período pré-Guattari pode ser localizada dentro da tradição fonologista da linguística, o que nos ajuda a precisar ainda outro ponto de ruptura na filosofia deleuziana posterior, que buscará se filiar à tradição pragmática, pois como ele nos diz em uma entrevista sobre os **Mil platôs**: “a princípio [a linguística] tinha sido fonológica, depois sintática e semântica, mas cada vez mais tornava-se uma pragmática. Por muito tempo a pragmática [...] foi considerada a ‘cloaca’ da linguística, mas agora sua importância cresce a cada dia: uma tal colocação em ato da língua faz com que as unidades ou constantes abstratas da linguagem tenham cada vez menos importância. Esse movimento atual de pesquisa é bom porque permite precisamente os encontros, as causas comuns, entre romancistas, linguistas, filósofos, ‘vocalistas...’ etc” (DELEUZE, 2013, p. 41). E aqui poderíamos incluir o próprio Deleuze nessa lista em sua fase pragmática. No entanto, com relação ao período de **Lógica do Sentido**, esta hipótese do fonologismo deleuziano parece tornar pelo menos inteligível uma estranha passagem da resenha de Michel Foucault ao **Diferença e repetição** e **Lógica do sentido**, onde ele busca antecipar e salvaguardar o colega contra uma possível crítica derrideana, que foi realizada contra o

Ora, mas se para Deleuze, a linguagem é pura produção de pensamento e ser, o que nela permanece? Isto é, se todas as categorias estáveis e rígidas se perdem no devir, existe algo que permanece ao devir? A resposta deleuziana para tal questão – e que é também onde reside sua verdadeira reversão do platonismo – é: seu devir, sua capacidade produtiva. É somente o devir que é dito sempre o mesmo com relação ao ser da linguagem. Todas as diferenças são ditas de um mesmo que se preserva, apesar da diferença. Ora, mas não seria exatamente este o problema de Platão no **Crátilo**: a investigação daquilo que apesar da diversidade e da diferença permanece o mesmo e que faz os diferentes serem o que são (enquanto diferentes do mesmo) e que também é sua própria essência, imutável e eterna?

Assim, a tese de Alain Badiou, para quem Deleuze revitalizou o idealismo de forma mais notável na filosofia contemporânea (BADIOU, 1997, p. 37), parece se confirmar a partir de um percurso exegético um tanto irônico: sua crítica ao platonismo sob a forma de sua filosofia da linguagem parece refundar uma nova modalidade de idealismo<sup>212</sup>. Partindo de uma

---

empreendimento fonológico da linguística, afirmando que “Gostaria de falar do fonocentrismo rigoroso de Deleuze, se não se tratasse de um perpétuo fonodescentramento” (FOUCAULT, 2000, p. 241). Assim, uma possível crítica derrideana acerca da metafísica da presença e do fonocentrismo que atingiria o sistema deleuziano parece ser *a priori* descartada por Foucault porque o sistema fonocêntrico deleuziano se constitui sob a condição de uma estrutura diferencial do ser, e não da presença de uma suposta identidade fundante da linguagem.

<sup>212</sup> Ademais, ganhamos neste percurso uma importante compreensão do que une e ao mesmo tempo distancia Deleuze de Derrida, ou, em outras palavras, a psicanálise (ou esquizoanálise) da desconstrução: enquanto que para o primeiro o devir se faz presente na linguagem, produzindo seres que são reificações, ou momentos estáticos seus, para o segundo, o devir ocorre como efeito secundário na linguagem, pois a ausência constitutiva do ser impossibilita-o de se fazer presente na linguagem, e é esta (não)estrutura diferencial que produz o devir. Ambos convergem quanto à estrutura necessariamente reificante da linguagem produzir mistificações inerentes ao pensamento (sob a forma da eternidade, da impossibilidade do devir etc. que traduzem tal efeito estrutural de clausura ontológica). Um caso desta convergência teórica se encontra na crítica à filosofia da representação presente nesses autores, como aponta Badiou (1997, p. 16). Contudo, ainda assim ambos os filósofos partem de pressupostos completamente distintos (e até antagônicos): o devir é substância (Deleuze) ou fenômeno (des)substanciado e bem fundado (Derrida)? Tal divergência parece ter sido precisamente formulada por Žižek: “Deleuze se utiliza da Substância-Uma como o meio indiferente da multitude; Derrida investe isso na Alteridade radical que difere de si mesma” (ŽIŽEK, 2008, p. 58). Em suma, para retomarmos o problema de filosofia da linguagem e sua história, que animou nossa investigação: a real oposição reside entre uma concepção de ontologia que só se deixa nominar de modo equívoco (Deleuze) e aquela que, por não poder ser nomeada, produz equivocidade (Derrida). Em termos epistemológicos, tal distância que separa ambos os autores não poderia ser melhor percebida senão pelo otimismo que Deleuze apresenta com relação a certas análises em sua possibilidade de conhecer a estrutura do ser (é isto que o leva, por exemplo, a se comprometer ontologicamente com a noção de inconsciente, seja para fazer psicanálise ou esquizoanálise), em oposição ao distanciamento crítico que Derrida assume de não se comprometer ontologicamente com nenhum modo de presença do ser, o que, em seus termos, significa não subscrever a nenhum projeto fundacionista (cf., por exemplo, “A diferença” de **Margens da filosofia**). Durante o colóquio **Nietzsche hoje?**, de 1972, Deleuze viria a expor explicitamente a sua diferença com relação à desconstrução de Derrida nos seguintes termos: “Quanto ao método da desconstrução dos textos, vejo bem o que ele é, admiro-o muito, mas ele nada tem que ver com o meu. Não me apresento, absolutamente, como um comentador de textos. Um texto, para mim, é apenas uma pequena engrenagem numa prática extratextual. Não se trata de comentar o texto por meio de um método de desconstrução, ou de um método de prática textual, ou de outros métodos, trata-se de ver para que isto serve na prática extratextual que prolonga o texto.” (DELEUZE, 2006,

definição comum de idealismo como sendo uma tese que sustenta a realidade objetiva das ideias, então, ao menos em certo sentido, é precisamente tal realidade objetiva que o sistema deleuziano sustenta naquele período, pois como ele nos diz em **Diferença e repetição**: a “Ideia é real sem ser atual” (DELEUZE, 2018 p. 282)<sup>213</sup>.

Talvez este seja o pano de fundo da tese de Badiou segundo a qual:

O platonismo não é um destino, é um contra-destino necessário, a recaída dos dados confundida com a única jogada, a potência do aberto projetada sobre distribuições fechadas. O platonismo não cessará de ser revertido, porque desde sempre foi revertido. Deleuze é o momento contemporâneo dessa reversão (BADIOU, 1997, p. 121).

Seja como for a querela acerca da correta ou não interpretação do sistema platônico por Deleuze, coube a ele realizar o projeto **Crátilo** (ainda que à revelia de certo Platão): a psicanálise demonstrou a gênese dinâmica do pensamento, e daquilo a que ele se refere, o ser, a partir da linguagem, a partir do modo como “naturalmente” significamos o mundo – ou seja, deduzindo as condições de possibilidade da linguagem em geral e demonstrando como ela adquire sua capacidade de denotar estados de coisas, manifestar sujeitos e significar conceitos. Neste sentido, e aqui está o deslocamento radical das muitas filosofias tradicionais do significado e sentido e mesmo parte importante do embate natureza convenção, a significação natural não apreende nada de natural às coisas: antes de mais nada, ela cria, ou produz, aquilo que percebemos como “natural” às coisas, como suas propriedades eternas e intrínsecas. O termo “natural” aí indica mais uma ironia do que uma existência externa e necessária ao sujeito que a contempla, dado que o modo pelo qual natural ou espontaneamente apreendemos a linguagem é, ele próprio, fruto de uma irrupção violenta que perturba a ordem natural e indistinta das coisas, onde os sons e vocalizações começam a se tornar cada vez mais consistentes, formando fonemas, que ainda assim carecem de sentido, mas que são capazes de formar morfemas e estes, em última análise, semantemas. Em suma, para Deleuze de 1969 (e a psicanálise), a linguagem não reconhece essências a partir do mesmo, separando-o do outro, mas a partir do mesmo (fonemas ainda semanticamente indistintos), ela cria a diferença (a

---

p. 328-9), não é justamente essa diferença que marca a diferença de leitura que faz Derrida – cf. “Força e significação” de **A escritura e a diferença** – da que faz Deleuze – cf. “Décima sexta série” de **Lógica do Sentido** – do **Ensaio de teodiceia** de Leibniz? Enfim, parece ser esta, na filosofia contemporânea, a principal distância teórica que separa a psicanálise/esquizoanálise, enquanto discurso da estrutura diferencial do ser, da desconstrução, enquanto método hermenêutico do discurso.

<sup>213</sup> Certamente, tal afirmação deve ser lida em conformidade com sua teoria do virtual, cujos desenvolvimentos, no entanto, deixaremos para outra oportunidade.

multiplicidade dos morfemas e semantemas, que, por sua vez, são reinseridos nas séries, produzindo uma nova associação de fonemas etc.)<sup>214</sup> Uma irônica lição (anti)platônica que afirma que o *mesmo* apenas retorna enquanto *outro*<sup>215</sup>.

## Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1987.
- BADIOU, Alain. **Deleuze: o clamor do ser**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorrgge Zahar Ed., 1997.
- DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta: e outros textos**. Trad. Luiz B. L. Orlandi et al. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990)**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

---

<sup>214</sup> Gostaríamos de repetir aqui a indicação do capítulo/aula 3 de nossa apostila **Lógica I**.

<sup>215</sup> É digno de nota que o próprio Deleuze reconheceu em 1967, durante debates promovidos pela Sociedade Francesa de Filosofia, a possibilidade de sua filosofia atualizar pelo menos certo modo de platonismo, em razão à objetividade que ele atribuía ao conceito de Ideia enquanto inesgotável fonte virtual do atual: “[Alexis Philolenko] – Mas – quero permanecer no plano da lógica e mesmo da lógica transcendental, sem empenhar-me na psicologia – se o senhor repele toda ilusão para o lado do constituído, sem admitir uma ilusão na gênese, na constituição, não estará retornando, no fundo (o que, então, o senhor queria evitar) a Platão, para o qual, justamente, a constituição, compreendida a partir da Ideia, à medida que pode ser compreendida, é sempre veraz, verídica? [Gilles Deleuze] – Sim, talvez. [Alexis Philolenko] De tal como que, do lado da especificação e da multiplicidade, provaríamos, em definitivo, a mesma verdade que em Platão, e teríamos a mesma ideia do verdadeiro, quero dizer: a simplicidade do verdadeiro sempre igual a si mesmo na totalidade de sua produção? [Gilles Deleuze] – [Sim, mas] Já não seria esse Platão aí. **Se se pensa no Platão da última dialética, em que as Ideias são um pouco como multiplicidades que devem ser percorridas pelas questões como? quanto? em qual caso? então sim, tudo que digo me parece platônico, com efeito**. Se se trata, ao contrário, de um Platão partidário de uma simplicidade de essência ou de uma ipseidade da Ideia, então não”. (DELEUZE, 2006, p. 154, grifo nosso). Seria interessante contrastar tal solidariedade de Deleuze para com um certo Platão naqueles anos iniciais de sua carreira e sua enfática recusa com relação ao mesmo, que constituirá o pano de fundo de seu debate com Badiou, já por volta do final da década de 80 e início da de 90 do século passado.

- DELEUZE, Giles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs** (v. 2). Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DELEUZE, Giles e GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DERRIDA, J. J. **A escritura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva et al. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.
- DERRIDA, J. J. **Margens da filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa et al. Campinas, SP: Ed. Papyrus, 1991.
- FOUCAULT, Michel. “Theatrum Philosophicum”. In: **Ditos e escritos; II**. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- MORAIS, L. I.; PIAUÍ, W. S. et al. (org.). **Mônada e ainda uma vez substância individual**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.
- PIAUÍ, W. S. (org.). **Leibniz e a linguagem I: línguas naturais, etimologia e história**. Curitiba: Kotter, 2019.
- SOUZA, Luciano Ferreira de. **Crátilo: estudo e tradução**. 2010. 200f. (tese) – DLCV, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Órgãos sem corpos: Deleuze e suas consequências**. Trad. Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Sexo e absoluto falhado**. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2020.

# O PRINCÍPIO DA SUBSTITUTIVIDADE SALVA VERITATE E MÔNADAS, ATRIBUTOS, ACIDENTES E RELAÇÕES<sup>216</sup>

Hidé Ishiguro

Tradução: William de Siqueira Piauí e Rayane Ribeiro dos Santos<sup>217</sup>

## O PRINCÍPIO DA SUBSTITUTIVIDADE SALVA VERITATE

### Conceitos e capacidades

Nesta altura, é provavelmente importante esclarecer o que Leibniz entende por conceito. Já vimos [nos capítulos anteriores do livro] três características importantes dos conceitos: nomeadamente, que a sua relação entre si é “explicada através de proposições ou verdades”, que a sua identidade é dada pelo princípio *salva veritate* e que conceitos idênticos podem ser expressos por expressões não-sinônimas. Mas quais são os tipos de coisas que satisfazem estas condições?

Leibniz não faz a distinção, feita por muitos empiristas, entre conceitos ou noções, de um lado, e ideias, de outro. Para ele, as ideias não são imagens mentais ou sensações. Kant não tem razão em criticar Leibniz por não fazer a distinção entre o sensível e o inteligível e por tratar o primeiro como uma forma confusa do segundo (*Crítica da razão pura*, B 62). Para Leibniz, a ideia de vermelho não é uma imagem mental do vermelho: é uma noção que corresponde a uma capacidade intelectual, tal como a noção de justiça. E assim a palavra “noção” pode ser aplicada “a todos os tipos de ideias ou concepções, tanto às originais como às derivadas”.<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> Como se verá a seguir, a tradução se refere às seções 3 do capítulo II e 6 do capítulo VII do livro de ISHIGURO, H. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* (Segunda edição, Cambridge University Press, 1990), o qual a primeira edição data de 1972 (N.T.).

<sup>217</sup> PIAUÍ, W. S. (e-mail: [piauiusp@gmail.com](mailto:piauiusp@gmail.com)), 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, coordenador do GEFILUFS, e SANTOS, Rayane R. (e-mail: [rayribeiro@academico.ufs.br](mailto:rayribeiro@academico.ufs.br)), mestranda pela Universidade Federal de Sergipe e membro do GEFILUFS (N.T.).

<sup>218</sup> Carta a Bernouilli, 23 de agosto de 1696, G. *Math.* 3, p. 321: “*Unum addo multum apud me interesse inter haec duo; in dubium vocare propositionem et demonstrationem ejus expectere...*” (Deixem-me acrescentar uma coisa, de Manny que me interessa. Uma coisa é duvidar de uma proposição, outra coisa é esperar uma prova da mesma...)

Numa obra anterior, Leibniz afirmava que uma ideia é algo que está na nossa mente.<sup>219</sup> As ideias ou conceitos não devem, contudo, ser confundidos com atos mentais particulares de pensamento ou com quaisquer acontecimentos mentais. Pode dizer-se que eu tenho um e o mesmo conceito que se expressa em diferentes atos de pensamento e, presumivelmente, diferentes pessoas podem ter o mesmo conceito. Pode dizer-se que “temos uma ideia de uma coisa mesmo que não estejamos a pensar nela”.<sup>220</sup> Por estas razões, Leibniz nega que as ideias possam ser vestígios de impressões cerebrais ou alguma substância etérea no cérebro, nem qualquer propriedade estrutural do cérebro, que nos permita ter tais pensamentos.

Isto leva-o a pensar que ter um conceito ou uma ideia é mais bem descrito como uma faculdade ou capacidade de um homem. No entanto, Leibniz percebe que ter uma ideia ou um conceito de *C* não pode ser adequadamente descrito como a faculdade que eventualmente permite pensar em *C* ou identificar um *C*. Se assim fosse, eu teria sempre todas as ideias que alguma vez usaria, enquanto Leibniz quer dizer que, quando percorro as secções de um cone por ordem, “estou destinado a encontrar um par de hipérbolos, embora até o fazer possa não ter qualquer ideia delas”<sup>221</sup>. Assim, enquanto a pessoa não se deparasse com as hipérbolos e não visse como distingui-las das outras secções cónicas, Leibniz não lhe concederia a ideia de uma hipérbole, embora tivesse a faculdade de a descobrir.

O que é que me distingue quando ainda não tenho o conceito de hipérbole e quando o tenho? No meu estado posterior, “deve haver algo em mim que não só leva à coisa, mas também a exprime”.<sup>222</sup> Assim, quando tenho um conceito de hipérbole, tenho de ter o poder de usar uma expressão para uma hipérbole. A afirmação de Leibniz de que “tenho algo em mim” que leva a uma hipérbole não significa que há uma imagem mental na minha mente que me guia para uma hipérbole, mas sim que tenho uma capacidade em mim para aprender a identificar hipérbolos.

---

<sup>219</sup> Por exemplo, Fred Feldman, numa recensão da primeira edição deste livro no *International Philosophical Quarterly*, junho de 1974, p. 246-9, escreveu que, uma vez que “Ishiguro não menciona em lado nenhum quaisquer restrições sobre o que deve ser considerado uma paráfrase”, surgiria a seguinte dificuldade: “Suponhamos que alguém afirma que ‘x é uma entidade’ exprime um conceito simples. Podemos dizer que isso é logicamente equivalente a ‘x é uma entidade pensante ou x é uma entidade não pensante’... Portanto, nenhuma palavra exprime um conceito simples”. Estas são, de facto, frases logicamente equivalentes, mas não, creio eu, paráfrases, ou “definição” no sentido de Leibniz. O Professor Feldman está errado ao sugerir que eu penso que todas as palavras a que chamo simples — i.e. palavras cujo significado não é determinado pelo significado das suas partes — exprimem conceitos simples. É óbvio que algumas palavras simples exprimem conceitos muito complexos. (Estava apenas a sugerir que, no caso das palavras simples, quer exprimam conceitos simples ou complexos, a sinonímia e a identidade de conceitos podem vir juntas).

<sup>220</sup> *Termini Simpliciores*, 1680-84: Grua2, p. 542.

<sup>221</sup> Yost, *Leibniz's Philosophical Analysis*, p. 181.

<sup>222</sup> Carta à duquesa Sophie, c. 1680, *G. Phil.* 4, p. 296.

Do mesmo modo, a sua afirmação de que “há algo em mim que exprime uma hipérbole” deve significar que tenho a capacidade em mim de exprimir verdades sobre hipérbolés, por exemplo, numa linguagem ou em gráficos. Por expressão, a que Leibniz também chama representação, Leibniz não se refere necessariamente a uma imagem. Coisas como máquinas podem ser expressas por números, figuras podem ser expressas por equações algébricas. Assim, ter uma expressão de uma hipérbole é ter uma frase sobre, ou uma equação de, ou um gráfico de, uma hipérbole. Tê-las na mente não é transportá-las como imagens, mas ter a disposição de usar ou ver essas palavras, mapas, equações etc., como expressões das verdades, paisagens, figuras correspondentes. Ter uma ideia ou conceito *C* é, portanto, ter uma disposição para usar ou compreender expressões de *C*.

Mas será que a utilização de qualquer expressão corresponde à posse de um conceito? Parece que não. Porque as expressões têm de ser capazes de exprimir proposições — algo verdadeiro ou falso — ou têm de ser capazes de exprimir constituintes de proposições. Ter um conceito é compreender, ou dominar o uso de expressões que exprimem o que é verdadeiro ou falso (ou expressões que combinadas com outras expressões do seu gênero exprimem o que é verdadeiro ou falso). Por exemplo, o fato de um papagaio proferir palavras de forma regular não é um caso de partilhar “uma expressão na mente” ou de ter uma disposição para usar expressões. As palavras são expressões de pensamentos para os homens que compreendem as convenções que as regem, mas para os papagaios não são expressões. São meras cadeias de sons, e essas cadeias de sons são, por acaso, expressões de pensamentos para os homens. A capacidade de usar expressões pressupõe a capacidade de ver, ou ouvir, expressões como expressões de algo.

Na sua obra posterior *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, Leibniz escreve que as ideias ou conceitos são possíveis,<sup>223</sup> e que são objetos internos do pensamento.<sup>224</sup> No entanto, tê-las não é ter um estado mental particular ou um ato. É ter uma disposição ou capacidade para

---

<sup>223</sup> “*L’Art d’inventer*”, Maxime no. 5 bis, *G. Phil.* 7. p, 83-4: “*Il est très difficile de venir à bout de l’analyse de choses, mais il n’est pas si difficile d’achever l’analyse de vérités dont on a besoin. Parce que l’analyse d’une vérité est achevée quand on en a trouvé la démonstration, et il n’est pas toujours nécessaire d’achever l’analyse du sujet ou predicat pour trouver la démonstration de la proposition.*”

<sup>224</sup> “*Na vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilia, ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta Attributa DEI, nempe causas primas, atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim.*” *Meditationes de Cognitione*, 1684, *G. Phil.* 4. P, 425.

pensar sobre eles. Este foi, de fato, o seu principal ponto de discórdia em relação ao argumento de Locke para a negação das ideias inatas.

Frege disse: “Chamo pensamento a algo para o qual se coloca a questão da verdade.”<sup>225</sup> Um conceito para Leibniz seria algo para o qual a questão da verdade se coloca, ou que se combina com outros conceitos para se tornar algo para o qual a questão da verdade se coloca. Leibniz não fez a distinção entre *Sinn* [Sentido] e *Bedeutung* [Referência] para as palavras conceito como Frege fez, mas apercebemo-nos que a distinção de Frege não era tão clara e convincente como alguns pensaram.

A originalidade da visão de Leibniz sobre os conceitos é tê-la discutido com referência à capacidade de usar expressões. Assim, de acordo com Leibniz, a identidade dos conceitos nunca pode ser discutida sem se referir às expressões — sejam frases escritas ou gestos humanos — que vemos como expressando esses conceitos.

\*\*\*

## **MÔNADAS, ATRIBUTOS, ACIDENTES E RELAÇÕES**

### **Reificação das relações**

Isto leva-me à quarta tese leibniziana sobre atributos e relações, a que chamarei a tese nominalista. É a tese de que a nossa noção de relação é uma abstração dos fatos relacionais relativos às coisas ou à ordem e conexão das coisas (tal como a nossa noção de cor é uma abstração das coisas coloridas). As relações são entidades abstratas feitas por abstração. A tese nominalista é uma tese sobre a diferença entre fatos relacionais ou propriedades, por um lado, e relações como entidades criadas por reificação, por outro. *Não* é uma tese sobre a distinção entre propriedades relacionais e não relacionais.

Leibniz defende a sua posição com algum pormenor no que diz respeito à noção de lugar. Como é que nos referimos aos lugares e os individualizamos?

Consideram que muitas coisas existem ao mesmo tempo e observam nelas uma certa ordem de coexistência... Quando acontece que uma das coisas coexistentes muda a sua relação com uma multidão de outras que não mudam a sua relação entre si: e que

---

<sup>225</sup> “*General Inquiries about the Analysis of Concepts and Truths*”, 1686. Parkinson, LLP, p. 76; Couturat, OFI, p.387.

uma coisa, recém-chegada, adquire a mesma relação com as outras que a primeira tinha; dizemos então que ela entrou no lugar da primeira.<sup>226</sup>

Assim, o conceito de lugar ou de uma posição espacial particular, e em geral qualquer conceito de relação, é obtido por abstração da consideração de coisas que têm certas relações entre si. Quando nos referimos a uma relação, estamos a referir-nos a uma entidade abstrata — àquilo a que Leibniz chama *ens rationis*. Ao falar destes ‘entes da razão’ (entes ideais), não se está necessariamente a falar de objetos fictícios como centauros ou objetos construídos arbitrariamente, ou objetos imaginários como o número de todos os números.

Embora as relações sejam do entendimento, elas não são infundadas ou irreais. Pois o entendimento divino é a origem das coisas e mesmo a realidade de todas as coisas, substâncias simples esperadas, consiste no fato de a percepção dos fenômenos se fundar em substâncias simples.<sup>227</sup>

Leibniz escreve mesmo que preferiria chamar aos objetos fictícios impossíveis (distintos das entidades ideais propriamente ditas) *êtres de raison non raisonnantes*.<sup>228</sup> Mas embora as relações não sejam fictícias, são construções mentais e podem receber uma definição contextual; as frases que se referem a elas podem ser reduzidas a frases em que as constantes individuais se referem apenas a substâncias.

Para Leibniz, o que realmente existe como constituintes básicos do mundo são substâncias individuais. No mundo objetivo que percebemos, i.e., no mundo dos *phenomena bene fundata*, identificamos e referimo-nos a substâncias corpóreas; i.e., coisas individuais que aprendemos a identificar e re-identificar no mundo espaço temporal. Todas as outras coisas a que nos referimos quando falamos do mundo, sejam relações ou qualidades, são apenas entidades criadas pela nossa abstração do fato de as coisas ou os fenômenos que percebemos terem essas propriedades. De acordo com Leibniz, os nominalistas (seguindo Ockham) “deduziram a regra de que tudo no mundo pode ser explicado sem qualquer referência a universais e formas reais”. Leibniz concorda que “nada é mais verdadeiro do que esta opinião” e, desde muito cedo até o fim da sua carreira, não mudou a sua posição. “Porque as coisas concretas, mas os modos das coisas, são realmente coisas; as abstrações não são coisas, mas modos das coisas. Os modos geralmente não são mais do que a relação de uma coisa com o

---

<sup>226</sup> *A Correspondência Leibniz-Clarke*, quinta carta, § 47, G. Phil.7, p. 400. Tradução inglesa de H. Alexander (Manchester, 1956).

<sup>227</sup> NE, Livro 2, Capítulo 12, § 5, p. 145.

<sup>228</sup> *Teodiceia* 26, G. Phil. § 6, p. 432.

entendimento”<sup>229</sup> (1670) e novamente: “Todo o acidente é uma espécie de abstração; só a substância é concreta”<sup>230</sup> (1712). Assim, quando nos referimos a relações, como quando, segundo Leibniz, nos referimos a lugares ou a razões, estamos a referir-nos a *entia rationis*. (Ele pensava que “números, unidades, fracções” também dependiam da mente para a sua existência e, portanto, tinham “a natureza de relações (1706).”<sup>231</sup> Isto aplica-se a todas as relações, e não apenas a certas relações que foram arbitrariamente determinadas pelo pensamento humano. Pois embora Leibniz tenha distinguido entre relações que se mantêm entre as coisas devido à regularidade da natureza e relações que surgem por convenção ou *agrément* [agregação], como a que se mantêm entre o comandante de um exército e os seus homens, não é desta beleza convencional que ele está falando quando afirma repetidamente que as relações são seres de razão. Parece antes estar dizendo que, apesar de podermos quantificar o referente das relações, não estamos nos referindo a entidades que são os constituintes básicos do mundo, tal como o são as substâncias individuais.<sup>232</sup>

Mas, como já referi, ao subscrever esta tese nominalista, Leibniz *não* está lançando qualquer dúvida sobre a realidade ou irreduzibilidade dos fatos relacionais ou das propriedades relacionais em geral. Como referi no Capítulo III [do meu livro], em um artigo Leibniz tenta enumerar os conceitos mais básicos a partir dos quais todos os outros conceitos podem ser definidos. Entre estes conceitos, que para ele não são todos analisáveis e, portanto, são relativamente os mais básicos, encontram-se ‘agir sobre’, ‘agido sobre’, ‘sucessor’, ‘anterior’, ‘posterior’.<sup>233</sup>

---

<sup>229</sup> *De Stylo Nizolii*, G. Phil. 4, p. 147; Loemker, p. 128. [O texto *De Stylo Nizolii* foi estudado nas reuniões do GEFILUFS e se encontra traduzido, cf. LEIBNIZ, G. W. *Dissertação sobre o estilo filosófico de Mário Nizólio* (1670). Tradução de Húdson Canuto. São Cristóvão. *O Manguéal – Revista de Filosofia*, v. 2, n.9, pp. 49-96, 2021. Valeria a pena comparar com a leitura de Benson Mates, que virá a seguir, e com a de Francesco Barone que virá três textos à frente (N.E.).]

<sup>230</sup> Carta a Des Bosses, 20 de setembro de 1712, G. Phil. 2, p. 458, Loemker, p. 605.

<sup>231</sup> Gottfried Martin sugere isto na *Lógica e Metafísica de Leibniz*, § 30

<sup>232</sup> Há uma passagem na *Teodiceia*, § 32, onde Leibniz escreve que há uma distinção real entre a substância e as suas modificações ou acidentes. Mas é claro que Leibniz não está a afirmar aqui que as modificações ou acidentes são entidades que têm existência independente. Ele está a avisar contra o tipo de erro que, por exemplo, Russell iria cometer quando escreveu que, de acordo com Leibniz, uma substância era a soma dos seus predicados. A doutrina de Leibniz é que se um conjunto de predicados é verdadeiro para uma substância, o conjunto define-a. A substância nunca é idêntica à soma. A substância nunca é idêntica à soma dos acidentes; ela tem os acidentes. Os acidentes ou universais não podem existir por si mesmos como entidades particulares — nem mesmo como uma coleção. Um conjunto de universais não seria uma Entidade. Seria, no máximo, um universal complexo sob o qual os particulares podem cair.

<sup>233</sup> *Grua* 2, p. 542. Ver Hidé Ishiguro, “Leibniz’s denial of the reality of space and time,” *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, vol.3, no. 2 (março de 1967).

Vimos nas secções anteriores [do meu livro] que as proposições em que o sujeito é uma relação podem ser reduzidas a um conjunto de proposições em que os predicados relacionais são atribuídos a indivíduos. Vemos agora que as proposições em que ocorrem predicados relacionais nem sempre podem ser reduzidas a proposições em que não ocorrem tais predicados. Porque, embora as propriedades relacionais não sejam coisas que existam para além das substâncias, elas são reais. A sua realidade consiste na modificação de substâncias individuais e na harmonia ou acordo entre elas.

Antes de deixar a Tese Nominalista, permitam-me referir a passagem bastante confusa da carta de Leibniz a Clarke,<sup>234</sup> que mencionei brevemente antes [, em uma outra parte do meu livro,] e que é citada pela maioria dos que atribuíram a tese reducionista a Leibniz.<sup>235</sup>

A razão ou proposição entre duas linhas  $L$  e  $M$  pode ser concebida de três formas diferentes: como uma razão entre o maior  $L$  e o menor  $M$ ; como uma razão entre o menor  $M$  e o maior  $L$ ; e, por último, como algo abstrato de ambos, isto é, como a razão entre  $L$  e  $M$ , sem considerar qual é o antecedente, ou qual o consequente; qual o sujeito, e qual o objeto... No primeiro modo de os considerar,  $L$ , o maior, no segundo,  $M$ , o menor, é o sujeito desse acidente a que os filósofos chamam relação. Mas, qual deles será o sujeito na terceira maneira de os considerar? Não se pode dizer que ambos,  $L$  e  $M$ , são o sujeito de tal acidente; pois se assim fosse, teríamos um acidente em dois sujeitos, com uma perna num, e a outra no outro; o que é contrário à noção de acidentes. Portanto, devemos dizer que esta relação, nesta terceira maneira de a considerar, está de fato fora dos sujeitos; mas não sendo nem uma substância, nem um acidente, deve ser uma mera coisa ideal, cuja consideração é, no entanto, útil.

Leibniz não esclarece aqui o porquê é que há algo de contraditório no facto de os acidentes terem dois sujeitos. Ele próprio define frequentemente as relações como acidentes em múltiplos sujeitos, como acabámos de ver na secção anterior. De acordo com Leibniz, um acidente é algo real que, no entanto, não tem existência para além da substância em que se insere. Mas como a noção de ‘inerência’ não é uma noção espacial para Leibniz e como “ $f$  inere em  $a$ ” significa apenas que o conceito de  $f$  é uma parte da noção do sujeito  $a$ ,<sup>236</sup> não há razão para que um acidente não possa inerir em dois sujeitos — isto é, não há razão para que não diga respeito a duas substâncias. (De facto, algumas das suas teorias pressupõem implicitamente a noção de predicados de muitos lugares). Mas a sua mensagem principal é clara. Ele acredita que não há qualquer dificuldade em atribuir o tipo de “acidente a que os filósofos chamaram relação” ou propriedades relacionais a sujeitos individuais. Podemos dizer de  $M$ , por exemplo,

---

<sup>234</sup> Quinta carta a Clarke, § 47.

<sup>235</sup> Por exemplo, Russell, Rescher, Parkinson.

<sup>236</sup> Não fui claro ao exprimir este ponto na primeira edição. A observação crítica feita pelo Dr. Hans Burkhardt na sua *Logik and Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, p.406, fez-me tomar consciência disso e corrigir a expressão. Fora do meu pensamento.

que uma coisa ideal é uma certa razão que encontramos entre  $M$  e  $L$  e que consideramos como um objeto abstrato  $M/L$ , mas que podemos encontrar entre muitas outras linhas ou magnitudes diferentes. Não é a propriedade relacional que uma determinada linha tem que é ideal.

Como Russell salientou, e como Leibniz parece ter percebido de uma forma confusa, há naturalmente uma dificuldade especial em tratar o que é expresso por uma função proposicional com duas ou mais variáveis livres como um acidente com dois ou mais sujeitos. Porque se a relação é assimétrica, então a direção da relação torna-se relevante. A ordem a partir da qual se consideram os diferentes sujeitos face à relação é importante. E é por isso que as proposições relacionais têm tipos especiais de implicação que uma lógica baseada inteiramente na análise das proposições apenas em um sujeito e um predicado monádico não consegue dar conta.

## O NOMINALISMO DE LEIBNIZ E A LÍNGUA FILOSÓFICA<sup>237</sup>

Benson Mates

Tradução: William de Siqueira PiauÍ, Rayane Ribeiro dos Santos e Marcos Roberto Santos<sup>238</sup>

Um aspecto muito importante da metafísica de Leibniz — e que muitas vezes tem sido negligenciado por expositores e intérpretes — é sua tendência ao nominalismo. Não restam muitas dúvidas de que era um nominalista — certamente na parte inicial da sua carreira filosófica e, em minha opinião, também na parte final.<sup>239</sup> Isso não significa, é claro, que ele fosse um nominalista em todos os sentidos em que esse termo foi usado pelos historiadores da filosofia. Também não significa que ele era um nominalista no sentido em que ele mesmo usava o termo (embora ele nos diga que, com reservas, esse era realmente o caso). Em vez disso, o sentido de “nominalista” que tenho em mente aqui é o sentido que tem na atual discussão filosófica anglo-americana sobre o chamado compromisso ontológico.<sup>240</sup> De acordo com isso, um nominalista, em contraste com um platonista, é aquele que nega a existência de entidades abstratas, afirma que existem apenas indivíduos concretos e, conseqüentemente, considera que todas as afirmações significativas que parecem ser sobre entidades abstratas devem, de alguma forma, ser reformuladas como afirmações mais claramente concernentes apenas a indivíduos concretos.<sup>241</sup> Adequadamente falando, “concreto” e “abstrato” referem-se a termos ou conceitos, não a elementos da realidade. Termos concretos são aqueles sob os quais os

---

<sup>237</sup> Excerto do capítulo X “*Leibniz's Nominalism and The Lingua Philosophica*” in: MATES, 1986 (N.T.).

<sup>238</sup> PIAUÍ, W. S. (e-mail: [piauiusp@gmail.com](mailto:piauiusp@gmail.com)), 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, coordenador do GEFILUFS; SANTOS, Rayane R. (e-mail: [rayribeiro@academico.ufs.br](mailto:rayribeiro@academico.ufs.br)), mestranda pela Universidade Federal de Sergipe e membro do GEFILUFS.; e PEREIRA, Marcos Roberto Santos (e-mail: [marcosrsp.philosophia@gmail.com](mailto:marcosrsp.philosophia@gmail.com)), mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ) da UnB, e membro do GEFILUFS (N.T.).

<sup>239</sup> Assim, concordo com Gottfried Martin (cf. Martin 1967,141). Às vezes se afirma que Leibniz começou como um nominalista e mais tarde se viu forçado ao realismo. CS Peirce (The Nation 68[1889]:210) foi um dos primeiros proponentes dessa visão. Mas não consigo encontrar nenhuma evidência que apoie isso claramente.

<sup>240</sup> Cf. Quine (1961), 9ff., 117-18, 128-29; Quine (1960), 233ss.

<sup>241</sup> Burkhardt, que se opõe veementemente a chamar Leibniz de nominalista, descreve a posição como “individualização ontológica”, a doutrina de que existem apenas indivíduos. Isso parece indistinguível do que estou chamando de “nominalismo”, a menos que aceite a existência do que Leibniz chama de abstrata singulariza. Cf. Burk 333 e Burkhardt (1974), 59ff. Cf. também LHIVI 9 1-17, editado por Jolley, SL 7 (1975), 161 ss., especialmente p. 183.

indivíduos se enquadram, como “homem” ou “César”, enquanto termos abstratos são aqueles como “humanidade” ou “calor”.<sup>242</sup>

Nota-se que um nominalista tem todo o direito de usar terminologia abstrata, desde que tenha uma maneira de eliminá-la em favor da concreta; conseqüentemente, do fato de um filósofo usar termos abstratos não se segue que ele não seja um nominalista. A falta de atenção a isso deu origem a uma quantidade considerável de argumentos fúteis entre os historiadores da filosofia, incluindo os comentadores de Leibniz.

É verdade que Leibniz raramente enfatizou essa característica de sua filosofia, especialmente em seus últimos anos. Talvez isso possa ser explicado pelo fato de que o nominalismo não era uma doutrina popular e, embora Leibniz não fosse o covarde intelectual que Russell o faz parecer, ele também não se esforçou para contestar as opiniões recebidas.<sup>243</sup> Seja como for, muito de sua atividade filosófica e muitas de suas doutrinas tornam-se mais compreensíveis quando se tem em mente que ele não acreditava na existência de entidades abstratas de nenhum tipo.

## 1. Que existem apenas substâncias individuais

Uma das poucas afirmações explícitas do nominalismo de Leibniz é encontrada em um rascunho intitulado *De accidentibus*, para o qual Grua conjectura a data de 1688. Depois de se debater com questões relacionadas a saber se os acidentes das substâncias devem ser considerados partes da realidade, Leibniz conclui (em uma veia bastante deliberativa):

Até agora não vejo outra maneira de evitar essas dificuldades a não ser considerando as entidades abstratas não como coisas reais [*res*], mas como formas abreviadas de falar [*compendia loquendi*] — de modo que, quando uso o nome calor, não é necessário que eu seja fazendo menção de algum assunto vago, mas sim que eu deveria estar dizendo que algo é quente — e nessa medida eu sou um nominalista, pelo menos provisoriamente... Não há necessidade de levantar a questão de saber se existem variadas realidades em uma substância que são os fundamentos de seus variados predicados (embora, de fato, se for levantado, o julgamento seja difícil). Basta colocar apenas substâncias como coisas reais [*res*] e afirmar verdades sobre elas. Os geômetras também não usam definições de entidades abstratas, mas as reduzem a concretas; assim, Euclides não usa sua própria definição de razão, mas sim

---

<sup>242</sup> LH IV vii C 101 (Fasz. I, #57,181-83).

<sup>243</sup> Assim, ele escreveu certa vez: “A metafísica deve ser escrita com definições e demonstrações precisas, mas nada deve ser demonstrado nela que conflite demais com as opiniões recebidas. Assim, esta metafísica poderá ser recebida se for aprovada uma vez; depois, se alguém o examinar mais profundamente, considerará as conseqüências necessárias” (Lestienne [1962], 14 n. 1 [ênfase de Leibniz]; cf. Adams [1982], 283 a 64).

aquela em que ele afirma quando se diz que duas quantidades têm a mesma, maior ou menor razão.<sup>244</sup>

Além dessa afirmação relativamente definida, temos as conhecidas e muito favoráveis observações de Leibniz sobre o nominalismo medieval. No prefácio de sua edição de Nizólio<sup>245</sup>, ele declara que os nominalistas eram os mais profundos de todas as seitas escolásticas, e que sua abordagem da filosofia é a mais compatível com o que ele chama de “o modo reformado atual de filosofar”. Ele tem grande consideração por Guilherme de Ockham, a quem classifica explicitamente como nominalista, e a Thomas Hobbes, a quem chama de “supernominalista”<sup>246</sup>. Embora conteste a afirmação de Hobbes de que o que é verdadeiro e o que não é verdadeiro dependa apenas da vontade humana (porque a atribuição de nomes às coisas é arbitrária), ele deixa claro que não considera essa visão errônea como parte do nominalismo, mas antes como algo que Hobbes acrescentou.<sup>247</sup>

Falando por si mesmo no mesmo prefácio, Leibniz diz: “Parece certo que a paixão, por inventar palavras abstratas, tem ofuscado quase inteiramente a filosofia para nós; podemos muito bem dispensar completamente esse procedimento em nosso filosofar. Pois as concretas

---

<sup>244</sup> Grua 547. Cf. A.6.6.217 e Mugnai (1976), 133ff. No G IV 433 (L 307) um acidente é definido como “um ser cujo conceito não inclui tudo o que pode ser atribuído ao sujeito ao qual o conceito é atribuído”. Em A.6.6.333, os acidentes são mencionados como “seres adicionados a uma substância”. Mas compare G II 458: Todo acidente é uma espécie de abstração; somente as substâncias são concretas. (Sobre a ambiguidade de “acidente”, ver cap. 11, sec. 2.) Sobre o uso que Leibniz faz da expressão *compendium loquendi*, cf. GII 305: É, portanto, um *compendium loquendi* quando falamos de um [todo], onde há mais coisas do que podem ser atribuídas a qualquer todo, e tratamos como uma magnitude o que não tem as propriedades de tal... *Philosophice loquendo*, não falo de grandezas infinitamente pequenas, nem tampouco de grandezas infinitamente grandes, nem mais de infinitesimais do que de infinitos. Pois eu os trato todos *per modum loquendi compendiosum* para ficções da mente, úteis para o cálculo, como raízes imaginárias na álgebra.

<sup>245</sup> Como já o dissemos, o texto mencionado foi estudado nas reuniões do GEFILUFS e se encontra traduzido, cf. LEIBNIZ, G. W. *Dissertação sobre o estilo filosófico de Mário Nizólio* (1670). Tradução de Húudson Canuto. São Cristóvão. *O Manguezal – Revista de Filosofia*, v. 2, n.9, pp. 49-96, 2021. Valeria a pena comparar a leitura de Benson Mates com a de Francesco Barone que virá dois textos à frente (N.E.).

<sup>246</sup> G IV 148 (L 127ss.). Burk (410-11) classifica Ockham como um psicólogo conceptualista (a *psychologistischer Konzeptualist*). Cf. Boehner em Ockham (1957), XI: “Parece justificável considerar Ockham como a figura central de um novo movimento, conhecido como a escola dos nominalistas, a *schola* ou *via nominalium*,”

<sup>247</sup> G IV 148 (L 127ss.); cf. A.2.1.227-28. Em A.6.2.429 n. 3 ele observa que, como na aritmética, as proposições verdadeiras permanecem verdadeiras quando a notação é alterada. Couturat (CL 468ff.) diz que Leibniz rejeitou não apenas o nominalismo de Hobbes, mas também o nominalismo “puro e simples, como o apresentado por Nizólio”. Ele então passa a interpretar a crítica de Leibniz às reduções grosseiras de Nizólio – por exemplo, a sugestão de que “ovelhas” significa a totalidade de todas as ovelhas, consideradas como um enorme rebanho amplamente distribuído – como evidência de que Leibniz rejeitou o nominalismo. A discussão posterior de Couturat mostra que ele usa “nominalista” em tal sentido que um nominalista não pode concordar que existem verdades necessárias.

são realmente coisas [*vere res sunt*]; as abstrações não são coisas, mas modos das coisas”.<sup>248</sup> A isso ele acrescenta: “Portanto, se alguém deseja dar uma exposição perfeita dos elementos da filosofia, deve abster-se quase inteiramente de termos abstratos”.<sup>249</sup>

Um pouco mais adiante, no mesmo prefácio, Leibniz observa com pesar o fato de que até mesmo Hobbes se sentiu obrigado a admitir alguma utilidade para termos abstratos. Hobbes baseou isso na observação de que, por exemplo, uma coisa é duplicar o que é quente, mas outra é duplicar o calor. Leibniz responde que a duplicação do calor pode perfeitamente ser expressa exclusivamente por meio de termos concretos — por exemplo, dizendo que a coisa ficou duas vezes mais quente do que antes.<sup>250</sup>

Em outro lugar, novamente usando seu exemplo favorito de “calor” e “quente”, ele afirma que, se forem admitidas abstrações, também teremos de admitir, na mesma base, abstrações de abstrações, e assim por diante, *ad infinitum*: “É bom aqui nos livrarmos de conceitos abstratos, já que eles não são necessários, e especialmente porque resultariam em abstrações de abstrações. Assim, no lugar de 'calor', devemos considerar 'quente'; pois, caso contrário, alguém poderia inventar uma 'calorosidade' e assim por diante, *ad infinitum*.”<sup>251</sup>

Nos *Novos ensaios* e em outros lugares, Leibniz adiciona os seguintes pontos: “na verdade, o conhecimento das coisas concretas é sempre anterior ao das abstratas — as coisas quentes são mais conhecidas do que o calor”.<sup>252</sup> e “o conhecimento científico não é sobre universais, mas sobre particulares, ou até mesmo sobre possíveis”.<sup>253</sup>

De tudo isso, junto com muitos outros no mesmo sentido, fica claro o suficiente que Leibniz concordaria plenamente com aquele notório pronunciamento do nominalismo atual:

---

<sup>248</sup>G IV 147 (C 126); cf. A.6.6.217. LH IV VII B 3 40-49 (Fasz. 2, #97, 357): ... *nam si humanitas est res aliqua, utique intelligi potest essentiam eius ab ipsa re esse distinclam, et habebimus si ita dedos placet quandam humanitalitatem; et hoc ibit in infinitum. Unde scholaslicorum tricae circa abstracta.*

<sup>249</sup>GIV 147; cf. S 472. C 243: *In lingua rationali videndum an non abstractis absinteripossit, autsaltem quousque possit.* LHIV VII C 101 (Fasz. 1, #57, 182): “Se o calor é uma entidade diferente do objeto quente, a humanidade também será uma entidade diferente do homem, mas a humanidade não é nem uma substância nem um acidente. Para evitar esse tipo de absurdo, é melhor abster-se regularmente de abstrato, ou pelo menos reduzir [ou retornar] o sujeito posteriormente a concreta”.

<sup>250</sup>G IV 147; cf. C 390. A.6.6.179: atribuir poder ao calor ou a outras qualidades é atribuí-lo aos corpos na medida em que possuem as qualidades.

<sup>251</sup>C 512-13. Cf. n. 9 acima e GIV 147 (L 126). No SL VII (1975, 187) ele trocadilhos que se seguirmos esse caminho com os termos *ens*, estaremos multiplicando entidades além da necessidade, procedendo de *ens* para *entitas* para *entitatitas*, e assim por diante, *in infinitum*.

<sup>252</sup>A.6.6.145.

<sup>253</sup>A.6.2.461 n. 49. Em A.6.2.448 n. 8 Leibniz diz que quando *omnis* é aplicado a um substantivo singular, por exemplo, ao substantivo *homo*, a proposição é “figurativa”; o “figurativo” *omnis homo est animal* é sinônimo do “próprio” *omnes homines sunt animalia*. “Assim”, diz ele, “a suposição de que os universais, além dos singulares, são reais surge da linguagem”.

“Não acreditamos em entidades abstratas”.<sup>254</sup> Ele não acredita em números, figuras geométricas ou outras entidades matemáticas,<sup>255</sup> nem aceita abstrações como calor, luz, justiça, bondade, beleza, espaço ou tempo, nem novamente admite qualquer realidade para parafernália metafísica como conceitos, proposições, propriedades, objetos possíveis e assim por diante. As únicas entidades em sua ontologia são indivíduos-acidentes, e às vezes ele até tem dúvidas sobre os acidentes.<sup>256</sup>

## 2. Reformulações Nominalistas

Infelizmente, Leibniz não nos dá nenhuma instrução geral para eliminar de nosso discurso os termos abstratos que, segundo ele, tanto contribuem para o ofuscamento da filosofia.<sup>257</sup> Se as sentenças significativas que contêm tais palavras são apenas *compendia loquendi* para sentenças que claramente se referem apenas a indivíduos, deve haver alguma maneira de recuperar as versões não abreviadas, de modo que fique mais claro exatamente aquilo sobre o que estamos falando. Leibniz lida com alguns casos particulares e fornece dicas de como certas outras classes de casos poderiam ser tratadas. Assim, como mencionamos, em seu comentário sobre Hobbes, ele indica que uma afirmação como

---

<sup>254</sup> N. Goodman e WV Quine, “Passos em direção a um nominalismo construtivo”, *Journal of Symbolic Logic* 12 (1947), 105-22. Em C 437 Leibniz diz “... *abstracta sunt entia* ...”, e ele faz o mesmo em LH IV III C 85r e em outros lugares; isso significa apenas, penso eu, que os termos abstratos não são absurdos, e não implica que os abstratos existam (ou subsistam).

<sup>255</sup> C 8; G II 101. G IV 491: Um número, por exemplo,  $1/2$ , é apenas uma relação. G IV 569 (L 583-84): “No entanto, os matemáticos não precisam de todas essas discussões metafísicas, nem precisam se embarçar sobre a existência real de pontos, indivisíveis, infinitesimais e infinitos em qualquer sentido rigoroso. Em minha resposta, apontei isso e, no mesmo ano, sugeri que a exigência dos matemáticos de rigor em suas demonstrações será satisfeita se assumirmos, em vez de tamanhos infinitamente pequenos, tamanhos tão pequenos quanto os necessários para mostrar que o erro é menos do que qualquer oponente pode atribuir e, conseqüentemente, nenhum erro pode ser atribuído.

<sup>256</sup> A.6.6.217. GV 132: Existem apenas substâncias e seus modos ou modificações (qualidades); a estes o entendimento acrescenta relação. SL VII (1975), 189: *Sic substantia universalis, seu Homo in genere non Res est sed Terminus. Homo qui universalis sit non datur, itaque abstinere philosophos non multis quaestionibus inanibus, et parcere chartae, velpotius tempori lectoris et suo.* G II 101 (M 126-27): “Nossa mente percebe ... relacionamentos.” LH IV VII C 73-74 (Fasz. 2, #103, 406): *Ens omne singulare seu individuum est, sed Termini sunt vel singulares vel universales...*

<sup>257</sup> Como mencionamos anteriormente, ele, no entanto, critica algumas reduções grosseiras de Nizólio. Nizólio primeiro propõe analisar *omnis homo est animal* em *omnes homines sunt animalia*. Com isso, Leibniz não tem problema. Mas então Nizolius toma *omnis homo* e *omnes homines* para representar o agregado de todos os homens. Leibniz observa que esse tipo de análise levaria ao absurdo de que o agregado de homens é um animal e que todo homem é o agregado total de animais. Em vez disso, diz ele, *omnes homines sunt animalia* significa apenas que se você pegar Titius ou Caius ou qualquer outro homem, descobrirá que ele é um animal. Observe bem que Leibniz corrige Nizolius desta forma nominalista, ao invés de afirmar que *omnis homo est animal* é sobre o conceito Homem. A.6.2.430-31.

*O calor de x foi duplicado*

é um *compendium loquendi* [, então deve ser vertido] para  
*x está duas vezes mais quente do que antes.*

Para

*A duração de x é eterna,*

ele oferece

*x dura eternamente.*<sup>258</sup>

Em outro lugar ele sugere, com efeito, que as ocorrências do termo abstrato “animalidade” (*animalitas*) podem ser eliminadas em favor do predicado “*x é um animal*” (*to aliquid esse animal*).<sup>259</sup>

Porém, mais interessantes, talvez, sejam suas tentativas de eliminar não apenas termos abstratos como “animalidade” e “calor”, mas também vários substantivos gerais, adjetivos e verbos que os platônicos consideram como universais. Assim, ele propõe se livrar de “homem” em “O homem é um animal” ou “Todo homem é um animal” usando, em vez disso, “Todos os homens são animais”, o que dá ao semanticista metafísico menos desculpa para postular um Homem universal, ou usando “Se alguém é um homem, então ele é um animal”, que, com os termos gerais ocorrendo apenas como partes dos predicados, é claramente sobre indivíduos e não sobre masculinidade.<sup>260</sup>

Existem também algumas análises interessantes nas quais palavras que tem a ver com números (lembre-se que ele nega a existência de números) são eliminadas. A declaração

*Pedro e Paulo são dois apóstolos,*

que pode parecer ser sobre o número dois, bem como sobre Pedro e Paulo, é de fato analisada como

*Pedro é um apóstolo e Paulo é um apóstolo e não é o caso que Pedro seja Paulo e Paulo seja Pedro.*<sup>261</sup>

Outros exemplos da eliminação desses tipos de expressões serão dados na próxima seção e no capítulo 12 [do restante do livro].

Afirmações como

---

<sup>258</sup> G VII403 (L 705).

<sup>259</sup> C389#139(P78).

<sup>260</sup> A.6.2.448n. 6.451 n. 18, 472 n. 86.

<sup>261</sup> C 239-40 (P 36).

O conceito de Adão contém tudo o que pode ser atribuído a ele, que contém a própria terminologia metafísica fundamental de conceitos, proposições, propriedades, ideias e coisas do tipo, de Leibniz, pode parecer mais recalcitrante. Mas um método de tratá-los aparecerá se tivermos em mente três pontos. Primeiro, deve-se notar que ideias, para Leibniz, são apenas disposições da mente para pensar de determinadas maneiras; uma ideia de uma coisa é uma disposição ou uma capacidade de pensar nessa coisa<sup>262</sup>. Eu interpreto isso como significando, ou pelo menos implicando, que afirmações que parecem ser sobre certas entidades efêmeras chamadas “ideias” podem, em princípio, ser reformuladas para deixar claro que são apenas sobre estados de mônadas individuais. Leibniz afirma — de forma alguma original para ele — que ter uma ideia em um determinado momento não requer ter um pensamento real naquele momento, mas apenas uma disposição para pensar de uma certa maneira se as condições necessárias forem obtidas. Assim, para usar um exemplo antigo, o homem adormecido ainda tem uma ideia de justiça, porque quando acorda e o assunto é levantado, ele pode considerar se alguma ação é justa ou injusta. Conseqüentemente, para Leibniz, dizer que essa ou aquela ideia está na mente de alguém não é dizer que a mente desse alguém é um tipo de receptáculo que contém entidades com um *status* ontológico diferente daquele de indivíduos como você e eu, mas, somente, dizer que dentre os atributos da pessoa em questão existe a disposição de pensar de uma determinada maneira

O segundo ponto é que os conceitos aos quais Leibniz se refere são altamente idealizados. Quando ele diz que o conceito de Adão contém tudo o que pode ser atribuído a ele, ele obviamente não está se referindo ao seu conceito de Adão ou ao meu conceito de Adão, que devem ser incompletos e em alguns aspectos vagos e confusos. Em vez disso, ele está se referindo ao conceito de Adão que seria sustentado por uma mente não limitada pelas várias fraquezas que afetam a nós, mortais; em suma, ele está se referindo ao conceito de Adão de Deus.<sup>263</sup> Esse tipo de idealização, acredito, aplica-se não apenas a conceitos individuais completos, mas também a seus componentes menos completos, pois presumivelmente o conceito perfeito de Adão de Deus é composto de conceitos componentes perfeitos de Racional, Animal e Primeiro etc. Proposições, como conceitos compostos, também são idealizados. A

---

<sup>262</sup> Veja o cap. 3, n. 9.

<sup>263</sup> Entre as muitas passagens em que isso fica claro, as seguintes são típicas. GII131: “Pode-se negar que tudo (seja gênero, espécie ou indivíduo) tem uma noção completa, segundo a qual é concebido por Deus, que concebe tudo perfeito? ...” G VII 310: A mente de Deus é a região das ideias e verdades. LH IV VII C 108v: *Idea est conceptus in mentis agentis*. Jag 6: Somente Deus tem uma ideia completa de círculo; nós não.

verdade de que Adão foi o primeiro homem não é seu pensamento ou meu pensamento nesse sentido, pois estes novamente estão contaminados pela imprecisão e confusão em nossos conceitos de Adão e dos outros elementos envolvidos.<sup>264</sup> É antes ser identificada com o pensamento de Deus.

Em terceiro lugar, parece que todos os habitantes da “região das ideias” de Leibniz são eles próprios apenas conceitos ou compostos ou séries de conceitos. Nenhum exemplo é dado de uma ideia que claramente não é um conceito. Propriedades, atributos, noções e termos (sujeitos e predicados, gerais e singulares) são, todos eles, conceitos. Os mundos possíveis são aglomerados de conceitos individuais completos, e mesmo as proposições, como vimos, são consideradas por Leibniz como combinações de conceitos e como os próprios conceitos. Portanto, se existe uma maneira de traduzir a conversa sobre conceitos em conversas sobre indivíduos concretos, ela se aplicará a todos esses outros itens também.

Com esses pontos em mente, pode-se fazer uma conjectura plausível, pelo menos de maneira geral, sobre como as afirmações sobre o mundo Ideal poderiam ser tratadas nominalmente. Deus é a substância individual por excelência. Como qualquer outra mônada, ele é caracterizado por vários acidentes individuais que são o fundamento da verdade do que se diz sobre ele. Em virtude de alguns desses acidentes podemos dizer verdadeiramente que ele tem certas capacidades, que poderia ter criado um mundo com tais e tais características. Assim, ele poderia ter criado um mundo em que não houvesse pecado, embora não o tenha feito.<sup>265</sup> Agora, esse fato pode ser reformulado como “existe um mundo possível sem pecado que Deus poderia ter tornado real”, mas o compromisso ontológico na reformulação seria apenas aparente. Um marceneiro que está prestes a fazer uma mesa pode fazê-la em qualquer um de um número infinito de formas e tamanhos; mas se descrevermos esta situação dizendo “existem infinitas mesas possíveis, qualquer uma das quais nosso marceneiro pode trazer à existência”, não devemos tomar muito literalmente o que dissemos. É apenas uma maneira bastante elegante de dizer que o marceneiro tem uma certa capacidade. Seu valor de verdade é completamente

---

<sup>264</sup> Cf. GIV 422 (L 290).

<sup>265</sup> G VI 108. Ver também cap. 4, n. 3. Claro, há a dificuldade, com a qual Leibniz lutou durante a maior parte de sua vida filosófica, que ele também quer dizer que a natureza de Deus é desejar apenas o melhor. Cf. Adams (1982), 247ss. Mesmo que este mundo seja o melhor, no entanto, isso não significa que Deus não poderia ter criado outro mundo além deste, pois “poderia” e “irá” gerar contextos oblíquos. Ao dizer (G VI216, H 233), a propósito deste problema, que os objetos da vontade não devem ser confundidos com os objetos do poder, Leibniz estava de fato rejeitando o querer como uma das coisas que podemos ou não podemos fazer? Ele diz em algum lugar que não desejamos o que desejamos, mas desejamos o melhor. Cf. a discussão em Adams (1982), 255ss., sobre “este = o melhor” como contingente; Grua 351, 305ss., 336, 493.

determinado pelas propriedades do marceneiro. Da mesma forma, a afirmação muitas vezes repetida de Leibniz de que o mundo real é apenas um dos infinitos mundos possíveis, que parece comprometer-lo com uma elaborada ontologia de entidades abstratas, precisa apenas ser entendida como uma afirmação sobre a capacidade de uma substância individual simples, a saber, Deus, de agir de diversas maneiras.<sup>266</sup>

A mesma abordagem parece funcionar para conceitos em geral. Por exemplo, a alegação de que o conceito de Adão contém tudo o que pode ser atribuído a ele poderia ser reduzida à afirmação de que Deus, ao considerar a possibilidade de criar Adão, estava ciente de tudo o que aconteceria com ele; é, novamente, uma declaração sobre Deus.<sup>267</sup> O fato de Adão ser um objeto que se enquadra no conceito de Homem significa, talvez, que ao decidir criar Adão, Deus também decidiu criar um homem.<sup>268</sup> Para outro exemplo, dizer que a proposição de que Adão é o primeiro homem envolve o conceito de Adão é dizer que para Deus considerar se deve fazer o primeiro homem Adão, ele teve que considerar Adão. E assim por diante.

Não estou realmente preocupado com essas reduções conjecturais em detalhes, muito menos atribuindo-as a Leibniz. São apenas sugestões de como ele poderia ter procedido. Mas eu sustento que quando ele nos diz que mundos, conceitos e proposições possíveis existem apenas na “região das ideias” ou na “mente de Deus”,<sup>269</sup> o que ele pretende não é que existem dois tipos de existência, a saber, na mente de Deus e fora da mente de Deus, mas sim que afirmações que pretendem ser sobre esses tipos de entidades são apenas *compendia loquendi* para afirmações sobre as capacidades, intenções e decretos de Deus.

---

<sup>266</sup> Ou, talvez, a capacidade de Deus de pensar de certas maneiras. Em G VII 263 (L 207) aprendemos que uma ideia de uma coisa é uma disposição ou uma capacidade de pensar nessa coisa; em G VI 253 os mundos possíveis são descritos como “planos”; em Gil 51 (M 57) Leibniz fala do número infinito de possíveis “maneiras de criar o mundo de acordo com os diferentes planos que Deus poderia formar”. Em G IV 556 (L 575) os mundos possíveis estão “na mente de Deus”. Em G VII 190 Leibniz quase dá uma análise nominalista de afirmações no sentido de que uma proposição ou pensamento P é verdadeiro. Observando que pensamentos possíveis, não necessariamente reais, estão envolvidos, ele oferece essencialmente o seguinte: se alguém pensasse dessa maneira, pensaria verdadeiramente.

<sup>267</sup> LH IV VII C 111-14 (Fasz. 2, # 107, 417): “Quando Deus concebeu a substância de Pedro, também concebeu tudo o que aconteceu ou acontecerá com ele.” Grua 311: Para Deus ter um conceito completo de Pedro possível é para ele saber completamente o que seria verdadeiro de Pedro se ele existisse.

<sup>268</sup> Ou, que a proposição “Adão é um homem” é uma verdade, ou seja, que existe na inteligência de Deus, ou, em outras palavras, simplesmente que Deus sabe que Adão é um homem.

<sup>269</sup> G VII 305 (L 488), 311; G VI614-16, seções 43 e 53 (L 647-48); cf. G VI 362-63 e A.6.6.447. A.6.6.87: As verdades são disposições para pensar. G VI 440: “A própria possibilidade de coisas que não existem realmente tem sua realidade fundada na existência divina, pois se Deus não existisse, nada seria possível”. Cf. G VI 226-27, Grua 393. As afirmações de que mundos possíveis “têm sua realidade na mente de Deus” eu interpreto como significando que as contrapartes objetivas de proposições sobre mundos possíveis são estados da substância individual que é Deus.

Deve-se admitir que em algumas das passagens em que Leibniz discute explicitamente ou indica implicitamente o tipo de ontologia à qual se subscreve, ele escreve como se houvesse dois reinos ou domínios de ser basicamente diferentes, a saber, o Real e o Ideal. Isso tem tentado expositores a supor que ele é um daqueles filósofos que pensam que a existência vem em muitas variedades, frequentemente descritas com a ajuda da perigosa palavra “como” (latim *qua*). Assim, ouve-se que, embora Hamlet não exista como uma pessoa real, de carne e osso, ele existe como um personagem na peça de Shakespeare ou como produto da imaginação de alguém. Ou, buscando com gratidão a palavra “subsistir”, os proponentes desse ponto de vista às vezes dirão que, embora Pegasus, Hamlet e companhia não existam, eles subsistem (o que se supõem ser menos efêmero do que não existir de todo).

Penso que é evidente que Leibniz não concorda com nada disto. Ele não pensa que realmente existe outra coisa senão a realidade. Existem, de fato, afirmações inteligíveis que dão a aparência de serem sobre outras coisas que não o Real, mas devem ser entendidas como reformuláveis em afirmações nas quais é claro e explícito que o que está sendo falado é alguma parte da realidade.<sup>270</sup> Leibniz concorda com a máxima de Berkeley de que se deve “pensar com os eruditos, mas falar com os vulgares”; e assim, embora às vezes ele ache conveniente se expressar como se houvesse uma “região de ideias” além do mundo real de substâncias individuais, sua opinião séria é que existe apenas um domínio, a saber, o Real.

### **3. Nominalismo e a Reforma da Linguagem**

Essa metafísica nominalista fornece a base e a motivação para muito do que Leibniz diz sobre a linguagem. Se o mundo real consiste exclusivamente de substâncias individuais com acidentes, é natural supor que ele poderia, em princípio, ser completamente descrito por um conjunto de proposições de forma 'A é, B', onde A é o conceito individual completo de uma dada substância, e B é um conceito sob o qual a substância é incluída no tempo *t* em virtude de um ou mais de seus acidentes. Outras verdades poderiam ser geradas a partir delas, fazendo proposições “reflexivas” sobre elas. Assim, passando das proposições às sentenças, pode-se

---

<sup>270</sup> Assim, às vezes Leibniz faz afirmações no modo material que, se fossem devidamente colocadas no modo formal, seriam vistas como afirmações sobre redução. Por exemplo, quando ele diz (GIV 559, L 577-78) que agregados de substâncias são apenas “resultados”, ele é melhor entendido como dizendo que qualquer afirmação sobre tal agregado é redutível a afirmações sobre seus componentes.

supor que tudo o que pode ser dito, pelo menos no modo indicativo ou descritivo, poderia ser dito por meio de uma linguagem na qual todas as sentenças declarativas foram obtidas pelos meios acima mencionados a partir de um núcleo de sentenças atômicas da forma 'A é, B' onde A expressa um conceito individual completo e B expressa um conceito sob o qual indivíduos podem ser incluídos. Em tal linguagem, parece ter pensado Leibniz, todas as inferências seriam puramente formais; a complexidade poderia ser resolvida com a introdução de abreviaturas, *compendia loquendi*.

Leibniz considerava as línguas naturais muito longe de satisfazer esse tipo de ideal.<sup>271</sup> Não só se sentia incomodado por características tão óbvias como a sua vagueza e ambiguidade do vocabulário e a irregularidade da sintaxe, mas também as considerava sobrecarregadas por todo tipo de complicações desnecessárias. Por exemplo, ele acreditava ser possível se dar bem em latim sem nenhum dos casos oblíquos e considerava todas as diferenças de gênero, número, tempo, pessoa e modo igualmente supérfluo.<sup>272</sup> Como evidência empírica para esta hipótese, ele ocasionalmente menciona um certo padre dominicano da Pérsia, que ele conheceu em Paris e que falava com grande fluência um latim quebrado no qual tais diferenças foram totalmente negligenciadas. No entanto, diz Leibniz, não houve dificuldade nenhuma em entendê-lo <sup>273</sup>. Obviamente, seu ponto é que muitas das características gramaticais das línguas naturais não são essenciais para o seu funcionamento e poderiam ser descartadas sem perdas se nos propuséssemos a simplificar e racionalizar tais línguas. Leibniz reforça esse ponto observando várias línguas artificialmente simplificadas que de fato foram construídas em sua época com base no italiano, francês, alemão e latim, e que estavam sendo usadas de forma bem-sucedida.

274

De acordo com tais ideias, encontramos no *Nachlass* um grande número de notas e apontamentos nos quais Leibniz parece estar tentando reduzir determinadas sentenças latinas a

---

<sup>271</sup> Os estudos de Leibniz sobre línguas naturais foram muito extensos e sem dúvida afetaram sua concepção de como seria uma língua ideal. Heinekamp (1972) fornece um relato detalhado desse assunto.

<sup>272</sup> C 286 (P 13); cf. C 244 (P 13), 287 (P 14-15), 290 (P 16), 353.357. C 281-82: Todos os verbos podem ser eliminados em favor do único verbo est. C 433: A distinção entre substantivo e adjetivo é dispensável. A.6.2.486: Todo caso oblíquo de um substantivo pode ser resolvido no nominativo [mas Leibniz usa casos oblíquos de pronomes relativos para fazer isso]. LH IV VII B 40-49 (Fasz. 2, #97, 376): A declinação de adjetivos é desnecessária em vista do fato de que os substantivos são declinados; da mesma forma, não há necessidade de número no verbo, pois o substantivo mostra isso suficientemente. Da mesma forma, é desnecessário que verbos indiquem pessoa, quando temos os pronomes “eu”, “você”, “ele”, etc.

<sup>273</sup> C286(P13); A.6.6.279; CL59n. 2  
A.6.6.278

combinações de sentenças 'A é B' nas quais substantivos e adjetivos aparecem apenas no caso nominativo.<sup>275</sup> Segue uma amostra de tais entradas.

*Titius é mais sábio que Caio, isto é, Titius é sábio, e enquanto sábio é superior na medida em que Caio enquanto sábio é inferior.*<sup>276</sup>

*Caio é morto por Titius, isto é, no aspecto em que Titius é um assassino, nesse aspecto Caio é morto.*<sup>277</sup>

*O etíope é branco de dentes, isto é, o etíope é branco à medida em que os dentes, que são partes enquanto o etíope é um todo, são brancos.*<sup>278</sup>

*Paris é amante de Helena, isto é, Paris ama e eo ipso Helena é amada.*<sup>279</sup>

*Pedro escreve lindamente, ou seja, Peter escreve algo bonito (ou Pedro escreve, e o que Pedro escreve é lindo).*<sup>280</sup>

*Pedro fica bonito levantado, isto é, Peter é bonito na medida em que está de pé.*<sup>281</sup>

*Os homens estão escrevendo, isto é, Titius está escrevendo, Caio está escrevendo, Titius é um homem, Caio é um homem.*<sup>282</sup>

*Pedro é semelhante à Paulo... é reduzido às proposições Pedro é A agora e Paulo é A agora.*<sup>283</sup>

*A espada de Evander, ou seja, a espada que é propriedade na medida em que Evander é dono.*<sup>284</sup> Ora, a propriedade é o que é usado na medida em que alguém age e na medida em que é justo. Assim, quando tudo se reduz ao nominativo, temos: *A espada é de Evander, isto é, se a espada é usada quando Evander age, Evander é justo nessa medida, ou se a espada é usada na medida em que Evander atua, então, nesse aspecto, Evander é justo.*<sup>285</sup>

---

<sup>275</sup> Cf. C 357. C 35: todas as proposições são analisáveis em combinações das partículas *est, et, non*, etc., e substantivos no caso nominativo.

<sup>276</sup> C280.

<sup>277</sup> LH IV VII B III 60r.

<sup>278</sup> Cf. Jungius, *Logica Hamburgensis*, 92.17. O etíope de dentes brancos aparece pela primeira vez em Aristóteles *De Soph.* El. 167 a 10-13.

<sup>279</sup> C287.

<sup>280</sup> C244.

<sup>281</sup> Ibid.

<sup>282</sup> Ibid.

<sup>283</sup> Ibid. Cf. LH IV vii C 98 (Fasz. 1, #56, 17): “Sua pele é como leite” — a similitude é resolvida em duas proposições, por exemplo, “Sua pele é A” e “Leite é A.” Daí surge a relação de semelhança.

<sup>284</sup> LH IV VII BIII 26r (Fasz. 2, #95, 350).

<sup>285</sup> Ibid. Ele prossegue dizendo: “Portanto, é apenas uma questão daquelas conjunções que conectam proposições. De fato, a palavra *quatenus* [na medida em que] deve ser explicada da seguinte maneira: se a espada é usada porque Evander age, não é o caso que Evander é, portanto, injusto.

*A espada de Evander é excelente, isto é, a espada é excelente que, se for usada porque Evander age, Evander não é, portanto, injusto.*<sup>286</sup>

*Esta vila está a uma milha (literalmente, mil passos) da cidade, ou seja, esta vila é um terminal na medida em que a cidade é um terminal e na medida em que o caminho entre elas termina e é um todo na medida em que sua milésima parte é um passo.*<sup>287</sup>

*Eu envio a você o dinheiro de John para troca, ou seja, eu sou o remetente do dinheiro de John a ser trocado, do qual você será o destinatário. (Chamo o dinheiro “a ser trocado” [cambiata] para evitar o abstrato “troca” [cambium]. Um remetente do que deve ser trocado [missor cambiati] pode ser chamado, em uma palavra, um “trocador” [campsor]).*<sup>288</sup>

*Atuo por [per] um advogado, ou seja, atuo na medida em que [quatenus] o advogado atua. Mas isso não parece expressar satisfatoriamente que meu ato e o ato do advogado são um e o mesmo. Então, ao contrário, eu ajo como [ut] o advogado age. Assim, eu intento a ação através de um advogado, ou seja, eu sou quase aquele que propõe a ação...*<sup>289</sup>

Essas curiosas entradas, que Leibniz chama de “análises”, “reduções” ou “resoluções”<sup>290</sup>, aparentemente representam suas tentativas de mostrar, em uma variedade de casos particulares, que por meio de apenas dois tipos de proposições poderíamos, em princípio, dizer tudo sobre o mundo que agora dizemos por meio de uma variedade muito maior de estruturas. Os dois tipos em questão são (1) proposições de forma '*A* é, '*B*', onde na maioria dos casos *A* é um conceito individual completo e *B* é qualquer conceito, e (2) proposições “reflexivas” sobre proposições do tipo (1).

Observe que na galeria de análises que acabamos de apresentar, alguns dos casos fornecem uma proposição logicamente equivalente, e outros não. Como uma análise de

*Titius é mais sábio que Caio,*

Leibniz propõe a proposição reflexiva

*Titius é sábio, e **qua** sábio é superior na medida em que [quatenus] Caio **qua** sábio é inferior*

---

<sup>286</sup> Ibid.

<sup>287</sup> LH IV VII B III 60r.

<sup>288</sup> Ibid. Cf. C 239.

<sup>289</sup> LH IV VII B III 6 Ou.

<sup>290</sup> A.2.1.457: “A *análise* nada mais é do que substituir simples no lugar de composições, ou princípios no lugar de proposições derivadas, isto é, resolver teoremas em definições e axiomas e, se necessário, resolver os próprios axiomas em definições”. A.2.1.398: “A *demonstração* nada mais é do que a resolução de verdades em outras verdades já conhecidas.”

Esta é uma proposição sobre Titius, Caio e as quatro proposições tipo (1) “Titius é sábio”, “Titius é superior”, “Caio é sábio”, “Caio é inferior”; sua reflexividade é indicada pela presença dos operadores *qua* e *quatenus*. Claramente, a proposição reflexiva pretende ser equivalente à original; de fato, no manuscrito Leibniz riscou as tentativas anteriores, cada vez acrescentando uma nota no sentido de que não inclui este ou aquele fato (por exemplo, que Titius é sábio), que está implícito no original. Por outro lado, para

*Os homens estão escrevendo*

Leibniz dá

*Titius está escrevendo, Caio está escrevendo, Titius é um homem, Caio é um homem.*

Podemos interpretar isso como uma coleção de proposições do tipo (1) ou como uma conjunção delas. De qualquer forma, no entanto, obviamente não é apresentado como equivalente à proposição original. Em vez disso, o ponto parece ser apenas que, em qualquer ocasião em que “homens estão escrevendo” pudesse ser verdadeiramente afirmada, haveria um grupo de proposições como as mencionadas, embora, é claro, não necessariamente as mesmas, que juntas implicam “homens estão escrevendo” e seriam tornadas verdadeiras por quaisquer substâncias com acidentes que tornassem verdadeira “Os homens estão escrevendo”. Outro exemplo desse tipo de caso é a “resolução” de

A é semelhante a B

em

*A é vermelho e B é vermelho.*<sup>291</sup>

Leibniz certamente não está nos dizendo que duas coisas são semelhantes se e somente se ambas forem vermelhas. O ponto novamente deve ser que sempre que '*A* é semelhante a *B*' for verdadeira, haverá um par de proposições verdadeiras da forma '*A* é *C*' e '*B* é *C*' que a implicam e se tornam verdadeiras pelas mesmas substâncias com acidentes que são o fundamento de sua verdade.

Assim, também para o segundo tipo de caso, Leibniz poderia muito bem ter proposto análises reflexivas que seriam equivalentes. Por exemplo,

'*A* é semelhante a *B*'

ele poderia ter dado

---

<sup>291</sup> LH IV VII C 17r. Cf. a definição de “semelhante” em GM VII 19 (L 667).

Para algum conceito  $C$ , as proposições ' $A$  é  $C$ ' e ' $B$  é  $C$ ' são verdadeiras, e de forma semelhante ele poderia ter analisado

*Os homens estão escrevendo*

Como

Para pelo menos dois conceitos individuais  $A$ , as proposições ' $A$  está escrevendo' e ' $A$  é um homem' são verdadeiras.<sup>292</sup>

Esse assunto surgirá novamente quando considerarmos o que Leibniz tem a dizer sobre relações e sobre proposições relacionais. Antes de encerrarmos, porém, devemos observar que o termo “redução” (*reductio*) e seus cognatos são usados por Leibniz em um sentido bastante amplo para abranger vários tipos de processos e resultados. Seguindo o sentido clássico, ele fala da redução dos modos do silogismo uns aos outros, ou, de forma mais geral, da redução de um problema a outro. Às vezes, porém, ele “reduz” uma proposição a outra, como quando “Algum homem é instruído” é reduzido a “Um homem instruído é uma entidade”<sup>293</sup>. Nesses casos, geralmente fica claro que o resultado da redução pretende ser logicamente equivalente à proposição reduzida.<sup>294</sup> Mas, como foi apontado acima, há casos em que não é assim. Nesses casos, parece que tudo o que é necessário para que uma proposição  $A$  seja redutível a proposições de forma categórica simples é que, em qualquer ocasião em que  $A$  possa ser verdadeiramente afirmado, haverá outras proposições (talvez diferentes em ocasiões diferentes) que têm a forma simples necessária e são tais que  $A$  segue delas e elas se tornam verdadeiras por quaisquer estados de coisas que tornam  $A$  verdadeiro.

Se perguntarmos por que Leibniz estava interessado em reduzir toda a língua latina a uma divisão regrada na qual substantivos, pronomes e adjetivos ocorrem apenas no caso nominativo, a resposta parece ser que ele concebeu isso como preliminar para a construção da língua formalizada com que sonhou.<sup>295</sup> Se perguntarmos por que ele pensou ser possível fazer tal redução, a resposta, como sugerimos antes, parece estar em sua metafísica: se o mundo consiste exclusivamente de substâncias com acidentes, nossos pensamentos descritivos sobre

---

<sup>292</sup> C 363 (P 54): Se  $L$  é uma proposição direta, ' $L$  é verdadeiro' é reflexivo.

<sup>293</sup> C233.

<sup>294</sup> De fato, em C 244 é indicado que, pelo menos em alguns casos, os resultados das reduções devem ser substituíveis pelas expressões reduzidas salvo sensu. Na análise, as proposições são “resolvidas” em definições e axiomas, ou seja, em outras proposições (G1205). Em A.2.1.497, Leibniz diz que [os conceitos de] calor, frio e cores, que são *protonoemata secundum nos*, “podem, no entanto, ser resolvidos, pois eles têm suas causas”. Em outro lugar, ele “resolve” o verde em amarelo e azul. O que significa a “resolução” de um conceito em outro é muito obscuro, para dizer o mínimo.

<sup>295</sup> G VII 28ss.

ele devem, em última instância, poder ser formulados de modo que a substância ou substâncias que se enquadram em um conceito também se enquadram ou não se enquadram em outro; pois os acidentes de uma substância determinam sob qual conceito ela está incluída, e pensar descritivamente sobre uma substância consiste em levá-la a se incluir sob este ou aquele conceito.<sup>296</sup> Ao contrário do que alguns comentadores parecem ter acreditado, não há oposição entre esses dois aspectos de suas tentativas de redução.

#### 4. A Língua Filosófica

Nenhum leitor de Leibniz pode deixar de se impressionar com os esquemas variados e notáveis que sua mente fértil continuamente apresentava para o aperfeiçoamento da humanidade. Existiam seus grandes planos para reconciliar católicos e protestantes (reduzindo assim as chances de outra Guerra dos Trinta Anos) e para resolver o problema de disponibilizar assistência médica adequada a todos. Existiam projetos de médio porte como os de fundar sociedades eruditas, bombear água das minas de prata de Harz, persuadir Luís XIV a não atacar o norte da Europa e impedir que Veneza afundasse ainda mais no mar. E existiam inúmeros projetos pequenos, como os de uma cadeira de rodas melhor, um relógio melhor e um mecanismo para ajudar a roda de uma carruagem a ultrapassar obstáculos com mais facilidade.

Mas, de certa forma, o maior esquema de todos, que Leibniz aparentemente perseguiu desde o início de sua carreira até o fim,<sup>297</sup> foi o de estabelecer uma *Lingua philosophica*, uma linguagem artificial na qual a estrutura do pensamento humano seria perfeitamente representada — ou pelo menos mais perfeitamente representada do que por qualquer linguagem natural existente<sup>298</sup>. Referências a esse projeto, muitas vezes acompanhadas de afirmações extravagantes sobre os grandes benefícios que dele adviriam, preenchem seus escritos; e, como vimos na seção anterior, muitos de seus textos filosóficos mais tentadores parecem ser notas ou partes de estudos preliminares direcionados à criação de tal linguagem.

Na época de Leibniz, grandes avanços bem recentes haviam sido feitos na matemática — não menos importante, é claro, pelo próprio Leibniz. Esse desenvolvimento bem-vindo

---

<sup>296</sup> C 395 (P 84): “Toda proposição que é comumente usada no discurso chega a isso, que é dito qual termo contém o quê.” LHIV VII B 3 25-26 (Fasz. 2, # 95,350): “Em uma gramática racional é possível dispensar substantivos abstratos.”

<sup>297</sup> GVII 185ss. (L222ss.).

<sup>298</sup> Outros nomes para a *Lingua Philosophica* eram *lingua rationales* e *lingua universalis*. Ver Arndt (1967), 71.

deveu-se em grande parte, em sua opinião, às notações aprimoradas que passaram a ser usadas. Não poderia ser atribuído ao gênio dos próprios matemáticos, como ele explica em uma passagem divertida, pois quando eles se aventuram fora de seu próprio campo, os resultados mostram que em inteligência eles não superam em nada o resto da humanidade.<sup>299</sup> Em vez disso, o progresso na matemática resulta da qualidade admirável de sua linguagem (e, sem dúvida, a linguagem por sua vez é aprimorada pelo progresso do assunto). Se ao menos pudessemos encontrar caracteres ou sinais adequados para expressar todos os nossos pensamentos tão bem quanto os sinais da aritmética expressam nossos pensamentos sobre números, poderíamos raciocinar sobre tudo com o mesmo rigor e suavidade que fazemos na álgebra ou na geometria.<sup>300</sup>

Leibniz esperava obter duas vantagens principais da *Lingua Filosófica*, embora também houvesse vários “benefícios marginais” menos importantes. Em primeiro lugar, a linguagem tornaria possível a chamada Arte do Raciocínio (*Ars ratiocinandi* ou *Ars iudicandi*). Ao organizar a sintaxe de forma que todas as inferências válidas fossem formalmente válidas (isto é, de modo que todas as inferências da mesma forma fossem igualmente válidas), ele esperava estender o rigor da matemática ao raciocínio em geral.<sup>301</sup> Seu objetivo, ele nos diz, era “empregar signos que são construídos de tal forma que todas as inferências que possam ser extraídas procedem imediatamente das próprias palavras ou caracteres”. Como exemplo do que ele tem em mente, consideraremos a inferência: *Davi é o pai de Salomão; portanto, Salomão é filho de Davi*. “Este *consequente*”, diz ele, “não pode ser demonstrado a partir das palavras latinas, a menos que sejam resolvidas em outras equivalentes”.<sup>302</sup> A sugestão é que quando a inferência fornecida, que em sua forma atual é sólida, mas não formalmente sólida, é transformada pela substituição de “pai de” e “filho de” pôr expressões definidoras adequadas, a transformação da conclusão será uma consequência formal da transformação da premissa. Da mesma forma, ao reduzir “Pedro é semelhante a Paulo” para “Pedro agora é *A* e Paulo agora é

---

<sup>299</sup> C335.

<sup>300</sup> C155.

<sup>301</sup> C 153, 156, 176, 244, 284-85. Assim, em sua opinião, a principal vantagem da notação binária é que ela permite que um número maior de identidades aritméticas se torne algorítmicamente demonstrável. Como exemplo do que ele quer dizer, ele oferece (C 285): para

$3 \times 3 = 9$ .

$$\begin{array}{r} \text{II} \\ \text{II} \\ \hline \text{II} \end{array}$$

$\frac{1001}{11}$

<sup>302</sup> C 284. Cfr. A.6.6.479, C 427. Sobre este exemplo e sua história, veja Burk 66 e suas notas.

A”, ele procura converter a inferência sonora, embora não formalmente sólida, “Pedro é semelhante a Paulo; portanto, Paulo é semelhante a Pedro”, em uma inferência formalmente sólida baseada na comutatividade de “e”.<sup>303</sup>

Leibniz assumiu ainda (erroneamente, como agora percebemos) que se todas as inferências válidas em uma linguagem fossem formalmente válidas, haveria necessariamente um procedimento de decisão algorítmica para determinar se as inferências dadas eram corretas ou não<sup>304</sup>. Dessa forma, muitos argumentos inúteis poderiam ser evitados; os disputantes simplesmente se sentariam juntos e diriam *calculemus*.<sup>305</sup> Em uma ciência dedutiva com um conjunto completo de axiomas verdadeiros, o mesmo procedimento, é claro, decidiria tanto a verdade quanto a validade.

Leibniz reconheceu, no entanto, que haveria uma exceção a tudo isso: observe que essa linguagem é de fato um juiz de controvérsias, mas apenas em questões não sobrenaturais e não nas de revelação; pois os termos que ocorrem nos mistérios da teologia revelada não são suscetíveis de tal análise, senão seriam perfeitamente compreendidos e não haveria mistério neles. E quando palavras comuns devem ser transferidas para falar de revelação, elas adquirem um sentido diferente e mais elevado.<sup>306</sup>

---

<sup>303</sup> C 244. Em outro lugar ele analisa “A é simultâneo com B” em “A existe hoje e B existe hoje”, presumivelmente com propósito similar. Em muitas passagens, Leibniz parece supor que todas as inferências formalmente válidas podem ser feitas por substituições. Cf. C 261, 327, 3 51.407.496. Além disso, em seus cálculos formais, ele permite a reescrita de variáveis livres, que ele obviamente interpreta como dependentes do fato de que, se uma inferência é sólida para quaisquer indivíduos (atribuída às variáveis livres), ela é sólida para todos. Veja, por exemplo, G VTI 224 (P 42-43).

<sup>304</sup> Mates certamente está se referindo às consequências associadas às descobertas de Gödel de por volta de 1930, seu teorema da incompletude e similares; que fez ruir de uma só vez muitas das pretensões logicistas e fundacionistas (N.E.).

<sup>305</sup> GVII 125, 200; C 156, 176; AI4.315; Bodemann 82. Em LHIV VII C 160-61 (Fasz. 1, #60) Leibniz argumenta da seguinte forma: As crianças, que têm pouca experiência, são capazes de compreender muito do que um instrutor competente lhes explica, mesmo que não lhes mostre nada mas apenas descreva. Por isso, é necessário que os conceitos de todas essas muitas coisas estejam latentes nelas e surjam a partir das poucas que já conhecem. Assim, uma criança inteligente e atenta, por mais inexperiente que seja, pode compreender um professor que discursa sobre matemática, moral, jurisprudência e questões metafísicas — compreenderá, digo eu, pelo menos no momento em que lhe são apresentadas, mesmo que, por falta de experiência, ele é incapaz de os reter ou de os pôr em prática. É irrefutável que se alguém introduzisse num catálogo todos os conceitos primitivos que essa criança tem, com uma letra ou um carácter a cada um deles, bem como todos os conceitos compostos por estes (ou seja, todos os conceitos que poderiam ser (ou seja, todos os conceitos que podem ser explicados a essa criança sem lhe pôr nada de novo diante dos olhos), ele seria capaz de designar [todos os estes] com combinações dessas letras ou caracteres.... Esta designação de conceitos terá a virtude de que a mesma relação entre os caracteres e entre os conceitos, o que não é o caso no discurso corrente.... Assim, afirmo que todas as verdades que podem ser demonstradas sobre coisas exprimíveis nesta linguagem com a adição de novos conceitos ainda não expressos nela — todas essas verdades, digo, podem ser demonstradas *solo calculo*, ou apenas pela manipulação de caracteres de acordo com uma certa forma, sem qualquer trabalho da imaginação ou esforço da mente, tal como acontece na aritmética e na álgebra.

<sup>306</sup> C285.

A segunda grande vantagem a ser fornecida pela *Lingua Filosófica* era que ela promoveria a Arte da Descoberta (*Ars inveniendi*). Leibniz diz que uma notação engenhosamente projetada poderia servir como um *filum Ariadnaeum* [, o fio de Ariadne], estimulando e guiando a mente para novas descobertas.<sup>307</sup> Como observado acima, ele atribuiu o grande progresso na matemática exatamente a essa causa. Além das linguagens da álgebra e geometria, ele cita como exemplo a notação que introduziu recentemente para o cálculo diferencial e integral.<sup>308</sup> Talvez ele tivesse em mente sua representação da derivada como o quociente  $dy/dx$  de dois “diferenciais” infinitesimais. Embora esse dispositivo seja enganoso, sugerindo, como o faz, que  $dy$  e  $dx$  são duas funções, cujo quociente é a função que é a derivada de  $y$  em relação a  $x$ ; ele tem valor heurístico, tornando tais teoremas como

$$\frac{dy \cdot dv}{dv \cdot dx} = \frac{dy}{dx}$$

e

$$\frac{dy}{dx} = \frac{1}{\frac{dx}{dy}}$$

parecerem óbvio.<sup>309</sup>

Assim, os principais benefícios a serem derivados da nova língua seriam uma *ars iudicandi* e uma *ars inveniendi*. Mas haveria alguns subprodutos importantes. Por exemplo, os usuários da linguagem racional se verão na impossibilidade de falar disparates. Em uma passagem famosa, maravilhosa por seu otimismo, Leibniz diz:

Agora os caracteres que expressam todos os nossos pensamentos constituirão uma nova linguagem que pode ser escrita e falada; esta linguagem será muito difícil de construir, mas muito fácil de aprender. Será rapidamente aceita por todos por sua grande utilidade e sua surpreendente facilidade, e servirá maravilhosamente na comunicação entre vários povos, o que o ajudará a ser aceita. Os que escreverem nesta língua não cometerão erros, desde que evitem erros de cálculo, barbarismos, solecismos e outros erros de gramática e construção. Além disso, esta linguagem possuirá a maravilhosa propriedade de silenciar os ignorantes. Pois as pessoas serão incapazes de falar ou escrever sobre qualquer coisa exceto o que entendem, ou se tentarem fazer isso, uma das duas coisas acontecerá: ou o vazio do que eles propuserem será visível para todos, ou eles aprenderão escrevendo e falando; como, de fato, aqueles que calculam aprendem escrevendo e aqueles que falam às vezes obtêm um sucesso que não imaginaram, a língua correndo à frente da mente. Isso acontecerá especialmente com a nossa linguagem, por causa de sua exatidão. Tanto assim, que não haverá equívocos ou anfibolias, e tudo o que for dito de forma

<sup>307</sup> A.2.1.241; cf. A.2.1.428.

<sup>308</sup> G VII 21; cf. GBr xiv e Gerhardt (1848), 134.

<sup>309</sup> Para um relato breve e lúcido de como a noção de “diferenciais” infinitamente pequenos foi resgatada na “análise não padronizada” de Abraham Robinson, veja Oberschelp (1969).

inteligível nessa linguagem será dito com propriedade. Essa linguagem será o maior instrumento da razão.<sup>310</sup>

E ainda outro benefício advindo da linguagem racional seria a propagação da fé:

Onde está linguagem puder ser introduzida por missionários, a verdadeira religião, que está em completo acordo com a razão, será estabelecida, e a apostasia não será mais temida no futuro do que seria uma apostasia dos homens da aritmética ou geometria que eles uma vez aprenderam. Por isso repito o que tenho dito muitas vezes: que nenhum homem que não seja um profeta ou um príncipe pode empreender algo de maior bem para a humanidade ou mais adequado para a glória divina.<sup>311</sup>

Leibniz também afirma que quem aprender a *Lingua Filosófica* aprenderá de fato uma enciclopédia.<sup>312</sup> A razão para isso é que o conceito predicado de toda proposição verdadeira está contido no sujeito, e a *Lingua Filosófica* representará perfeitamente todas as proposições.

Como seria construído esse maravilhoso instrumento da razão? A ideia principal era a chamada Lei das Expressões: “A lei das expressões é esta: a expressão de uma dada coisa [*res*] deve ser composta das expressões daquelas coisas cujas ideias compõem a ideia da coisa dada.”<sup>313</sup>

Quando decifrada, essa afirmação bastante complicada significa que, penso eu, assim como um conceito complexo é composto de outros mais simples, a expressão linguística que representa esse conceito deve ser composta de expressões que representam seus componentes. Para evitar o peso da notação, Leibniz também contempla a introdução de outros termos por definição explícita;<sup>314</sup> mas quando todos os termos definidos são eliminados, deveríamos ser capazes de dizer, apenas pelas próprias expressões linguísticas representativas, se um determinado conceito está incluído em outro. Ou, pelo menos, seremos capazes de dizer isso se formos suficientemente sábios e o caso não envolver análise infinita. Todas as proposições simples, é claro, afirmam tal inclusão. Consequentemente, assim como o matemático pode

---

<sup>310</sup> 70 C 156-57 (S 16). Cf. G III 605 (L 654); GM I 186 (L 166); G VII 4n., 23, 205; A.2.1.428; Burk 190.

<sup>311</sup> G VIII88-89 (L 225).

<sup>312</sup> A.2.1.240. Cf. Schulz (1970), 133.

<sup>313</sup> Bodemann 80-81. Cf. C 50 (P 17); GM VII 8; G VII 22-23; A.2.1.240. Em “The Philosophy of Logical Atomism” (reimpresso em *Essays in Logic and Knowledge*, ed. RC Marsh, London, 1956, vol. 5, 197-98), o próprio Russell adota uma ideia semelhante: “Em uma linguagem logicamente perfeita há haverá uma palavra e não mais para cada objeto simples, e tudo o que não for simples será expresso por uma combinação derivada, é claro, das palavras para as coisas simples que entram, uma palavra para cada componente. “Observe que Leibniz não diz que a expressão de uma coisa deve ser composta das expressões de suas partes. Assim, não concordo com Patzig (1969), 36, que para construir sua linguagem artificial Leibniz precisaria de um conhecimento completo da realidade. O projeto pressuporia, como admite Leibniz (G III 216), “a verdadeira filosofia”, ou seja, a análise completa dos pensamentos. Cf. C 28 e G VII84 # 10. O *Nachlass* contém muitas listas de definições, que Leibniz também pode ter considerado preliminares à linguagem filosófica. Cf. C 437-510.

<sup>314</sup> C326.

calcular apenas com os sinais, sem ter que gastar tempo e esforço intelectual em consultar seus significados até chegar à conclusão, assim também o usuário dessa nova linguagem poderá proceder da mesma forma, porque os signos são isomórficos com os conceitos que representam.<sup>315</sup>

Claramente, todo esse esquema depende de duas características fundamentais da perspectiva filosófica de Leibniz. Primeiro, há sua metafísica nominalista: se tudo o que existe, em última análise, são substâncias-com-acidentes, então tudo o que pode ser dito sobre isso, pelo menos descritivamente, deve ser capaz de ser dito por meio de simples proposições ' $A$  é  $B$ ', onde  $A$  se refere a uma substância e  $B$  a um ou mais de seus acidentes (ou à substância em virtude de um ou mais de seus acidentes). Acrescente a isso sua filosofia conceitualista da linguagem: entre a linguagem e o mundo, e ligando-os, está a região das ideias ou conceitos; os conceitos são simples ou complexos, sendo os complexos formados a partir dos simples por uma operação correspondente à concatenação de adjetivos ou substantivos, possivelmente suplementada por algum tipo de complementação; proposições são um tipo especial de conceito, que tem outros conceitos como termos; e assim todo pensamento sobre o mundo, e mesmo o pensamento “reflexivo” sobre pensamento, consiste em distinguir, comparar, analisar ou sintetizar conceitos. Se, portanto, pudermos estabelecer um isomorfismo entre nossos conceitos e as expressões linguísticas que os representam, poderemos raciocinar usando os signos em vez dos próprios conceitos. Uma vez que os sinais são relativamente permanentes e facilmente identificáveis pela percepção sensorial, ao passo que obter um conceito claramente diante da mente pode exigir muito tempo e esforço, uma notação adequadamente construída nos permitirá realizar raciocínios longos e complexos que não conseguiríamos de outra forma. Essa, com todas as suas fraquezas e deficiências óbvias, é a essência do esquema de Leibniz.

---

<sup>315</sup> Leibniz chama isso de “raciocínio cego”, G VI423 (L 292); C 256-57. A.6.6.185-86: “... em tópicos e em circunstâncias onde nossos sentidos não estão muito envolvidos, nossos pensamentos são na maior parte o que poderíamos chamar de 'cegos' — em latim eu os chamo de *cogitationes caecae*. Quero dizer que eles são vazios de percepção e sensibilidade, e consistem no uso totalmente sem auxílio de símbolos, como acontece com aqueles que calculam algebricamente com atenção apenas intermitente às figuras geométricas que estão sendo tratadas. As palavras normalmente fazem a mesma coisa, a esse respeito, assim como os símbolos da aritmética e da álgebra. Frequentemente raciocinamos, em palavras, com o próprio objeto virtualmente ausente de nossa mente.” Cf. A.6.6.188f., 191, 202, 254, 259, 275, 286. Às vezes, porém, ele parece querer dizer com “pensamentos cegos” pensamentos que contêm uma “lacuna”. O assunto é discutido em detalhes em M. Dascal, *Leibniz's Semiotic* (no prelo), cap. 4, seg. 8.3. É interessante notar que uma das objeções de Leibniz às línguas naturais é que elas contêm expressões cujo sentido não é uma função dos sentidos de suas partes. Isso, ele observa, às vezes é verdadeiro até mesmo para sentenças inteiras, por exemplo, multa *cadunt inter calicem supremaque labra* (algo como “Há muitos deslizes entre a xícara e o lábio”). C 352.

A ideia de construir uma linguagem melhorada não era de forma alguma original de Leibniz. De fato, tais propostas eram comuns em sua época. Ele mesmo descreve várias línguas artificiais que já haviam sido criadas e eram usadas com mais ou menos sucesso. Estas incluíam, além da conhecida *Lingua Franca*, que era baseada no italiano e era usada no comércio do Mediterrâneo, certas línguas (*Rothwelsch*, Língua Zerga e Narquois) derivadas do alemão, italiano e francês e foram cunhadas por ladrões para que pudessem ser compreendidos apenas pelos membros de suas próprias gangues.<sup>316</sup> Leibniz também menciona duas línguas artificiais que não foram baseadas em línguas naturais, a saber, aquelas inventadas por Dalgarno e Wilkins.<sup>317</sup> Ele as admirava, mas as considerava inferiores em aspectos essenciais à que ele próprio estava propondo criar. Algumas notas que ele escreveu em cima de sua cópia do *Ars signorum* de Dalgarno são instrutivas:

Esta invenção foi perseguida e levada até a conclusão por John Wilkins, bispo de Chester, um distinto filósofo, matemático e teólogo, que é um dos fundadores da Royal Society. Seu trabalho sobre Caracteres Filosóficos, publicado em Londres, parece excelente. No entanto, como aponte para Robert Boyle e Henry Oldenburg, esses homens ilustres [Dalgarno e Wilkins] não parecem ter compreendido a magnitude ou o verdadeiro uso do projeto. Pois sua linguagem ou notação apenas realiza a facilitação da comunicação entre pessoas que falam línguas diferentes; mas a verdadeira Característica Real, como eu a concebo, deve ser considerada um dos instrumentos mais eficazes da mente humana, possuindo imenso potencial para [auxiliar na] descoberta, retenção e avaliação [do conhecimento]. Pois ela faz em todos os assuntos relevantes o que é feito na matemática pela aritmética e a notação algébrica, cujo grande poder e os usos admiráveis são bem conhecidos pelos experts.<sup>318</sup>

A isto deve-se acrescentar, porém, que enquanto Wilkins e Dalgarno completavam seus projetos, o plano muito mais ambicioso de Leibniz não passou de um sonho.

---

<sup>316</sup> A.6.6.279.

<sup>317</sup> John Wilkins, *Essaywards a Real Character and a Philosophical Language*, Londres, 1668; George Dalgarno, *Ars signorum: Vulgo character universalis et lingua philosophica*, Londres, 1661.

<sup>318</sup> Trendelenburg (1867), vol. 3,31-32

## SOBRE A METAFÍSICA DE LEIBNIZ (COM UM OPÚSCULO INÉDITO)

Louis Couturat

Tradução, apresentação e notas: Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)<sup>319</sup>

### Apresentação da tradução

O artigo *Sur la Métaphysique de Leibniz (avec un opuscule inédit)* foi publicado por Louis Couturat na *Revue de Métaphysique et de Morale* em 1902<sup>320</sup>. Como consta entre parênteses no título, ele se faz acompanhar de um opúsculo até então inédito, de que Couturat se vale como atestação das teses que sustenta ao longo de seu artigo. Trata-se do opúsculo sem título que, a partir de sua publicação por Couturat na coletânea *Opuscules et Fragments Inédits*<sup>321</sup>, passou a ser designado como *Primae Veritates* <Verdades Primeiras>, que são as palavras com que Leibniz o inicia. O opúsculo ganhou sua versão definitiva na edição da Academia de Berlim<sup>322</sup>, que lhe reserva o nome de *Principia Logico-Metaphysica* <Princípios lógico-metafísicos>. Couturat sugere que tenha sido redigido por Leibniz por volta de 1686, e a estimativa da edição da Academia o situa um pouco depois, entre a primavera e o outono de 1689.

Uma vez que a seleção do opúsculo por Couturat tem por propósito, como já dito, subsidiar suas próprias afirmações sobre Leibniz, preferiu-se aqui a edição estabelecida por ele e publicada juntamente com seu artigo na *Revue de Métaphysique et de Morale*. Por outro lado, tendo em vista a acessibilidade do original em latim, tanto nessa revista, quanto em sua edição atualizada pela Academia de Berlim, e considerando tratar-se de um opúsculo ainda inédito em português, preferiu-se aqui oferecer essa tradução ao invés de reproduzir o texto original. As notas de rodapé, salvo indicação em contrário, traduzem as notas de Louis Couturat, com a

---

<sup>319</sup> MOREIRA, V. C. (e-mail: [vivicmor@gmail.com](mailto:vivicmor@gmail.com)). Este trabalho é parte dos resultados da pesquisa sobre *A Máquina do Mundo em Leibniz*, que se beneficia de uma bolsa de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

<sup>320</sup> *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tomo 10, nº 1 (Janeiro de 1902) - pp. 1-25.

<sup>321</sup> G.W. Leibniz. (1988). *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Couturat, L. (ed.). Hildesheim: George Olms Verlag - pp. 518-523.

<sup>322</sup> G. W. Leibniz. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Série VI, Vol. 4, pp. 1643-1649.

adaptação das siglas aqui empregadas, a saber, GM para *Die Mathematische Schriften*<sup>323</sup> e GP para *Die Philosophischen Schriften*<sup>324</sup>. Os títulos das obras citadas por Couturat foram mantidos nos idiomas respectivos. Felizmente diversos deles já se encontram traduzidos no Brasil, como é o caso do *Discurso de Metafísica*<sup>325</sup> e do *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*<sup>326</sup>, bem como do livro já clássico de Bertrand Russell *A Filosofia de Leibniz*<sup>327</sup>.

\*\*\*

LEIBNIZ, G. W. *Princípios lógico-metafísicos*

*Verdades primeiras* são as que enunciam o mesmo do mesmo, ou que negam seu oposto; como *A é A*, ou *A não é não-A*. Se é verdade que *A é B*, é falso que *A não é B* ou que *A é não-B*. Igualmente, *cada qual é como é; cada qual é semelhante ou igual a si mesmo; nada é maior nem menor que si mesmo* e outros enunciados desse tipo, que, embora tenham entre si graus de prioridade, podem ser todos compreendidos sob a denominação única de enunciados *idênticos*.

Todas as restantes verdades reduzem-se às primeiras verdades por meio das definições, ou seja, pela resolução das noções. Nisso consiste a *prova a priori*, independente da experiência, da qual darei um exemplo: a proposição, admitida como Axioma tanto por matemáticos quanto por todos, de que *o todo é maior que a sua parte*, ou *a parte é menor do que o todo*, é muito facilmente demonstrada a partir das definições de *menor* e de *maior* quando se lança mão do axioma primitivo, isto é, idêntico. Com efeito, *menor* é: o que é igual a uma parte de outro (do *maior*); essa definição é muito facilmente entendida e concorda com a prática humana geral quando as pessoas comparam as coisas entre si e obtêm o que é igual ao menor subtraindo o excesso do maior. Daí se efetua o seguinte raciocínio: a parte é igual a uma parte do todo (a

---

<sup>323</sup> G. W. Leibniz. (1971). *Die Mathematische Schriften*. Gerhardt, C. (ed.). Hildesheim: George Olms Verlag.

<sup>324</sup> Leibniz, G. W. (1996). *Die Philosophischen Schriften*. Gerhardt, C. (ed.). Hildesheim: George Olms Verlag.

<sup>325</sup> Leibniz, G. W. (1974). *Discurso de Metafísica*. Chauí, M. (trad.). Em: Os Pensadores *Newton/Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural. Leibniz, G. W. (2004). *Discurso de Metafísica e outros textos*. Lacerda, T. M. (Tradução, Apresentação e Notas). São Paulo: Martins Fontes.

<sup>326</sup> G. W. Leibniz (2002). *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias e outros textos*. Marques, E. (org. e trad.). Belo Horizonte: Editora UFMG. *Sistema novo para explicar a natureza das substâncias e a comunicação entre elas bem como a união da alma com o corpo*. Sita, P.; Poltronieiri, D. (trad.). Em: Pinheiro, U.; Moreira, V. (2022). *Da Natureza e da Comunicação das Substâncias - G. W. Leibniz: traduções inéditas e estudos*. Curitiba: Kotter - pp.61-68.

<sup>327</sup> Russell, B. (1968). *A Filosofia de Leibniz (uma exposição crítica)*. Villalobos, J.; Barros, H.; Monteiro, J. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

saber, a si mesma pelo axioma idêntico de que *cada qual é igual a si mesmo*); ora, o que é igual a uma parte do todo é menor do que o todo (pela definição de *menor*). Portanto, a parte é menor que o todo<sup>328</sup>.

Sempre, portanto, o predicado ou o conseqüente está no sujeito ou no antecedente, e é precisamente nisso que consiste a natureza da verdade em geral, isto é, a conexão entre os termos do enunciado, como Aristóteles já havia observado. Nas verdades idênticas essa conexão e compreensão do predicado no sujeito é expressa, e em todas as restantes ela é implícita e deve ser mostrada pela análise das noções, na qual reside a demonstração *a priori*.

Isso é verdadeiro em toda verdade afirmativa, universal ou singular, necessária ou contingente, e nas denominações, tanto intrínseca quanto extrínseca. E aqui reside o admirável enigma em que está contida a natureza da contingência ou a marca distintiva essencial entre as verdades necessárias e as verdades contingentes, e se elimina a dificuldade concernente à necessidade fatal dos eventos, inclusive os livres.

Daí resultam muitas conseqüências de grande importância que, em virtude de sua enorme facilidade, não são suficientemente consideradas. Com efeito, daí nasce imediatamente o axioma acatado de que *nada é sem razão*, ou seja, *não há efeito sem causa*. Caso contrário haveria alguma verdade que não poderia ser provada *a priori*, isto é, que não se resolveria em identidades, o que é contrário à natureza da verdade, que é sempre ou expressa ou implicitamente idêntica. Segue-se também que, quando todos os elementos se comportam de um lado da mesma maneira que do outro nos dados, então também no que é buscado ou nas conseqüências todos se comportarão da mesma maneira em ambos os lados; pois não se pode dar nenhuma razão para a pretensa diferença, que, afinal, só poderia ser buscada nos dados. E o corolário, ou melhor, o exemplo disso é o postulado de Arquimedes, no início do livro sobre os equilíbrios, de que, se os braços de uma balança e os pesos colocados em um lado e em outro forem iguais, tudo ficará em equilíbrio<sup>329</sup>. Donde *há também uma razão das verdades eternas*: se simulássemos que o mundo existiu desde toda a eternidade e que nele só houvesse elementos de forma esférica, seria preciso dar a razão pela qual haveria esferas em vez de cubos.

Segue-se também que *não pode haver na natureza duas coisas singulares que difiram apenas numericamente*. Pois em todo caso é preciso poder dar a razão pela qual elas são diversas, e essa razão deve ser buscada em alguma diferença nelas. É por isso que o que São

---

<sup>328</sup> Cf. *La Logique de Leibniz*, p. 204, e os textos citados *ibid*.

<sup>329</sup> Cf. *La Logique de Leibniz*, p. 227, e os textos citados, *ibid*.

Tomás reconheceu das inteligências separadas, das quais afirmava jamais diferirem somente em número, deve ser dito também das outras coisas: e jamais se encontram dois ovos, ou duas folhas, ou duas sementes em um jardim que sejam perfeitamente semelhantes entre si. Assim, a semelhança perfeita só ocorre nas noções incompletas e abstratas, em que as coisas são levadas em conta não em todos os aspectos, mas segundo certo modo de considerá-las, como, por exemplo, quando consideramos exclusivamente as figuras, negligenciamos a matéria figurada. É por isso que em Geometria dois triângulos podem com toda a justiça ser considerados semelhantes conquanto em nenhum lugar se encontrem dois triângulos materiais perfeitamente semelhantes. E embora o ouro ou outros metais, como os sais e vários líquidos passem por corpos homogêneos, isso pode ser concedido apenas quanto aos sentidos e certamente não é estritamente verdadeiro.

Segue-se também que *não há denominações puramente extrínsecas* que não tenham adicionalmente um fundamento na própria coisa denominada. Com efeito, é preciso que a noção do sujeito denominado envolva a noção do predicado. E portanto, sempre que mudar a denominação de uma coisa, deve ocorrer algum tipo de variação na própria coisa.

*A noção completa ou perfeita da substância singular envolve todos os seus predicados passados, presentes e futuros.* Pois em todos os casos é desde já verdadeiro que o predicado futuro é futuro e, assim, está contido na noção da coisa. Por conseguinte, na noção individual perfeita de Pedro ou de Judas, considerados sob o enfoque da possibilidade, abstraindo mentalmente do próprio decreto divino de criar, já estão e são vistos por Deus todos os eventos que lhes sobrevirão tanto necessária quanto livremente. Donde fica manifesto que Deus elege, dentre infinitos indivíduos possíveis, os que ele estima mais conformes aos fins supremos e ocultos de sua sabedoria, e que ele não decide, se for preciso falar com exatidão, que Pedro pecará ou que Judas será condenado, mas decide apenas que, ao invés de outros possíveis, Pedro, que pecará (de modo certo, embora não necessário, e sim livre) e Judas, que sofrerá condenação, venham à existência, isto é, que suas noções possíveis sejam atualizadas. E embora a salvação futura de Pedro também esteja contida em sua noção possíveis eterna, ela, contudo, não prescinde do concurso da graça, pois na mesma noção perfeita desse Pedro possível também estão contidos, sob o enfoque da possibilidade, os auxílios da graça divina que devem ser conferidos a ele<sup>330</sup>.

---

<sup>330</sup> Cf. *Phil.* IV, 3, a, 3.

*Toda substância singular envolve em sua noção perfeita o universo todo e todos os existentes nele, tanto passados, quanto presentes e futuros. Pois não há nenhuma coisa à qual não possa ser aplicada, com respeito a outra, alguma denominação verdadeira, nem que seja de comparação ou de relação. Ora, não há nenhuma denominação puramente extrínseca. Demonstro isso de muitas outras maneiras concordantes entre si.*

*E vou além: todas as substâncias singulares criadas são expressões diferentes do mesmo universo e da mesma causa universal, a saber, Deus; mas elas variam pela perfeição da expressão, tal como a mesma cidade, vista de diferentes pontos, proporciona representações ou cenografias diferentes.*

*Toda substância singular criada exerce fisicamente ação e paixão sobre todas as outras. Pois a mudança que ocorre em uma tem como consequência alguma mudança em todas as outras, porque a denominação varia. E isso condiz com as experiências naturais, pois vemos em um recipiente cheio de líquido (o universo inteiro é como esse recipiente) que um movimento sucedido no meio se propaga às extremidades, ainda que se torne cada vez mais insensível quanto mais se afasta da origem.*

Para falar com rigor, pode-se dizer que *nenhuma substância criada exerce ação metafísica ou influência sobre outra*. Pois, para não tocar no assunto de que não se pode explicar de que modo algo passaria de uma coisa para a substância de outra, já foi mostrado que da noção de cada coisa seguem-se todos os seus estados futuros. E que, no rigor metafísico, o que chamamos de causas são apenas requisitos concomitantes. Isso é ilustrado pelas próprias experiências naturais, pois, de fato, os corpos reagem a outros corpos por força de sua própria Elasticidade, e não por uma força externa, embora seja preciso outro corpo para que a Elasticidade (que se origina de algo extrínseco<sup>331</sup> ao próprio corpo) possa agir.

*Uma vez suposta também a diferença entre alma e corpo, pode-se explicar a partir daí a união entre eles sem a Hipótese vulgar da influência, que não é inteligível, e sem a Hipótese das causas ocasionais, que apela para um Deus ex machina. Pois Deus compôs a alma e o corpo desde o início com tanta sabedoria e arte que, pela própria constituição ou noção primeira de cada um, tudo o que acontece em um deles por si corresponde perfeitamente a tudo o que ocorre no outro, como se houvesse passagem de um ao outro; é isso que chamo de Hipótese da*

---

<sup>331</sup> O texto editado por Couturat publicado na *Revue de Métaphysique et Morale* juntamente com seu artigo traz aqui a palavra “extrínseco”. A edição da Academia de Berlim corrige para “intrínseco” (Cf. A VI iv, p. 1647). (N.T.)

*concomitância*, que é verdadeira de todas as substâncias de todo o universo, mas não é tão perceptível em todas quanto é na alma e no corpo.

*Não há vácuo.* Diferentes partes do espaço vazio seriam de fato perfeitamente semelhantes e congruentes entre si e não poderiam ser discernidas a partir delas mesmas, de sorte que difeririam apenas em número, o que é absurdo. Assim como se fez com respeito ao espaço, prova-se também que o tempo não é uma coisa.

*Não há átomos*, aliás, não há corpo tão pequeno que não seja subdividido em ato. Por isso, no momento em que sofre ação por parte de todos os outros corpos do universo, também recebe de todos algum efeito, que deve produzir uma variação no corpo; aliás, mais que isso, ele também preservou todas as impressões passadas e já pré-contém as futuras. Se alguém disser que esse efeito está contido nos movimentos impressos no átomo, que distribuem o efeito no todo sem o dividir, pode-se responder que não apenas deve resultar no átomo o efeito de todas as impressões do universo, mas também que, inversamente, o estado de todo o universo deve ser inferido a partir do átomo, a causa a partir do efeito; no entanto, não se pode inferir retroativamente, a partir da mera figura e do movimento do átomo, por quais impressões chegou a eles, porque o mesmo movimento pode ser obtido por impressões diferentes. Sem contar que nenhuma razão pode ser dada pela qual corpos de certa pequenez não seriam ulteriormente divisíveis.

Daí se segue que *em toda partícula do universo está contido um mundo de infinitas criaturas*. Contudo, o contínuo não é dividido em pontos, nem é dividido de todas as maneiras possíveis. Não é dividido em pontos porque os pontos não são partes, mas extremidades; e não é dividido de todas as maneiras possíveis porque nem todas as criaturas estão no mesmo contínuo, mas sim um quinhão delas em certa progressão ao infinito. Da mesma maneira, quem traçar uma reta e nela introduzir partes por bissecção estabelecerá divisões diferentes das estabelecidas por quem a dividir por triseção.

*Não há nenhuma figura em ato determinada nas coisas*: pois nenhuma pode corresponder à infinidade das impressões. Por conseguinte, não há círculo, nem elipse, nem qualquer outra linha que seja por nós definível, a não ser pelo intelecto; tampouco há linhas antes de serem traçadas, nem partes antes de serem separadas.

A extensão e o movimento – e até os próprios corpos enquanto considerados a partir apenas deles – são, não substâncias, mas fenômenos verdadeiros, como os arco-íris e os

parélios. Pois não há figura separada da coisa, e os corpos, se forem considerados somente pela extensão, não são uma só substância, mas sim muitas.

Para a substância dos corpos é preciso algo sem extensão, do contrário não haverá nenhum princípio da realidade dos fenômenos ou de sua verdadeira unidade: sempre se terá vários corpos, nunca um, e portanto, efetivamente, tampouco vários. Cordemoy provava os átomos por um argumento semelhante. Mas, uma vez que eles foram descartados, resta algo desprovido de extensão, análogo à alma, que antigamente se chamava de forma ou espécie<sup>332</sup>.

*A substância corpórea não pode surgir nem perecer a não ser por criação ou por aniquilação:* pois, ao durar uma vez, durará sempre, visto que não há nenhuma razão para a diferença; e as dissoluções das partes do corpo nada têm em comum com a destruição do próprio corpo. Portanto, *seres animados não surgem nem perecem, mas apenas se transformam.*

\*\*\*

COUTURAT, Louis. *Sobre a metafísica de Leibniz*

No prefácio do livro *La Logique de Leibniz*, sustentamos que a metafísica de Leibniz repousa inteiramente em sua lógica. Essa tese encontra-se implicitamente confirmada no nosso trabalho e emerge dos textos que nele tivemos ocasião de citar. No entanto, como ela é contrária às interpretações clássicas e à opinião corrente, não será inútil estabelecê-la de forma explícita e detalhada. Ademais, embora já nos pareça suficientemente comprovada pelos textos já conhecidos, podemos confirmá-la por documentos inéditos de excepcional valor e importância. O mais interessante e mais significativo é um opúsculo de quatro páginas em que o próprio Leibniz resumiu toda a sua metafísica deduzindo-a do *princípio de razão*. Citamos suas proposições essenciais em nosso prefácio e no decorrer de nosso trabalho; queremos hoje oferecê-lo em primeira mão aos leitores da *Revue de Métaphysique et de Morale*, em particular aos nossos mestres e amigos, e assim torná-los juízes de nossa tese<sup>333</sup>.

---

<sup>332</sup> Cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, §11 (1695).

<sup>333</sup> O trecho que se lerá é o manuscrito de registro *Phil.* VIII, 6-7; ele foi extraído, como todos os outros textos inéditos que citaremos, dos nossos *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Foi encontrado por M. Bodemann dentre manuscritos não filosóficos de Leibniz. V. Bodemann, *die Leibniz-Handschriften*, p. 102 (Hanôver, 1895). Nas nossas referências, *Phil.* designa os manuscritos filosóficos inéditos (com o registro do catálogo que acabamos de citar).

Este trecho infelizmente não está datado; mas, comparando-o com os opúsculos e as cartas cujas datas conhecemos, pode-se conjecturar com grande probabilidade que foi escrito por volta de 1686, época em que Leibniz fixou os princípios e as teses essenciais de seu sistema, primeiro no *Discours de Métaphysique* e depois em suas *Lettres à Arnauld*<sup>334</sup>. De fato, o trecho anterior não contém nenhuma proposição que já não esteja presente em um desses escritos; no entanto, não deixa de ser original e valioso pela ordem e pela ligação que estabelece entre todas essas proposições já conhecidas.

Em primeiro lugar, ele formula com precisão o famoso princípio da razão, cujo enunciado clássico, *Nihil est sine ratione*, é, como o próprio Leibniz reconhece, apenas uma fórmula vulgar tomada de empréstimo do senso comum<sup>335</sup>. Esse princípio significa exatamente que em toda proposição verdadeira o predicado está contido no sujeito; e por conseguinte, que toda verdade deve poder ser demonstrada *a priori* pela simples análise de seus termos; em uma palavra, que *toda verdade é analítica*. Pode nos parecer paradoxal e até chocante, a nós que lemos Kant. Mas parecia totalmente natural e evidente aos contemporâneos de Leibniz, educados, como ele, na tradição aristotélica e escolástica. E a prova disso é que Arnauld, que resistia fortemente a admitir certas consequências desse princípio (em particular a tese capital de que “a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas o que lhe acontecerá para sempre”), jamais cogitou emitir alguma restrição ou dúvida sobre esse princípio, que ele, pelo contrário, aceitava sem discussão em todo o seu alcance<sup>336</sup>.

Por que esse princípio se chama *princípio da razão* (de razão *determinante*, primeiro, e mais tarde, de razão *suficiente*)? É que ele significa, em suma, que se pode *dar razão* de toda verdade, quer dizer, demonstrá-la por análise; ele também era chamado originalmente de “princípio da razão a ser dada” (*principium reddendæ rationis*)<sup>337</sup>. Não se deve acreditar, por

---

<sup>334</sup> Assinalemos a esse respeito que os inúmeros textos *datados* que encontramos mostram que o sistema de Leibniz foi muito mais precoce do que se acredita, estando já preformado nas teorias de sua primeira juventude. Ver os textos datados de 1676 que citaremos adiante (*Phil.* I, 14, c, 8; VIII, 71).

<sup>335</sup> Carta a Arnauld de 14 de julho de 1686 (GP II, 56). *Specimen inventorum* (GP VII, 309).

<sup>336</sup> Carta de Arnauld a Leibniz de 28 de setembro de 1686 : “Fui impelido sobretudo pelo argumento de que em toda proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do atributo está compreendida de algum modo na do sujeito: *praedicatum inest subjecto*” (*Phil.*, II, 64.)

<sup>337</sup> “Principium omnis ratiocinationis primarium est, nihil esse aut fieri, quin ratio reddi possit, saltem ab omniscio, cur sit potius quam non sit, aut cur sic potius quam aliter, paucis : *Omnium rationem reddi posse*” <O princípio primeiro de todo raciocínio é que nada é ou acontece sem que se possa dar uma razão – nem que seja por um ser onisciente – pela qual é ao invés de não ser ou pela qual é assim e não de outro modo; em resumo: *para tudo pode ser dada uma razão*> (*Phil.* IV, 3, c, 13). “Principium ratiocinandi fundamentale est, *nihil esse sine ratione*, vel... nullam esse veritatem, cui ratio non subsit. Ratio autem veritatis consistit in nexu prædicati cum subjecto, seu ut prædicatum subjecto insit...” <O princípio fundamental para se raciocinar é *nada é sem razão*, ou seja... não há

isso, que ele se confunde com o princípio da identidade; ele é precisamente o recíproco deste. O princípio da identidade veicula que toda proposição idêntica (analítica) é verdadeira; o princípio da razão veicula, ao contrário, que toda proposição verdadeira é idêntica (analítica). Ele tem o efeito de submeter todas as verdades ao princípio da identidade. Poderia ser chamado de princípio da inteligibilidade universal, ou, se pudéssemos arriscar esse barbarismo, da *demonstrabilidade* universal.

Daí provém a dimensão metafísica desse princípio, que Leibniz reconheceu e explorou desde cedo<sup>338</sup>. Vimos como Leibniz dele deduz o princípio dos indiscerníveis e aquele outro princípio, no fundo equivalente ao anterior, de que “não há denominações puramente extrínsecas”<sup>339</sup>; em seguida, passo a passo, a noção da *mônada* (exceto o nome), que envolve não só todos os seus estados passados, presentes e futuros, mas todos os estados sucessivos do universo, do qual ela é um espelho ou, melhor, uma perspectiva; a seguir, a *harmonia preestabelecida*, que resulta necessariamente de as mônadas exercerem umas sobre as outras apenas uma ação aparente (*física*), e não real (*metafísica*); enfim, a idealidade do espaço e do tempo, e conseqüentemente do movimento e dos corpos, reduzidos a não serem mais que “fenômenos verdadeiros”, e a perpetuidade, não só das almas, mas de todas as substâncias<sup>340</sup>. Em uma palavra, é toda a *Monadologia* que Leibniz faz assim emergir progressivamente do princípio da razão, e que ele apresenta na ordem racional e sob seu verdadeiro ponto de vista. De fato, a *Monadologia* toma como ponto de partida essa mesma noção de mônada que aqui é o desfecho de uma longa dedução; ela inverte, de certa forma, a construção lógica do sistema, e faz repousar a pirâmide sobre seu ápice. Para se convencer de que ela segue realmente a ordem

---

verdade para a qual não haja uma razão. Ora, a razão da verdade consiste no nexa do predicado com o sujeito, isto é, que o predicado esteja no sujeito> (*Phil.* I, 15). Cf. *De Synthesi et Analyti universali* (*Phil.* VII, 296); *Specimen inventorum* (*Phil.* VII, 309); GP VII, 199; *Bodemann*, p. 115.

<sup>338</sup> Já em novembro 1677 ele escrevia: “Principium illud summum: *nihil esse sine ratione*, plerasque Metaphysicæ controversias finit” <O princípio supremo de que *nada é sem razão* põe fim a muitas controvérsias Metafísicas>, *Scientia media* (*Phil.* IV, 3, c, 15). Com efeito, em 27 de novembro de 1677, ele usou esse princípio para demonstrar a existência de Deus em sua *Conversatio cum D. Episcopo Stenonio de libertate* (*Bodemann*, p. 73).

<sup>339</sup> Um fragmento inédito começa com a seguinte frase: “Maximi in tota philosophia ipsaque theologia momenti hæc consideratio est, nullas esse denominationes pure extrinsecas...” <De grande importância em toda a filosofia e na própria teologia é esta consideração de que não há denominações puramente extrínsecas...> e encerra com a seguinte observação: “Omnia quæ hac et præcedenti pagina diximus oriuntur ex grandi illo principio, quod prædicatum inest subjecto” <Tudo o que dissemos nesta página e na precedente tem origem nesse grande princípio de que o predicado está no sujeito> (*Phil.* I, 14, c, 7). Ora, o teor desse fragmento é completamente metafísico: ele compreende notadamente uma refutação do atomismo e uma investigação sobre o princípio da atividade das mônadas. Alhures Leibniz invoca o princípio de razão para excluir da física as qualidades ocultas, inclusive a atração, e demonstrar o mecanismo: “omnia in corporibus fieri mechanicæ” <Tudo nos corpos acontece mecanicamente> (*Phil.* I, 15).

<sup>340</sup> Comparar essa dedução com a contida em um outro opúsculo inédito, já citado (*Phil.* I, 15).

inversa da ordem a um só turno lógica e genética, basta notar que não se vê como o princípio da razão resultaria da definição da mônada, ao passo que se compreende perfeitamente como a concepção da mônada deriva do princípio da razão<sup>341</sup>. A mônada é o sujeito lógico promovido a substância; seus atributos tornam-se os acidentes “inerentes” à essência da substância. Ela contém em si mesma toda a série de seus estados (e contém, por conseguinte, o princípio ou a lei da sucessão deles), porque sua essência compreende todos seus acidentes passados, presentes e futuros. Ela é um espelho ou uma perspectiva do universo, porque sua noção implica todas as coisas com as quais está em relação. Ora, como não há denominações puramente extrínsecas, toda relação externa de uma substância nela se traduz por uma modificação interna, ou seja, por um acidente: e é por isso que “as mônadas não têm janelas”. Por conseguinte, toda ação recíproca entre duas mônadas se reduz à correspondência de suas respectivas representações, mais distintas na que é dita agir, mais confusas na que é considerada padecer: eis aí a razão da harmonia preestabelecida. Em síntese, todas as propriedades metafísicas da “substância individual” derivam das propriedades lógicas que a ideia “completa e singular” possui em virtude do princípio da razão<sup>342</sup>.

Em segundo lugar, não se pode mais ignorar a abrangência absolutamente universal que Leibniz outorga ao princípio da razão: este vale igualmente para todo tipo de verdades, tanto *universais* quanto *singulares*, tanto *necessárias* quanto *contingentes*: e isso é rigorosamente lógico, visto que esse princípio constitui a própria definição da verdade em geral e expressa a “natureza” desta<sup>343</sup>. No que tange às verdades contingentes, em particular, Leibniz afirma a sua submissão ao princípio da razão com uma clareza e insistência que não deixam lugar para nenhuma dúvida<sup>344</sup>. Por conseguinte, *as verdades contingentes não são sintéticas* em nenhum

---

<sup>341</sup> Essa inversão da ordem das teses metafísicas na *Monadologia* explica-se pela datação tardia desse opúsculo (1714).

<sup>342</sup> Cf. Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, chap. iv.

<sup>343</sup> “Verum est affirmatum, cujus prædicatum inest subjecto, itaque in omni Propositione vera affirmativa, necessaria vel contingente, universali vel singulari, Notio prædicati aliquo modo continetur in notione subjecti; ita ut qui perfecte intelligeret notionem utramque, quemadmodum eam intelligit Deus, is eo ipso perspiceret prædicatum subjecto inesse” <Verdadeira é a afirmação cujo predicado está no sujeito. Por conseguinte, em toda Proposição verdadeira afirmativa, necessária ou contingente, universal ou singular, a Noção do predicado está contida de alguma maneira na noção do sujeito, de tal maneira que quem entender perfeitamente ambas as noções, tal como Deus as entende, terá por isso perspicácia de que o predicado está no sujeito> (*Phil.* IV, 3, a, 1). Cf. as passagens análogas seguintes: *De libertate* (*Foucher de Careil*, 1857, p. 179); Carta a Arnauld de 14 de julho de 1686 (GP II, 56), citadas em *La Logique de Leibniz*, p. 208, 209.

<sup>344</sup> “Utrumque” <Ambos> (a saber: necessarium et contingens <necessário e contingente>) “æque certum seu a Deo a priori seu per causas cognitum est. Utrumque vi terminorum verum est, seu prædicatum utrobique inest subjecto, tam in necessariis quam contingentibus” <são conhecidos de modo igualmente certo, ou seja, por Deus a priori, ou seja, pelas causas> (*Phil.* VII, B, II, 71). Cf. *De libertate*: “Sed in veritatibus contingentibus, etsi

grau que seja, como geralmente se acredita; elas são tão analíticas quanto as verdades necessárias. Mas então, pode-se perguntar, em que diferem das verdades necessárias? Elas diferem – responde Leibniz – como o infinito difere do finito, ou os números incomensuráveis dos números racionais<sup>345</sup>. As verdades contingentes são analíticas, como todas as verdades; apenas a análise de seus termos é *infinita*, de modo que não podemos demonstrá-las reduzindo-as a proposições idênticas. Mas nem por isso elas são menos identidades aos olhos de Deus, que é o único que pode esgotar essa análise infinita “em um só golpe de mente”. É assim que Leibniz acredita escapar da doutrina da universal necessidade (que ele rejeita por razões morais e teológicas) e encontra a solução para a dificuldade na consideração do infinito matemático<sup>346</sup>.

Tampouco a comparação das verdades contingentes com os números incomensuráveis é uma simples metáfora; ela é, antes, uma analogia que Leibniz desenvolve com prazer, em um paralelismo rigoroso; ele declara reiteradamente que a contingência tem raiz no infinito<sup>347</sup>, e que foi graças à matemática (ao cálculo infinitesimal) que ele pôde compreender e explicar a natureza das verdades contingentes. Ora, assinalemos que essa dificuldade, que, em suas próprias palavras, o paralisou por muito tempo, só existia na medida em que as verdades contingentes são analíticas: tratava-se de compreender como uma proposição analítica pode não ser necessária<sup>348</sup>. Tão logo se considera as verdades contingentes como sintéticas, a questão desaparece e a solução deixa de ter sentido.

Acaso a dificuldade é realmente resolvida por esse meio? Furtamo-nos a afirmá-lo; mas aqui (como no nosso livro) fazemos o trabalho de historiador, não de crítico; buscamos o que

---

prædicatum insit subjecto...” <Mas nas verdades contingentes, embora o predicado esteja no sujeito...> (Foucher de Careil, 1857, p. 182) citado apud *La Logique de Leibniz*, p. 211, n.2.

<sup>345</sup> *Origo veritatum contingentium ex processu in infinitum, ad exemplum Proportionum inter quantitates incommensurabiles* (*Theol.* VI, 2, f. 11-13). Cf. *Generales Inquisitiones de Analysisi notionum et veritatum*, 1686, § 135 (*Phil.* VII, C, 29) ; *Phil.* IV, 3, a, 1, e GP VII, 200, 309.

<sup>346</sup> “Tandem nova quædam atque inexpectata lux oborta est unde minime sperabam : ex considerationibus scilicet mathematicis de natura infiniti” <Enfim uma nova e inesperada luz nasceu, por assim dizer, de onde eu menos esperava: das considerações matemáticas sobre a natureza do infinito> *De libertate* (Foucher de Careil, 1857, p. 179-180).

<sup>347</sup> “Contingentiæ radix infinitum” <A raiz da contingência é o infinito> (Bodemann, p. 121). “Ex his apparet radicem contingentiaë esse infinitum in rationibus” <Donde aparece que a raiz da contingência é o infinito nas razões> (*Theol.* VI, 2, f. 12.)

<sup>348</sup> “Atque ita arcanum aliquod a me evolutum puto, quod me diu perplexum habuit, non intelligentem, quomodo prædicatum subjecto inesse posset, nec tamen propositio fieret necessaria. Sed cognitio rerum geometricarum atque analysis infinitorum hanc mihi lucem accendere, ut intelligerem, etiam notiones in infinitum resolubiles esse” <Penso ter resolvido um mistério que me atormentou por muito tempo: eu não compreendia de que modo o predicado poderia estar no sujeito sem que, contudo, a proposição fosse tornada necessária. Mas o conhecimento das questões geométricas e da análise dos infinitos acendeu-me a luz sobre isso, e assim compreendi que também as noções são resolvíveis ao infinito> (*Phil.* IV, 3, a, 1).

Leibniz realmente pensou, e não se ele estava enganado ou correto ao pensar assim. Desse ponto de vista, é interessante saber como ele foi levado a essa teoria. Ele declara expressamente que o que o arrancou do fatalismo (spinozista) foi a consideração dos possíveis que não são realizados nem jamais serão<sup>349</sup>. De fato, “nada cujo oposto é possível é necessário”<sup>350</sup>; se, portanto, há possíveis não realizados, os possíveis realizados só podem ser contingentes (esses possíveis realizados compreendem todo o universo real: não apenas os seres individuais, mas também as leis gerais da natureza). Já no dia 2 de dezembro de 1676 (no dia seguinte ao seu encontro com Spinoza), Leibniz se opôs à tese spinozista segundo a qual “todo possível existe”, e já contrapunha a sua própria teoria, a saber, que só existem os compossíveis que contêm mais realidade<sup>351</sup>. É que nem todos os possíveis são compossíveis (sem o que não haveria razão para não existirem todos)<sup>352</sup>. A única razão de ser dos possíveis é a sua quantidade de realidade ou de essência. Cada possível tende à existência proporcionalmente ao seu grau de “perfeição”, quer dizer, de realidade. Todos os possíveis lutam entre si pela existência no seio do entendimento divino, que é “o país das realidades possíveis”<sup>353</sup>, e o resultado dessa luta é o triunfo infalível e automático (para não dizer necessário) do sistema de compossíveis que contém mais essência ou “perfeição”. O mundo é assim o produto de um “mecanismo

---

<sup>349</sup> Início do *De libertate* (Foucher de Careil, 1857, p. 178). Leibniz aí protesta contra a afirmação de Descartes de que a matéria deve envergar sucessivamente todas as formas possíveis (*Principia*, III, 46). Vimos que ele sustenta, ao contrário, que a matéria pode ser atualmente dividida ao infinito sem por isso realizar todas as divisões possíveis (ver acima, p. 214). Cf. *Origo veritatum contingentium*: “Si omne quod fit necessarium esset, sequeretur sola quæ aliquando existunt esse possibilium (ut volunt Hobbes et Spinoza) et materiam omnes formas posibles suscipere (quod volebat Cartesius)” <Se tudo o que acontece fosse necessário, se seguiria que só o que alguma vez existe é possível (como querem Hobbes e Espinoza) e a matéria assumiria todas as formas possíveis> (*Theol.* VI, 2, f, 11).

<sup>350</sup> *Discours de métaphysique* § XIII (GP IV, 438).

<sup>351</sup> “Principium autem meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere... Itaque nulla alia ratio determinandi, quam ut existant potiora, quæ plurimum involvant realitatis” <Meu princípio é que o que quer que pode existir, e é compatível com os restantes, existe... Por conseguinte, não há nenhuma outra razão determinante pela qual existem os melhores senão a de que eles envolvem mais realidade> (*Phil.* VIII, 71. [*Sämtliche Schriften und Briefe* VI, 3, p. 582]) Desnecessário acrescentar que esse texto basta, parece-nos, para eliminar a hipótese de uma influência durável e preponderante exercida Espinoza sobre Leibniz.

<sup>352</sup> “Ratio existendi præ omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet quam quod non omnia compatiblea” <A razão para existir com respeito a todos os possíveis não deve ser limitada por outra razão senão a de que nem todos são compatíveis> (Ibid.). Esse fato de que nem todos os possíveis sejam compatíveis parece se explicar pela negação, que se introduz necessariamente nos conceitos complexos originados da combinação dos conceitos simples. Estes, que Leibniz chama de “primeiros possíveis” e os “atributos absolutos de Deus”, são, por seu turno, essencialmente positivos, portanto, compatíveis. Assim se justifica a proposição: “Deus é possível”, que é para Leibniz a premissa indispensável do argumento ontológico. Eis por que ele dizia que sua Característica tinha o mesmo fundamento que a demonstração da existência de Deus (Carta à la duquesa Sofia [GP IV, 296], citada apud *La Logique de Leibniz*, p. 195, n.2). Cf. *Phil.* V, 8, f, 25 (abril de 1679).

<sup>353</sup> Carta a Arnauld, 1686 (GP II, 55).

metafísico” e de uma “matemática divina”<sup>354</sup>. A criação é a solução de um problema de máximo, e esse máximo tem um significado muito mais metafísico do que moral. Tal é a origem lógica do otimismo leibniziano, e é por isso que é um otimismo intelectualista e especulativo bem mais do que teleológico e prático.

Por aí se vê o que é preciso pensar do caráter sintético que se atribui aos juízos de existência<sup>355</sup>. Primeiro, as proposições existenciais não são as únicas contingentes: todas as leis da natureza também o são, segundo Leibniz, e pela mesma razão, a saber, porque elas compreendem uma infinidade de elementos ou *requisitos*. Além disso, são analíticas exatamente como as outras verdades contingentes. Fazer da existência um predicado excepcional, cuja afirmação seria sintética, é simplesmente confundir Leibniz com Kant. Para Leibniz, a existência nada mais é do que “a exigência da essência”; ela está contida na essência e pode ser dela deduzida por uma simples análise. *É um engano*, diz Leibniz, conceber a existência como se não tivesse nada em comum com a essência: *há algo a mais* no conceito do que existe do que no conceito do que não existe. E efetivamente, a existência consiste, *por definição*, em fazer parte da ordem de coisas mais perfeita, ou seja, do sistema de possíveis que contém mais essência; é neste sentido que a existência é uma “perfeição”, quer dizer, um elemento integrante da essência<sup>356</sup>. Essa é a resposta que Leibniz dá de antemão à crítica kantiana do argumento ontológico. Ora, importa observar que ela é uma consequência lógica do princípio da razão: se a existência fosse outra coisa além da exigência da essência, seria preciso buscar sua razão alhures, ou seja, em uma outra essência<sup>357</sup>. Em outros termos, a existência é um atributo que, como qualquer outro atributo, deve ser compreendido no sujeito

---

<sup>354</sup> *De rerum originatione radicali*, 1697 (GP VII, 304).

<sup>355</sup> Russell sustenta que, para Leibniz, os juízos de existência são todos sintéticos, exceto a afirmação da existência de Deus, que seria analítica. Essa exceção não está indicada em nenhum lugar e é injustificável no sistema de Leibniz.

<sup>356</sup> “...Existencia a nobis concipitur tanquam res nihil habens cum Essentia commune, quod tamen fieri nequit, quia oportet plus inesse in conceptu Existentis quam non existentis, seu existentiam esse perfectionem ; cum revera nihil aliud sit explicabile in existentia, quam perfectissimam seriem rerum ingredi” <A Existência é por nós concebida como uma coisa que nada tem em comum com a Essência, o que, no entanto, não pode acontecer, porque no conceito do Existente deve haver mais do que no de não existente, isto é, a existência é perfeição; visto que em realidade nada há nada de explicável na existência senão que ela entra na mais perfeita série de coisas> (*Phil.* I, 14, c, 7 v<sup>o</sup>).

<sup>357</sup> “Si Existencia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia” <Se a existência fosse algo distinto da exigência da essência, se seguiria que ela teria alguma essência, ou que acrescentaria algo novo às coisas, e sobre isso se poderia novamente perguntar se essa essência existe, e por que ela ao invés de outra> (*Phil.* VII, 195, nota).

ao qual pertence, caso contrário os juízos de existência não teriam “razão”. Aí como em todo lugar, “*prædicatum inest subjecto*”.

Ergue-se aqui uma objeção que encontramos em diversos críticos de Leibniz: “Sem dúvida a lógica tem apenas que analisar os sujeitos uma vez postos; mas é a metafísica que os coloca; assim, a lógica é, no fim das contas, subordinada à metafísica, como a análise à síntese”. Essa objeção tem um viés completamente moderno; Leibniz não a teria admitido, talvez nem sequer compreendido. Para ele, a síntese, como a análise, é uma função da lógica, dessa *Lógica real* que ele identificava à metafísica<sup>358</sup>. É a lógica, e mais especificamente a *arte de inventar*, que deve compor todos os conceitos possíveis, e que constrói assim os assuntos que a *arte de julgar* terá que analisar. Essa parte inventiva e sintética da Lógica, a mais importante a seus olhos, Leibniz a chama frequentemente de Combinatória, porque é a arte das combinações que ensina a formar ordenadamente os conceitos complexos por meio dos conceitos simples e primitivos que são os “primeiros possíveis”. A Combinatória humana não faz, aliás, mais do que imitar e reproduzir imperfeitamente a Combinatória divina, da qual nascem todos os possíveis que vimos lutar pela existência. Ora, cada um deles possui um certo grau de realidade pelo simples fato de ser a combinação de um certo número de “primeiros possíveis”; essa quantidade de essência que ele contém é o que constitui seu direito à existência e que, se ele se realizar, será a “causa” ou a “razão suficiente” dessa sua realização. Em uma palavra, pode-se dizer que sua existência está inscrita de antemão em sua essência, que ela faz parte de sua compreensão. Só que, para extraí-la, seria preciso uma análise infinita, e até infinitamente infinita: seria preciso poder referir esse possível ao mundo possível que ele implica e comparar esse mundo com todos os outros mundos possíveis. É por isso que essa existência é contingente, na medida em que implica uma infinidade de condições lógicas (de *requisitos*). Não se deve dizer, portanto, que a lógica recebe da metafísica os assuntos já prontos; bem ao contrário, é a metafísica que recebe seus objetos (os seres reais) da lógica, ao menos dessa lógica divina que preside a criação: “*Cum Deus calculat..., fit mundus*”.

Sem dúvida nos será objetado que a escolha entre os possíveis é mecânica apenas aparentemente e como que metafórica: segundo as próprias expressões de Leibniz, essa escolha resulta dos decretos *livres* de Deus; ela depende não da sua inteligência, mas da sua vontade; não da sua sabedoria, mas da sua bondade. Examinemos portanto o que Leibniz entende por

---

<sup>358</sup> “Reconheci que a verdadeira Metafísica tem pouca diferença da verdadeira Lógica, quer dizer, da arte de descobrir em geral” (Carta à la duquesa Sofia - GP IV, 292).

*liberdade*, tanto no ser humano quanto em Deus. Sabemos que ele define liberdade como uma espontaneidade inteligente ou racional. Ora, o espontâneo é o que tem em si mesmo seu princípio de ação<sup>359</sup>. A liberdade consiste, então, no poder de agir ou não agir (ou agir de outra maneira) dadas as mesmas condições *externas*, porque a ação depende das disposições *internas* do agente, notadamente de sua inteligência. Pedro e Paulo são *livres* porque, situados exatamente nas mesmas condições, agirão ou reagirão diferentemente. Não é dizer que agirão sem razão, nem que sua ação seja indeterminada; ela tem suas razões (lógicas) na natureza individual deles, ela está contida desde toda a eternidade nas noções da “Petrinidade” e da “Paulinidade”<sup>360</sup>; e também Deus pode prever suas ações de forma certa e infalível. Essa liberdade nada tem a ver com a liberdade de indiferença. Esta seria o poder de agir ou não agir, dadas todas as condições *externas* e *internas* da ação – o que é, segundo Leibniz, uma “quimera impossível”, pois obviamente contraria o princípio da razão<sup>361</sup>. Ele observa que essa concepção de liberdade era desconhecida dos antigos e dos grandes escolásticos, e que ela vem dos jesuítas (Fonseca e Molina). E aos modernos que o censuram por não ter conhecido a verdadeira noção de livre arbítrio, Leibniz responderia sem nenhuma dúvida perguntando se eles próprios compreendem seu conceito vazio de uma atividade irracional e indeterminada e se podem realmente pensar algo que, por definição, viole as leis do pensamento<sup>362</sup>.

Assim, tal como a contingência, da qual é apenas um caso particular, a liberdade não exclui o determinismo; ao contrário, ela o implica, pois consiste na determinação da ação pela razão<sup>363</sup>. A ação espontânea e inteligente é *livre* apenas no sentido de que é imprevisível, porque escapa a toda lei geral. Nesse aspecto, a liberdade constitui um grau superior de contingência, pois, como já visto, as leis da natureza são contingentes, tanto quanto a própria natureza; mas as ações livres são independentes das leis da natureza, não que as violem ou suspendam, mas

---

<sup>359</sup> *Phil.* IV, 3, c, 13.

<sup>360</sup> *Scientia media*, nov. 1677 (*Phil.* IV, 3, c, 15).

<sup>361</sup> *Phil.* IV, 3, c, 13,

<sup>362</sup> É desnecessário assinalar que a “contingência” que ele atribui às leis da natureza nada tem de comum com o que nossos “irracionalistas” modernos entendem por isso. Leibniz resumiu sua teoria da contingência nessa fórmula lapidar: “Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt determinata” <Não há nenhuma necessidade nas coisas singulares, mas todas são determinadas> (GP VII, 108).

<sup>363</sup> Essa noção da liberdade dista bem menos da kantiana do que se geralmente acredita. Com efeito, a concepção da liberdade como independência com respeito às leis naturais é para Kant apenas um conceito *negativo*; a liberdade consiste não na ausência de toda determinação, mas na determinação da vontade pela razão. Kant o declara expressamente: “uma vontade livre (quer dizer, sem lei) seria um absurdo” *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 3ª secção). Também a liberdade tem suas leis; é por isso que Kant fala amiúde da “causalidade pela liberdade”. Uma vontade livre é uma vontade submetida à lei moral; o conceito *positivo* da liberdade é a *autonomia*.

porque essas leis, sendo *gerais*, não bastam para determinar a ação individual das “substâncias inteligentes”. De fato, é a inteligência que liberta o ser humano do determinismo físico, porque ela complica *ao infinito* os processos que determinam sua ação (a saber, pela atenção e pela reflexão); de maneira que jamais se pode prever com certeza qual motivo prevalecerá. As ações humanas são, propriamente falando, “incalculáveis”, pelo menos para um entendimento finito; isso não impede que sejam absolutamente determinadas em si mesmas e que Deus as conheça de antemão, não por uma simples “ciência de visão”, que seria uma pré-visão puramente empírica, mas por uma “ciência de inteligência” que lhe permite ver a razão delas e, se ele precisasse, lhes “dar razão”<sup>364</sup>.

Do ponto de vista psicológico, a vontade é sempre determinada pelo bem aparente; ela tende a ele de maneira irresistível<sup>365</sup>. Toda a diferença entre os indivíduos, e entre suas ações, provém portanto da inteligência, quer dizer, do conhecimento mais ou menos perfeito do bem. Por aí se vê também como a inteligência é a condição da liberdade: é ela que fornece os motivos determinantes da ação e que, pela reflexão mais ou menos atenta e delongada, faz preferir a um bem aparente um bem real, ou seja, faz triunfar o motivo mais forte de direito sobre o que era inicialmente preponderante de fato. É esse trabalho da reflexão que, complexificando ao infinito os dados do problema, torna a sua solução incalculável e imprevisível. Toda a diferença entre a vontade humana e a de Deus decorre da diferença entre as suas inteligências: a primeira se determina pelo bem aparente, a segunda pelo bem real; ou melhor, ambas se determinam igualmente pelo bem aparente; só que é claro que o que parece bem a Deus é o bem real e absoluto. Em certo sentido se poderia dizer que o ser humano é mais livre que Deus, pois a debilidade da inteligência humana gera todo tipo de depravações e perversões que fazem o ser humano preferir, a título de bens aparentes, males demasiado reais, ao passo que Deus só pode querer o bem. De certa forma, Deus está condenado por sua sabedoria infinita a realizar o bem imperturbavelmente, e é nisso que se resume essa liberdade de escolha que lhe é atribuída.

Mas então, alguém dirá, em que consiste, afinal, esse *bem* ou esse *melhor* que Deus quer e realiza infalivelmente? O que significa a distinção entre sua sabedoria e sua bondade, se sua vontade é inteiramente determinada por sua inteligência? Do ponto de vista metafísico essa

---

<sup>364</sup> *Scientia media*, nov. 1677 (*Phil.* IV, 3, c, 15).

<sup>365</sup> “Voluntatis objectum esse bonum apparens, et nihil a nobis appeti nisi sub ratione boni apparentis, dogma est vetustissimum communissimumque” <O objeto da vontade é o bem aparente, e nada nos apetece senão sob o prisma do bem aparente – eis uma opinião antiquíssima e unanimemente comungada> (*Phil.* IV, 3, c, 13).

distinção se esvanece, uma vez que não apenas a vontade divina, mas *toda* vontade, por mais perversa que seja, tende essencialmente ao bem. Aliás, esse *bem* que é objeto da vontade criadora não tem e não pode ter nenhum caráter *moral*; ele consiste unicamente na “perfeição” metafísica, ou seja, no grau de essência ou de realidade; de sorte que o “princípio do melhor” se reduz a isto: “Deus realiza o máximo de essência ou de realidade”, o que é uma simples consequência do princípio da razão.

Restam uma ou duas objeções, aparentemente incontornáveis: em que redundam, em nossa interpretação, a famosa distinção entre causas eficientes e causas finais e a distinção, não menos clássica, entre princípios mecânicos e princípios metafísicos? Para avaliar a primeira, é preciso lembrar em que circunstâncias Leibniz enunciou e adotou essa distinção. Em 1682 ele publicou seu *Unicum opticæ, catoptricæ et dioptricæ principium*<sup>366</sup>, em que deduziu todas as leis da reflexão e da refração da luz deste único princípio: “Lumen a puncto radiante ad punctum illustrandum pervenit via omnium facillima”<sup>367</sup>. E é a esse memorando que ele constantemente se refere quando sustenta (contra os cartesianos) a utilidade da busca por causas finais. Ora (sem ressaltar o quão artificial e paradoxal é considerar o “ponto a ser iluminado” como o objetivo a que tende o raio de luz, já que os raios se dispersam no espaço sem buscar iluminar o que quer que seja), basta observar que essa finalidade (aparente) se traduz meramente por um problema de máximo e mínimo, ao qual é difícil atribuir um significado moral. Há mais: o que faz o interesse científico da consideração da finalidade não é apenas que o “melhor” consiste em um máximo ou um mínimo; é sobretudo que ele corresponde a um caso particular determinado, matematicamente falando, a um caso *singular*. Leibniz reconhece implicitamente isso nas próprias passagens em que louva “o princípio da perfeição”: as formas “melhores” são as “que proporcionam um máximo ou um mínimo”; “a natureza atua pelas vias mais curtas, ou ao menos pelas mais determinadas”; ou ainda “Deus age pelas vias mais fáceis e mais determinadas”. Vê-se que o que é essencial nessa finalidade que Leibniz busca não é nem mesmo um máximo ou um mínimo quantitativo; é a *determinação* lógica ou matemática do problema a ser resolvido; e é isso que Leibniz acha “o mais belo” nessa consideração<sup>368</sup>. Isso

---

<sup>366</sup> *Dutens* III, 145.

<sup>367</sup> “A luz viaja do ponto irradiante para o ponto a ser iluminado pela via mais fácil de todas”.

<sup>368</sup> Ver o *Tentamen Anagogicum*, “onde se mostra... que na investigação das causas Finais há casos em que é preciso tomar em consideração o mais simples ou mais determinado, sem distinguir se é o maior ou o menor” (GP VII, 270).

basta para dizer que se trata de uma *beleza* ou uma *bondade* completamente racionais e metafísicas, sem nenhuma significação teleológica ou moral<sup>369</sup>.

Passemos à distinção dos princípios mecânicos e dos princípios metafísicos. O que exatamente Leibniz quer dizer quando repete incessantemente que, se por um lado tudo se explica na natureza por leis mecânicas, por outro, essas leis mecânicas em si mesmas repousam sobre princípios metafísicos? Talvez já se suspeite que, sendo esses princípios metafísicos o princípio da razão e todos os seus corolários, se esses princípios têm um caráter *lógico* e não *moral*, então se segue que a mecânica de Leibniz está subordinada à sua lógica, e não à sua moral ou teodiceia. Além disso, a *finalidade* que Leibniz acredita descobrir nas leis da Mecânica não é de natureza distinta da que ele reconheceu nas leis da Ótica. Todas as vezes que parece subordinar os princípios *matemáticos* aos princípios *metafísicos*, ele os subordina, na realidade, aos princípios de sua Lógica, como mostram as alusões que então faz à Característica Universal<sup>370</sup>. É que as Matemáticas vulgares, ciências do número e da grandeza (objetos da imaginação), dependiam, segundo ele, de uma ciência mais geral, que ele chamava ora de Combinatória ou Arte de Inventar, ora de Matemática Universal, porque ela deveria submeter a um cálculo rigoroso até mesmo as noções abstratas que não dependem da imaginação, como são as da Metafísica e da Mecânica<sup>371</sup>.

Isso fica evidente a partir de certos textos inéditos que datam da juventude de Leibniz. No *Consilium de Encyclopædia nova conscribenda methodo inventoria* (junho de 1679), ele falava da Mecânica (que ele chamava de “scientia de actione et passione, de potentia et motu”) que: “Hæc scientia Physicam Mathematicæ connectit. Neque hic agitur quomodo delineanda sint motuum... vestigia: ide enim pure geometricum est<sup>372</sup>; sed quomodo ex corporum conflictu motuum directiones et celeritates immutentur: quod peer solam imaginationem consequi non licet, et sublimioris est scientiæ”<sup>373</sup>. A Mecânica não se reduz à Geometria, nem mesmo à

---

<sup>369</sup> Cf. *La Logique de Leibniz*, p. 230-232.

<sup>370</sup> Ver sobretudo o fim da *Réponse aux réflexions de M. Bayle* (1702) citada e comentada em *La Logique de Leibniz*, p. 238.

<sup>371</sup> “Constat principia naturæ non minus metaphysica quam mathematica esse, vel potius causas rerum latere in metaphysica quadam mathesi quæ æstimat perfectiones seu gradus realitatum” <Admite-se que os princípios da natureza não são menos metafísicos que matemáticos, ou melhor, que as causas das coisas repousam em um tipo de matemática metafísica que faz a estimação das perfeições ou do grau da realidade> (GP II, 213.) Essa “matemática metafísica” é a Característica ou Combinatória: vemos que ela tem por objeto calcular o grau de realidade dos *possíveis* e, por conseguinte, explicar o *real* por uma simples análise.

<sup>372</sup> Eis aí a definição da Cinemática, que Leibniz (assim como Kant) chama de *Foronomia*.

<sup>373</sup> “Essa ciência conecta a Física com a Matemática. Aqui não se trata de como se deve delinear os traços dos movimentos... isso é puramente geométrico; mas de que modo se alteram a direção e a velocidade dos movimentos

Cinemática, por causa da massa, que intervém nos choques para modificar os movimentos; é esse elemento, a massa, revelada pela “força viva”, que escapa à “imaginação” espacial e não permite prever geometricamente o resultado do choque, como pretendia Descartes<sup>374</sup>. Eram a massa e a força viva que Leibniz invocava quando sustentava (contra os cartesianos) que a essência dos corpos não consiste na extensão. Esse é o ponto crucial em que ele rompe com o mecanicismo ou, melhor, com o “geometrismo” cartesiano. Qual seria, então, essa “ciência mais sublime” que permitiria tratar os problemas da Mecânica e penetrar na natureza? Seria a Metafísica? De maneira alguma: é a Lógica ou Característica. Eis aqui o que Leibniz escrevia desde maio de 1676: “Vera racionandi ars in rebus difficilibus et nonnihil abstrusis, quales sunt physicae, frustra speratur, quamdiu non habetur ars characteristicam sive lingua rationalis, quae mirifice in compendium contrahit operationes mentis, et sola praestare potest in Physics, quod Algebra in Mathematicis”<sup>375</sup>. E essa ideia retorna constantemente nos escritos dessa época, a saber, que a Característica é a lógica da Física<sup>376</sup> e o verdadeiro método experimental<sup>377</sup>. Mais tarde ele enumerou, dentre as muitas aplicações de sua Característica universal, a ciência das causas e dos efeitos, da ação e da paixão, isto é, a Mecânica: “Reduzo toda a mecânica a uma só proposição de metafísica, e tenho várias proposições consideráveis e geometriformes acerca das causas e dos efeitos”<sup>378</sup>. Ora, esse princípio “metafísico” do qual Leibniz deduz toda a Mecânica é: “Há sempre uma perfeita equação entre a causa plena e o efeito inteiro”<sup>379</sup>. Isso significa, no fundo, que há algo constante nos fenômenos mecânicos

---

a partir do choque dos corpos: o que não pode ser alcançado somente pela imaginação e pertence a uma ciência mais sublime” (*Phil.* V, 7. 4 vº).

<sup>374</sup> “Quanti autem momenti sit, recte constitui principia hujus Matheseos vel Physico-Matheseos tam late patentis, quae considerationem virium (rem imaginationi non subditam) addit Geometriae seu scientiae imaginum universalis, facile intelligis” <Ora, entende-se facilmente o quão importante é estabelecer corretamente os princípios dessa Matemática ou Físico-Matemática tão amplamente escancarada, pela qual se acrescenta a consideração das forças (coisa não sujeita à imaginação) à Geometria ou ciência das imagens em geral> (GM III, 243).

<sup>375</sup> “A verdadeira arte do raciocínio em matérias difíceis e um tanto abstratas, tais como são as da física, é em vão esperada enquanto não se dispuser da arte característica ou da língua racional, que condensa maravilhosamente as operações da mente, e só ela pode realizar na Física o que a Álgebra faz na Matemática” (*Phil.* V, 8, g. 30-31).

<sup>376</sup> Ver por exemplo o início do *Pacidius Philalethi* (outubro de 1676) que publicamos na *integra* (*Math.* X, 11) e o final do *De modo perveniendi ad veram corporum analysis et rerum naturalium causas* (maio 1677), em que ele diz: “Hæc autem” <Estas> (a saber: as análises das qualidades físicas) “per definitiones et linguam philosophicam egregie fient” <se efetuam excelentemente pelas definições e pela língua filosófica> (*Phil.* VII, 269).

<sup>377</sup> “Ars characteristicam ostendit non tantum quomodo experimentis sit utendum, sed et quænam experimenta sint sumenda et ad determinandam rei subjectæ naturam sufficientia...” <A arte característica mostra não apenas de que modo as experiências devem ser usadas, mas também quais experiências devem ser selecionadas e quais são suficientes para determinar a natureza da coisa em apreço> (*Phil.* V, 8, g. 31).

<sup>378</sup> Carta a Arnauld de 14 de julho de 1686 (GP II, 62). Cf. Carta a Foucher, 1687 (GP I, 391); carta a Arnauld de 14 janeiro de 1688 (GP II, 134); textos citados em *La Logique de Leibniz*, p. 304.

<sup>379</sup> GP III, 45. Cf. *Essai de Dynamique* (Foucher de Careil, I, 653).

(notadamente do choque); e é esse “algo” que Leibniz chama de *força*, como veremos adiante. Por ora, basta notar que, por seu caráter formal, essa proposição é antes um princípio lógico que um princípio metafísico, e que não tem nenhuma significação teleológica<sup>380</sup>.

Isso nos leva a explicar brevemente as relações entre a metafísica de Leibniz e sua mecânica, relações que foram exageradas e desnaturadas de maneira singular. Não pretendemos dizer que os estudos de mecânica que Leibniz realizou de 1678 a 1686 (como testemunham seus manuscritos inéditos<sup>381</sup>) não tenham tido *nenhuma* influência na formação de seu sistema, mas sim que eles não tiveram mais influência do que todas as suas outras investigações científicas; que, ao fim e ao cabo, sua metafísica inspirou sua mecânica muito mais do que foi inspirada por ela, e que ela decorre essencialmente dos princípios lógicos adotados desde muito cedo por Leibniz. Não negamos que a sua metafísica, como toda metafísica digna desse nome, tenha se nutrido do estudo crítico das ciências, de *todas* as ciências (e não de apenas uma, como frequentemente se crê); mas esse estudo crítico era ele próprio constantemente guiado por certos princípios *a priori*, metafísicos ou lógicos (o nome importa pouco), do tipo daquele que acabamos de citar, e que Leibniz, longe de tomar emprestado da experiência, usava para julgar e explicar a experiência<sup>382</sup>.

E seria preciso já de início acabar de vez com essa concepção da mônada que ainda aparece em manuais e cursos, e até em certas obras científicas<sup>383</sup>, a saber, que as mônadas são *forças* (os mais eruditos dizem: *centros de forças*). Para eliminá-la, deveria bastar lembrar que Leibniz *jamaís admitiu o que chamamos de força em Mecânica*. Sabemos o quanto ele contestava a hipótese da atração, acusando Newton de restaurar as qualidades ocultas dos escolásticos, que violam o princípio de razão<sup>384</sup>. No *Tentamen de motuum Cælestium causis* (1689), que opôs à teoria newtoniana, ele excluía toda ação à distância e tentava explicar o

---

<sup>380</sup> Já na finalização deste artigo recebemos a obra de E. Cassirer *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburg, Elwert, 1902) em que (malgrado certas divergências de interpretação) encontramos uma confirmação preciosa da tese que sustentamos aqui. Como nós, Cassirer constata que o que Leibniz chama de “princípios metafísicos” é em realidade princípios lógicos, e observa que ele desaprovava as considerações teológicas das quais Descartes pretendia deduzir a lei de conservação na mecânica (p. 315-316).

<sup>381</sup> Ver Bodemann, p. 301-302, 328-329.

<sup>382</sup> Cf. Cassirer, op. cit., p. 308 sqq., e os textos citados ibid.

<sup>383</sup> Dühring, *Geschichte der mechanischen Prinzipien*, p. 229 (citado por Cassirer, op. cit., p. 314).

<sup>384</sup> *Antibarbarus physicus pro philosophia reali, contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimæricarum* (GP VII, 337); cf. *Phil.* I, 15, § 2.

movimento dos astros pela pressão de um fluido em que estariam imersos<sup>385</sup>. É um lugar comum opor o *dinamismo* de Leibniz ao *mecanicismo* de Descartes. Essa distinção não tem o menor fundamento. Leibniz é tão mecanicista quanto Descartes, e até mais, pois ele é rigorosamente determinista. Se por um lado corrige as fórmulas do mecanicismo cartesiano, ele aceita, por outro, inteiramente o princípio, que consiste em explicar todos os fenômenos naturais por choques ou ações de contato, *sem intervenção de nenhuma força*. O que Leibniz chama de *força*, e às vezes até de *força motriz*, é sempre a *força viva*<sup>386</sup>.

Parece, contudo, ter sido a sua teoria da força viva o que lhe sugeriu sua concepção de substância, e ele próprio frequentemente a apresenta como uma consequência dessa teoria. Por exemplo, no *De causa gravitatis* (1690), após ter contrastado a *força motriz*, a única constante, à quantidade de movimento, que varia, ele conclui: “Unde etiam discimus *aliquid aliud in rebus esse, quam extensionem et motum*”<sup>387</sup>. Essa ideia remonta ao ano de 1686, quando Leibniz publicou sua *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*<sup>388</sup>. Resumindo esse memento no *Discours de Métaphysique* § 17, Leibniz daí extrai a seguinte conclusão: “A distinção entre força e quantidade de movimento é importante, entre outros motivos, para julgar que devemos recorrer a considerações metafísicas separadas da extensão para explicar os fenômenos dos corpos”<sup>389</sup>. Mas essa consideração tem para ele um valor principalmente negativo e polêmico: serve-lhe apenas para provar, contra os cartesianos, que “a essência dos corpos não consiste na extensão” (e sobretudo para humilhá-los mostrando que seu mestre cometeu erros científicos grosseiros); mas não serve para descobrir e para determinar positivamente essa “essência”. Mais que isso, essa tese negativa ela mesma nem sequer deriva originariamente de considerações de mecânica, mas sim de especulações lógico-metafísicas sobre a natureza da substância, que Leibniz resumia da seguinte maneira: “Se o corpo é uma substância e não um mero fenômeno como o arco-íris, nem um ser unido por acidente ou agregação como um monte de pedras, não pode consistir na extensão, e é preciso necessariamente conceber nele algo que chamamos de

---

<sup>385</sup> “Omnia corpora quæ in fluido lineam curvam describunt, ab ipsius fluidi motu agi” <Todos os corpos que descrevem uma linha curva em um fluido são levados pelo movimento do próprio fluido>, visto que só pode haver ação entre os corpos no contato (GM VI, 149, 166).

<sup>386</sup> É preciso distinguir radicalmente a *vis primitiva*, qualidade metafísica que Leibniz atribui às mônadas, e a *vis derivativa*, propriedade mecânica e fenomenal dos corpos (cf. Cassirer, op. cit., p. 315). Falamos aqui apenas da última.

<sup>387</sup> “Donde também aprendemos *que há algo nas coisas além da extensão e do movimento*” (*Math.* VI, 202). Na mesma página se lê: “VIREM MOTRICES, id est, *eas quæ conservandæ sunt*” <Forças Motrizes, isto é, *as que devem ser conservadas*>.

<sup>388</sup> *Math.* VI, 117.

<sup>389</sup> Resumo do § 18 do *Discours de métaphysique* na carta ao landgrave de 11 de fevereiro de 1686.

forma substancial e que corresponde de algum modo à alma”<sup>390</sup>. Ora, essa tese decorre da observação de que, a extensão sendo divisível ao infinito, não se poderia descobrir nela nenhuma unidade e, conseqüentemente, nenhuma substancialidade<sup>391</sup>. Acaso diremos por isso que a metafísica de Leibniz depende de sua geometria? Seria em todo caso mais exato do que fazê-la depender de sua mecânica. Afinal, ele já professava essa tese em sua primeira carta a Arnauld (1672)<sup>392</sup>, em uma época em que tinha ideias bem diferentes das suas futuras teorias mecânicas e acreditava, ao contrário, poder explicar todos os fenômenos mecânicos pela geometria<sup>393</sup>. Por fim, no próprio *Discours de Métaphysique*, a tese de “que as noções que consistem na extensão encerram algo de imaginário e não podem constituir a substância do corpo” vem (§ 12) bem antes das considerações relativas à força viva (§ 18) e é estabelecida independentemente destas. Concluamos, portanto, que a concepção de substância não deve nada à mecânica de Leibniz e procede unicamente de seus princípios lógicos e metafísicos.

O mesmo se estende à harmonia preestabelecida, que é a pedra angular do sistema. Sem dúvida, nos escritos do final de sua vida, Leibniz parece reconhecer que essa “hipótese” deriva de suas concepções mecânicas. Na *Teodiceia* (§ 61), após ter lembrado sua lei da força viva, ele diz: “Se essa regra tivesse sido conhecida pelo Sr. Descartes..., acredito que isso o teria levado diretamente à hipótese da harmonia preestabelecida, à qual essas mesmas regras me conduziram”<sup>394</sup>. Por volta da mesma época, ele encorajava Christian Wolff a estudar matemática de preferência à filosofia, “præsertim cum ipsa Mathematica potissimum juvent philosophantem, neque ego in Systema Harmonicum incidissem, nisi leges motuum prius constituissem, quæ systema causarum occasionalium evertunt”<sup>395</sup>. Eis sem dúvida afirmações assaz inequívocas. No entanto, a memória de Leibniz o traía nesse ponto, e isto se explica pelo fato de que as discussões relativas à mecânica haviam tomado um grande espaço em sua disputa

---

<sup>390</sup> Cf. carta à princesa Sophia de 4 de novembro 1696: “Minhas meditações fundamentais versam sobre duas coisas, a saber, sobre a unidade e sobre o infinito” (GP III, 542); e a primeira frase do penúltimo parágrafo dos *Princípios lógico-metafísicos* - p. 215 supra.

<sup>391</sup> Carta a Arnauld de 14 de julho de 1686. Cf. supra, pp. 214-215.

<sup>392</sup> GP I, 72.

<sup>393</sup> Ver Hannequin, *Quæ fuerit prior Leibnitii philosophia... ante annum 1672*, p. 110 (Masson, 1895). Desde 1669, Leibniz fazia a essência da matéria consistir na *antitipia* ou impenetrabilidade (carta a Thomasius, GP I, 17). Em 1670, ele a fazia consistir no movimento, na *velocidade* (*Hypothesis physica nova*), donde concluía a redutibilidade da mecânica à geometria.

<sup>394</sup> Cf. *Monadologia* § 80.

<sup>395</sup> “sobretudo porque a própria Matemática é de grande ajuda para quem filosofa, e eu não teria chegado ao Sistema da Harmonia se não tivesse antes estabelecido as leis dos movimentos, que derrubam o sistema das causas ocasionais” (*Briefwechsel mit Christian Wolff*, ed. Gerhardt, 1860 - p. 51).

contra os cartesianos e contra Malebranche e, conseqüentemente, haviam se entrelaçado intimamente mais tarde na exposição de seu sistema. Em 1686 ele escrevia que a “Hipótese da concomitância é uma seqüência da Noção que tenho da substância”<sup>396</sup>, e essa noção, como se viu, tem uma origem puramente lógica. Aliás, essa hipótese é estabelecida no §14 do *Discours de Métaphysique* por razões metafísicas e independentemente de qualquer consideração mecânica: “Deus produz diversas substâncias segundo as diferentes visões que tem do universo, e pela intervenção de Deus a natureza própria de cada substância acarreta que o que acontece a uma resposta ao que acontece a outra, sem que elas ajam imediatamente uma sobre a outra”. Mas eis aqui uma prova ainda mais peremptória; trata-se de um texto inédito, datado de 1676, em que encontramos proposições como as seguintes: Toda alma percebe todo o universo, mas confusamente; essas percepções confusas constituem as sensações. Deus criou uma multiplicidade de almas para ter a mesma multiplicidade de perspectivas diferentes do mundo... Nesse texto, Leibniz se declara ainda partidário dos átomos (e de átomos esféricos!) que ele tenta conciliar com o pleno por meio da ideia dos infinitamente pequenos<sup>397</sup>. Temos aí, parece-nos, uma prova decisiva de que suas teses metafísicas essenciais são bem anteriores a suas teorias mecânicas e não lhes devem absolutamente nada<sup>398</sup>.

Além disso, se analisarmos essas teorias em si mesmas, não encontraremos nada que possa justificar a concepção da mônada, e especialmente a hipótese da harmonia preestabelecida. Como Cassirer mostrou com perfeição, a lei da conservação da força (viva) nunca teve para Leibniz mais do que um valor puramente fenomenal<sup>399</sup>, como o movimento, a massa e o próprio espaço. Se Leibniz tivesse podido pensar por um instante em substancializar

---

<sup>396</sup> Projeto de carta a Arnauld (GP II, 68); ver o desdobramento que se segue (id., p. 70).

<sup>397</sup> *Phil.* I, 14, c, 8.

<sup>398</sup> Certos textos que parecem contrários à nossa tese textos mais não fazem, na realidade, que confirmá-la. Por exemplo, a propósito de sua Dinâmica, Leibniz dizia: “o senhor tem razão em julgar que é em boa parte o fundamento do meu sistema, porque aí se aprende que a diferença entre as verdades cuja necessidade é bruta e geométrica e entre as verdades que têm sua fonte na conveniência e nas causas finais”. Segue a alusão clássica ao *Fédon* (carta a Rémond 22 de junho de 1715; GP III, 645). Vemos em que sentido a mecânica teria servido de fundamento ao sistema: não seria ao suscitar a concepção da substância, mas sim ao confirmar os princípios da lógica leibniziana. E foi apenas uma confirmação que ela pôde proporcionar, pois sabemos, por textos contemporâneos da formação do sistema, que a teoria das verdades contingentes foi sugerida a Leibniz por seu cálculo infinitesimal. Ver supra n. 346 e n. 348.

<sup>399</sup> “Vires quæ ex massa et velocitate oriuntur derivativæ sunt et ad aggregata seu phænomena pertinent” <As forças que são originadas da massa e da velocidade são derivativas e pertencem aos agregados ou aos fenômenos> (Carta a de Volder (GP II, 251). “Vires derivativas ad phænomena relego” <Relego as forças derivativas ao patamar de fenômenos> (GP II, 275). “Qualia autem corpora pono, tales et vires corporeas, nempe èν τοῖς φαινομένοις” <Tal como considero os corpos, assim também considero as forças corporais, a saber, nos fenômenos> (GP II, 276).

a força viva (como alguns modernos substancializam a energia), isso o teria levado a uma metafísica *monista*, e não *monadista*, pois a força viva de cada corpo varia, e é somente a soma das forças viva que é constante. Acaso então diremos que a análise do choque elástico o teria conduzido a conceber que cada corpo seria movido, na realidade, apenas por suas próprias forças elásticas, que se exerceriam, é verdade, por ocasião de seus encontros com outros corpos elásticos? Nesse caso não se entende como essa concepção refutaria a hipótese das causas ocasionais, com a qual parece perfeitamente compatível. Na realidade, é por razões puramente lógicas que Leibniz nega todo “influxo físico” e toda ação real de uma substância sobre outra, e o fenômeno do choque elástico é para ele apenas uma confirmação *a posteriori*, ou antes, uma simples “ilustração experimental” de suas teses metafísicas. A harmonia preestabelecida não é mais uma consequência das leis da mecânica do que a mônada é um átomo ou uma bola de bilhar.

## A METAFÍSICA ORIGINAL DE LEIBNIZ<sup>400</sup>

Francesco Barone

Tradução: William de Siqueira PiauÍ, Rayane Ribeiro Santos, Hudson Canuto e  
Camille Marie<sup>401</sup>

É um grande mérito dos estudos históricos – que se seguiram, como reação, ao florescimento da interpretação logicista – sobre o ambiente, a formação, as fontes e os autores preferidos do jovem Leibniz, a contribuição para o esclarecimento das concepções sobre as quais repousa o componente “metafísico-real” da lógica de Leibniz. O que inicialmente poderia parecer [apenas] uma pesquisa erudita, ao contrário, teve, à medida que foram se desenvolvendo, um peso decisivo no redimensionamento das interpretações: e, para a lógica de Leibniz, isso é tanto mais evidente quanto os temas essenciais, como reconhecidos pelo autor e foram também apoiado pelos “logicistas”, já estão presentes<sup>402</sup> nos escritos juvenis e, em particular, na [*Dissertação*] *sobre a arte combinatória*<sup>403</sup>.

O ambiente em que o jovem Leibniz foi formado, na universidade de Leipzig a partir de 1661, e por algum tempo, em 1663, em Iena, é o tão complexo e variado da Alemanha barroca,

---

<sup>400</sup> Trata-se da tradução, a partir do italiano, da seção 3 “*La metafisica originaria del Leibniz*” (p. XXV-XLVII) da *Introduzione*, da obra em dois volumes LEIBNIZ, G. W. *Scritti di logica*. Roma: Bari: Ed. Laterza, 1992. Vale lembrar que a coletânea de textos sobre a lógica de Leibniz organizada por Barone está separada quase um século das obras de Russell e Couturat e que, por isso, assim como conta com uma vasta gama de textos que não eram conhecidos deles bem também sua introdução é uma das tentativas mais atuais de conferir corpo a textos produzidos em épocas muito distintas e muito diferentes, para os leitores brasileiros indicamos o volume 5 “*Lengua universal, característica y lógica*” da *G. W. Leibniz – Obras filosóficas e científicas de Leibniz* (Editorial Comares, 2013), bem como os volumes 7A e 7B que contém os *Escritos matemáticos*, onde está incluído, dentre muitos outros importantes, a *De arte combinatoria*; muito em breve esperamos colaborar com tais edições com o nosso livro *Leibniz e a linguagem (II): línguas artificiais, lógica e matemática* que está quase pronto para ser publicado (N.T.).

<sup>401</sup> PIAUÍ, W. S. (e-mail: [piauiusp@gmail.com](mailto:piauiusp@gmail.com)), 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, coordenador do GEFILUFS; SANTOS, Rayane R. (e-mail: [rayribeiro@academico.ufs.br](mailto:rayribeiro@academico.ufs.br)), mestranda pela Universidade Federal de Sergipe e membro do GEFILUFS; CANUTO, Húbson (e-mail: [hudson.canuto@ifal.edu.br](mailto:hudson.canuto@ifal.edu.br)), mestre pela Universidade Federal de Sergipe, membro do GEFILUFS, professor do Instituto Federal de Alagoas e MARIE, Camille, aluna do curso de Licenciatura em Filosofia da UFS (e-mail: [camille.marie.ns@gmail.com](mailto:camille.marie.ns@gmail.com)).

<sup>402</sup> Aqui há o termo *implesso*, que cuida não devesse ser omitido.

<sup>403</sup> Há uma primeira tentativa de tradução, ainda com muitos problemas é verdade, da obra mencionada que foi feita praticamente dentro das atividades desenvolvidas no GEFILUFS e que foi apresentada como dissertação de mestrado do aluno do PPGF Marcos Deyvinson Damascena, ela se encontra disponível no banco de dissertações da UFS e pretendemos publicá-la, com a revisão que ela merece, muito em breve (N.E.).

na qual se entrelaçam e se fundem tradições do pensamento escolástico antigo e contemporâneo, motivos da mais típica cultura renascentista e da necessidade de abertura à nova ciência e à nova filosofia. Dedicado aos estudos de filosofia, direito, matemática e dominado por um desejo ilimitado de conhecimento, Leibniz acolhe desde o início as várias vozes, esforçando-se por reuni-las harmoniosamente. A partir de 1665 ele optará, em oposição às doutrinas das “formas substanciais”, por uma filosofia natural atomístico-mecanicista que se desenvolverá, após o estudo da teoria hobbesiana do *conatus* e das leis do impacto de Wren e de Huygens, por uma concepção matemático-legal da física, porém combinada com uma interpretação metafísica para o significado espiritual dado ao *conatus*: mas ele já está preparado para esta opção pelo conhecimento da escolástica aristotélica e nominalista – que lhe vem de seus professores em Leipzig, Thomasius e Scherzer – e, por outro lado, pela profunda impressão que lhe causou, especialmente a partir de Weigel, seu professor de matemática em Iena, e a partir das obras de Bisterfeld, por uma concepção platônico-pitagórica da matemática, que é um instrumento de penetração nos mais íntimos delineamentos da realidade, à medida que é constitutiva onticamente de sua estrutura.

Por um lado, portanto, o jovem Leibniz encontrou, em seu estudo do aristotelismo e da escolástica, o estímulo para o gosto pela pesquisa lógica; e, principalmente, pelo conhecimento das teorias gnoseológico-metafísicas do aristotelismo tradicional, das revisões propostas pelo aristotelismo paduano, das teses conciliatórias do pensamento suareziano – motivos todos presentes, que se encontram e se chocam na cultura alemã seiscentista – que ele vinha elaborando uma doutrina lógico-ontológica que rejeitava o realismo extremo dos universais, a existência de formas substanciais, mas inclinava-se para um realismo moderado, segundo o qual a existência pertence apenas aos indivíduos, mas o universal não é uma mera entidade da razão sem qualquer fundamento ôntico. Por outro lado, além disso, ele encontrou nas doutrinas platônico-pitagóricas da matemática – certamente relacionado com a metafísica kepleriana da harmonia, mas também tendo uma tradição mais ampla de pensamentos fora da Alemanha, que remonta aos ideais da pansofia, passando pelas artes mnemotécnicas e pelas reformas renascentistas da lógica, até a combinatória e a cabalística luliana – que melhor lhe permitiram especificar o sentido do realismo moderado, conforme indicavam, na estrutura matemática e na proporção das relações, o fundamento ideal inerente ao real e a justificação do procedimento abstrativo e discursivo.

De fato, são essas as razões que transparecem do primeiro escrito de Leibniz, a *Disputatio metaphysica de principio individui* [*Debate metafísico sobre o princípio de individuação*], que ele publicou em 1663 para a obtenção do grau de bacharel em filosofia em Leipzig: pois se dela emerge a convicção, que sempre permanecerá firme no pensamento de Leibniz<sup>404</sup>, de que a substancialidade pertence apenas aos entes substâncias individuais e que na realidade só existem substâncias individuais, surge já a convicção de que o universal tem um alcance ôntico e um caráter matemático: “as essências das coisas são como os números” e “as essências das coisas só são eternas na medida em que são em Deus”, soam de fato o terceiro e o quarto dos corolários que encerram a *Disputatio*.

Mas é apenas a *Dissertatio de arte combinatoria* – na qual funde e reelabora a *Disputatio arithmetica de complexionibus* [*Debate aritmético – ou a partir da aritmética – sobre as complexões*], apresentada no mesmo ano à faculdade lipsiense para aí conseguir a docência – que representa efetivamente o *somatório* dos conceitos elaborados nos anos de sua juventude e a tentativa de implementá-los para mostrar sua fertilidade. O subtítulo já revela o seu ambicioso programa, pois se trata de construir, a partir de fundamentos aritméticos, e através de novas regras, “a doutrina das combinações e permutações”, de “mostrar a utilização de ambas através do universo mundial das ciências” e também de semear “novas sementes da arte de pensar, isto é, da lógica da invenção”. A concretização do programa surpreende e desconcerta o leitor moderno, pela construção verdadeiramente “barroca” do todo, pela ostentação de erudição, embora em parte explicável tendo em vista o destino acadêmico da obra, pela contínua peregrinação em extravagantes exemplificações de combinatória. Quando se arrisca a superar este primeiro desconcerto, o desenho da obra apresenta-se ainda assim preciso e bem articulado em torno de dois temas fundamentais: uma parte, a dos *problemata*<sup>405</sup>, mais estritamente matemática e relativa à teoria das combinações, e uma outra parte, a dos *usus*, concernente às aplicações já comprovadas ou possíveis da própria teoria. A parte pequenina, nem sequer original para a época – mas notável pela sua agudeza, apesar das imperfeições e imprecisões, dada a conhecida limitação da preparação matemática de Leibniz antes da sua estada em Paris, iniciada em 1672, e dos seus contatos com Huygens – investiga o número de combinações de  $m$  objetos até  $n$ , [ou seja,] de todas as combinações possíveis com  $m$  objetos, de combinações

---

<sup>404</sup> Como ficará patente na tradução do Cap. XI do livro IV dos Novos ensaios que fizemos incluir no presente volume (N.E.).

<sup>405</sup> Leia-se *problémata*, plural da palavra grega latinizada *probléma*, em lugar na latina *quaestio*.

de classes com um determinado número de elementos; esboça uma teoria das permutações, de permutações circulares e de permutações com repetição, e foca no cálculo das permutações de um dado conjunto de objetos, que contém uma dada permutação. Os três últimos problemas tratam das variações, ou seja, das combinações e permutações, úteis e inúteis, que levam em conta, portanto, não apenas a forma combinatória, mas também o material sobre o qual é aplicada: com elas, portanto, já estamos no nível de aplicações, que Leibniz também intercala ao tratamento de *problemata* [, de problemas] individuais, e que se estendem a todos os campos do conhecimento. As coisas que são ou podem ser pensadas são compostas de partes reais ou conceituais, de modo que sua diversidade depende ou da diversidade das partes ou da diferença em seus arranjos: daí a aplicabilidade universal na teoria das variações, que explica, por meio das combinações, a diversidade segundo a matéria, e, através dos arranjos e das permutações, a diversidade segundo a forma. As aplicações mencionadas por Leibniz são as mais variadas: vão desde o tratamento combinatório da silogística até a dedução dos quatro elementos tradicionais através da combinação das qualidades primárias de seco, frio, úmido e quente; da análise de conceitos e símbolos relacionados, para obter todas as verdades que podem ser formuladas através da união de noções simples, à distinção e divisão de casos jurídicos; da classificação das espécies de números ao cálculo de registros musicais; da construção axiomática das ciências às *jucundae contemplationes* [contemplações felizes] em que lidamos quer com os anagramas e as disposições dos convidados à volta da mesa, quer com o “mar de melodias” que fluem da permutação de notas musicais ou jogos poéticos com versos multiformes.

Esse conglomerado de considerações, do qual até mesmo Leibniz está ciente, e que parece não sem razão por demais sem meta para o leitor moderno, não o é, entretanto, para o autor. Ele declara de fato explicitamente (§ 33) que ninguém poderá acusá-lo de desviar-se do tema proposto quando se viu que “todas as coisas brotam da doutrina íntima das variações, que por si só guia a mente em conformidade com ela quase através de todo o infinito; e ao mesmo tempo abarca a harmonia do mundo, as estruturas íntimas das coisas, a série das formas”. “A incrível utilidade desta doutrina será finalmente avaliada com razão pela filosofia perfeita, ou quase perfeita”, pois esta é a única forma “de penetrar *in arcana naturae*”<sup>406</sup>, nas pegadas já indicadas por Kepler, pois “todas as coisas devem ser deduzidas da doutrina metafísica da relação do ente com o ente” (§ 85). A este respeito, Leibniz recorda a doutrina exposta pelo

---

<sup>406</sup> *In arcana naturae*, expressão latina para *nos arcanos da natureza*, em seus segredos.

“muito sólido” Giovanni Enrico Bisterfeld no *Phosphorus Catholicus* (1657), inteiramente fundada “na imediação e na circulação universal de tudo em tudo”, e cujos princípios são as relações. Os antecedentes doutrinários e a visão de mundo que sustentam o projeto de arte combinatória são suficientemente claros; poderia servir-lhes de mote as palavras que o próprio Leibniz escreveu vários anos depois (talvez por volta de 1680) num ensaio em que esboça as vicissitudes do seu pensamento lógico, e que recebeu de um dos editores, Erdmann, o sugestivo título de *Historia et commendatio linguae charactericae universalis* [*História e elogio da língua característica universal*]: “É um ditado antigo que Deus criou todas as coisas de acordo com peso, medida e número. No entanto, há coisas que não se podem pesar, isto é, aquelas que não têm força nem poder [ou potência]; há também algumas que, sendo desprovidas de partes, não são, portanto, suscetíveis de medição. Mas não há nada que não esteja subordinado ao número. Portanto, o número é quase uma figura metafísica, e a Aritmética é uma espécie de estática do universo, por meio da qual se investigam as potências das coisas”. Desde os tempos de Pitágoras, o sentido metafísico da matemática estava enraizado na cultura ocidental, mas “ignorando-se a verdadeira chave do arcano, os investigadores mais atentos caíram em futilidades e superstições, das quais se originou uma espécie de Cabala popular, muito distante daquela real, e uma multidão de tolices falsamente chamadas de magia, das quais tantos livros estão cheios”.

Resulta, assim, não apenas o matematismo metafísico, ponto de partida da pesquisa de Leibniz, mas também o elemento original e novo que ele introduz na concepção tradicional platônico-pitagórica, para clarificá-la e racionalizá-la, fora de qualquer misticismo confuso e mágico: isso vem de sua engenhosidade matemática, mesmo que neste período ainda não corresponda a uma preparação adequada, de seu senso de construção formal, que se manifesta no esforço construtivo de uma rigorosa teoria da combinatória, e na importância dada às aplicações estritamente lógicas. A parte técnica dos *problemata* e a base metafísica sobre a qual ela repousa não são para Leibniz um contraste, mas elementos que se integram mutuamente: desde a *Dissertatio* dois temas estão surgindo que permanecerão constantes no pensamento de Leibniz, influenciando o quadro de todas as suas pesquisas lógicas.

A determinação da metafísica juvenil de Leibniz não seria completa se não levasse em conta alguns esclarecimentos que a própria *Dissertatio* oferece a respeito da metafísica e, em particular, da metafísica do número. No próêmio ele se propõe a determinar o conceito de número a partir das afecções muito gerais da entidade, qualidade, quantidade e relação.

Enquanto a primeira afecção é absoluta, as outras são relativas; e como a relação é o modo de uma coisa em relação a outra, também a quantidade – o modo de uma coisa em relação a uma de suas partes – pode ser considerada como uma relação da coisa em relação à própria parte. O número, como “todo abstraído das unidades”, é aquele tipo particular de relação que é a união das coisas como partes de um todo, “algo muito universal”, “uma certa figura incorpórea nascida da união de quaisquer entidades”. O número – sobre o qual repousa a doutrina das compleições e permutações – portanto, pertence à metafísica, se por ela entendemos a doutrina do “que é comum a todos os tipos de entidades”; e a metafísica, que trata dos entes e seus afetos (mais ou menos gerais), os considera como não entidades, assim como os afetos do corpo não são corpos. A presença de expressões como “abstrato” e “figura incorpórea” em relação ao número, a negação da “identidade” dos afetos do ente, com a afirmação implícita da individualidade exclusiva dos entes, pode sugerir uma interpretação nominalista do tratamento leibniziano dos universais. Tanto mais que no decorrer da *Dissertatio* recorda a propósito da arte combinatória “aquele mais profundo escrutinador dos princípios de todas as coisas que foi Thomas Hobbes”, e a sua afirmação de que “todo trabalho da nossa mente é cálculo” (§ 63). Mas como conciliar esse nominalismo básico com a metafísica platônico-pitagórica que vimos se manifestar em tantas direções? Não há aqui uma cesura intransponível, que impõe a crença de que uma das duas orientações de pensamento não é autêntica? Certamente não se pode ignorar, quando se conhece os escritos de Leibniz, as expressões manifestamente ontológicas; mas quando se acredita, como aconteceu nos anos cinquenta<sup>407</sup>, que existe no jovem Leibniz um “apego pertinaz” ao pensamento nominalista, somos forçados a considerar tais expressões como meras concessões oportunistas de Leibniz às doutrinas de alguns dos seus mestres e à cultura “muito atrasada” da Alemanha do século XVII.

Existem algumas razões muito simples, que já por si só mostram a insustentabilidade dessa interpretação, mesmo quando se acredita poder falar de uma cesura entre o nominalismo presumido e a metafísica platônico-pitagórica. Por qual razão a autenticidade não poderia pertencer a este último, e o “nominalismo” ao invés, argumentando da mesma forma, uma mera manifestação de entusiasmo por um autor, como Hobbes, recentemente descoberto pelo jovem

---

<sup>407</sup> Cf. por exemplo, A. Corsano, **Leibniz**, Libr. Scient. Edit., Nápoles, 1952, e a análise a F. Barone, **Logica formale e logica trascendentale**, I, *cit.*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia», 4, 1957, p. 495. A respeito de tais questões vejam-se as observações críticas de P. Rossi, in *Clavis universalis*, Il Mulino, Bolonha, 1983, p. 280. [Notas do autor]

Leibniz? E não é verdade que as citações de Hobbes são muito frequentes em Leibniz – tanto em seus escritos juvenis quanto nos de sua maturidade – e que nelas a admiração sempre se combina com a crítica de seu nominalismo ou “super nominalismo”, como é chamado no prefácio a Nizolio<sup>408</sup>? Ou talvez seja suficiente criticar e rejeitar o realismo dos universais para se tornar *tout court* um nominalista? Por outro lado, as expressões típicas da metafísica platônico-pitagórica não aparecem apenas na *Dissertatio*, mas, como vimos no exemplo da *História e do elogio da linguagem característica [universal]*, também em escritos muito mais maduros, por isso não é válido qualquer condicionamento externo, acadêmico ou retórico, por parte da cultura alemã da época – que, aliás, como foi demonstrado ainda recentemente, entre nós, com agudeza – de modo algum tem a propriedade exclusiva dos temas da referida metafísica, bem presentes em toda a cultura europeia.

No entanto, há algo mais: isto é, o fato de que o contraste entre nominalismo e concepção ontológica é mais uma construção que realidade, e não se baseia nos textos de Leibniz, mas em um prejudicial mal-entendido deles. As expressões que, na *Dissertatio*, podem sugerir inclinações nominalistas apenas retomam a polêmica contra a metafísica das formas substanciais, já presente na *Disputatio* de 1663; e a própria *Dissertatio* explicitamente confirma (§ 53) que o trabalho de abstração e conceituação não é pretendido por Leibniz em um sentido nominalista: “Tanto é fecundo em abstrair nossa alma que ela pode, não importa quantas coisas dadas, encontrar o gênero deles, ou seja, o conceito comum a essas coisas únicas e a nada mais que elas. Com efeito, ainda que não o encontre, Deus o saberá, os anjos o encontrarão; portanto, um fundamento de todas essas abstrações pré-existirá”. A insubstancialidade dos gêneros não os reduz a nomes: eles têm um fundamento ôntico, que garante a validade da conceituação: é o “conhecimento de Deus”, a presença eterna da ideia-essência, que é número, razão, proporção, ao mesmo tempo o princípio fundador da ordem da criação real e a justificação metafísica da computação aritmética.

O caráter não-nominalista das concepções originais de Leibniz é, aliás, cada vez mais confirmado quando também consideramos outros escritos certamente pertencentes ao seu período juvenil, ou seja, anteriores à sua estada em Paris e às suas viagens à Inglaterra, que

---

<sup>408</sup> Como já o indicamos, o texto mencionado foi estudado nas reuniões do GEFILUFS e se encontra traduzido, cf. LEIBNIZ, G. W. *Dissertação sobre o estilo filosófico de Mário Nizólio* (1670). Tradução de Húudson Canuto. São Cristóvão. *O Manguenzal – Revista de Filosofia*, v. 2, n.9, pp. 49-96, 2021. Valeria a pena comparar a leitura de Francesco Barone com a de Benson Mates que está dois textos para trás (N.E.).

marcam uma virada decisiva no pensamento do nosso autor e a passagem para a fase da maturidade – pois, embora originários do ingresso de Leibniz na carreira diplomática – incluem os anos de formação e descobertas matemáticas, de apropriação de ferramentas para o conhecimento natural e de contato com as mais vivas correntes do pensamento europeu. Nesta perspectiva, tem certamente um valor exemplar a carta de maio de 1671 a Wedderkopf, que, inspirada pelo esclarecimento do sentido dos acontecimentos necessários, remonta às razões da vontade e do intelecto divinos, indicando o motivo deste último ser a “harmonia das coisas”. E não há [outra] razão da harmonia: “Quanto ao fato de a razão de 2 para 4 ser igual à de 4 para 8 não pode ser dada razão alguma, nem mesmo buscando-a na vontade divina. Isso depende da própria essência ou ideia das coisas. De fato, as essências das coisas são números e contêm a mesma possibilidade que as entidades, que não são criadas por Deus, que em vez disso cria sua existência, pois essas mesmas possibilidades, isto é, as ideias das coisas, coincidem com o próprio Deus”. Além desta carta, no entanto, outro escrito antigo e mais amplo é fortemente indicativo: o prefácio à reedição do *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos* [*Sobre os verdadeiros princípios e a verdadeira razão de filosofar contra os pseudo filósofos*] do humanista italiano Mário Nizólio, editado por Leibniz em 1670. E isso é tanto mais singular quanto os partidários do nominalismo leibniziano, às vezes, se valerem desse prefácio, fascinados pelo fato de Nizólio ser indubitavelmente um nominalista e inclinados a concluir, aparentemente, que um nominalista não pode ser estudado até o ponto de republicar as obras a não ser por um nominalista e meio.

O prefácio de Leibniz a Nizólio, na verdade, prova a suposição oposta. O interesse de nosso autor pelo humanista italiano tem raízes profundas: ele se move, de fato, de uma concordância de avaliações sobre o estilo de filosofar e a linguagem filosófica, avaliações que se opõem à terminologia bárbara e enlouquecedoramente esotérica de uma escolástica decadente, que afeta a clareza e a consistência não apenas da fala, mas também do pensamento; mas, no entanto, aprofunda-se em concordância com alguns temas da crítica de Nizólio, que Leibniz considera condizentes com suas propostas de renovação da filosofia contemporânea. Nizólio é um dos autores que sintetiza as críticas do humanismo à concepção aristotélica tradicional do conhecimento: se, como é indiscutível, para Aristóteles a sensação é aquilo de onde se desenvolve “naturalmente” todo o processo cognitivo (recordemos o capítulo final dos *Analíticos segundos*), como é possível a transição das espécies sensíveis às inteligíveis? Não há um contraste entre o fim atribuído à ciência, o conhecimento do universal, e os meios

estabelecidos para alcançá-lo? Não é precisamente a base da doutrina aristotélica que torna impossível o conhecimento e, em última análise, também a admissibilidade das formas substanciais? Este foi o caminho já percorrido por Giovanni Francesco Pico della Mirandola, também mencionado por Leibniz em seu prefácio, e é o caminho que conduz à crítica empirista radical de Nizólio e ao seu nominalismo, segundo o qual a realidade dos universais é uma suposição arbitrária, e eles devem ser entendidos não como a natureza comum e última das coisas, obtida deixando de lado as determinações particulares dos indivíduos, mas como expressões linguísticas que resumem nossas experiências individuais. O notável contraste aristotélico entre os meios e o fim do conhecimento é assim resolvido com a eliminação deste último, com a negação da ciência como conhecimento do universal. Leibniz sente a importância e a atualidade da posição de Nizólio e, em geral, das tendências nominalistas antigas e recentes: ele compartilha a contribuição que eles dão à nova filosofia reformada, para a qual ele também quer contribuir, especialmente para o uso muito proveitoso da “navalha” de Occam nas explicações naturais e pela oposição a qualquer tendência de substanciar e entificar os objetos universais do pensamento. Nesse sentido Nizólio é adequado à época, mas também somente neste sentido: o acordo de Leibniz não vai além, não pode ir até as premissas básicas do nominalismo, [ou seja, não pode ir até] a resolução do contraste aristotélico pela eliminação do valor de universalidade da ciência e a aceitação exclusiva do empirismo<sup>409</sup>. Isso significaria ceder ao ceticismo. Assim compreendemos a sua declaração da insustentabilidade da posição hobbesiana, que também reduz a verdade a nomes, pois na aritmética, como nas outras ciências, “as verdades permanecem as mesmas ainda que os sinais mudem”; e assim também compreendemos sua indicação precisa dos “erros” de Nizólio: eles não dizem respeito apenas à interpretação filologicamente incorreta de Aristóteles, ao que Nizólio atribui, como a maioria dos humanistas, as faltas que pertencem essencialmente aos aristotélicos, mas também são denunciadas por Leibniz precisamente no que diz respeito à concepção de Nizólio do universal como “coletivo”. Pois, se os universais nada mais fossem do que coleções de indivíduos, a própria indução – que mesmo o empirismo e o nominalismo indicam como o único procedimento válido – não poderia atingir não só a certeza científica, mas tampouco a [certeza] moral: são para ela necessários aqueles “*adminicula rationis*”<sup>410</sup> que não dependem da indução,

---

<sup>409</sup> Não é exatamente esse gesto que se repete uma infinidade de vezes nos Novos ensaios, especialmente nos livros II e IV, quando a questão é se opor ao empirismo e nominalismo de Locke? (N.E.).

<sup>410</sup> Os *adminicula ratiónis* são os *sustentáculos da razão* (N.T.).

mas “da razão universal”. E é a ela, e às suas estruturas matemáticas, que se confia a certeza perfeita: ainda que o prefácio não se detenha no assunto, é fácil reconhecer aqui a abertura para a já conhecida metafísica matematizante: o caminho do qual Leibniz tinha se apropriado para evitar as dificuldades tanto da hipóstase dos universais quanto do empirismo nominalista.

Essa concepção metafísica básica é refinada, mas não muda, mesmo após as novas experiências de pensamento feitas por Leibniz durante o período parisiense. O que já havia na *Dissertatio* era a necessidade de a concepção platônico-pitagórica do mundo não se desviar para o magismo da cabala vulgar<sup>411</sup>, mas se integrar ao aprofundamento científico da pesquisa matemática, agora é fortalecido e tornado mais penetrante pelo novo conhecimento direto nesta área. O fundamento matemático da realidade é visto cada vez mais não nas misteriosas propriedades dos números-essência, mas naquelas características de estrutura, naquelas teias de relações que estão no centro das considerações matemáticas. Testemunho fundamental neste sentido é o *Dialogus* [*Diálogo*, G. VII, 190-93,] composto em 1677 (e com ele a breve nota *Quid sit idea* [*O que é a ideia*<sup>412</sup>]), em que Leibniz parte da consideração da verdade e da falsidade como “propriedades de proposições ou pensamentos”, para voltar ao problema do valor objetivo da própria verdade. O aspecto original de seu exame consiste principalmente na ligação muito estreita que ele estabelece entre pensamento e linguagem: pensar é simbolizar, e mesmo que o ato de pensar nem sempre ocorra nas palavras das línguas faladas historicamente[, os idiomas], não pode, todavia, ocorrer fora de qualquer expressão sígnica. Se assim for, porém, não caímos em um convencionalismo relativista em relação à verdade, pois é uma propriedade do pensamento, que o pensamento seja atualizado linguisticamente e que toda expressão simbólica tenha em si um momento arbitrário na constituição de sinais?

Também neste caso houve um mal-entendido entre alguns intérpretes que levou a confundir esta formulação de uma hipótese com uma convicção do próprio Leibniz, encontrando assim a confirmação do suposto nominalismo. Mas que se trata de um equívoco decorre sem dúvida do texto de Leibniz, que não se esgota na formulação da hipótese nominalista-convencionalista – claramente atribuída a Hobbes – mas que, a partir dela e do problema efetivamente proposto, se volta antes para uma resposta pessoal de orientação

---

<sup>411</sup> Para uma introdução ao assunto leia-se nosso livro *INTOLERÂNCIA FILOSÓFICO-RELIGIOSA OU TEOLÓGICO-POLÍTICA EM LEIBNIZ: o caso da “filosofia dos hebreus”*. BRITO, Rodrigo Pinto de e PIAUÍ, William de Siqueira Piauí (Org.), Curitiba: PR: Editora CRV, 2024 (N.E.).

<sup>412</sup> Existe uma tradução de Carlos Lopes de Mattos desse texto na coleção Os pensadores volume Leibniz (N.T.).

claramente diferente. “Observo, porém, que se os caracteres podem ser usados para raciocinar, há neles alguma disposição complexa, alguma ordem que convém às coisas, se não em palavras individuais (embora fosse preferível que também houvesse isso), pelo menos em sua conexão e sua inflexão. E essa ordem variada, no entanto, tem correspondência, de alguma forma, em todos os idiomas. E isso me dá esperança para sair da dificuldade. Pois, embora os caracteres sejam arbitrários, seu uso e suas conexões têm algo de não arbitrário, a saber, alguma proporção entre caracteres e coisas, e as relações que diferentes caracteres têm entre si que expressam as mesmas coisas. E essa proporção ou relação é o fundamento da verdade. Isso, com efeito, faz que, quer usemos estes ou aqueles caracteres, o resultado seja sempre idêntico, ou equivalente, ou correspondente em proporção. Embora o uso de caracteres seja sempre necessário para pensar”.

O leitor de hoje, com sua experiência cultural dos desenvolvimentos dos estudos sobre lógica do século XX, sente toda a profunda sugestão das páginas do *Dialogus*. Delas transparece a figura de um Leibniz “lógico”, interessante não só pelas “antecipações” técnicas, mas também pela reflexão puramente filosófica sobre o seu significado, reflexão que foi e é também exercida por algumas das mais vivas tendências do pensamento do nosso século[, o XX]. A afirmação da natureza linguística do pensamento, do caráter estrutural e não atomístico da expressão simbólica, da natureza estrutural do símbolo como fundamento de sua capacidade figurativa, não pode deixar de sugerir as analogias entre o problema de Leibniz e esse complexo de problemas que foram debatidos, para citar apenas alguns dos nomes mais conhecidos, por Wittgenstein do *Tractatus logico-philosophicus* e por Carnap do *Logische Syntax der Sprache*. A oposição leibniziana entre o nominalismo de Hobbes e a concepção que garante a validade do simbolismo através da sua correspondência “relacional” com o mundo, tem já em si – tendo devidamente em conta a perspectiva histórica – a problemática oposição entre o radical convencionalismo linguístico carnapiano e o realismo “lógico” de Wittgenstein. E quaisquer que sejam os méritos indubitáveis do convencionalismo contemporâneo no desenvolvimento técnico da lógica e também para a reflexão sobre ela, é igualmente certo que o problema colocado por Wittgenstein, com sua concepção da linguagem como representação projetiva da realidade, representa ainda hoje, apesar das dificuldades que enfrenta, um alerta oportuno contra a tentação de fazer do convencionalismo a chave conveniente para resolver todos os problemas e de deixar a análise linguística flutuar no vazio. A atualidade de Wittgenstein é também, nesta perspectiva, a atualidade de Leibniz, pois a página citada do *Dialogus* está em pleno acordo

com alguns aforismos centrais do *Tractatus* (como, por exemplo, 2.18 e 3.21): “O que toda imagem, seja qual for a forma, deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – corretamente ou incorretamente – é a forma lógica, ou seja, a forma da realidade”, e “A configuração dos signos simples no signo proposicional corresponde à configuração dos objetos na situação real das coisas”.

Esta concordância [com isso,] poderia significar para a concepção de Leibniz a presença não apenas de um cenário problemático sugestivo, mas também das dificuldades encontradas pelas soluções específicas de Wittgenstein? Talvez, mas adiando por enquanto o exame desse aspecto teórico, não há dúvida de que o *Dialogus* também confirma a situação histórica que já vimos expressa de várias maneiras: a convicção original leibniziana, no máximo refinada pelo conhecimento de ferramentas matemáticas, que a descoberta de um novo processo de cálculo, ou de uma ferramenta dedutiva, não é uma simples aquisição metodológica do patrimônio da razão humana, aquisição de validade e aplicabilidade relativa, mas adquire o significado de uma descoberta metafísica absoluta, torna-se a chave para a penetração ontológica dos mistérios do ideal e do real.

## A ATUALIDADE DO PENSAMENTO LEIBNIZIANO

Juan A. Nicolás

Tradução: Daniel Arce e William de Siqueira Piauí<sup>413</sup>

Uma possível pesquisa sobre a filosofia de Leibniz no contexto atual depende em parte do diagnóstico feito da situação atual (cf. Nicolás, 2001b). Tal diagnóstico pode ser resumido, para os objetivos que interessam aqui, no questionamento massivo do modelo de racionalidade típico da modernidade, que tem I. Kant e D. Hume como referências últimas. O futuro da cultura moderna está em jogo, tal como se desenvolveu nos últimos séculos. É possível continuar neste caminho? A crise forçará uma mudança de modelo de racionalidade e trajetória sociocultural? As reformas internas do próprio modelo serão suficientes?

É nessa posição que Leibniz deve se colocar hoje. A interpretação que se faz de seu pensamento determina a posição de Leibniz e as possíveis contribuições que ele poderia dar para a resolução desses problemas. Se Leibniz for entendido como um passo intermediário entre Descartes e Kant, o possível colapso da modernidade iluminista arrastaria consigo a obra de Leibniz.

Agora bem, Leibniz é um representante típico da modernidade sem mais? Em certo sentido sim. Em outro sentido, ele põe termo a ela. Pode ser interpretado no sentido de que aponta para uma outra modernidade possível. As falas indicadas até aqui permitem questionar o que poderíamos chamar de “preconceito kantiano”. Isso consistiria em entender Leibniz como um prelúdio do kantismo, anterior (cronológica e filosoficamente) à virada copernicana e, conseqüentemente, superado por ela. Esse “preconceito kantiano” é compartilhado por grande parte dos pesquisadores tanto da modernidade quanto do próprio Kant e Leibniz. Sem dúvida, essa interpretação tem certa justificativa, mas talvez não seja a mais ajustada à realidade do pensamento leibniziano, nem seja a mais frutífera na atualidade.

---

<sup>413</sup> Trad. ARCE, Daniel (e-mail: [darcesantos@gmail.com](mailto:darcesantos@gmail.com)), membro do GEFILUFS, e PIAUÍ, W. S. (e-mail: [piaiusp@gmail.com](mailto:piaiusp@gmail.com)), 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, coordenador do GEFILUFS. O texto aqui traduzido é o capítulo VII do livro de J.A. Nicolás, *G.W. Leibniz: racionalidad ontológico-moral*, in A. Segura (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, vol. 3, Liber Distribuciones, Bilbao, 2007, pp. 489-541 (N.T.).

Precisamente no momento em que o modelo kantiano de modernidade é posto em questão, a via leibniziana é fonte de sugestões e propostas que, tendo se constituído no seio e no próprio momento da gênese da modernidade, podem contribuir para a necessária transformação desta execução do projeto iluminista e, por conseguinte, para a configuração de uma “outra modernidade”.

Aqui estão algumas linhas do pensamento leibniziano que podem ser exploradas no contexto da crise da modernidade, do desenvolvimento tecnológico incessante e da globalização social e cultural.

Toda a concepção de racionalidade de Leibniz gira em torno do princípio de razão. Numa compreensão ampla, e ao mesmo tempo ajustada aos múltiplos usos que, conforme se viu, Leibniz faz de seu “grande princípio”, é possível enfrentar algumas das principais críticas que a concepção iluminista de razão recebeu no século passado. Isso é possível porque, para o bem ou para o mal, Leibniz não compartilha de alguns dos postulados da crítica kantiana.

Dois críticas importantes foram lançadas contra a concepção iluminista moderna da razão, como ela chegou até nós: primeiro, que ela foi reduzida à lógica do conhecimento, e às vezes até à metodologia do conhecimento (déficit experiencial); e, segundo, ter sido dividida, pelo menos, nas esferas teórica e prática (déficit de sistematicidade).

(1) Em relação à primeira crítica (déficit experiencial), ela também foi lançada algumas vezes contra Leibniz. Mas isso só faz sentido se for aceita uma interpretação simplificadora do pensamento leibniziano, no sentido de reduzi-lo exclusivamente à razão econômico-calculativa e lógico-formal. Mas essa interpretação, por mais difundida que tenha sido em determinados momentos, não resiste a uma análise rigorosa dos escritos de Leibniz.

Diante do déficit experiencial criticado pela modernidade ilustrada em alguns de seus resultados atuais, Leibniz apresenta uma concepção complexa de conhecimento e razão, na qual [assumem importância] não só o método, mas também os fins, os objetos de cada conhecimento, a liberdade do sujeito, os níveis de aplicação, etc. Com tudo isso, Leibniz supera a concepção físico-mecanicista da ciência e da realidade, substituindo-a pelo modelo biológico-vitalista. Assim, integra elementos como o inconsciente, a vida, a força, o dinamismo perpétuo, o corporal, etc.; e com isso, uma transformação da própria concepção de método pode ser encontrada em Leibniz. De modo que sob o domínio do princípio da razão está toda a diversidade e riqueza de modelos metodológicos acima indicados.

A nova categorização defendida por Leibniz, contra o paradigma cartesiano-kantiano (ação, dinamismo, *vis*, *appetitus*, força, inconsciente, vida) conecta-se justamente com a gênese mais radical da hermenêutica, a saber, a de F. Nietzsche. Essa convergência ocorre em dois aspectos: Nietzsche representa uma reivindicação radical da individualidade, e também elabora uma filosofia da força e do poder do real (tanto em seu aspecto de realidade natural, quanto de realidade histórica e realidade subjetiva humana), como vontade. Este fato não deve ser levado além do que é criticamente razoável, mas pelo menos nos faz pensar, e permite detectar conexões entre duas abordagens aparentemente tão distantes. De fato, Nietzsche passou a ser interpretado, em certo aspecto, como um dos “desenvolvimentos das monadologias” (Renaut, 1989).

Para dar conta de tudo o que Leibniz encerra sob a expressão "razão suficiente" e dar-lhe lugar nas discussões atuais, seria preciso aproximá-la da noção de "compreensão". Dar razão significa, no caso leibniziano, tornar inteligível, explicar, justificar, assumir o comando, compreender. Ora, não há motivo para entender “compreensão” no sentido heideggeriano de “interpretação” ou “abertura de sentido”, mas pode ser feito, sem sair formalmente da abordagem leibniziana, no sentido de “intelecção”.

(2) A segunda crítica (déficit de sistematicidade) aponta para o fato de que, apesar da intenção de Kant, depois de quase três séculos, a razão foi dividida em esferas relativamente independentes (J. Habermas, P. Berger). Embora a razão teórico-cognitiva tenha inquestionavelmente avançado, ainda se discute se realmente se pode falar de progresso na esfera prática (moral, política). Esta crítica, e o correspondente apelo à reunificação da racionalidade, é compatível com a acusação, um tanto contrária, da globalidade do paradigma iluminista, que tenta explicar grandes totalidades. Nessa perspectiva, a reivindicação é justamente a da fragmentação diante das “grandes histórias” (K. Popper, F. Lyotard, R. Rorty).

Diante dessa situação de cisão da razão, Leibniz oferece uma proposta de razão unificada, na qual teoria e práxis, como visto acima, estão intimamente ligadas, pois há princípios comuns a ambas. Todo o trabalho científico-racional de Leibniz tem um propósito prático. Em última instância, trata-se de poder intervir na realidade, tanto natural como social, para adequá-la aos interesses racionais-práticos do homem, que poderiam ser sintetizados na conquista da felicidade. Esses interesses determinam teleologicamente a atividade científica ao estabelecer uma ordem de prioridades para ela.

Mas a relação entre interesse prático e atividade racional é bidirecional. Se a práxis dá à ciência (mesmo a ciência por excelência, que é a lógica) seu sentido último, a lógica dá à reflexão prática sua estrutura racional (Knecht, 1981, 306-10).

Aqui está uma concepção teórico-prática ou uma concepção ética da razão. Nela estão integrados (unidos por princípios) os campos teórico e prático do saber e da ação humana. Este modelo baseia-se na confiança fundamental na razão e na sua capacidade de contribuir verdadeiramente para a aproximação progressiva do homem à sua própria felicidade. Após três séculos de desenvolvimento do projeto científico-racionalista, é justamente a capacidade emancipatória e unificadora dessa faculdade humana que tem sido profundamente questionada.

Num contexto em que o comunitarismo defende uma recuperação parcial da ética aristotélica das virtudes, o neoconservadorismo defende o uso das religiões para relegitimar a dimensão econômico-produtiva das sociedades capitalistas avançadas, a ética discursiva reivindica o cerceamento da razão instrumental-calculativa e sua conexão com as dimensões comunicativa e libertadora da racionalidade, a pós-modernidade reivindica um papel para as dimensões e aspectos não conceituais da inteligência humana, a proposta leibniziana soa sugestiva. Na era da globalização em que nos situamos, que põe em evidência a tensão entre o universalismo iluminista e o papel do particular, na forma de culturas minoritárias, grupos marginais, etc. É uma forma de avançar tanto na tão exigida unidade da razão, quanto na não menos urgente reivindicação do reconhecimento das minorias. A monadologia é apresentada como uma proposta de articulação entre individualidade e universalidade.

### **Referências bibliográficas**

Knecht, H. *La logique de Leibniz*, Ed. Lausanne. Paris.1981.

Leibniz, G.W. *Monadología*, Ed. J. Velarde, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

Nicolás, J.A. *Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna*, Ed. Comares, Granada, 2001.

Renaut, A. *L'ère de l'individu*, Ed. Gallimard, Paris, 1993.

### **Outros textos do autor que dialogam com o tema neoleibnizianismos:**

- J.A. Nicolás, “Dar razón”, in O. Saame, *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona, 1987, pp. 5-21.
- J.A. Nicolás, “Die Krise der Aufklärung: die leibnizsche Alternative”, in *Actas del “VII. Internationaler Leibniz-Kongress”*, *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz*, Berlín, 2001, pp. 897-905.
- J.A. Nicolás, “G. W.: Leibniz: ¿entre la ilustración y la hermenéutica?”, in *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, Valencia, UPV, 2002, pp. 137-147.
- J.A. Nicolás, “La interpretación zubiriana de Leibniz”, in J.A. Nicolás, O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 337-352.
- J.A. Nicolás, “Leibniz zwischen der Entstehung und der Krise der Modernität” in J.A. Nicolás (Hrsg.), *Leibniz und die Entstehung der Modernität*, Stuttgart, Steiner Verlag, 2010, pp. 9-15.
- J.A. Nicolás, “Perspective as mediation between interpretations” in J.A. Nicolás *et al.* (eds.), *Leibniz and Hermeneutics*, Newcastel, Cambridge Scholar Publishing, 2016, pp. 17-32.
- J.A. Nicolás, “Perspective und Interpretation: Leibniz und die Hermeneutik” in *Studia Leibnitiana. Supp.*, Band 39, 2017, pp. 215-226.
- J.A. Nicolás, “Vers un perspectivism herméneutique chez Leibniz”, *Filosoficky casopis*, Praga, 2019, pp. 144-162.
- J.A. Nicolás, “Le principe vital de Leibniz et sa transposition chez Ortega y Gasset”, *Revue Roumaine de Philosophie*, 66, 2022, pp. 159-170.

## LEIBNIZ: AS LÍNGUAS E AS NAÇÕES

Hudson Canuto<sup>414</sup>

**Resumo:** Para Leibniz, as línguas todas parecem ter procedido de alguma língua muito antiga, já perdida ou, pelo menos, muito modificada e corrompida por conta de fatores sejam internos ou externos que influíram sobre ela. Dessa modificação ou corrupção originam-se as línguas modernas. Para além da consideração de qual poderia ter sido a língua mais próxima àquela original, deve-se focar no fato de que na conexão das línguas vê-se patentemente a conexão das nações. Isso faria ver que os povos, europeus pelo menos, teriam uma origem comum.

**Palavras-chave:** Monogenismo; Diferenciação; Conexão das línguas; Conexão das nações.

### Introdução

Leibniz não é um defensor, em sua época, daquela proverbial origem hebraica de todas as línguas de que partiam os que interpretavam a narrativa da *Torre de Babel*, segundo a qual «A terra inteira utilizava a mesma língua e as mesmas palavras»<sup>415</sup>. Os intérpretes tanto aqueles judeus quanto aqueles cristãos partem de um pressuposto axiomático de que a língua adâmica teria sido a hebraica. Leibniz contesta isso nos **Novos Ensaios sobre o entendimento humano** (doravante **NE**) e em várias cartas, supondo ter havido algo muito mais anterior à língua dos hebreus, uma vez que esta mesma já estivesse muito modificada e alterada segundo afirma nos **NE**. Não encampa nosso filósofo uma campanha pelo monogenismo linguístico, mas tentará mudar o berço das línguas, oferecendo-lhe outra genealogia.

As relações entre as pessoas pelo comércio foram fazendo que as línguas se fossem misturando e alterando. Além disso, há também a questão da geografia, do convívio social, das descobertas e dos reveses humanos que fazem que as línguas se vão diferindo à medida que se afastam.

---

<sup>414</sup> Hudson Canuto é professor de Língua Portuguesa, História da Língua Portuguesa e Fonética e Fonologia do Português no Instituto Federal de Alagoas; é mestre em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe e membro do Grupo de Estudos sobre Filosofia da Linguagem da Universidade Federal de Sergipe (GEFILUFS).

<sup>415</sup> Gênesis XI,1 [Todas as citações bíblicas serão extraídas da Bíblia TEB, 3.ª ed., Loyola, 2020, quando for usada outra será isso indicado em rodapé.]

A tentativa de remontar à mítica língua primitiva, ainda que não seja um trabalho que se possa levar efetivamente a cabo; pode, contudo, ser feito buscando-se as conexões que há entre as línguas para poder reconhecer que há também maior fraternidade entre as nações do que o que se possa imaginar.

Não pretende este ensaio ser exaustivamente abrangente, pois que o que aqui se ventila são apenas considerações iniciais para um estudo mais acurado que pretendemos fazer mais adiante. No entanto, é o *status quo* daquilo que foi possível compilar sobre o tema e que reflexões surgiram a esse respeito.

### **A língua original ou aquela mais perto dela**

Apesar daquilo que era corrente entre os estudiosos da época leibniziana, a saber, que o hebraico teria sido a língua primitiva, partindo do pressuposto de que as narrativas contidas nas Sagradas Letras fossem elas também documentações históricas, se não comprováveis, pelo menos prováveis; Leibniz ventila a possibilidade de que a língua primitiva ou adâmica tivesse sido uma outra diversa daquela hebraica.

Quando nosso filósofo considera o hebreu como possível língua primitiva, conclui muito secamente que «se o hebraico ou o árabe chegam mais perto disso [de ser a língua radical e primitiva], ela deve estar no mínimo bem alterada»<sup>416</sup>. A sentença é condicional, mas não parece que Leibniz endosse de modo algum o mais minimamente que seja a ideia de que o hebraico poderia ter sido alguma vez a língua primitiva. Como o afirmou Nef: «O que Leibniz recusa categoricamente é, pois, a ideia tão difundida de uma monogênese hebraica», mas sem excluir «totalmente a possibilidade de uma monogênese radical»<sup>417</sup>. A busca dessa língua primitiva ocupará o trabalho de pesquisa dele por vários anos, engendrando vários textos sobre a questão e qual hipótese se apresenta para resolver a problemática da língua primeva.

Nos NE, Leibniz afirma que seja o comércio, sejam as migrações dos povos causam alterações nas línguas, mas afirma que «não há nada nisso que combata e que não favoreça preferivelmente a opinião da origem comum de todas as nações, e de uma língua radical e primitiva»<sup>418</sup>.

---

<sup>416</sup> NE, III, 2, § 1, *in*: PIAUÍ, 2019, p. 54.

<sup>417</sup> NEF, 1995, p. 113.

<sup>418</sup> PIAUÍ, *loc. cit.*

É sobre essa língua radical e primitiva que aparentemente Leibniz não teria muito interesse que seria a causa das conexões entre as nações, que levará Frédéric Nef a afirmar que Leibniz «não pense que a língua adâmica possa ser atestada ou reconstruída, ou pior, identificada (ao hebraico, ao grego, ao alemão...))»<sup>419</sup>. Sabe-se e, aliás, é algo perceptível, que as línguas possuem diferenças muito grandes, mas essas devem-se mais às migrações e ao comércio do que à existência de várias línguas primevas na gênese mesma da comunidade humana.

Conquanto pudesse parecer que Leibniz não tivesse interesse algum em definir qual tivesse sido a língua primigênia, e, de fato, ele afirma que é impossível reconstruí-la ou atribuir o papel de língua original ao hebraico, no entanto, podemos ver que ele se esforça por sugerir (quase como se fosse algo já certo e definido) que é possível, contudo, chegar a uma língua que pode, sem qualquer problema, ser considerada como aquela que mais conserva da língua primitiva. Nos NE, diz: «parece que o teutão tenha mais preservado do natural»<sup>420</sup>. Mais adiante, afirma diretamente «que a língua germânica pode passar por primitiva». A razão por que Leibniz afirma isso está dispersa em vários lugares de sua obra, mas parece-nos muito marcante o que ele diz na *Dissertatio de stilo philosophico Nizolii*, quando afirma que «ela é mais completa e perfeita de termos reais»<sup>421</sup>.

A professora Olga Pombo nos apresenta três razões por que o alemão é superior às outras línguas:

Da análise deste texto parece-nos poderem retirar-se as seguintes conclusões. Em primeiro lugar, as vantagens do alemão como língua filosófica residem, segundo Leibniz, em determinadas características do vocabulário. (POMBO, 1997, p. 179) Em segundo lugar, as características lexicais que, segundo Leibniz, fazem da língua alemã a mais adequada ao trabalho filosófico podem reduzir-se a uma única – a abundância de **termos reais** ou concretos, isto é, de termos que mantêm uma imediata relação com a realidade empírica. (*Id.* p. 180) Tanto na *Dissertatio de stylo philosophico Nizolii* como nos *Nouveaux Essais*, Leibniz salientava a superioridade da língua alemã atribuindo-a, no primeiro caso, à concreção do seu vocabulário, no segundo, à sua antiguidade e naturalidade. Tanto num caso como no outro, é o carácter popular da língua alemã que pode explicar essas vantagens – a língua alemã é para Leibniz uma criação popular. (*Id.* p. 187)

Em resumo temos, pois, o seguinte quanto às razões de o alemão poder ser considerada superior às demais:

---

<sup>419</sup> NEF, *loc. cit.*

<sup>420</sup> NE, III, 2, §1, in PIAUÍ, *op. cit.*, p. 54.

<sup>421</sup> § 13, publicada em *O Manguézal – Revista de Filosofia* – v.2, n. 9, jan. – jun. 2021, ISSN: 2674-7278, p. 70. Confira em: <https://periodicos.ufs.br/omanguenzal/article/view/20671/15419>. Consulta em: 18/10/2022.

- 1.<sup>a</sup> riqueza de termos reais;
- 2.<sup>a</sup> pobreza de expressão de ficções;
- 3.<sup>a</sup> incapacidade de assimilar o latim [bárbaro].<sup>422</sup>

Para Leibniz, teria havido uma língua celto-cita, talvez bem mais ampla a abrangência linguística do que teria tido o indo-europeu, que estaria na base das línguas, conforme assevera nos **NE** que as «línguas vêm todas de uma fonte e podem ser consideradas como alterações de uma mesma língua, a qual poderia ser denominada **céltica**»<sup>423</sup>.

Com isso, acreditamos ter deixado bem claro o que Leibniz pensava do hebraico como língua primitiva e por que o alemão estaria bem mais próximo dessa língua primitiva.

### **Conexão das línguas e das nações**

Para Leibniz, as línguas são o fundamento primordial para tentar achar a origem das nações. No entanto, em suas correspondências com Hermann von der Hardt, este levanta uma questão interessante; segundo ele, em carta de 15/25 de maio de 1696, «a harmonia das línguas [...] enquanto exista o mundo, não será possível estabelecê-la»<sup>424</sup>. Para H. v. d. Hardt, de fato, «necessariamente as línguas se diversificaram por causa da distância dos lugares e pela diferença do ar e do clima. Antes do dilúvio mosaico, considero que fosse possível ouvir no mundo não menos línguas do que hoje»<sup>425</sup>. Sendo tantas as línguas havidas antes do dilúvio e, conseqüentemente, perdidas com esse evento catastrófico, línguas que muito provavelmente não deixaram vestígios, por suposição da falta de *documentos* escritos, o autor da missiva vê um obstáculo à pretensão de nosso filósofo em estabelecer a harmonia dos povos a partir da harmonia das línguas.

Isso introduzia a resposta que deu sobre a questão se seria possível considerar o hebraico como língua primitiva, que Leibniz, em 12 de maio de 1696, lhe perguntou:

Por favor, dá-me teu julgamento a propósito da língua hebraica. Não consigo convencer-me de que ela [possa] ser a primitiva, vendo como os significados das raízes sejam tão pouco coerentes entre eles; como resulta suficientemente que são fragmentos e transformações de uma outra língua ou de outras línguas.<sup>426</sup>

---

<sup>422</sup> POMBO, 1997, *cf.* pp. 178-9.

<sup>423</sup> **NE**, III, 2, § 1, *in*: PIAUÍ, *op. cit.*, p. 53.

<sup>424</sup> LEIBNIZ, 1995, p. 145: «*l'armonia delle lingue [...] finché eisterà il mondo, essa non sarà data*» [tradução nossa].

<sup>425</sup> *Id.*, *ibid.*

<sup>426</sup> *Id.*, p. 144.

Ao que Leibniz responde, dizendo que, apesar disso, «é útil estabelecer um confronto»<sup>427</sup>, porquanto deve haver alguns *elementos comuns* aos gregos, latinos, germanos e também aos hebreus e aos citas. É desse estabelecimento que será de proveito para explicar as origens das gentes.

Partindo sempre da hipótese celto-cita, Leibniz, na *Brevis designatio* e também na *De origine Francorum*<sup>428</sup>, mostrará como a migração de um povo se operou e que traços deixou nos lugares onde estanciou.

Fazendo a identificação de celtas e alemães<sup>429</sup>, dará azo para que as línguas todas sejam de uma mesma família: a celto-cítica, pois os citas seriam a origem dos celtas, germanos e gauleses; dos latinos e gregos e celtiberos (espanhóis e portugueses)<sup>430</sup>.

Se é verdade, como o diz François Jacob, em seu *A lógica da vida*, que «todos os organismos, passados, presentes e futuros, **descendem de um só**»<sup>431</sup>, é de se deduzir também que todos os povos e nações descendem de uma só. Leibniz parte, como se pôde ver deste texto e dos mais sobre esse argumento, da tese de que as nações todas são filhas da grande nação germânica e que a língua desta está na base e fundamento, ainda que só *in germine*, de todas as línguas europeias, para reduzirmos muito os argumentos de nosso filósofo que tanto tempo e esforços dedicou ao estudo dessa questão e dos artificios que uso para tentar desvendá-la.<sup>432</sup>

## Referência bibliográficas

PIAÚÍ, William de Siqueira (org.). **Leibniz e a Linguagem I**: línguas naturais, etimologias e história. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.

LEIBNIZ, G. W. **Ensaio de Teodiceia**: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. Trad.: W. da S. Piauí & J. C. Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

---

<sup>427</sup> *Id.*, p. 146.

<sup>428</sup> Ambos os textos foram inteiramente traduzidos e publicados na coletânea **Leibniz e a linguagem I**, obra de vários autores e organizados sob a tutela de William Piauí. Veja as Referências bibliográficas no fim deste artigo.

<sup>429</sup> Vejam-se **Carta de Leibniz a Lasarvendeld de 7 de abril de 1699** (PIAÚÍ, 2019, p. 34); NE III, 2 § 1 (*Id.* p. 53); **Brevis** p. 11 (*Id.*, p. 109).

<sup>430</sup> LEIBNIZ, **Brevis**, p. 11-12 (*Id.* p. 111-2).

<sup>431</sup> JACOB 1985, p. 23, grifo nosso.

<sup>432</sup> Para uma consideração sobre essa harmonia, além dos textos contidos em PIAÚÍ: **Leibniz e a linguagem I**, recomendamos vivamente o estudo do artigo *Leibniz e Darwin: uma introdução* (v. p. 237-271).

\_\_\_\_\_, **L'armonia delle lingue**: testi scelti introdotti e commentati da Stefano Gensini. Roma: Laterza, 1995.

DE BUZON, Frédéric. **Leibniz étymologie et origine des nations**. In: Revue Française d'Histoire des Idées Politiques, 2012/2 n.º 36, pp. 383-400. Artigo também disponível em linha no endereço: <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques1-2012-2-page-383.htm>, consultado no dia: 1/11/2021. Uma tradução deste artigo está feita ao português e está no prelo.

NEF, Frédéric. **A linguagem**: uma abordagem filosófica. Trad.: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

POMBO, Olga. **Leibniz e o problema de uma língua universal**. Lisboa: J.N.I.C.T., 1997.

*O Manguenzal – Revista de Filosofia* – v.2, n. 9, jan. – jun. 2021, ISSN: 2674-7278.

JACOB, François. **A lógica da vida**. Trad.: J. J. Serrano e M. J. Palmeirim. Lisboa: Dom Quixote, 1985.

# OBSERVAÇÕES SOBRE O PROJETO DE UMA PAZ PERPÉTUA DO SR. ABADE DE SAINT-PIERRE

G. W. Leibniz

Tradução, apresentação e notas: Evaldo Becker<sup>433</sup>

## 1. APRESENTAÇÃO

A presente tradução tem como objetivo apresentar ao público brasileiro um texto do filósofo Gottfried W. Leibniz, que discorre sobre a política internacional e que se insere particularmente no longo debate acerca das possibilidades de se alcançar a tão sonhada e desejada **Paz Perpétua**. Conforme mostramos em outro lugar<sup>434</sup>, a ideia de uma paz perpétua não era nova; somente no que concerne à Europa, ela encontra suas origens no pensamento anfitriônico grego, entre os séculos VI AEC e II EC. Esta tradição será enriquecida após a ocorrência das guerras de religião que devastaram a Europa e o século XVIII foi particularmente rico em projetos de paz, sendo que um dos mais famosos escritos foi o *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*, de Charles Irinée Castel de Saint-Pierre.

Em seu livro *Philosophie des relations internationales*, Frédéric Ramel nos lembra que “*Antes de proceder à publicação de seu projeto, o Abade de Saint-Pierre faz chegar à uma trintena de personalidades, dentre as quais, Leibniz, uma primeira tiragem teste, a fim de recolher objeções e reações.*” (Ramel, 2002, p. 217)

Ainda conforme o mesmo autor, Leibniz aproveita a leitura do *Projeto de paz* de Saint-Pierre para desenvolver suas próprias ideias acerca do tema. Segundo ele “Leibniz responde de maneira bastante cortês, mas não hesita em sublinhar as falhas de um tal projeto” (Ramel, 2002, p. 217). A correspondência estabelecida entre Leibniz e Saint-Pierre, que se deu entre os anos 1712 e 1716 será interrompida com a morte do filósofo alemão em 1716, mas suas

---

<sup>433</sup> BECKER, Evaldo, (e-mail: [evaldobecker@gmail.com](mailto:evaldobecker@gmail.com)), professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

<sup>434</sup> Ver particularmente nosso escrito intitulado “As agruras da guerra e a utópica busca da paz no mundo: um olhar sobre os projetos de paz de Saint-Pierre, Rousseau e Kant”. In: FAÇANHA, Luciano e CARVALHO, Zilmara de Jeses Viana de. **Coletânea Rousseau, Kant e diálogos**. São Luís: EDUFMA, 2023. (pp. 395-412).

considerações serão importantes para o estabelecimento da versão final do *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*, que foi publicado em um só volume, no ano de 1717.

A presente tradução foi feita a partir das *Observations sur le projet d'une paix perpétuelle de M. L'abbé de Saint-Pierre*. In: **Œuvres complètes**. Paris: Firmin Didot, 1862. Tome IV, pp. 328-336. Nos servimos também da versão publicada por Frédéric Ramel, em seu livro *Philosophie des Relations Internationales*. Paris: Presses de Sciences Po, 2002, pp. 219-225; e ainda da versão em língua espanhola *Observaciones sobre el proyecto de una paz perpetua de M. el abate de Saint-Pierre nos Escritos de Filosofia Jurídica y Política*. LEIBNIZ, Gottfried W. Traducción de José María Atencia Páez. Edición e Introducción de Jaime de Salas. Editorial Biblioteca Nueva: Madrid, 2001. pp. 195-200.

## 2. OBSERVAÇÕES SOBRE O PROJETO DE UMA PAZ PERPÉTUA DO SR. ABADE DE SAINT-PIERRE (1715)<sup>435</sup>

O *Projeto de paz perpétua para a Europa*<sup>436</sup>, que o Sr. Abade de Saint-Pierre concedeu-me a honra de me enviar, só me foi entregue bastante tarde, em função de uma longa ausência; e depois a multiplicidade de ocupações me impediu de lê-lo mais cedo. Enfim, eu o li com atenção, e estou persuadido de que um tal projeto em geral é realizável, e que sua execução seria uma das coisas mais úteis do mundo. Mesmo que minha opinião não seja de grande importância, acreditei contudo, que a gratidão me obrigava a não o ignorar e a acrescentar-lhe algumas observações para o contentamento de um autor de tamanho mérito, que deve ter muita reputação e firmeza, para ter ousado se opor com sucesso à multidão de céticos e aos ataques dos críticos.

Quando ainda era muito jovem, tomei contato com um livro intitulado *Novo Cineas*,

---

<sup>435</sup> A presente tradução foi feita à partir das *Observations sur le projet d'une paix perpétuelle de M. L'abbé de Saint-Pierre*. In : **Œuvres complètes**. Paris : Firmin Didot, 1862. Tome IV, pp. 328-336.

<sup>436</sup> O título exato do texto é : *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*. Ele foi escrito por Charles Irinée Castel de Saint-Pierre, mais conhecido como Abade de Saint-Pierre, e foi publicado pela primeira vez, em três volumes, no ano de 1713.

cujo autor desconhecido<sup>437</sup> aconselhava aos soberanos a governar seus Estados em paz, e a fazer julgar suas desavenças por um tribunal estabelecido; mas eu não saberia mais como encontrar este livro, e não me lembro mais de nenhuma de suas particularidades. Sabemos que Cineas era um confidente do rei Pirro, que lhe aconselha a primeiramente se repousar, dado que este também era seu objetivo, como ele lhe confessara, assim que ele tivesse vencido a Sicília, a Calábria, Roma e Cartago.

O falecido Senhor de Landgrave Ernest de Hesse-Rheinfels, que havia comandado exércitos, com reputação, durante a grande guerra da Alemanha, aplicou-se às controvérsias da religião e ao conhecimento refinado, depois de Westfália<sup>438</sup>. Ele abandonou em seguida os protestantes, organizou um colóquio entre o padre Valeriano Magni, capuchinho, e o doutor Habecorn, célebre teólogo da Confissão d'Augsbourg, e resolveu, em seu lazer, que se distinguia por viagens feitas disfarçadamente, a escrever várias obras em alemão, em francês, e em italiano, que ele fazia imprimir e dava a seus amigos. A mais considerável foi feita em língua alemã, intitulada *O católico discreto*, na qual ele raciocinava livremente, e no mais das vezes muito judiciosamente, sobre as controvérsias teológicas. Mas, como este livro continha coisas delicadas, ele o mostrou a muitas poucas pessoas, e fez deste um resumo que apareceu nas butiques e livrarias. Havia nesta obra um projeto parecido com aquele do Senhor abade de Saint-Pierre: mas ele não se encontra no resumo.

O tribunal da sociedade de soberanos devia ser estabelecido em Lucerna. Apesar de eu ter tido a honra de ser conhecido por este príncipe somente pouco tempo antes de sua morte, ele partilhou comigo suas antigas ideias, e me confiou um exemplar desta obra, que é muito rara.

Mas eu admito que a autoridade de Henrique IV vale mais que todas as outras. E, mesmo que possamos suspeitar de que ele tinha em mente mais o desejo de derrubar a casa da Áustria do que de estabelecer a sociedade de soberanos, vemos bem que ele acreditou que este projeto

---

<sup>437</sup> Conforme nos informa Germán de la Reza, em seu livro *A invenção da paz: Da República Cristã do duque de Sully à Federação das Nações de Simón Bolívar*, “Apesar de poucas informações sobre a vida de Crucé, sabe-se que ele foi um sacerdote de sólida cultura greco-romana e que trabalhou como docente em um colégio de Paris, onde teria nascido, em 1590, e onde faleceu, em 1648.” (Reza, 2015, p. 39) Ainda conforme Reza (2015, p. 40), *O Novo Cineas* foi publicado em 1623 e se destaca entre as obras do autor, por ser redigido em estilo claro e direto.

<sup>438</sup> Leibniz refere-se aqui à *Paz de Westfália*, uma série de tratados de paz estabelecidos entre os anos de 1648 e 1659, e que puseram fim às disputas que envolviam grandes nações européias tais como o Reino da França, o Reino da Suécia, a Espanha, o Imperador do Sacro Império Romano Germânico, e outros príncipes germânicos. Os tratados reconheceram também as Províncias Unidas e a Confederação Suíça. À partir de Westfália a ordem internacional concentra-se nas relações entre os grandes Estados-Nações Modernos.

fosse aceitável; e é certo que se os soberanos poderosos o propusessem, os outros o receberiam de bom grado. Mas eu não sei se os menores ousariam propô-lo aos grandes príncipes.

Houve épocas em que os papas formaram algo próximo disso, através da autoridade da religião e da Igreja universal. O papa Gregório IV, com os bispos da Itália, da França ocidental e da França oriental, se erigiu em juiz das disputas entre Luis le Debonnaire e seus filhos. Nicolas Primeiro reivindicou secretamente o direito de julgar com um sínodo e de fazer despojar Lotário, rei da Austrásia; e Charles o Calvo, tio deste príncipe, apoiou as pretensões do papa, movido por seus interesses particulares. Gregório VII reivindicou ruidosamente um direito semelhante, e mesmo maior, sobre o imperador Henri IV; e Urbano II, seu sucessor, após Victor III, exerceu o papel de diretor inclusive dos assuntos temporais da Igreja universal, mesmo que indiretamente, ao estabelecer as experiências d'além mar contra os infiéis. Vemos que os papas passavam por chefes espirituais, e por imperadores ou reis dos Romanos, por chefes temporais, como fala nossa Bula de Ouro, da Igreja universal ou da sociedade cristã, e os imperadores deveriam ser como os generais natos. Era como se fosse um direito das gentes entre os Cristãos latinos durante alguns séculos, e os jurisconsultos raciocinavam sobre esta base; vemos amostras disso em meu *Codex Juris Gentium Diplomaticus*<sup>439</sup>, e algumas reflexões sobre isso em meu prefácio.

## Referências

BECKER, Evaldo. Rousseau e os escritos sobre a *Paz Perpétua*, do Abade de Saint-Pierre: críticas e aproximações. In: CARMO, Corival Alves do [et al.] *Relações Internacionais: olhares cruzados*. Brasília: FUNAG, 2013. (pp. 77-96)

BECKER, Evaldo. As agruras da guerra e a utópica busca da paz no mundo: um olhar sobre os projetos de paz de Saint-Pierre, Rousseau e Kant. In: FAÇANHA, Luciano e CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de. *Coletânea Rousseau, Kant e diálogos*. São Luís: EDUFMA, 2023. (pp. 395-412)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Observaciones sobre el proyecto de una paz perpetua de M. el abate de Saint-Pierre. *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*. Traducción de José María

---

<sup>439</sup> Leibniz faz alusão aqui ao seu *Codex Juris Gentium Diplomaticus*, publicado pela primeira vez, em dois volumes, nos anos de 1693 e 1700, respectivamente.

Atencia Páez. Edición e Introducción de Jaime de Salas. Editorial Biblioteca Nueva: Madrid, 2001. pp. 195-200.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Observations sur le projet d'une paix perpétuelle de M. l'abbé de Saint-Pierre – (1715). In: RAMEL, Frédéric. *Philosophie des Relations Internationales*. Paris: Presses de Sciences Po, 2002, pp. 219-225.

RAMEL, Frédéric. *Philosophie des Relations Internationales*. Paris: Presses de Sciences Po, 2002.

REZA, Germán A. de la. *A invenção da paz: Da República Cristã do duque de Sully à Federação das Nações de Simón Bolívar*. Tradução de Jorge Adelqui Cáceres Fernández e André Figueiredo Rodrigues. São Paulo: Humanitas, 2015.

SAINT-PIERRE, Abbé. *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*. Tradução de Sérgio Duarte. Prefácio de Ricardo Seitenfus. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

# RÉPLICA ÀS REFLEXÕES CONTIDAS NA SEGUNDA EDIÇÃO DO DICIONÁRIO CRÍTICO DO SR. BAYLE, ARTIGO “RORARIUS”, SOBRE O SISTEMA DA HARMONIA PRÉ-ESTABELECIDADA

Pierre Bayle

Tradução, apresentação e notas: Marcelo de Sant’Anna Alves Primo<sup>440</sup>

## 1. APRESENTAÇÃO

“Eu creio que Sr. Bayle estará de acordo, e todos os filósofos com ele, que nossos pensamentos jamais são simples”.

Leibniz, *Réplica às reflexões contidas na segunda edição do dicionário crítico do Sr. Bayle, artigo Rorarius, sobre o sistema da harmonia pré-estabelecida*.

Segundo Lorenzo Bianchi, é bem conhecida a atitude de Bayle perante “à filosofia e aos sistemas filosóficos” (1992, p. 129) quando recorre a um exercício analítico e crítico da razão. Bayle a utiliza como uma autêntica ferramenta para trazer à tona contrassensos e lacunas em construções e hipóteses sistemáticas e, quando assim procede, mostra sua posição antimetafísica da qual advém “toda a obstinação crítica” a respeito “dos sistemas filosóficos que lhe são contemporâneos” (*Ibid.*), no caso, aqui, o sistema da harmonia pré-estabelecida proposto por Leibniz em seu *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes*, cujos ensaios foram publicados em 1695 no *Journal des Savants*, em maio e junho.

A polêmica entre Bayle e Leibniz sempre foi marcada por um espírito de moderação<sup>441</sup>, mesmo ambos estando em lados e níveis contrários. Segundo Leibniz, o filósofo francês sabe

---

<sup>440</sup> PRIMO, M. S. A. (e-mail: [marceloprimo\\_sp@hotmail.com](mailto:marceloprimo_sp@hotmail.com)), professor de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma universidade.

<sup>441</sup> Espírito de moderação que, para Leibniz, é imprescindível: “De minha parte, eu trato sempre de tomar as medidas próprias para conservar a moderação e para chegar ao esclarecimento da coisa, a fim de que a disputa não somente não seja nociva, mas que possa mesmo tornar-se inútil. Eu não sei se obtive agora este último ponto, mas, ainda que eu não possa me agradar de dar uma inteira satisfação a um espírito tão penetrante como o de Sr. Bayle,

dar um tempero a hipóteses abstratas que elas precisam “para atrair a atenção do leitor e que, ao mesmo tempo, as aprofundou atualizando-as, bem quis se dar ao trabalho de enriquecer esse sistema com suas reflexões inseridas em seu dicionário, verbete *Rorarius*” (1702, p. 691). O filósofo alemão entende que Bayle parece que não ficou satisfeito com as respostas que foram dadas às objeções ao sistema da harmonia pré-estabelecida na *Histoire des ouvrages des savants*, em 1698<sup>442</sup>, e mais dificuldades foram trazidas na segunda edição do *Dictionnaire Historique et Critique*, no verbe supracitado. As conclusões às quais Bayle chegou a respeito da hipótese de Leibniz, sendo caracterizadas de uma maneira mais radical a partir de dois aspectos que estão no núcleo duro das reflexões bayleanas, a saber, a relação entre razão e fé e o problema do mal, mostram, em particular, a utilidade das críticas que foram endereçadas a Leibniz, obrigando-o “a reconsiderar suas hipóteses e a reexaminá-las”(BIANCHI, 1992, p. 130).

Mesmo que na *Réplica* Leibniz tente direcionar e circunscrever o público ao qual ele escreveu e submeteu a comentários e críticas o seu sistema filosófico, já que ele acreditou expô-lo clara e distintamente a “espíritos geométricos” (1702, p. 695) e dada também a limitação e incompreensão de Bayle, pois ele só conhecia o *Système nouveau*, escapando-lhe o fundamento lógico que constitui a base da teoria leibniziana da mônada, por exemplo, o que é fundamental nessa contenda é a constatação do evidente “contraste entre dois programas teóricos” (BIANCHI, 1992, p. 132). De um lado, um grande sistema metafísico e lógico no qual encontra-se a relação entre alma e corpo e, de outro, uma filosofia que concentra toda a sua atenção nos aspectos empíricos e verificáveis e que não hesita em evidenciar e criticar, procedendo dialeticamente, toda e qualquer contradição insolúvel nos edifícios metafísicos.

2. RÉPLICA ÀS REFLEXÕES CONTIDAS NA SEGUNDA EDIÇÃO DO *DICIONÁRIO CRÍTICO* DO SR. BAYLE, ARTIGO “RORARIUS”, SOBRE O SISTEMA DA HARMONIA PRÉ-ESTABELECIDO (*Histoire critique de la République des lettres*, t. XI, p. 28, 1702).

---

em uma matéria tão difícil como a de que se trata, estarei sempre contente se ele entende que progredi em uma tão importante investigação” (1702, p. 702).

<sup>442</sup> Respostas com o título: *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l’union de l’me et du corp.*

Eu inseri no *Journal des Savants* de Paris (junho e julho de 1695) alguns ensaios sobre um sistema novo, que me pareciam adequados para explicar a união da alma e do corpo; nos quais, ao invés da influência das escolas e da via da assistência dos cartesianos, eu empreguei a via da harmonia pré-estabelecida. Sr. Bayle, que sabe dar às meditações mais abstratas o tempero que elas precisam para atrair a atenção do leitor e que, ao mesmo tempo, as aprofundou atualizando-as, bem quis se dar ao trabalho de enriquecer esse sistema com suas reflexões inseridas em seu dicionário, verbete *Rorarius*; mas como ele, ao mesmo tempo, relatou dificuldades que julgava ter necessidade de serem esclarecidas, eu tratei de satisfazê-lo na *Histoire des ouvrages des savants* (julho de 1698). Sr. Bayle replicou na segunda edição de seu dicionário, no mesmo verbete sobre *Rorarius*. Ele tem a honestidade de dizer que minhas respostas melhor desenvolveram o assunto, e que se a possibilidade da hipótese da harmonia pré-estabelecida fosse bem averiguada, não teria dificuldade de preferi-la à hipótese cartesiana, porque a primeira dá uma elevada ideia do autor das coisas e afasta (no curso ordinário da natureza) toda noção de conduta miraculosa. Contudo, parece-lhe difícil conceber que esta harmonia pré-estabelecida seja possível; e para mostrá-lo, ele começa por alguma coisa mais fácil do que isto, a seu ver, e que é, ainda assim, pouco viável, é que ele compara esta hipótese com a suposição de um navio que, sem ser conduzido por ninguém, chega por si só ao porto desejado. Ele diz acima que convir-se-á que a infinidade de Deus não é muito grande para comunicar a um navio uma tal faculdade; ele não pronuncia nada absolutamente sobre a impossibilidade da coisa, julgando, ainda assim, que os outros acreditarão; porque, você mesmo diz, acrescenta ele, que a natureza do navio não é capaz de receber de Deus esta faculdade. Talvez ele tenha julgado que, segundo a hipótese em questão, que seria preciso supor que Deus deu ao navio, para este efeito, uma faculdade à escolástica, como a que se dá nas escolas aos corpos pesados, para conduzi-los ao centro. Se é assim que ele entende, eu sou o primeiro a rejeitar a suposição; mas se ele entende de uma faculdade do navio explicável pelas regras da mecânica, e pelas forças internas, tanto como pelas circunstâncias externas; e se ele rejeita, todavia, a suposição como impossível, eu queria que ele tivesse dado alguma razão deste julgamento. Pois, mesmo que eu não tenha necessidade da possibilidade de alguma coisa que se assemelhe a esse navio da maneira que Sr. Bayle parece conceber, como mostrarei mais abaixo; creio que, ainda assim, considerando bem as coisas, bem longe de aí ter dificuldade acima a respeito de Deus, parece, ao invés, que um espírito finito poderia ser bastante hábil para superá-lo. Não há dúvida de que um homem poderia fazer uma máquina capaz de caminhar

durante algum tempo em uma cidade, e de dobrar as esquinas de certas ruas. Um espírito incomparavelmente mais perfeito, ainda que limitado, poderia também prever e evitar um número incomparavelmente maior de obstáculos. O que, se é verdadeiro, que se esse mundo, segundo a hipótese de alguns, não fosse senão um composto de um número finito de átomos, que se movimentassem seguindo as leis da mecânica, é certo que um espírito finito poderia ser bastante suficiente para compreender e prever demonstrativamente tudo o que deve acontecer em um tempo determinado; de modo que este espírito poderia não somente fabricar um navio capaz de ir por si mesmo a um dado porto, dando-lhe antes a rota, a direção e a força que é preciso, mas poderia ainda formar um corpo capaz de forjar<sup>443</sup> um homem. Pois não há mais nem menos que nada mudam no país das possibilidades e que, por maior que seja a multiplicidade de funções de uma máquina, a potência e o artifício podem aumentar à proporção; de modo que, não ver a possibilidade seria não bem considerar os graus das coisas. É verdade que o mundo não é um composto de um número finito de átomos, mas uma máquina composta, em cada uma de suas partes, de um número verdadeiramente infinito de forças; mas também é verdade que aquele que o fez e que o governa é de uma perfeição ainda mais infinita, visto que ela vai a uma infinidade de mundos possíveis, dos quais ele escolheu o que mais lhe agradou. Todavia, para voltar aos espíritos limitados, pode-se julgar, por pequenas amostras que são encontradas algumas vezes entre nós, onde podem chegar os que não conhecemos. Há, por exemplo, homens capazes de fazerem prontamente grandes cálculos de aritmética só com o pensamento. Sr. de Monconis menciona um homem de sua época na Itália, e há um hoje na Suécia, que nem mesmo aprendeu a aritmética ordinária, e que eu queria que não fosse negligenciado checar a sua maneira de proceder. Por que é que um homem, por mais excelente que possa ser, ao preço de tantas criaturas possíveis e mesmo existentes, tal como os anjos e os gênios, que poderiam nos ultrapassar em todos os modos de compreensão e de raciocínios, incomparavelmente mais que esses maravilhosos possuidores de uma aritmética natural não nos ultrapassam em matéria de números? Confesso que o vulgar não entra nessas considerações: aturde-se ou por objeções, que é preciso pensar no que não é ordinário, ou mesmo que é sem exemplo entre nós; mas, quando se pensa na grandeza e na variedade do universo, o modo de julgar é outro. Sr. Bayle, sobretudo, não pode deixar de ver a justeza dessas consequências. É verdade que minha hipótese não depende de modo algum, como eu o mostrarei em breve; mas

---

<sup>443</sup> “Contrefaire”, no original (N.T.)

quando ela dependesse, e quando ter-se-ia o direito de dizer que ela é mais surpreendente do que a dos autômatos (a qual mostrarei mais abaixo, ainda assim, que ela não faz senão atingir os lugares certos e o que há de sólido), não me alarmarei que, visto que não tenha outro meio de explicar as coisas conforme às leis da natureza. Pois não é preciso regradar-se nessas matérias pelas noções populares, em prejuízo de consequências certas. Aliás, não é no maravilhoso da suposição que consiste no que um filósofo deve objetar aos autômatos, mas na falha dos princípios, visto que é preciso por toda parte enteléquias; e é ter uma pequena ideia do autor da natureza (que multiplica tanto quanto possível seus pequenos mundos ou seus espelhos ativos indivisíveis) nada conceder aos corpos humanos. É mesmo impossível que não tenha em toda parte.

Até aqui falamos do que pode uma substância limitada, mas a respeito de Deus é outra coisa; e bem longe do que pareceu impossível em primeiro lugar como efeito, é preciso dizer antes que é impossível que Deus serve-se de outra maneira, sendo como é, infinitamente poderoso e sábio, e mantendo toda a ordem e a harmonia tanto quanto possível. Mas, além disso, o que parece tão estranho quando se considera destacada uma consequência certa da constituição das coisas; de modo que o maravilhoso universal faz cessar e absorve, por assim dizer, o maravilhoso particular, visto que lhe dá razão. Pois tudo é tão regrado e ligado, que essas máquinas da natureza, que não faltam, que se compare a navios e que iriam ao porto por eles mesmos, malgrado todos os desvios e todas as tempestades, não saberiam ser julgadas mais estranhas do que um foguete que corre ao longo de uma corda ou do que um licor que corre em um canal. No mais, os corpos não sendo átomos, mas sendo divisíveis e divididos mesmo até o infinito e simultaneamente, segue-se que o menor corpo recebe alguma impressão da menor mudança de todos os outros, por mais afastados e pequenos que sejam, e deve ser assim em um espelho exato do universo; o que faz um espírito bastante penetrante para isso poderia, à medida de sua penetração, ver e prever em cada corpúsculo o que se passa e passará no corpúsculo e fora. Assim, nada aí acontece, mesmo pelo choque dos corpos ao redor, que não se siga do que já é interno e que possa perturbar a ordem. E isto é ainda mais manifesto nas substâncias simples ou nos princípios ativos mesmos, que chamo de enteléquias primitivas com Aristóteles e que, segundo eu, nada saberia perturbar. É para responder a uma nota marginal de Sr. Bayle na qual ele me objeta que um corpo orgânico sendo “composto de várias substâncias, as quais cada uma tem um princípio de ação, realmente distinto do princípio de cada uma das outras, e a ação de cada princípio sendo espontânea, isto deve variar os efeitos ao infinito; e o choque dos corpos

vizinhos deve colocar algumas limitações à espontaneidade natural de cada um”. Mas é preciso considerar que é por todo o tempo que um já se acomodou a qualquer outro, e se volta ao que o outro exigirá dele. Assim não há limitação nas substâncias senão fora e nas aparências e, se isso é verdade, que o movimento de algum ponto que se possa tomar no mundo se dá em uma linha de uma natureza determinada, esse ponto tomou uma vez por todas e que jamais nada lhe fará deixá-lo. E é o que creio poder dizer de mais preciso e de mais claro, para espíritos geométricos, ainda que esses tipos de linhas ultrapassem infinitamente as que um espírito finito pode compreender. É verdade que esta linha seria reta, se esse ponto pudesse ser o único no mundo; e que, agora, ela é dada, em virtude das leis da mecânica, ao concurso de todos os corpos: também é por este concurso mesmo que ela é pré-estabelecida. Assim, confesso que a espontaneidade não está propriamente na massa (a menos que tomar o universo inteiro, a que nada resista); porque se esse ponto podia começar a ser único, ele continuaria não na linha pré-estabelecida, mas na reta tangente. É então propriamente na enteléquia (da qual esse ponto é o ponto de vista) que se encontra a espontaneidade: e, ao invés de o ponto não poder ter por si senão a tendência na reta tocante, porque não tem memória, por assim dizer, nem pressentimento, a enteléquia exprime a própria curva pré-estabelecida; de modo que, nesse sentido, nada é violento a seu respeito. O que mostra, enfim, como todas as maravilhas do navio, que se conduz por si mesmo ao porto ou da máquina que faz as funções do homem sem inteligência, e não sei quantas outras ficções que podem ser objetadas ainda, e que fazem parecer nossas suposições inacreditáveis quando são consideradas como destacadas, cessam de causar dificuldade; e como tudo o que teria sido estranho se perde inteiramente, quando se considera que as coisas são determinadas ao que elas devem fazer. Tudo o que a ambição ou outra paixão faz causar à alma de César é também representado em seu corpo: e todos os movimentos dessas paixões vêm das impressões dos objetos junto aos movimentos internos; e o corpo é feito de modo que a alma jamais toma a resolução que os movimentos do corpo aí não concordem, mesmo os raciocínios mais abstratos aí encontram seu jogo, pelo meio dos caracteres que os representam à imaginação. Em uma palavra, tudo se faz no corpo, a respeito do detalhe dos fenômenos, como se a má doutrina dos que creem que a alma é material, seguindo Epicuro e Hobbes, fosse verdadeira, ou como se o próprio homem não fosse senão corpo ou autômato. Também eles atribuíram ao homem o que os cartesianos concedem a respeito de todos os outros animais; com efeito, tendo mostrado que no corpo não esteja um jogo de imagens, de paixões e de movimentos. Prostituíram-se querendo provar o contrário, e

somente preparam matéria de triunfo ao erro tomando este viés. Os cartesianos foram malsucedidos talvez como Epicuro com sua declinação dos átomos, da qual Cícero zomba quando quiseram que a alma, não podendo dar o movimento ao corpo, ainda assim muda a direção; mas nem a um e nem a outro se pode e se deve recorrer, e os materialistas aí não têm necessidade alguma de recorrer; de modo que nada do que parece fora do homem é capaz de refutar sua doutrina, o que basta para estabelecer uma parte de minha hipótese. Ao que mostram aos cartesianos que sua maneira de provar que os animais não são senão autômatos chega a justificar o que diria que todos os outros homens, exceto ele, são simples autômatos também, disseram justa e precisamente o que me é preciso para esta metade de minha hipótese, que concerne ao corpo. Mas além dos princípios, que estabelecessem as mônadas, das quais os compostos não são senão os resultados, a experiência externa refuta a doutrina epicurista; é a consciência que está em nós desse eu que se apercebe das coisas que se passam no corpo e a percepção não podendo ser explicada pelas figuras e pelos movimentos, estabelece a outra metade de minha hipótese e nos obriga a admitir em nós uma substância indivisível, que deve ser ela mesma a origem de seus fenômenos. De modo que, segundo esta segunda metade de minha hipótese, tudo se dá na alma, como se aí não tivesse corpo; do mesmo modo que, segundo a primeira, tudo se dá no corpo, como se não tivesse alma. Além do que, mostrei que, nos corpos mesmos, ainda que o detalhe dos fenômenos tenha razões mecânicas, a última análise das leis da mecânica e a natureza das substâncias nos obriga, enfim, a recorrer aos princípios ativos indivisíveis; e que a ordem admirável que aí se encontra nos faz ver que há um princípio universal, o qual a inteligência tanto como o poder são supremos. E como parece pelo que há de bom e de sólido na falsa e má doutrina de Epicuro, que não há necessidade de dizer que a alma muda as tendências que estão no corpo; é fácil, assim, julgar também que é não mais necessário que a massa material envie pensamentos à alma pela influência de não sei quais espécies quiméricas, nem que Deus seja sempre o intérprete do corpo junto à alma, igualmente pouca a necessidade de interpretar as vontades da alma ao corpo; a harmonia pré-estabelecida sendo um bom intérprete de parte e de outra. O que mostra que o que há de bom nas hipóteses de Epicuro e de Platão, dos maiores materialistas e dos maiores idealistas, se reúne aqui; e que não há nada mais de surpreendente do que a eminente perfeição do soberano princípio, mostrada agora em sua obra além de tudo que se acreditou até agora. Que maravilha então que tudo corra bem e com justeza, visto que todas as coisas conspiram e se conduzem pela mão desde que se suponha que tudo está perfeitamente concebido? Seria antes a maior de todas as maravilhas, ou

a mais estranha das absurdidades, se esse navio destinado a navegar, se esta máquina a que o caminho foi traçado por todo o tempo, podia falhar, malgrado as medidas que Deus tomou. “Não é preciso então comparar nossa hipótese, a respeito da massa corporal, com um navio que vai por si mesmo ao porto”, mas com esses barcos de trajeto, amarrados a uma corda, que atravessam o rio. É como nas máquinas de teatro e nos fogos de artifício, em que não é mais estranha a justeza, quando é sabido como tudo é conduzido; é verdade que se transporta a admiração da obra ao inventor, tudo como quando se vê agora que os planetas não têm necessidade de serem conduzidos por inteligências.

Aqui nós quase não temos falado senão das objeções que concernem ao corpo ou à matéria, e não outra dificuldade que não tenha sido trazida senão a do maravilhoso (mas belo, regrado e universal) que se deve encontrar nos corpos, a fim que eles concordem entre eles e com as almas; o que, a meu ver, deve ser tomado antes como uma prova do que como uma objeção, perante pessoas que julgam como é preciso o poder e a inteligência da arte divina, para falar com Sr. Bayle, que confessa também que não se pode nada imaginar que dê uma tão elevada ideia da inteligência e do poder do autor de todas as coisas. Agora é preciso vir à alma, onde Bayle ainda encontra dificuldades, após o que eu disse para resolver as primeiras. Ele começa pela comparação desta única alma, e tomada à parte, sem receber nada de fora, com um átomo de Epicuro, rodeado de vazio; e, com efeito, eu considero as almas ou, antes, as mônadas, como átomos de substância visto que, a meu ver, não há átomos de matéria na natureza, a menor parcela da matéria tendo ainda partes. Logo, o átomo tal como Epicuro imaginou, tendo força movente, que lhe dá uma certa direção, a executar-se sem impedimento e uniformemente, suposto que ele não encontre nenhum átomo. A alma do mesmo, posta neste estado, em que nada de fora o muda, tendo antes recebido um sentimento de prazer, parece, segundo Sr. Bayle, que ela se deve sempre ater-se a esse sentimento. Pois, quando a causa total permanece, o efeito deve sempre permanecer. Que, se objetam que a alma deve ser considerada como em um estado de mudança e que, assim, a causa total não permanece, Sr. Bayle responde que essa mudança deve ser semelhante à mudança de um átomo, que se move continuamente sobre a mesma linha reta e com uma velocidade uniforme. E quando ele admitiu, diz ele, a metamorfose dos pensamentos, pelo menos precisaria que a passagem que estabeleço de um pensamento a outro encerrasse alguma razão de afinidade. Eu permaneço de acordo com os fundamentos dessas objeções e eu mesmo os emprego para explicar meu sistema. O estado da alma, como o do átomo, é um estado de mudança, uma tendência: o átomo tende a mudar de lugar, a alma a

mudar de pensamento; um e outra por si mudam da maneira a mais simples e uniforme que seu estado permite. De onde vem então, dir-me-ão, que há tanta simplicidade na mudança do átomo e tanta variedade nas mudanças da alma? É que o átomo (tal como se o supõe, ainda que não tenha nada como tal na natureza), enquanto tenha partes, não tem nada que cause variedade em sua tendência, porque se supõe que essas partes não mudam suas forças; ao invés, a alma, indivisível que é, encerra uma tendência composta, isto é, uma infinidade de pensamentos presentes, os quais cada um tende a uma mudança particular, seguindo o que ela encerra e que se encontram nela ao mesmo tempo, em virtude de sua relação essencial a todas as coisas do mundo. Também é a falta dessa relação que bane todos os átomos de Epicuro na natureza. Pois não há coisa individual que não deva exprimir toda as outras; de modo que a alma, a respeito da variedade de suas modificações, deve ser comparada com o universo que ela representa, segundo seu ponto de vista e mesmo de algum modo com Deus, o qual ela representa finitamente a infinidade devido à sua percepção confusa e imperfeita do infinito, antes do que com um átomo material. E a razão da mudança dos pensamentos na alma é a mesma que a da mudança das coisas no universo que ela representa. Pois as razões de mecânica, que são desenvolvidas no corpo, estão reunidas e, por assim dizer, concentradas nas almas e nas enteléquias, e aí mesmo encontram sua origem. É verdade que todas as enteléquias não são, como nossa alma, imagens de Deus, não sendo todas feitas senão para serem membros de uma sociedade ou de um Estado o qual ele seja o chefe; mas elas são sempre imagens do universo. Em resumo, são mundos à sua maneira: simplicidades fecundas, unidades de substâncias, mas virtualmente infinitas pela infinidade de suas modificações; centros, que exprimem uma circunferência infinita. E é necessário que elas o sejam, como eu expliquei outras vezes em cartas trocadas com Sr. Arnaud. E sua duração não deve embarçar ninguém, não mais do que a dos átomos dos gassendistas. De resto, como Sócrates observou no *Fédon* de Platão, falando de um homem que se coça, geralmente do prazer à dor não há senão um passo, *extrema gaudii luctus occupat*. De modo que não é preciso se espantar com essa passagem: parece algumas vezes que o prazer não é senão um composto de pequenas percepções, em que cada uma seria uma dor se ela for grande.

Sr. Bayle já reconhece que eu tratei de responder a uma boa parte de suas objeções: ele considera também que, no sistema das causas ocasionais, é preciso que Deus seja o executor de suas próprias leis, ao invés que, no nosso, é a alma; mas ele objeta que a alma não tem

instrumentos para uma semelhante execução. Eu respondo e respondi que ela tem: e pode-se dizer que nela como, aliás, por toda parte, o presente é a extensão do futuro.

Eu creio que Sr. Bayle permanecerá de acordo, e todos os filósofos com ele, que nossos pensamentos jamais são simples; e que, a respeito de certos pensamentos, a alma tem o poder de passar ela mesma de um a outro, como quando ela vai das premissas à conclusão ou do fim aos meios. O próprio R. P. Malebranche concorda que a alma tem ações internas voluntárias. Logo, qual razão há aí para impedir que isto não tenha lugar em todos seus pensamentos? É, talvez, que se tenha acreditado que os pensamentos confusos diferem *toto genere* dos distintos, ao invés de que eles são somente menos distinguidos e menos desenvolvidos devido à sua multiplicidade. Isto fez com que se atribuisse ao corpo certos movimentos, que se tem razão de chamarem de involuntários, que acreditaram que não há nada na alma que aí responda; e que acreditaram, reciprocamente, que certos pensamentos abstratos não são representados no corpo. Mas há erro em um e outro, como acontece ordinariamente nesses tipos de distinções, porque só prestamos atenção ao que mais parece. Os mais abstratos pensamentos têm necessidade de alguma imaginação: e quando se considera o que é que os pensamentos confusos, que jamais deixam de acompanhar os mais distintos que nós podemos ter, reconhece-se que eles envolvem sempre o infinito e não somente o que se passa no nosso corpo, mas ainda por seu meio, o que acontece alhures; e servem assim bem mais aqui ao nosso propósito que esta legião de substâncias das quais fala Sr. Bayle, como de um instrumento que parecia necessário às funções que eu dou à alma. É verdade que ela tem essas legiões a seu serviço, mas não dentro dela mesma. É então das percepções presentes, com a tendência regrada à mudança, que se forma esta tablatura de música que faz sua lição. Mas, diz Sr. Bayle, não seria preciso que ela conhecesse (distintamente) a sequência das notas e aí pensasse (assim) atualmente? Eu respondo que não: basta-lhe tê-las envolvidas em seus pensamentos confusos; de outro modo, toda entelúquia seria Deus. Pois Deus exprime tudo distinta e perfeitamente ao mesmo tempo, possível e existente, passado, presente e futuro: ele é a fonte universal de tudo e as mônadas criadas o imitam tanto quanto possível as criaturas o façam; ele as fez origens de seus fenômenos que contêm relações com tudo, mas mais ou menos distintos segundo os graus de perfeição de cada uma dessas substâncias. Onde está a impossibilidade? Eu queria ver algum argumento positivo que levasse a alguma contradição ou à oposição de alguma verdade provada. Ao contrário, todos que reconhecem substâncias imateriais indivisíveis lhes concedem uma infinidade de percepções ao mesmo tempo e uma espontaneidade em seus raciocínios e

atos voluntários. De modo que eu somente estendo a espontaneidade aos pensamentos confusos e involuntários e mostro que sua natureza é de envolver as relações a tudo que está fora. Como provar que isso não é possível ou que é preciso necessariamente que tudo que está em nós nos seja conhecido distintamente? Não é verdade que não saberíamos nos lembrarmos sempre, mesmo do que não sabemos, e que entramos de repente, por uma pequena ocasião de reminiscência? E quantas variedades não podemos ter ainda na alma em que não nos é permitido entrar tão rápido? De outro modo, a alma seria um Deus ao invés de lhe bastar ser um pequeno mundo que se encontra tão imperturbável como o grande, quando se considera que há espontaneidade no confuso como no distinto. Mas se tem razão em um outro sentido de chamar de perturbações com os antigos, ou paixões, o que consiste nos pensamentos confusos, em que há de involuntário e de desconhecido; e é o que, na linguagem comum, não se atribui mal ao combate do corpo e do espírito, visto que nossos pensamentos confusos representam o corpo ou a carne e fazem a nossa imperfeição.

Como eu já tinha dado essa resposta no essencial, que as percepções confusas envolvem tudo o que está fora e encerram relações infinitas, Sr. Bayle, após ter relatado não a refuta. Ele diz, antes, que esta suposição, quando ela for bem desenvolvida, é o verdadeiro meio de resolver todas as dificuldades e me honra dizendo que espera que eu resolva solidamente as suas. Quando eu não diria senão por honestidade, eu não deixaria de fazer esforços para isso e não creio não ter passado nenhuma; e se deixei alguma coisa, sem tratar de aí satisfazê-lo, precisará que aí eu não tenha podido ver em que consistia a dificuldade que quis me opor, o que me dá algumas vezes muito trabalho respondendo. Eu teria desejado ver porque se acreditou que essa infinidade de percepções, que suponho em uma substância indivisível aí não saberia ter lugar; porque creio que, quando mesmo a experiência e o sentimento comum não nos fariam reconhecer uma grande variedade em nossa alma, seria permitido supô-la. Não será uma prova de impossibilidade dizer somente que não se saberia conceber tal ou tal coisa quando não é assinalado em que ela choca a razão; e quando a dificuldade não está senão na imaginação sem que a tenha no entendimento.

É prazeroso lidar com um oponente tão justo e tão profundo ao mesmo tempo como o Sr. Bayle, que rende justiça, que antecipa as respostas como o fez observando que, segundo eu, a constituição primitiva de cada espírito sendo diferente da de algum outro, isto não deve parecer mais extraordinário do que o que dizem os Tomistas, após seu mestre, da diversidade específica de todas as inteligências separadas. Estou bem à vontade para concordar nisto com

ele, porque eu aleguei alguma parte esta mesma autoridade. É verdade que, seguindo a minha definição de espécie, eu não chamo esta diferença específica; porque como, segundo eu, jamais dois indivíduos não se assemelham perfeitamente, seria preciso dizer que jamais dois indivíduos são de uma mesma espécie, o que não seria justo falar. Estou triste de ainda não ter podido ver as objeções de Dom François Lamim contidas, no que Sr. Bayle me disse, em seu *Second Traité de la Connaissance de soi-même* (ed. de 1699); de outro modo, eu teria ainda endereçado minhas respostas. Sr. Bayle quis me poupar de propósito as objeções comuns a outros sistemas, e é ainda uma obrigação que tenho com ele. Eu direi somente que, a respeito da força dada às criaturas eu creio ter respondido no mês de setembro do *Journal de Leipsig* (1698) a todas as objeções da memória de um homem sábio, contidas no mesmo *Journal* (1697), que Sr. Bayle cita à margem; e de ter demonstrado mesmo que, sem a força ativa nos corpos, não teria variedade nos fenômenos, o que valeria tanto quanto como se não tivesse nada do todo. É verdade que este sábio adversário replicou (maio de 1699), mas é propriamente explicando seu sentimento e sem tocar muito em minhas razões contrárias, o que fez com que ele não se lembrasse de responder a esta demonstração, até porque ele via a matéria como inútil para persuadir e para esclarecer mais, e mesmo como capaz de alterar a boa inteligência. Confesso que é o destino ordinário das contestações, mas há exceção e o que se passou entre Sr. Bayle e eu parece de uma outra natureza. De minha parte, eu trato sempre de tomar as medidas próprias para conservar a moderação e para chegar ao esclarecimento da coisa, a fim de que a disputa não somente não seja nociva, mas que possa mesmo tornar-se inútil. Eu não sei se obtive agora este último ponto, mas, ainda que eu não possa me agradar de dar uma inteira satisfação a um espírito tão penetrante como o de Sr. Bayle, em uma matéria tão difícil como a de que se trata, estarei sempre contente se ele entende que progredi em uma tão importante investigação.

Eu não pude me impedir de renovar o prazer que tive outras vezes de ler com uma atenção particular muitos verbetes de seu excelente e rico Dicionário; e entre outros, os que concernem à filosofia, como os artigos dos Pauliceus, Orígenes, Pereira, Rorarius, Spinoza, Zenão. Estou surpreso, novamente, com a fecundidade, a força e o brilho dos pensamentos. Jamais acadêmico, sem excetuar Carnéades, terá melhor feito sentir as dificuldades. Sr. Foucher, ainda que muito hábil em suas meditações, aí não se aproxima; e eu vejo que nada no mundo é mais útil para superar essas mesmas dificuldades. É o que faz com que eu me apraza extremamente com as objeções das pessoas hábeis e moderadas, porque sinto que isto me dá novas forças como na fábula de Antéia aterrada. E o que me faz falar com um pouco de

confiança é que, não me fixando senão após ter olhado todos os lados e bem sopesado, eu posso dizer sem vaidade: *Omnia percepi, atque animo mecum ante peregi*. Mas as objeções me remetem às vias e me poupam muito trabalho, pois não é pouco querer repassar por todos os desvios para adivinhar e prevenir o que outros podem encontrar para dizer; visto que as prevenções e as inclinações são tão diferentes que houve pessoas muito penetrantes que disseram primeiro em minha hipótese e tiveram o trabalho de recomendá-las a outras. Houve ainda muito hábeis, que me indicaram tê-la já, com efeito, e mesmo algumas outras disseram que entendiam assim a hipótese das causas ocasionais e não a distinguiam da minha, a qual estou bem à vontade. Mas eu não o estou menos, quando vejo que se colocam a examiná-la como é preciso.

Para dizer alguma coisa sobre os artigos do Sr. Bayle, que falei e que o assunto tem muita conexão com esta matéria, parece que a razão da permissão do mal vem das possibilidades eternas, seguindo as quais esta maneira de universo que o admite e que foi admitida na existência atual, encontra-se a mais perfeita soma entre todos os modos possíveis. Mas se perde querendo mostrar no detalhe, com os estoicos, esta utilidade do mal que releva do mal, que santo Agostinho bem reconheceu em geral e que, por assim dizer, faz recuar para melhor saltar; por que se pode entrar nas particularidades infinitas da harmonia universal? Entretanto, se precisasse escolher entre dois, seguindo a razão, eu estaria mais para o origenista e jamais para o maniqueu. Não me parece que ele falha tirar a ação ou a força às criaturas sob pretexto que elas criariam se elas produzissem modalidades. Pois é Deus que conserva e criou continuamente suas forças, isto é, uma fonte de modificações que está na criatura ou então um estado pelo qual pode-se julgar que terá mudança de modificações; porque, sem isto, eu penso, como disse acima tê-lo mostrado alhures, que Deus não produziria nada e que não teriam substâncias exceto a sua; o que nos traria todas as absurdidades do Deus de Spinoza. Também parece que o erro deste autor não advém senão do que ele levou as consequências da doutrina, que tira a força e a ação de suas criaturas.

Reconheço que o tempo, a extensão, o movimento e o contínuo em geral, da maneira que os tomam na matemática, não são senão coisas ideais, isto é, que exprimem as possibilidades, tudo como fazem os números. O próprio Hobbes definiu o espaço pelo *Phantasma existentis*. Mas para falar mais justamente, a extensão é a ordem das coexistências possíveis, como o tempo é a ordem das possibilidades inconstantes, mas que, ainda assim, têm conexão; de modo que essas ordens enquadram não somente o que é atualmente, mas ainda o

que poderia ser posto no lugar, como os números são indiferentes a tudo o que pode ser *res numerata*. E ainda que na natureza jamais se encontre mudanças perfeitamente uniformes, tais que demandem a ideia que os matemáticos nos dão do movimento, não mais que das figuras atuais, a rigor, da natureza das que a geometria nos ensina; contudo, os fenômenos atuais da natureza são regulados e devem sê-lo de tal modo que não se encontre jamais nada em que a lei da continuidade (que introduzi e que fiz a primeira menção nas *Nouvelles de da République des Lettres* de Sr. Bayle) e todas as outras regras mais exatas das matemáticas sejam violadas. E, bem longe disso, as coisas não saberiam ser tornadas inteligíveis senão por essas regras, únicas capazes, com as da harmonia ou da perfeição que a verdadeira metafísica fornece, de nos fazer entrar nas razões e vias do autor das coisas. A maior infinidade das composições infinitas fez, na verdade, que nós nos percamos, enfim, e somos obrigados a nos limitar na aplicação das regras da metafísica assim como das matemáticas à física; entretanto, jamais essas aplicações enganam e quando deu erro de cálculo após um raciocínio exato, é que não saber-se-ia rebuscar o fato e que há imperfeição na suposição. É-se mesmo tanto mais capaz de ir longe nesta aplicação como se é mais capaz de manejar a consideração do infinito, como nossos últimos métodos mostraram. Assim, ainda que as meditações matemáticas sejam ideais, isso não diminui em nada sua utilidade, porque as coisas atuais não saberiam se afastar de suas regras; e pode-se dizer, com efeito, que é nisto que consiste a realidade dos fenômenos que os distingue dos sonhos. Contudo, os matemáticos não têm necessidade do todo das discussões metafísicas e de se embarçarem com a existência real dos pontos, com os indivisíveis, com os infinitamente pequenos e com os infinitos à rigor. Eu assinali em minha resposta na passagem das *Mémoires de Trévoux*, maio e junho de 1701, que Sr. Bayle citou no verbete Zenão; e eu considerei no mesmo ano que basta aos matemáticos, pelo rigor de suas demonstrações, de tomar, em lugar das grandezas infinitamente pequenas, tão pequenas como é preciso, para mostrar que o erro é menor do que o de um adversário querer atribuir e, conseqüentemente, não saberia atribuir nenhum; de modo que, quando os infinitamente pequenos exatos, que terminam a diminuição das atribuições, não seriam senão como as raízes imaginárias, isso não prejudicaria ao cálculo infinitesimal ou das diferenças e das somas que eu propus, que excelentes matemáticos cultivaram tão utilmente e onde não se saberia se perder, como falta de entender ou falta de aplicação, porque ele porta sua demonstração consigo. Também foi reconhecido desde o *Journal de Trévoux*, na mesma passagem, que o que foi dito anteriormente não ia contra minha explicação. É verdade que aí se pretende ainda que isso vá contra a do Sr.

marquês de L'Hôpital; mas creio que ele não quererá, não mais do que eu, carregar a geometria com questões metafísicas.

Quase ri dos ares que o Sr. cavaleiro de Méré se deu em sua carta ao Sr. Pascal, que Sr. Bayle relara no mesmo verbete. Mas vejo que o cavaleiro sabia que esse grande gênio tinha suas desigualdades, que o tornavam algumas vezes muito suscetível às impressões dos espiritualistas indignados, e mesmo o desgostavam por intervalo dos conhecimentos sólidos; o que se viu acontecer depois, mas sem retorno, aos Srs. Stenonis e Swammerdam, erro de ver junto a metafísica verdadeira à física e aos matemáticos. Sr. de Méré aproveitou para falar de alto a baixo ao Sr. Pascal. Parece que ele zomba um pouco, como fazem as pessoas mundanas, que têm muito espírito e um saber medíocre. Eles queriam nos persuadir que o que não entendem muito é pouca coisa; seria preciso enviá-lo à escola de Sr. Roberval. Entretanto, é verdade que o cavaleiro tinha algum gênio extraordinário, mesmo para as matemáticas; e eu soube de Sr. des Billettes, amigo de Sr. Pascal, excelente nas mecânicas, o que é esta descoberta, a qual o cavaleiro aqui se gaba em sua carta. É que, sendo grande jogador, ele dá as primeiras aberturas sobre a estima das apostas; o que fez nascer os belos pensamentos *De Alea*, dos Srs. Fermat, Pascal e Huygens, que o Sr. Roberval não podia ou não queria nada compreender. O Sr. pensionário de Witt levou isso ainda mais e o aplica a outros usos mais consideráveis em relação às rendas de vida: e o Sr. Huygens me diz que o Sr. Hudde teve ainda excelentes meditações sobre isso e que é uma pena que ele a tenha suprimido com tantas outras. Assim, os jogos mesmos mereceriam ser examinados e se algum matemático penetrante meditasse sobre isso, aí encontraria muitas importantes considerações; porque os homens jamais mostraram mais espírito do que quando brincaram. Eu quero acrescentar, a propósito, que não somente Cavallieri e Torricelli, dos quais fala Gassendi na passagem citada por aqui pelo Sr. Bayle, mas ainda eu mesmo e muitos outros, encontraram as figuras de um comprimento infinito, iguais a espaços infinitos. Não há nada de mais extraordinário nisto que nas séries infinitas, onde se mostra que  $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32}$  etc, é igual à unidade. Entretanto, pode-se que esse cavaleiro tivesse ainda algum bom entusiasmo, que o tenha transportado nesse mundo invisível e nesta extensão infinita da qual ele fala, e que eu creio ser a das ideias ou das formas, das quais falaram ainda alguns escolásticos colocando em questão *utrum detur vacuum formarum*. Pois ele diz “que aí se possa descobrir as razões e os princípios das coisas, as verdades mais escondidas, as conveniências, as justezas, as proporções, os verdadeiros originais e as perfeitas ideias de tudo o que se busca”. Esse mundo intelectual, dos qual os antigos muito falaram está

em Deus e, de algum modo, em nós também. Mas o que a carta diz contra a divisão ao infinito mostra bem que aquele que a escreveu era ainda muito estranho nesse mundo superior e que os prazeres do mundo visível, os quais ele escreveu, não lhe deixavam o tempo que é preciso para adquirir o direito de burguesia no outro. Sr. Bayle tem razão de dizer, com os antigos, que Deus exerce a geometria, e que os matemáticos constituem uma parte do mundo intelectual e são os mais apropriados para aí dar entrada. Mas eu mesmo creio que seu interior é alguma coisa a mais. Eu insinuei alhures que há um cálculo mais importante do que os da aritmética e da geometria e que depende da análise das ideias. Seria uma característica universal, a qual a formação me parece uma das mais importantes coisas que se poderia empreender.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIANCHI, Lorenzo. “Pierre Bayle face au meilleur des mondes”, in: *Leibniz: le meilleur des mondes*, ed. Albert Heinekamp and André Robinet. Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1992, p. 129-141.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. “Réplique aux réflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire critique de M. Bayle, article Rorarius sur le système de l’harmonie préétablie” in: *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, 1900, tome premier, p. 691-706.

Livre IV, Chapitre XI: De la connaissance que nous avons de l'existence des autres choses

§1. PHILALÈTHE. Comme donc la seule existence de Dieu a une liaison nécessaire avec la notre, nos idées que nous pouvons avoir de quelque chose ne prouvent pas plus l'existence de cette chose que le portrait d'un homme prouve son existence dans le monde.

§2. La certitude, cependant, que j'ai du blanc et du noir sur ce papier par la voie de la sensation est aussi grande que celle du mouvement de ma main, qui ne cede qu'à la connaissance de notre existence et de celle de Dieu.

§3. Cette certitude mérite le nom de connaissance. Car je ne crois pas que personne puisse être sérieusement si sceptique que d'être incertain de l'existence des choses qu'il voit et qu'il sent. Du moins, celui qui peut porter ses doutes si avant n'aura jamais aucun différend avec moi, puisqu'il ne pourra jamais être assuré que je dise quoi que ce soit contre son sentiment.

§4. Les perceptions des choses sensibles sont produites par des causes extérieures, qui affectent nos sens, car nous n'acquérons point ces perceptions sans les organes et si les organes suffisaient, ils les produiraient toujours.

§5. De plus, j'éprouve quelquefois que je ne saurais empêcher qu'elles ne soient produites dans mon esprit, comme par exemple, la lumière, quand j'ai les yeux ouverts dans un lieu où le jour peut entrer; au lieu que je puis quitter les idées qui sont dans ma mémoire. Il faut donc qu'il y ait quelque cause extérieure de cette impression vive dont je ne puis surmonter l'efficace.

§6. Quelques-unes de ces perceptions sont produites en nous avec douleur, quoique ensuite nous nous en souvenons sans ressentir la moindre incommodité. Bien qu'aussi les démonstrations mathématiques ne dependent point des sens, cependant l'examen qu'on en fait par le moyen des figures sert beaucoup à prouver l'évidence de notre vue et semble lui donner une certitude qui approche de celle de la démonstration même.

---

<sup>444</sup> As traduções consultadas foram a de Luiz João Baraúna, Abril Cultural (Col. Pensadores), 1984, e J. Echeverría Ezponda, Alianza Editorial, 1992; a versão do original utilizado foi o de cronologia, bibliografia, introdução e notas de Jacques Brunschwig, da Flammarion, 1990 (N.T.).

<sup>445</sup> 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](mailto:piauiusp@gmail.com)) e AGUIAR, M. S., licenciado em filosofia, mestre e doutorando pela Universidade Federal de Sergipe (e-mail: [marcossavio.se@gmail.com](mailto:marcossavio.se@gmail.com)) (N.T.).

§7. Nos sens aussi en plusieurs cas se rendent témoignage l'un à l'autre. Celui qui voit le feu peut le sentir s'il en doute. Et en écrivant ceci, je vois que je puis changer les apparences du papier et dire par avance quelle nouvelle idée il va présenter à l'esprit: mais quand ces caracteres sont tracés, je ne puis plus éviter de les voir tels qu'ils sont, outre que la vue de ces caracteres fera prononcer à un autre homme les mêmes sons.

Livro IV, Capítulo XI: Do conhecimento que temos da existência das outras coisas.

§1. FILALETO. Como, portanto, somente a existência de Deus tem uma conexão necessária com a nossa, nossas ideias que podemos ter de algo não provariam mais a existência dessa coisa, do que o retrato de um homem provaria sua existência no mundo.

§2. A certeza, porém, de que tenho o branco e o preto neste papel a partir da *sensação* é tão grande quanto a [certeza] do movimento da minha mão, que só cede ao [ou não é maior senão que o] conhecimento da nossa existência e da [existência] de Deus.

§3. Essa certeza merece o nome de conhecimento. Pois não acredito que alguém possa ser seriamente tão cético a ponto de não ter certeza da existência das coisas que vê e sente. Pelo menos, aquele que consegue levar as suas dúvidas até aqui nunca terá qualquer desacordo comigo, uma vez que [ele] nunca poderá ter certeza de que direi algo [ou seja lá o que for] contra os seus sentimentos [ou opiniões].

§4. As percepções das coisas sensíveis são produzidas por causas externas, que afetam os nossos sentidos, pois não adquirimos essas percepções sem os órgãos e se os órgãos fossem suficientes, eles sempre as produziriam.

§5. Além disso, às vezes sinto que não posso impedir que elas sejam produzidas em minha mente, como, por exemplo, a luz, quando estou com os olhos abertos em um local onde a luz do dia pode entrar; contra o que, posso desfazer-me das ideias que estão na minha memória. Deve haver, portanto, alguma causa externa para esta impressão vívida, cuja eficácia não posso superar.

§6. Algumas dessas percepções são produzidas em nós com dor, embora depois nos lembremos delas sem sentir o menor desconforto. Embora as demonstrações matemáticas não dependam dos sentidos, o exame que delas fazemos por meio de figuras serve muito para provar a evidência da nossa visão e parece dar-lhe uma certeza que se aproxima até mesmo da demonstração.

§7. Nossos sentidos também, em muitos casos, testemunham uns aos outros. Quem vê o fogo pode senti-lo se duvidar. E ao escrever isto, vejo que posso mudar a aparência do papel e dizer antecipadamente que ideia nova ele apresentará à mente: mas quando esses caracteres são traçados, não posso mais evitar vê-los como são; além disso, a visão desses caracteres fará com que outro homem pronuncie os mesmos sons.

§8. Si quelqu'un croit que tout cela n'est qu'un long songe, il pourra songer, s'il lui plaît, que je lui fais cette réponse, que notre certitude, fondée sur le témoignage des sens, est aussi parfaite que notre nature le permet et que notre condition le demande. Qui voit brûler une chandelle et éprouve la chaleur de la flamme qui lui fait du mal s'il ne retire le doigt ne demandera pas une plus grande certitude pour régler son action, et si ce songeur ne le faisait, il se trouverait éveillé. Une telle assurance nous suffit donc, qui est aussi certaine que le plaisir ou la douleur, deux choses au-delà desquelles nous n'avons aucun intérêt dans la connaissance ou existence des choses.

§9. Mais au-delà de notre sensation actuelle, il n'y a point de connaissance, et ce n'est que vraisemblance, comme lorsque je crois qu'il y a des hommes dans le monde; en quoi il y a une extrême probabilité, quoique maintenant, seul dans mon cabinet, je n'en voie aucun.

§10. Aussi serait-ce une folie d'attendre une démonstration sur chaque chose et de ne point agir suivant les vérités claires et évidentes quand elles ne sont point démonstrables. Et un homme qui voudrait en user ainsi ne pourrait s'assurer d'autre chose que de périr en fort peu de temps.

THÉOPHILE. J'ai déjà remarqué dans nos conférences précédentes que la vérité des choses sensibles se justifie par leur liaison, qui dépend des vérités intellectuelles, fondées en raison, et des observations constantes dans les choses sensibles mêmes, lors même que les raisons ne paraissent pas. Et comme ces raisons et observations nous donnent moyen de juger de l'avenir par rapport à notre intérêt, et que le succès répond à notre jugement raisonnable, on ne saurait demander ni avoir même une plus grande certitude sur ces objets. Aussi peut-on rendre raison des songes mêmes et de leur peu de liaison avec d'autres phénomènes. Cependant je crois qu'on pourrait étendre l'appellation de la connaissance et de la certitude au delà des sensations actuelles, puisque la clarté et l'évidence vont au delà, que je considère comme une espèce de la certitude : et ce serait sans doute une folie de douter sérieusement s'il y a des hommes au monde lorsque nous n'en voyons point. Douter sérieusement est douter par rapport à la pratique; et l'on pourrait prendre la certitude pour une connaissance de la vérité, avec laquelle on n'en peut point douter par rapport à la pratique sans folie; et quelquefois on la prend encore plus généralement, et on l'applique aux cas où l'on ne saurait douter sans mériter d'être fort blâmé. Mais l'évidence serait une certitude lumineuse, c'est-à-dire où l'on ne doute point à cause de la liaison qu'on voit entre les idées. Suivant cette définition de la certitude, nous sommes certains que Constantinople est dans le monde, que Constantin et Alexandre le Grand et que Jules César ont vécu. Il est vrai que quelque paysan des Ardennes en pourrait douter avec justice, faute d'information; mais un homme de lettres et du monde ne le pourrait faire sans un grand dérèglement d'esprit.

§8. Se alguém acredita que tudo isto é apenas um longo sonho, poderá sonhar, se ele quiser, que estou lhe dando esta resposta, [ou seja,] que a nossa certeza, baseada no testemunho dos sentidos, é tão perfeita quanto a nossa natureza o permite e a nossa condição o exige. Aquele que vê uma vela acesa e sente o calor da chama que o machuca se não retirar o dedo não precisará de maior certeza para regular sua ação, e se esse *sonhador* não fizesse isso, ele se encontraria acordado. Essa segurança é, portanto, suficiente para nós, que é tão certa quanto o prazer ou a dor, duas coisas para além das quais não temos nenhum interesse no conhecimento ou na existência das coisas.

§9. Mas além da nossa sensação atual, não há conhecimento, e é apenas *verossimilhança* [*vraisemblance*], como quando acredito que existem homens no mundo; em que há uma probabilidade extrema, embora agora, sozinho em meu escritório, não veja nenhum.

§10. Também seria uma loucura esperar uma demonstração de cada coisa e não agir de acordo com verdades claras e *evidentes* quando estas não são demonstráveis. E um homem que quisesse se comportar dessa maneira não poderia garantir outra coisa senão perecer em muito pouco tempo.

TEÓFILO. Eu já havia observado em nossas conferências anteriores que a verdade das coisas sensíveis se justifica pela sua ligação, que depende de verdades intelectuais, fundadas na razão, e de observações constantes nas próprias coisas sensíveis, mesmo quando as razões não apareçam. E como estas razões e observações nos dão um meio de julgar o futuro em relação ao nosso interesse, e como o sucesso [ou êxito] responde ao nosso julgamento racional, não podemos pedir ou mesmo ter maior certeza sobre estes objetos. Também podemos dar a razão [ou explicar racionalmente] os próprios sonhos e sua pouca ligação com outros fenômenos. Contudo, creio que poderíamos estender a apelação [ou demanda] do conhecimento e da certeza para além das sensações atuais, uma vez que a clareza e a evidência vão além, o que considero uma espécie de certeza: e sem dúvida seria uma loucura duvidar seriamente se existem homens no mundo quando [ou só porque] não vemos nenhum. Duvidar seriamente é duvidar em relação à prática; e poderíamos adquirir a certeza em favor de um conhecimento da verdade, com o qual [, o conhecimento,] não podemos duvidar dela [, da verdade,] em relação à prática sem [que possa ser considerado] loucura; e às vezes tomamos isso de forma ainda mais geral e aplicamos a casos em que não podemos duvidar sem merecermos ser grandemente culpados. Mas a *evidência* seria uma certeza luminosa, ou seja, onde não há nenhuma dúvida a partir da ligação que vemos entre as ideias. Seguindo esta definição de certeza, temos a certeza de que Constantinopla está no mundo, que Constantino e Alexandre, o Grande, e que Júlio César viveram. É verdade que alguns camponeses das Ardenas poderiam duvidar disto, com razão, por falta de informação; mas um homem de letras e do mundo não poderia fazê-lo sem um grande transtorno de espírito [ou desordem mental].

§ 11. PHILALÈTHE. Nous sommes assurés véritablement par notre mémoire de beaucoup de choses qui sont passées, mais nous ne pourrons pas bien juger si elles subsistent encore. Je vis hier de l'eau et un certain nombre de belles couleurs sur des bouteilles qui se formèrent sur cette eau. Maintenant je suis certain que ces bouteilles ont existé aussi bien que cette eau, mais je ne connais pas plus certainement l'existence présente de l'eau que celle des bouteilles, quoique la première soit infiniment plus probable, parce qu'on a observé que l'eau est durable et que les bouteilles disparaissent.

§ 12. Enfin, hors de nous et de Dieu nous ne connaissons d'autres esprits que par la révélation, et n'en avons que la certitude de la foi.

THÉOPHILE. Il a été remarqué déjà que notre mémoire nous trompe quelquefois; et nous y ajoutons foi ou non, selon qu'elle est plus ou moins vive et plus ou moins liée avec les choses que nous savons; et quand même nous sommes assurés du principal, nous pouvons souvent douter des circonstances. Je me souviens d'avoir connu un certain homme, car je sens que son image ne m'est point nouvelle non plus que sa voix; et ce double indice m'est un meilleur garant que l'un des deux, mais je ne saurais me souvenir où je l'ai vu. Cependant il arrive, quoique rarement, qu'on voit une personne en songe avant que de la voir en chair et en os; et on m'a assuré qu'une demoiselle d'une cour connue vit en songeant et dépeignit à ses amies celui qu'elle épousa depuis et la salle où les fiançailles se célébrèrent; ce qu'elle fit avant que d'avoir vu et connu ni l'homme ni le lieu. On l'attribuait à je ne sais quel pressentiment secret; mais le hasard peut produire cet effet, puisqu'il est assez rare que cela arrive, outre que, les images des songes étant un peu obscures, on a plus de liberté de les rapporter par après à quelques autres.

§ 13. PHILALÈTHE. Concluons qu'il y a deux sortes de propositions, les unes particulières et sur l'existence, comme, par exemple, qu'un éléphant existe; les autres générales sur la dépendance des idées, comme, par exemple, que les hommes doivent obéir à Dieu.

§ 14. La plupart de ces propositions générales et certaines portent le nom de vérités éternelles, et, en effet, elles le sont toutes. Ce n'est pas que ce soient des propositions formées actuellement quelque part de toute éternité, ou qu'elles soient gravées dans l'esprit d'après quelque modèle qui existait toujours; mais c'est parce que nous sommes assurés que lorsqu'une créature, enrichie de facultés et de moyens pour cela, appliquera ses pensées à la considération de ses idées, elle trouvera la vérité de ces propositions..

§ 11. FILALETO. Estamos verdadeiramente seguros pela nossa memória de muitas coisas que passaram, mas não poderemos julgar bem se ainda subsistem. Ontem eu vi a água e uma série de cores lindas nas bolhas que se formavam sobre essa água. Nesse momento estou certo de que estas bolhas existiram, assim como esta água, mas não conheço a existência atual da água com mais certeza do que a das bolhas, embora a primeira seja infinitamente mais provável, porque se observou que a água é [mais] durável e as bolhas desaparecem.

§ 12. Finalmente, além de nós mesmos e de Deus, conhecemos outros espíritos apenas por *revelação* e temos apenas a certeza da fé.

TEÓFILO. Já foi observado que a nossa memória às vezes nos engana; e acreditamos ou não [na memória], dependendo se está mais ou menos vívida e mais ou menos ligada às coisas que sabemos; e mesmo tendo certeza do principal, muitas vezes podemos duvidar das circunstâncias. Lembro-me de ter conhecido um certo homem, porque sinto que a sua imagem não é nova para mim, tal como a sua voz; e esta dupla indicação é uma garantia melhor para mim do que somente uma das duas, mas não consigo lembrar onde o vi [, aquele homem]. No entanto, acontece, embora raramente, que se veja uma pessoa em sonho antes de vê-la em carne e osso; e me garantiram que uma jovem de uma corte conhecida viu em sonhos e descreveu às amigas aquele com quem [depois] se casou e a sala onde [depois] foi celebrado o noivado; o que ela fez sem antes de ter visto e conhecido tanto o homem quanto o lugar. Esse fato foi atribuído a não sei qual pressentimento secreto; mas o acaso pode produzir esse efeito, pois é bastante raro que isso aconteça; fora o fato de que, sendo as imagens dos sonhos, um pouco obscuras, se tem mais liberdade para relacioná-las posteriormente com algumas outras.

§ 13. FILALETO<sup>446</sup>. Concluamos que existem dois tipos de proposições, umas particulares e sobre a existência, como, por exemplo, que um elefante existe; outras gerais, assentadas na dependência de ideias, como, por exemplo, que os homens devem obedecer a Deus.

§ 14. A maior parte dessas proposições gerais e certas portam o nome de *verdades eternas* e, de fato, todas elas o são. Não é que sejam proposições atualmente formadas em algum lugar desde toda a eternidade, ou que estejam gravadas na mente de acordo com algum modelo que sempre existiu; mas é porque temos a certeza de que quando uma criatura, enriquecida com faculdades e meios para isso, aplica os seus pensamentos à consideração das suas ideias, encontrará a verdade destas proposições.

---

<sup>446</sup> Eis onde tem início a problematização que levará Leibniz a afirmar não só estar de acordo com Locke quanto a certas verdades deverem ser consideradas verdades eternas, mas também que essa opinião quando bem entendida deveria desembocar em um platonismo de cunho agostiniano, como veremos mais à frente, ou em um realismo de cunho tomista, ou seja, que certas verdades devem estar fundadas no conteúdo mesmo do intelecto divino, especialmente quando se trata de verdades necessárias, ou de razão, como o são grande parte das que resultam das demonstrações matemáticas ou lógicas. Há nesse capítulo, o que aparece em muitos outros, do livro IV, um desenvolvimento com relação à noção de verdade eterna, ou quanto ao que de fato fundamenta as verdades de razão, que quando associado ao que é defendido nos capítulos iniciais do livro III com relação aos termos gerais, ou quanto à realidade dos gêneros e espécies, atestam o todo do tipo de realismo de cunho tomista defendido por Leibniz ao menos depois do que costumamos considerar a maturidade de seu sistema. Ou seja, aqui ficam explícitos os motivos metafísicos que levarão Leibniz a recusar a doutrina dos signos ou Σημειωτική de Locke, eis alguns dos assuntos que pretendemos abordar com mais detalhes em nosso livro *Leibniz e a linguagem (II): línguas artificiais, lógica e matemática*, ainda no prelo, mas que já aperecem bastane discutidos no *Leibniz e a linguagem (I): línguas naturais, etimologia e história*, já publicado pela Ed. Kotter, em 2022 (N.T.).

THÉOPHILE. Votre division paraît revenir à la mienne, des propositions de fait et des propositions de raison. Les propositions de fait aussi peuvent devenir générales en quelque façon, mais c'est par l'induction ou observation, de sorte que ce n'est qu'une multitude de faits semblables, comme lorsqu'on observe que tout vif-argent s'évapore par la force du feu, et ce n'est pas une généralité parfaite, parce qu'on n'en voit point la nécessité. Les propositions générales de raison sont nécessaires, quoique la raison en fournisse aussi qui ne sont pas absolument générales et ne sont que vraisemblables, comme, par exemple, lorsque nous présumons qu'une idée est possible, jusqu'à ce que le contraire se découvre par une plus exacte recherche. Il y a enfin des propositions mixtes, qui sont tirées des prémisses, dont quelques-unes viennent des faits et des observations, et d'autres sont des propositions nécessaires : et telles sont quantité de conclusions géographiques et astronomiques sur le globe de la terre et sur le cours des astres, qui naissent par la combinaison des observations des voyageurs et des astronomes avec les théorèmes de géométrie et d'arithmétique. Mais comme, selon [la règle] des logiciens, la conclusion suit la plus faible des prémisses et ne saurait avoir plus de certitude qu'elle, ces propositions mixtes n'ont que la certitude et la généralité qui appartient à des observations. Pour ce qui est des vérités éternelles, il faut [considérer] que dans le fond elles sont toutes conditionnelles, et disent en effet : Telle chose posée, telle autre chose est. Par exemple, disant : Toute figure qui a trois côtés aura aussi trois angles, je ne dis autre chose sinon que, supposé qu'il y ait une figure à trois côtés, cette même figure aura trois angles. Je dis cette même, et c'est en quoi les propositions catégoriques, qui peuvent être énoncées sans condition, quoiqu'elles soient conditionnelles dans le fond, diffèrent de celles qu'on appelle hypothétiques, comme serait cette proposition : Si une figure a trois côtés, ses angles sont égaux à deux droits, où l'on voit que la proposition antécédente (savoir la figure de trois côtés) et la conséquente (savoir les angles de la figure de trois côtés sont égaux à deux droits) n'ont pas le même sujet comme elles l'avaient dans le cas précédent, où l'antécédent était : Cette figure est de trois côtés, et le conséquent : Ladite figure est de trois angles; quoique encore l'hypothétique souvent puisse être transformée en catégorique, mais en changeant un peu les termes, comme si, au lieu de l'hypothétique précédente, je disais : Les angles de toute figure à trois côtés sont égaux à deux droits. Les scolastiques ont fort disputé de constantia subjecti, comme ils l'appelaient, c'est-à-dire comment la proposition faite sur un sujet peut avoir une vérité réelle si ce sujet n'existe point : c'est que la vérité n'est que conditionnelle, et dit qu'en cas que le sujet existe jamais, on le trouvera tel.

TEÓFILO. Sua divisão parece convergir com a minha, [ou seja, em] *proposições de fato e proposições de razão*<sup>447</sup>. [1.1 e 1.2] As proposições de fato também podem tornar-se gerais de alguma forma, mas é por indução ou observação, de modo que se trata apenas de uma multiplicidade de fatos semelhantes, como quando observamos que todo mercúrio evapora pela força do fogo, e isto não é uma generalidade perfeita, porque não vemos a necessidade disso. [2.1 e 2.2] As proposições gerais de razão são necessárias, embora a razão também forneça algumas [proposições] que não são absolutamente gerais e são apenas prováveis, como, por exemplo, quando presumimos que uma ideia seja possível, até que o contrário é descoberto por uma pesquisa mais exata. Finalmente, existem [3.1 e 3.2] *proposições mistas*, que são extraídas de premissas, algumas das quais provêm de fatos e observações, e outras são proposições necessárias: e tais são uma série de conclusões geográficas e astronômicas sobre o globo da Terra e sobre o curso dos astros, que nascem pela combinação das observações de viajantes e astrônomos com os teoremas da geometria e da aritmética. Mas como, de acordo com [a regra] dos lógicos, *a conclusão segue a mais fraca das premissas* e não pode ter mais certeza do que ela [, ou seja, a mais fraca das premissas], estas proposições mistas têm apenas a certeza e a generalidade que pertencem às observações. [4] Quanto às *verdades eternas*, devemos [considerar] que no fundo elas são todas condicionais, e dizem, com efeito: Suposta certa coisa, outra coisa [também] é. Por exemplo, dizendo: *Toda figura que tenha três lados também terá três ângulos*, não digo outra coisa senão isso: supondo que exista uma figura com três lados, *essa mesma* figura terá três ângulos. Digo *essa mesma*, e é assim que as proposições categóricas, que podem ser enunciadas sem condição, embora no fundo sejam condicionais, diferem daquelas que chamamos de *hipotéticas*, como seria a proposição [seguinte]: *Se uma figura tem três lados, seus ângulos são igual a dois ângulos retos*, onde vemos que a proposição *antecedente* (ou seja, a figura de três lados) e a *consequente* (ou seja, os ângulos da figura de três lados são iguais a dois ângulos retos) não têm o mesmo sujeito que tinham no caso precedente, onde a antecedente era: *Esta figura é de três lados*, e a consequente: *A referida figura é de três ângulos*; embora ainda a hipotética possa muitas vezes ser transformada em categórica, mas mudando um pouco os termos, como se, em vez da hipotética precedente, eu dissesse: *Os ângulos de toda figura com três lados são iguais a dois ângulos retos*. Os escolásticos debateram muito sobre [a noção] *de constantia subjecti*, como a chamavam, ou seja, [a questão] como a proposição feita sobre um sujeito pode ter uma verdade real [*vérité réelle*] se esse sujeito não existe mais: isso ocorre porque a verdade só pode ser condicional, e suposto que o sujeito exista, ele será de tal modo.

---

<sup>447</sup> Cf. §§ 28 a 47, sobretudo o § 33, da *Monadologia* (N.T.).

Mais on demandera encore en quoi est fondée cette connexion, puisqu'il y a de la réalité là-dedans qui ne trompe pas. La réponse sera qu'elle est [fondée] dans la liaison des idées. Mais on demandera en répliquant où seraient ces idées si aucun esprit n'existait, et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles. Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir, à cet esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme saint Augustin l'a reconnu, et l'exprime d'une manière assez vive; et afin qu'on ne pense pas qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes, et, en un mot, les lois de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles.

Mas se exigirá ainda [que se explique] em que se baseia esta conexão, uma vez que aí existe uma realidade [*réalité*] que não engana. A resposta será que ela se baseia na conexão de ideias. Mas questionaremos em réplica onde estariam essas ideias se não existisse espírito, e qual seria então o verdadeiro fundamento desta certeza das verdades eternas. Isto conduz-nos finalmente ao último fundamento das verdades, isto é, a este espírito supremo e universal que não pode deixar de existir [, ou seja, Deus], cujo entendimento, para dizer a verdade, é a região das verdades eternas<sup>448</sup>, como santo Agostinho reconheceu e o exprimiu com bastante vivacidade<sup>449</sup>. E para que não se pense que não é necessário recorrer a ele, devemos considerar que estas verdades necessárias contêm a razão determinante e o princípio regulador das próprias existências e, numa palavra, as leis do universo. Assim, sendo estas verdades necessárias anteriores à existência de seres contingentes, devem ser fundadas na existência de uma substância necessária. É aqui que encontro os originais das ideias e verdades que estão gravadas nas nossas almas, não na forma de proposições, mas como fontes cuja aplicação e ocasiões darão origem a enunciados atuais.

---

<sup>448</sup> Como já o indicamos, cf. §§ 28 a 47, agora sobretudo os §§ 43 em diante, da *Monadologia* (N.T.).

<sup>449</sup> Aqui alguns tradutores mencionam como a referência de Leibniz o texto *O livre arbítrio* (II, III-XV, 7-39, na edição da Paulus de 1995, de tradução de Nair de Assis Oliveira, p. 125-6), de fato, a questão da verdade posta ali coincide muito bem com o que se pretende chamar atenção aqui; contudo, nenhum texto é mais explícito quanto à fonte última das ideias e verdades, ou daquilo que permite afirmar a realidade do que fundamenta a conexão das ideias que se conectam nas verdades eternas ou necessárias, e que inclusive o remete à Platão quanto o *As ideias* (*De ideis* – *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. XLVI. A. Mutzenbecher (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL) 44A) de Agostinho e gostaríamos de recomendar a tradução de Moacyr Novaes, inclusive o texto dele mesmo que a antecede, que saiu na *Revista Discurso* nº 40, 2010, p. 377-80. Para nós, o presente capítulo dos *Novos ensaios*, mais a precisa referência a Agostinho, para não falar de muitos outros momentos, são provas incontestáveis do tipo de platonismo que Leibniz defendia e, por consequência, de seu incontestável realismo tão evidente quando se opõe ao nominalismo de Hobbes, mas mais ainda ao nominalismo mentalista do Locke do *Ensaio*. Será mesmo que os abstratos, como as ideias que se conectam nas várias proposições mencionadas antes, não tem realidade para Leibniz? Cremos ter evidenciado que a resposta afirmativa é falsa, talvez fosse melhor dizer: depende! (N.T.).

Livre IV, Chapitre XXI: De la division des sciences.

§1. PHILALÈTHE. Nous voilà au bout de notre course, et toutes les opérations de l'entendement sont éclaircies. Notre dessein n'est pas d'entrer dans le détail même de nos connaissances. Cependant ici il sera peut-être à propos, avant que de finir, d'en faire une revue générale, en considérant la division des sciences. Tout ce qui peut entrer dans la sphère de l'entendement humain est ou la nature des choses en elles-mêmes, ou en second lieu, l'homme en qualité d'agent, tendant à sa fin et particulièrement à sa félicité; ou, en troisième lieu, les moyens d'acquérir et de communiquer la connaissance. Et voilà la science divisée en trois espèces.

§ 2. La première est la physique, ou la philosophie naturelle, qui comprend non seulement les corps et leurs affections comme nombre, figure, mais encore les esprits. Dieu même et les anges.

§ 3. La seconde est la philosophie pratique ou la morale, qui enseigne le moyen d'obtenir des choses bonnes et utiles, et se propose non seulement la connaissance de la vérité, mais encore la pratique de ce qui est juste.

§ 4. Enfin, la troisième est la logique ou la connaissance des signes, car λόγος signifie parole. Et nous avons besoin des signes de nos idées pour pouvoir nous entrecommuniquer nos pensées, aussi bien que pour les enregistrer pour notre propre usage. Et peut-être que si l'on considérait distinctement et avec tout le soin possible que cette dernière espèce de science roule sur les idées et les mots, nous aurions une logique et une critique différentes de celles qu'on a vues jusqu'ici. Et ces trois espèces, la physique, la morale et la logique, sont comme trois grandes provinces dans le monde intellectuel, entièrement séparées et distinctes l'une de l'autre.

THÉOPHILE. Cette division a déjà été célèbre chez les anciens, car sous la logique ils comprenaient encore, comme vous faites, tout ce qu'on rapporte aux paroles et à l'explication de nos pensées: artes dicendi. Cependant il y a de la difficulté là-dedans; car la science de raisonner, de juger, d'inventer, paraît bien différente de la connaissance des étymologies des mots et de l'usage des langues, qui est quelque chose d'indéfini et d'arbitraire. De plus, en

---

<sup>450</sup> As traduções consultadas foram a de Luiz João Baraúna, Abril Cultural (Col. Pensadores), 1984, e J. Echeverría Ezponda, Alianza Editorial, 1992; a versão do original utilizada foi a de cronologia, bibliografia, introdução e notas de Jacques Brunschwig, da Flammarion, 1990 (N.T.).

<sup>451</sup> 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: [piaiusp@gmail.com](mailto:piaiusp@gmail.com)) e AGUIAR, M. S., licenciado em filosofia, mestre e doutorando pela Universidade Federal de Sergipe (e-mail: [marcossavio.se@gmail.com](mailto:marcossavio.se@gmail.com)) (N.T.).

expliquant les mots on est obligé de faire une course dans les sciences mêmes, comme il paraît par les dictionnaires; et de l'autre côté on ne saurait traiter la science sans donner en même temps les définitions des termes.

## Livro IV, Capítulo XXI: Da divisão das ciências.

§1. FILALETO. Aqui estamos no final de nossa jornada e todas as operações do entendimento estão esclarecidas. Nossa intenção não é entrar nos detalhes de nosso conhecimento. Contudo, aqui talvez seja oportuno, antes de terminar, fazer uma revisão geral, considerando a divisão das ciências. Tudo o que pode entrar na esfera do entendimento humano é ou a natureza das coisas em si ou, em segundo lugar, o homem como agente, tendendo ao seu fim e particularmente à sua felicidade; ou, em terceiro lugar, os meios de adquirir e comunicar o conhecimento. E aqui está a ciência dividida em três espécies

§ 2. A primeira é a *física*, ou filosofia natural, que inclui não apenas os corpos e suas afecções como número, figura, mas também os espíritos. O próprio Deus e os anjos.

§ 3. A segunda é a *filosofia prática* ou *moral*, que ensina os meios de obter coisas boas e úteis, e propõe não apenas o conhecimento da verdade, mas também a prática do que é justo.

§ 4. Por fim, o terceiro é a *lógica* ou conhecimento dos signos, pois *λόγος* significa palavra. E precisamos dos *sinais* das nossas ideias para podermos comunicar os nossos pensamentos uns aos outros, bem como registrá-los para nosso próprio uso. E talvez se considerássemos distintamente e com todo o cuidado possível que esta última espécie de ciência gira em torno de ideias e palavras, teríamos uma lógica e uma crítica diferentes daquelas que vimos até agora. E estas três espécies, física, moralidade e lógica, são como três grandes províncias no mundo intelectual, inteiramente separadas e distintas umas das outras.<sup>452</sup>

TEÓFILO. Esta divisão já foi célebre entre os antigos, porque sob a *lógica* eles ainda compreendiam, como você, tudo o que relacionamos com as palavras e a explicação dos nossos pensamentos: *artes dicendi*. Contudo, há dificuldade nisso; porque a ciência de raciocinar, de julgar, de inventar, parece muito diferente do conhecimento das etimologias das palavras e do

---

<sup>452</sup> Como se verá, no presente capítulo teremos o embate entre uma visão que tenta unificar as ciências em poucos ramos, a doutrina dos signos ou Σημειωτική de Locke, e uma outra que insiste na maior diversidade e mais pontos fundamentais de distinção entre as ciências e demais ramos que podem ser considerados produtores de conhecimento. Para o que mais nos interessa, tratar-se-á de distinguir duas partes essencialmente distintas da linguagem, por um lado, linguística histórica ou estudo histórico dos idiomas e sua movimentação histórica geográfica, o conhecimento das etimologias das palavras e do uso das línguas, que se baseia em algo de indefinido e arbitrário, e, por outro, lógica ou semiologia das matemáticas, associada a linguagens artificiais que podem desempenhar papel de cálculo e que tem a ver mais propriamente com a ciência de raciocinar, de julgar, de inventar. Já tivemos oportunidade de utilizar tal separação para organizar a vasta produção de Leibniz especialmente no que diz respeito a estes dois grandes ramos do conhecimento, cf. “Una introducción ante la controversia Leibniz-Locke sobre el problema del lenguaje”, in *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, no prelo; cf. também “Leibniz e a inventividade matemática: uma introdução”, in SOUZA, Marcus J. A. e LIMA FILHO, Maxwell M. de. *Escritos de filosofia V: linguagem e Cognição*, Ed. Fi, 2022. Eis um dos assuntos que pretendemos abordar com mais detalhes em nosso livro *Leibniz e a linguagem (II): línguas artificiais, lógica e matemática* (N.T.).

uso das línguas, que é algo indefinido e arbitrário. Além disso, para explicar as palavras somos obrigados a recorrer às próprias ciências, tal como aparecem nos dicionários; e, por outro lado, não podemos tratar a ciência sem, ao mesmo tempo, dar as definições dos termos.

Mais la principale difficulté qui se trouve dans cette division des sciences est que chaque partie paraît englober le tout; premièrement la morale et la logique tomberont dans la physique, prise aussi généralement qu'on vient de le dire : car en parlant des esprits, c'est-à-dire des substances qui ont de l'entendement et de la volonté, et en expliquant cet entendement à fond, vous y ferez entrer toute la logique; et en expliquant dans la doctrine des esprits ce qui appartient à la volonté, il faudrait parler du bien et du mal, de la félicité et de la misère, et il ne tiendra qu'à vous de pousser assez cette doctrine pour y faire entrer toute la philosophie pratique. En échange, tout pourrait entrer dans la philosophie pratique comme servant à notre félicité. Vous savez qu'on considère la théologie, avec raison, comme une science pratique, et la jurisprudence aussi bien que la médecine ne le sont pas moins; de sorte que la doctrine de la félicité humaine ou de notre bien et mal absorbera toutes les connaissances lorsqu'on voudra expliquer suffisamment tous les moyens qui servent à la fin que la raison se propose. C'est ainsi que Zwingerus a tout compris dans son Théâtre méthodique de la vie humaine, que Beyerling a détraqué en le mettant en ordre alphabétique. Et en traitant toutes les matières par dictionnaires suivant l'ordre et l'alphabet, la doctrine des langues (que vous mettez dans la logique avec les Anciens, c'est-à-dire dans la discursive) s'emparera à son tour du territoire des deux autres. Voilà donc vos trois grandes provinces de l'Encyclopédie en guerre continuelle, puisque l'une entreprend toujours sur les droits des autres. Les nominaux ont cru qu'il y avait autant de sciences particulières que de vérités, lesquelles après composaient des touts, selon qu'on les arrangeait, et d'autres comparent le corps entier de nos connaissances à un océan, qui est tout d'une pièce, et qui n'est divisé en Calédonien, Atlantique, Ethiopique, Indien, que par des lignes arbitraires. Il se trouve ordinairement qu'une même vérité peut être placée en différents endroits, selon les termes qu'elle contient, et même selon les termes moyens ou causes dont elle dépend, et selon les suites et les effets qu'elle peut avoir. Une proposition catégorique simple n'a que deux termes ; mais une proposition hypothétique en peut avoir quatre, sans parler des énonciations composées. Une histoire mémorable peut être placée dans les annales de l'histoire universelle et dans l'histoire du pays où elle est arrivée, et dans l'histoire de la vie d'un homme qui y était intéressé. Et supposé qu'il s'y agisse de quelque beau précepte de morale, de quelque stratagème de guerre, de quelque invention utile pour les arts qui servent à la commodité de la vie ou à la santé des hommes, cette même histoire sera rapportée utilement à la science ou art qu'elle regarde, et même on en pourra faire mention en deux endroits de cette science, savoir dans l'histoire de la discipline pour raconter son accroissement effectif, et aussi dans les préceptes, pour les confirmer ou éclaircir par les exemples.

Mas a principal dificuldade encontrada nesta divisão das ciências é que cada parte parece engolir o todo; em primeiro lugar, a moral e a lógica cairão na física, tomada de forma tão geral como se acabou de dizer: porque ao falar de espíritos, isto é, de substâncias que têm entendimento e vontade, e ao explicar completamente esse entendimento, você trará toda a lógica para dentro; e ao explicar na doutrina dos espíritos o que pertence à vontade, teríamos que falar do bem e do mal, da felicidade e da miséria, e caberá a vocês forçar esta doutrina o suficiente para trazer nela toda a filosofia prática. Em troca, tudo poderia entrar na filosofia prática como servindo à nossa felicidade. Você sabe que a teologia é justamente considerada uma ciência prática, e a jurisprudência, assim como a medicina, não o são menos; de modo que a doutrina da felicidade humana ou do nosso bem e mal absorverá todo o conhecimento sempre que quisermos explicar suficientemente todos os meios que servem ao fim que a razão se propõe. Foi assim que Zwinger ajuntou tudo em seu metódico *Teatro da vida humana*, que Beyerlin<sup>453</sup> rearranjou ao colocá-lo em ordem alfabética. E ao tratar todos os assuntos por dicionários seguindo a ordem e o alfabeto, a doutrina das línguas (que você coloca na *lógica* com os Antigos), isto é, na discursiva, irá apoderar-se, por sua vez, do território das outras duas. Eis, pois, as suas três grandes províncias da Enciclopédia em guerra contínua, já que uma se lança sobre os direitos das outras.

Os nominais acreditavam que existiam tantas ciências particulares quanto verdades, que então compunham [ou dispunham] todas, de acordo com a forma como eram arrançadas; e outros comparavam todo o corpo do nosso conhecimento a um oceano, que é [um] todo de uma só peça, e que está dividido em Caledônio, Atlântico, Etíope, Indiano, apenas por linhas arbitrárias. Geralmente verifica-se que uma mesma verdade pode ser colocada em lugares diferentes, de acordo com os termos que ela [a verdade] contém, e mesmo de acordo com os meios ou causas de que ela depende, e de acordo com os desdobramentos [*les suites*] e efeitos que ela pode ter. Uma proposição categórica simples possui apenas dois termos; mas uma proposição hipotética pode ter quatro termos, sem mencionarmos os enunciados compostos.

Uma história memorável pode ser colocada nos anais da história universal e na história do país onde aconteceu, e na história da vida de um homem que tem [para ela] interesse. E supondo que se trate de algum belo preceito moral, de algum estratagema de guerra, de alguma invenção útil para as artes que servem à conveniência da vida ou à saúde dos homens, esta mesma história será relatada de forma útil à ciência ou arte a que diz respeito, e nós podemos até fazer menção a esta ciência em dois lugares, nomeadamente na história da disciplina, para narrar o seu efetivo crescimento, e também nos preceitos, para confirmá-los ou esclarecê-los pelos exemplos.

---

<sup>453</sup> A obra enciclopédica, comum na época de Leibniz, *Theatrum vitae humanae* já havia sido mencionada no capítulo XVI, ela foi escrita pelo médico suíço Theodor Zwinger (o antigo, 1533-1588) e publicada na sua disposição original ente 1586-1587, e foi editada em uma nova disposição por Laurent Beyerling em 1631 (N.T.).

Par exemple, ce qu'on raconte bien à propos dans la vie du cardinal Ximénès, qu'une femme moresque le guérit par des frictions seulement d'une hecticque presque désespérée, mérite encore lieu dans un système de médecine, tant au chapitre de la fièvre hecticque que lorsqu'il s'agit d'une diète médicinale, en y comprenant les exercices ; et cette observation servira encore à mieux découvrir les causes de cette maladie. Mais on en pourrait parler encore dans la logique médicinale, où il s'agit de l'art de trouver les remèdes, et dans l'histoire de la médecine, pour faire voir comment les remèdes sont venus à la connaissance des hommes, et que c'est bien souvent par le secours de simples empiriques, et même des charlatans. Beverovicius, dans un joli livre de la médecine ancienne, tiré tout entier des auteurs non médecins, aurait rendu son ouvrage encore plus beau s'il fût passé jusqu'aux auteurs modernes. On voit par là qu'une même vérité peut avoir beaucoup de places, selon les différents rapports qu'elle peut avoir ; et ceux qui rangent une bibliothèque ne savent bien souvent où placer quelques livres, étant suspendus entre deux ou trois endroits également convenables. Mais ne parlons maintenant que des doctrines générales, et mettons à part les faits singuliers, l'histoire et les langues. Je trouve deux dispositions principales de toutes les vérités doctrinales, dont chacune aurait son mérite et qu'il serait bon de joindre. L'une serait synthétique et théorique, rangeant les vérités selon l'ordre des preuves, comme font les mathématiciens, de sorte que chaque proposition viendrait après celles dont elle dépend. L'autre disposition serait analytique et pratique, commençant par le but des hommes, c'est-à-dire par les biens, dont le comble est la félicité, et cherchant par ordre les moyens qui servent à acquérir ces biens ou à éviter les maux contraires. Et ces deux méthodes ont lieu dans l'Encyclopédie en général, comme encore quelques-uns les ont pratiquées dans les sciences particulières; car la géométrie même, traitée synthétiquement par Euclide comme une science, a été traitée par quelques autres comme un art, et pourrait néanmoins être traitée démonstrativement sous cette forme, qui en montrerait même l'invention; comme si quelqu'un se proposait de mesurer toutes sortes de figures plates, et commençant par les rectilignes, s'avisait qu'on les peut partager en triangles, et que chaque triangle est la moitié d'un parallélogramme, et que les parallélogrammes peuvent être réduits aux rectangles, dont la mesure est aisée. Mais en écrivant l'Encyclopédie suivant toutes ces deux dispositions ensemble, on pourrait prendre des mesures de renvoi, pour éviter les répétitions. A ces deux dispositions il faudrait joindre la troisième suivant les termes, qui en effet ne serait qu'une espèce de répertoire, soit systématique, rangeant les termes selon certains prédicaments, qui seraient communs à toutes les nations; soit alphabétique, selon la langue reçue parmi les savants. Or ce répertoire serait nécessaire pour trouver ensemble toutes les propositions où le terme entre d'une manière assez remarquable; car suivant les deux voies précédentes, où les vérités sont rangées selon leur origine ou selon leur usage, les vérités qui regardent un même terme ne sauraient se trouver ensemble.

Por exemplo, o que é bem-dito na vida do Cardeal Ximénès<sup>454</sup>, que uma mulher moura o curou somente com fricções de uma [febre] héctica quase sem esperança, ainda merece lugar num sistema de medicina, tanto em termos de febre héctica como quando se trata de uma dieta medicinal onde se inclui exercícios; e esta observação servirá para descobrir ainda mais as causas desta doença. Mas poderíamos ainda falar disso na lógica medicinal, no que diz respeito à arte de encontrar remédios, e na história da medicina, para mostrar como os remédios chegaram ao conhecimento dos homens, e que muitas vezes o foi com a ajuda de simples empiristas e até charlatões. Beverovicus<sup>455</sup>, num belo livro sobre medicina antiga, inteiramente elaborado a partir de autores não-médicos, teria tornado a sua obra ainda mais bela se tivesse chegado [a falar] até dos autores modernos.

Vemos daí que uma mesma verdade pode ter muitos lugares, de acordo com as diferentes relações que pode ter; e quem organiza uma biblioteca muitas vezes não sabe onde colocar alguns livros, ficando suspensos entre dois ou três locais igualmente adequados. Mas falemos agora apenas de doutrinas gerais e deixemos de lado os fatos singulares, a história e as línguas. Encontro duas disposições principais de todas as verdades doutrinárias, cada uma das quais tem o seu mérito e às quais seria bom aderir. Uma seria [1] *sintética e teórica*, organizando as verdades de acordo com a ordem das provas, como fazem os matemáticos, de modo que cada proposição viria depois daquelas das quais depende. A outra disposição seria [2] *analítica e prática*, começando pela meta dos homens, isto é, pelos bens, cujo ápice é a felicidade, e buscando pela ordem os meios que sirvam para adquirir esses bens ou para evitar os males contrários. E estes dois métodos ocorrem na Enciclopédia em geral, como alguns também os praticaram nas ciências particulares; pois a própria geometria, tratada sinteticamente por Euclides como uma ciência, foi tratada por alguns outros como uma arte, e poderia, no entanto, ser tratada demonstrativamente nesta forma, o que até mostraria [o como ele chegou até] a sua invenção; como se alguém se dispusesse a medir todos os tipos de figuras planas, e começando pelas retilíneas, percebesse que elas podem ser divididas em triângulos, e que cada triângulo é metade de um paralelogramo, e que os paralelogramos podem ser reduzidos a retângulos, o cuja medição é fácil. Mas ao escrever a Enciclopédia seguindo todas estas duas disposições juntas, poderíamos tomar medidas de referência, para evitar repetições. A estas duas disposições [a sintética-teórica e a analítica-prática] seria necessário acrescentar *a terceira, a dos termos*, o que na verdade seria apenas uma espécie de [3.1] *repertório*, ou sistemático, ordenando os termos de acordo com certos predicamentos [*prédicaments*], que seriam comuns a todas as nações; ou em [3.2] ordem alfabética, de acordo com a linguagem recebida entre os estudiosos. Ora, esse repertório seria necessário para reunir todas as proposições onde o termo entra de forma bastante notável; porque seguindo os dois caminhos [ou as duas opções] precedentes, onde as verdades são dispostas segundo a sua origem [a sintética-teórica] ou segundo o seu uso

---

<sup>454</sup> Cf. E. Fléchier, *Histoire du cardinal Ximenes*, referência a Ximenes de Cisneros (1436-1517), confessor de Isabel, a católica, grande inquisidor e arcebispo de Toledo (N.T.).

<sup>455</sup> Johan van Beverwijck ou Johannes Beverovicus (1594-1647), médico holandês, que escrevia sobre história da medicina, como em seu livro *Idea medicinae veterum* (*Uma ideia da medicina dos antigos*) (N.T.).

[a analítica-prática], as verdades que dizem respeito ao mesmo termo não podem ser encontradas juntas.

Par exemple, il n'a point été permis à Euclide, lorsqu'il enseignait de trouver la moitié d'un angle, d'y ajouter le moyen d'en trouver le tiers, parce qu'il aurait fallu parler des sections coniques, dont on ne pouvait pas encore prendre connaissance en cet endroit. Mais le répertoire peut et doit indiquer les endroits où se trouvent les propositions importantes qui regardent un même sujet. Et nous manquons encore d'un tel répertoire en géométrie, qui serait d'un grand usage pour faciliter même l'invention et pousser la science, car il soulagerait la mémoire et nous épargnerait souvent la peine de chercher de nouveau ce qui est déjà tout trouvé. Et ces répertoires encore serviraient à plus forte raison dans les autres sciences où l'art de raisonner a moins de pouvoir, et seraient surtout d'une extrême nécessité dans la médecine. Mais l'art de faire de tels répertoires ne serait pas des moindres. Or, considérant ces trois dispositions, je trouve cela de curieux qu'elles répondent à l'ancienne division que vous avez renouvelée, qui partage la science ou la philosophie en théorique, pratique et discursive, ou bien en physique, morale et logique ; car la disposition synthétique répond à la théorique, l'analytique à la pratique, et celle du répertoire selon les termes à la logique : de sorte que cette ancienne division va fort bien, pourvu qu'on l'entende comme je viens d'expliquer ces dispositions, c'est-à-dire, non pas comme des sciences distinctes, mais comme des arrangements divers des mêmes vérités, autant qu'on juge à propos de les répéter. Il y a encore une division civile des sciences, selon les facultés et les professions : on s'en sert dans les universités et dans les arrangements des bibliothèques ; et Draudius, avec son continuateur Lipenius, qui nous ont laissé le plus ample, mais non pas le meilleur catalogue des livres, au lieu de suivre la méthode des Pandectes de Gesner, qui est toute systématique, se sont contentés de se servir de la grande division des matières (à peu près comme les libraires), suivant les quatre facultés (comme on les appelle) de théologie, de jurisprudence, de médecine et de philosophie, et ont rangé par après les titres de chaque faculté, selon l'ordre alphabétique des termes principaux qui entrent dans l'inscription des livres, ce qui soulageait ces auteurs, parce qu'ils n'avaient pas besoin de voir le livre, ni d'entendre la matière que le livre traite; mais il ne sert pas assez aux autres, à moins qu'on ne fasse des renvois des titres à d'autres de pareille signification ; car sans parler de quantité de fautes qu'ils ont faites, l'on voit que souvent une même chose est appelée de différents noms, comme, par exemple, observationes juris, miscellanea, conjectanea, electa, semestria, probabilia, bene-dicta, et quantité d'autres inscriptions semblables : de tels livres de jurisconsultes ne signifient que des mélanges du droit romain.

Por exemplo, a Euclides não foi permitido, quando ele ensinava como encontrar a metade de um ângulo, adicionar os meios de encontrar o terço dele, porque seria necessário falar de seções cônicas, das quais ainda não poderíamos ter o conhecimento neste lugar [ou quanto a esse assunto]. Mas o repertório pode e deve indicar os lugares onde se encontram as proposições importantes que dizem respeito ao mesmo assunto. E ainda nos falta esse *repertório* em geometria, que seria de grande utilidade até para facilitar a invenção e o avanço da ciência, porque aliviaria a memória e muitas vezes nos pouparia o trabalho de procurar novamente o que já está tudo encontrado. E esses repertórios seriam de utilidade ainda maior em outras ciências onde a arte do raciocínio tem menos poder, e seriam sobretudo extremamente necessários na medicina<sup>456</sup>. Mas a arte de criar tais repertórios não seria insignificante. Ora, considerando estas três disposições, acho curioso que elas respondam à velha divisão que vós renovastes, que divide a ciência ou a filosofia em teórica, prática e discursiva, ou em física, moral e lógica; porque o arranjo sintético responde ao teórico, o analítico ao prático, e o do repertório segundo os termos à lógica: de modo que esta velha divisão vai muito bem, desde que a entendamos como acabo de explicar estas disposições, isto é, não como ciências distintas, mas como arranjos diversos das mesmas verdades, por mais que se julgue apropriado repeti-las.

Ainda existe uma divisão civil das ciências, segundo faculdades e profissões: é utilizada nas universidades e na organização das bibliotecas; e Draudius, com seu sucessor Lipenius, que nos deixou o mais amplo, mas não o melhor, catálogo de livros, em vez de seguir o método das *Pandectas* de Gesner<sup>457</sup>, que é inteiramente sistemática, contentaram-se em usar a grande divisão de assuntos (mais ou menos como os livreiros), segundo as quatro faculdades (como são chamadas) de teologia, jurisprudência, medicina e filosofia, e posteriormente dispuseram os títulos de cada faculdade, segundo a ordem alfabética dos principais termos que constam na inscrição dos livros, fato que aliviou esses autores, pois não precisavam ver o livro, nem ouvir o assunto que o livro trata; mas não é suficientemente útil para outros, a menos que façamos referências, no caso dos títulos, a outros títulos de significado semelhante; pois sem falar do número de erros que cometeram, vemos que muitas vezes a mesma coisa é chamada por nomes diferentes, como, por exemplo, *observaciones juris*, *miscellanea*, *conjectanea*, *electa*, *semestria*, *probabilia*, *benedicta*, e uma série de outras inscrições semelhantes: tais livros de jurisprudência significam apenas miscelâneas do direito romano.

---

<sup>456</sup> São muitas as vezes que Leibniz chama atenção para assuntos que envolvam a medicina, certamente levando em consideração que a formação de Locke era em medicina, do mesmo modo assuntos que envolvem história e seus métodos, tendo em vista que o método que se propunha no Ensaio era o histórico (N.T.).

<sup>457</sup> Quanto a Draudius, Lipenius e Gesner. Georges Draud (cerca de 1572-1635), grande catalogador ou bibliógrafo alemão, escreveu uma *Bibliotheca classica*. Martin Lipenius (1630-1082), também alemão, deu continuidade ao trabalho de Draud com sua *Bibliotheca realis*. Jean-Matthias Gesner (1691-1761), também bibliógrafo e alemão, além de ter feito um “Catálogo racional” da Biblioteca ducal de Weimar, trabalho que deve ter interessado muito ao Leibniz bibliógrafo, escreveu uma *Biblioteca universalis* e a acima mencionada *Pandectarum sive partitionum universalium*. Em todos esses trabalhos está em questão uma grande variedade de obras produzidas na época de Leibniz que propunham métodos de catalogação de obras, assuntos etc. e tinha caráter enciclopédista (N.T.).

C'est pourquoi la disposition systématique des matières et sans doute la meilleure, et on y peut joindre des indices alphabétiques bien amples, selon les termes et les auteurs. La division civile et reçue, selon les quatre facultés, n'est point à mépriser. La théologie traite de la félicité éternelle et de tout ce qui s'y rapporte, autant que cela dépend de l'âme et de la conscience : c'est comme une jurisprudence qui regarde ce qu'on dit être de foro interno et emploie des substances et intelligences invisibles. La jurisprudence a pour objet le gouvernement et les lois, dont le but est la félicité des hommes autant qu'on y peut contribuer par l'extérieur et le sensible, mais elle ne regarde principalement que ce qui dépend de la nature de l'esprit, et n'entre point fort avant dans le détail des choses corporelles, dont elle suppose la nature pour les employer comme des moyens. Ainsi elle se décharge d'abord d'un grand point qui regarde la santé, la vigueur et la perfection du corps humain, dont le soin est départi à la faculté de médecine. Quelques-uns ont cru avec quelque raison qu'on pourrait ajouter aux autres la faculté économique, qui contiendrait les arts mathématiques et mécaniques, et tout ce qui regarde le détail de la subsistance des hommes et des commodités de la vie, où l'agriculture et l'architecture seraient comprises; mais on abandonne à la faculté de philosophie tout ce qui n'est pas compris dans les trois facultés qu'on appelle supérieures. On l'a fait assez mal, car c'est sans donner moyen à ceux qui sont de cette quatrième faculté de se perfectionner par la pratique, comme peuvent faire ceux qui enseignent les autres facultés. Ainsi, excepté peut-être les mathématiques, on ne considère la faculté de philosophie que comme une introduction aux autres. C'est pourquoi l'on veut que la jeunesse y apprenne l'histoire et les arts de parler, et quelques rudiments de la théologie et de la jurisprudence naturelle, indépendantes des lois divines et humaines, sous le titre de métaphysique ou pneumatique, de morale et de politique, avec quelque peu de physique encore, pour servir aux jeunes médecins. C'est là la division civile des sciences, suivant les corps et professions des savants qui les enseignent, sans parler des professions de ceux qui travaillent pour le public autrement que par leurs discours, et qui devraient être dirigés par les vrais savants, si les mesures du savoir étaient bien prises. Et même dans les arts manuels plus nobles, le savoir a été fort bien allié avec l'opération, et pourrait l'être davantage ; comme en effet on les allie ensemble dans la médecine, non seulement autrefois chez les anciens (où les médecins étaient encore chirurgiens et apothicaires), mais encore aujourd'hui, surtout chez les chimistes. Cette alliance aussi de la pratique et de la théorie se voit à la guerre, et chez ceux qui enseignent ce qu'on appelle les exercices, comme aussi chez les peintres ou sculpteurs et musiciens, et chez quelques autres espèces de virtuosi. Et si les principes de toutes ces professions et arts, et même des métiers, étaient enseignés pratiquement chez les philosophes ou dans quelque autre faculté de savants que ce pourrait être, ces savants seraient véritablement les précepteurs du genre humain.

É por isso que a disposição sistemática dos materiais é sem dúvida a melhor, e podemos acrescentar índices alfabéticos muito amplos, de acordo com os termos e os autores. A divisão civil e admitida em quatro faculdades, não deve ser desprezada. [1] A *teologia* trata da felicidade eterna e de tudo o que está relacionado com ela, na medida em que depende da alma e da consciência: é como uma jurisprudência que olha para o que se diz ser de *foro interno* e utiliza substâncias e inteligências invisíveis. [2] A *jurisprudência* tem por objeto o governo e as leis, cujo objetivo é a felicidade dos homens tanto quanto possamos contribuir para ela a partir do exterior e do sensível, mas ela principalmente olha apenas para o que depende da natureza do espírito, não se aprofunda muito no detalhe das coisas corpóreas, cuja natureza supõe para utilizá-las como meios. Assim, ela alivia-se primeiramente de um ponto importante que diz respeito à saúde, ao vigor e à perfeição do corpo humano, cujo cuidado é atribuído à faculdade de [3] *medicina*. Alguns acreditaram com alguma razão que se poderia acrescentar às outras a faculdade [3+1] *econômica*, que conteria as artes matemáticas e mecânicas, e tudo o que diz respeito aos detalhes da subsistência dos homens e às comodidades da vida, onde a *agricultura* e a *arquitetura* seriam incluídas; mas deixamos à faculdade de [4] *filosofia* tudo o que não está incluído nas três faculdades que chamamos superiores. Fizemo-lo muito mal, porque não se deu aos que pertencem a esta quarta faculdade os meios para se aperfeiçoarem através da prática, como podem fazer aqueles que ensinam as outras faculdades. Assim, exceto talvez a matemática, a faculdade de filosofia é considerada apenas como uma introdução às demais. É por isso que queremos que os jovens aprendam história e oratória, e alguns rudimentos de teologia e de jurisprudência natural, independentes das leis divinas e humanas, sob o título de metafísica ou pneumática, de moral e de política, com ainda um pouco de física, para ser útil aos jovens médicos. Esta é a divisão civil das ciências, segundo os órgãos e profissões dos cientistas que as ensinam, para não falar das profissões daqueles que trabalham para o [bem] público somente a partir dos seus discursos, e que deveriam ser dirigidos pelos verdadeiros sábios, se as medidas do saber fossem bem estabelecidas. E mesmo nas artes manuais mais nobres o saber tem sido aliado muito bem com a operação [ou prática], e poderia ser ainda mais; pois na verdade eles se combinam na medicina, não só no passado [como] entre os antigos (onde os médicos ainda eram cirurgiões e boticários), mas ainda hoje, especialmente entre os químicos. Esta aliança da prática com a teoria também é vista na guerra, e entre aqueles que ensinam os chamados exercícios, como também entre pintores ou escultores e músicos, e entre alguns tipos de *virtuosi*. E se os princípios de todas estas profissões e artes, e mesmo os ofícios, fossem ensinados de maneira prática pelos filósofos ou que pudesse ser em qualquer outra faculdade de eruditos, esses eruditos seriam verdadeiramente os preceptores [ou mestres] do gênero humano.

Mais il faudrait changer en bien des choses l'état présent de la littérature et de l'éducation de la jeunesse, et par conséquent de la police. Et quand je considère combien les hommes sont avancés en connaissance depuis un siècle ou deux, et combien il leur serait aisé d'aller incomparablement plus loin pour se rendre plus heureux, je ne désespère point qu'on ne vienne à quelque amendement considérable dans un temps plus tranquille, sous quelque grand prince que Dieu pourra susciter pour le bien du genre humain.

Mas muitas coisas teriam de mudar no estado atual da literatura e da educação dos jovens e, conseqüentemente, do governo<sup>458</sup>. E quando considero o quanto os homens avançaram no conhecimento ao longo dos últimos um ou dois séculos, e como seria fácil para eles irem incomparavelmente mais longe para se tornarem mais felizes, fico esperançoso com a possibilidade de chegarmos a alguma alteração considerável, em uma época mais tranquila, sob [o comando de] algum grande príncipe que Deus possa suscitar para o bem do gênero humano.

---

<sup>458</sup> Aqui preferimos ficar com a origem da palavra francesa “police”, como o faz Echeverría, em sua associação com a *politeia* grega, ou seja, a parte que envolve a administração da cidade, naquilo que ela teria a ver com a educação de seus membros inclusive, ao que parece aludir mais propriamente Leibniz (N.T.).

# ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO

# A DIVINDADE NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA, PLATÔNICA E NEOPLATÔNICA: SEMELHANÇAS, DIFERENÇAS E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE SUA HERANÇA À FILOSOFIA CRISTÃ

Thiago Staibano Alves<sup>459</sup>

**Resumo:** Este artigo visa fazer uma breve comparação entre os conceitos de Deus na filosofia aristotélica e na platônica e neoplatônica através da revisão de alguns textos de Aristóteles, Platão e Plotino. Com isto, visa-se entender o motivo pelo qual a noção platônica e neoplatônica de divindade tenha sido mais aceita pela cristandade do que a aristotélica, mesmo em períodos históricos nos quais a obra de Aristóteles era de mais fácil acesso aos pensadores cristãos. Conclui-se que a visão de um Deus não criador, apenas causa final do mundo, e fechado em si mesmo, não se harmonizava com a tradição mosaica trazida como base ao Cristianismo. O platonismo/neoplatonismo, por sua vez, trazia um entendimento de perfeição como necessitando uma ação fora de si, a ideia de criação do mundo pelas Formas e o conceito de Unidade como base fundamental da existência, ideias que dialogaram mais facilmente com as escrituras cristãs.

**Palavras chaves:** Aristóteles. Platão. Plotino. Patrística. Escolástica.

**Abstract:** This article aims to make a brief comparison between the concepts of God in Aristotelian and Platonic/Neoplatonic philosophy through the review of texts by Aristotle, Plato and Plotinus. With this, the aim is to understand why the Platonic/Neoplatonic notion of divinity came to be more accepted by Christianity than the Aristotelian one, even in historical periods in which Aristotle's work was more easily accessible to Christian thinkers. It is concluded that the vision of a non-creator God, only the final cause of the world and not, and closed in on himself, did not harmonize with the Mosaic tradition brought as the basis of Christianity. Platonism and Neoplatonism, in turn, brought an understanding of perfection as requiring an action outside itself, the idea of creating the world by Forms and the concept of Unity as the fundamental basis of all existence, ideas that seemed to dialogue more easily with Christian scriptures.

---

<sup>459</sup> Graduando do curso de bacharelado de Filosofia da Universidade Católica de Brasília (UCB). Email: [staibanoalvesthiago1@gmail.com](mailto:staibanoalvesthiago1@gmail.com).

**Keywords:** Aristotle. Plotinus. Plato. Patristics. Scholasticism.

## **Introdução**

A filosofia aristotélica e a platônica/neoplatônica foram três das maiores correntes de pensamento da história ocidental, e deixaram um legado que foi retomado e debatido por muitos pensadores posteriores. Entretanto, ao falarmos de filosofia cristã, pareceu ter existido por parte dos pais da Igreja uma predileção pela filosofia de ordem platônica e neoplatônica em relação à filosofia aristotélica, principalmente no que diz respeito às concepções sobre a divindade. Grandes nomes da Patrística, como Justino, Clemente de Alexandria, Orígenes, Santo Agostinho e Dioniso Pseudo-Aeropagita mostram a forte influência do pensamento platônico e neoplatônico em seus escritos (BOHENER e GILSON, 2012). A Primeira Escolástica ainda denota uma pujante influência neoplatônica, perceptível nos escritos de João Scoto Erigena e Santo Anselmo (BOHENER e GILSON, 2012). Até mesmo durante a Alta Escolástica nos séculos XIII e XIV, quando há um maior conhecimento das obras de Aristóteles por parte dos pensadores cristãos, a inclusão da concepção de Deus da filosofia peripatética ocorre com uma harmonização com os elementos platônicos e neoplatônicos já anteriormente presentes na tradição filosófica do cristianismo, que haviam sido extensamente incluídos nos períodos da patrística e de parte da Idade Média (BOHENER e GILSON, 2012).

Com isto, este artigo pretende trazer, inicialmente, um pequeno esboço comparativo das concepções que Aristóteles, Platão e Plotino (o maior representante do neoplatonismo) tinham em relação à divindade. Através deste apanhado almeja-se, sem esgotar um debate de extensa ordem, que englobaria demais conceitos das filosofias aristotélicas, platônicas e neoplatônicas, além de acontecimentos de ordem cultural e política, (como a proibição das obras de Aristóteles por parte da Igreja em certo período da Idade Média), lançar certa luz nos motivos que possam ter levado os filósofos cristãos a preferirem uma maior parte do corpo filosófico platônico e neoplatônico frente ao aristotélico.

## **Aristóteles**

Um dos principais filósofos da Antiguidade Clássica, Aristóteles possui uma vasta obra, com um corpo filosófico surpreendente ao englobar estudos de áreas diversas como a zoologia,

botânica, lógica, psicologia, física e metafísica (REALE, 2007b). Discípulo de Platão, sua obra teve uma grande influência na história da filosofia, tendo sido retomada por pensadores de praticamente todos os períodos filosóficos, inclusive na filosofia contemporânea. Durante a Idade Média, sua obra se viu também grandemente apreciada no mundo árabe (REALE, 2007b).

Em uma de suas áreas de estudo, a metafísica, na qual Aristóteles faz uma extensa exposição daquilo que ele chama de “substância”, suas categorias, e das chamadas “causas primeiras”, Aristóteles também, segundo Reale em seu Ensaio Introdutório à Metafísica, “lançou as bases da teologia racional” (ARISTÓTELES, 2014, p. 111). Esta base consiste em um estudo racional daquilo que é chamado por Aristóteles de “Primeiro motor”, a substância suprassensível, Deus.

### **O Primeiro Motor aristotélico**

O Deus aristotélico possui um conjunto de características que foram pensadas por Aristóteles logicamente e fazendo sentido em sua visão de mundo já definida em outras obras, como em sua Física (ARISTÓTELES, 2014). No mundo físico em movimento, na visão aristotélica, apenas duas coisas seriam eternas, não estando sujeitas a um começo ou fim: o tempo e o próprio movimento. Ambas então precisariam ter uma causa, que eterna, as causariam eternamente, e que por ser a fonte de todo movimento, deveria ser totalmente imóvel, pois se não o fosse, seria apenas mais um elo dentro da cadeia de eterno movimento que constitui nosso mundo físico e sensível. Desta forma, Deus é esta substância eterna, imóvel, e transcendente, e transcendente porque, diferente das demais substâncias do mundo físico sensível, Deus seria uma substância suprassensível (ARISTÓTELES, 2015).

Aqui, é importante entendermos o que a transcendência do mundo suprassensível significa na obra aristotélica. No mundo sensível, as substâncias nele existentes são compostas tanto de forma como de matéria, aquilo que é chamado de causa formal (a essência que definirá a estrutura do ser, como a “Alma” para os seres vivos), e de causa material (a matéria da qual algo em determinado é formado) (ARISTÓTELES, 2015). Já no mundo suprassensível, não há a matéria, e Deus, o primeiro motor, é pura forma, ou puro pensamento. (ARISTÓTELES, 2015).

### **Deus como Causa Final e não como Causa Eficiente**

Algo importante sobre a noção de Deus em Aristóteles é a forma na qual o filósofo explica como, sendo imóvel, a divindade consegue gerar todo o movimento existente no mundo sensível. Para explicar tal aparente contradição, Aristóteles vai se utilizar da analogia entre um amante e seu objeto de amor, e explicar que assim como o objeto de amor move o amante sem se mover, Deus, o motor imóvel, move a todo o mundo, pois ele é o “objeto de amor e desejo” do mundo (ARISTÓTELES, 2015). Este “objeto de amor e desejo” do mundo seria o Bem Supremo, aquele bem para o qual todos os seres se dirigem e desejam, pois todos eles, de alguma forma, buscam o Bem como uma causa final. Como bem cita Reale em sua introdução a *Metafísica* de Aristóteles (2014), o Deus aristotélico, apesar das tentativas de interpretação de alguns comentadores, não é causa eficiente do mundo (a causa que o origina), mas sim, sua causa final, a causa para o qual todo o mundo se dirige como o seu fim. Isto, por sua vez, não coloca o Deus de Aristóteles como o criador do mundo sensível. Para este mundo, segundo a visão de Aristóteles, não haveria um começo. Nas palavras de Reale, em sua introdução à *Metafísica*:

O mundo, mesmo que seja inteiramente influenciado por Deus, pela atração que Ele exerce como fim supremo, portanto, pelo desejo do perfeito, não teve começo. Não houve um momento no qual havia o caos (o não cosmos) (...) (ARISTÓTELES, 2014, p.115)

### **Aquele que pensa somente a si próprio**

Uma outra característica do Deus aristotélico suscita uma outra questão: se Deus é pura forma, puro pensamento, qual seria o conteúdo deste pensamento? O que ele pensaria? Se Deus é um Ser perfeito, tal Ser, segundo Aristóteles, só poderia pensar a si mesmo. Nas palavras de Estagirita: “Se, portanto, a Inteligência Divina é o que há de mais excelente, pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de si mesmo” (ARISTÓTELES, 2015, p. 577). Pensando apenas o que há de mais perfeito, isto é, a si mesmo, é impossível para o Deus aristotélico também pensar o mundo nas suas imperfeições ou naquilo que existiria de mais indigno. Assim, pode-se concluir que os próprios indivíduos, em suas limitações e imperfeições, não seriam conhecidos pelo Deus de Aristóteles, já que tal pensamento para ele seria impensável (ARISTÓTELES, 2014).

## Platão e a divindade

Assim como seu discípulo Aristóteles, Platão foi um dos maiores nomes da filosofia ocidental. Sua obra consiste, em sua maioria, de diálogos que tratam questões como as leis, o governo, o belo e a beleza, o amor, entre outros tantos temas (REALE, 2007a). Como a principal base para os filósofos neoplatônicos e outras correntes de pensamento, a filosofia de Platão foi também constantemente retomada e atualizada em demais períodos da história da filosofia (REALE, 2007a).

Aquela que é possivelmente sua teoria mais famosa, a teoria das Ideias ou Formas, também está intimamente ligada à forma na qual Platão fará a exposição de sua concepção da divindade. Esta encontrará sua explicação mais detalhada e pormenorizada no *Timeu*. Neste diálogo entre Sócrates, Critias, Timeu e Hermócrates, o personagem Timeu coloca a questão entre o ser e o vir a ser, e de que o vir a ser, que é associado no diálogo ao nosso mundo sensível e material, deve ter vindo a existir por meio de alguma causa (PLATÃO, 2012). Assim, postula-se a existência de um criador, e fazendo a conexão com sua teoria das Formas ou Ideias, este mesmo criador, ao criar o mundo, o fez baseando-se em um protótipo ou arquétipo perfeito. Este arquétipo, as Ideias ou Formas existentes por si mesmas, são diferentes do vir a ser da criação, que está em constante movimento e transformação: elas são estáveis, imutáveis e eternas, o verdadeiro Ser, sendo passíveis de descoberta através da racionalidade (PLATÃO, 2012). A justificativa para que o universo criado tenha sido moldado através das Formas ou Ideias é clara, e é expressa por Platão neste diálogo nas palavras de Timeu: “Quando o artífice de uma coisa, ao criar sua forma e função, conserva seu olhar, empregando um modelo, no que é perpetuamente imutável, a coisa criada resultante é necessariamente bela.” (PLATÃO, 2012, p. 42). Desta forma, sendo o universo belo, ele só pode ter sido criado baseando-se naquilo que é “perpetuamente imutável”, as Ideias.

Para Platão, porém, não só o modelo utilizado como forma a se criar o universo é belo, mas belo e bom também é seu criador. Este criador, ao ser bom, desejou criar um universo que fosse à sua imagem. Isto fica expresso novamente nas palavras de Timeu:

Bem, estabeleçamos agora a causa de o construtor haver construído o vir a ser e o universo. Ele era bom, e aquele que é bom jamais se mostra malevolente com coisa alguma; e sendo desprovido de malevolência, ele desejou que tudo fosse o mais semelhante possível a ele. (PLATÃO, 2012, p.45)

Assim, a teoria platônica da criação e divindade postula, em sua base, um universo que é construído com base em princípios eternos e belos, por um construtor que, ele mesmo bom, e almejando criar algo igualmente bom, fixa seu olhar nestas formas, e (assemelhando-se ao trabalho de um artesão, um *Demiurgo*), tira o universo de seu estado inicial de desordem para uma ordenação baseada no modelo de sua construção (PLATÃO, 2012).

### **Plotino**

O maior representante da filosofia neoplatônica, e um dos grandes influenciadores do pensamento ocidental, principalmente na Antiguidade e na Idade Média, Plotino nasceu no Egito, mas foi em Roma que a maior parte de sua produção filosófica floresceu. Indo para Alexandria aos 28 anos, ele foi apresentado às correntes do pensamento filosófico de sua época, principalmente ao Platonismo, por vias de seu instrutor Amônio Sacas (175-242 D.C), e é dele que podemos dizer que veio a maior influência sobre o pensamento plotiniano (PLOTINO, 2002).

A sua filosofia foi vista por ele como fazendo parte do grande corpo filosófico do pensamento platônico, que desde o século I D.C, vinha passando por um momento de renascimento no qual seus pensadores não só retomavam o pensamento de Platão, como o associavam e expandiam através de conceitos tirados das obras de Aristóteles e de demais autores (REALE, 2008).

Desta forma, podemos fazer um apanhado das concepções neoplatônicas sobre a divindade, indicar suas heranças platônicas e compará-las com a concepção de Deus enquanto Primeiro Motor proposta por Aristóteles.

### **O Bem-Uno de Plotino e sua comparação com o Primeiro Motor aristotélico**

Como base do pensamento neoplatônico temos o conceito de Hipóstases. Elas seriam níveis da realidade ou da existência, cada uma delas tendo suas próprias características, e sendo criadas por aquela que veio imediatamente antes de si através de um processo de “emanação” ou de “transbordamento de sua essência ao tornar-se perfeita”, pois nas palavras do próprio Plotino: “(...) quando algo chega à perfeição, vemos que começa a gerar, pois não é capaz de permanecer fechado em si mesmo e engendra algo mais.” (PLOTINO, 2002, p.56)

No alto deste sistema de Hipóstases, encontra-se aquela que é a primeira e anterior à todas as outras, existente por si mesma, transcendente e fonte de toda criação posterior: o Bem-Uno. Ela é o Bem, pois sendo perfeita, é o bem para o qual todas as ações de todos os outros seres do mundo se dirigem e desejam (PLOTINO, 2002). Devido a sua perfeição, não há nada possível que ela poderia desejar, a não ser a si mesma. Assim como no caso do Primeiro Motor de Aristóteles, que também é o Bem que todos os seres aspiram, o Bem-Uno de Plotino não se move, mas move o mundo por ser por ele desejado (PLOTINO, 2002). Esta Hipóstase também é Unidade, pois para explicar toda a multiplicidade e complexidade de seres existentes no mundo, deve existir um ser anterior que foi o mais simples pois “tudo o que não é simples precisa do simples em si mesmo, como o próprio fundamento de sua natureza composta” (PLOTINO, 2002, p.56). Desta forma, o Bem-Uno participa da constituição de todos os demais seres, pois ele é aquele que lhes dá a unidade necessária para poderem existir e continuar existindo.

Aqui, já há uma diferença fundamental com a concepção de Deus presente na obra de Aristóteles, pois o Deus aristotélico, apesar de ser fundamental para explicar o movimento eterno do mundo sensível, não é necessário para explicar a unidade fundamental de cada ser existente. Cada um dos seres individuais, dentro da obra Aristotélica, pode ter sua unidade explicada pelo conceito de “substância” como aquela que, entre as dez categorias do Ser, é a unificadora de todas as demais, a principal à qual todas as outras se referem (ARISTÓTELES, 2015). Por mais que, como afirma Reale em seu Ensaio Introdutório à Metafísica de Aristóteles (2014), a divindade aristotélica tenha conhecimento do Mundo ao menos em seus princípios mais elevados e supremos, isto nada implica que ela seja *necessária* para manter a unidade de cada uma das diversas substâncias (sejam sensíveis ou suprassensíveis) que existem na visão de mundo proposta pelo Estagirita.

Por último, podemos citar uma outra diferença fundamental entre as concepções do platonismo/neoplatonismo e do aristotelismo quanto ao ser divino, que é a sua relação com o mundo material sensível enquanto Ser criador (causa eficiente para a teoria de aristotélica) ou apenas enquanto causa final do universo material. Na obra de Plotino, fica evidente que o Bem-Uno, apesar de ser o Ser para o qual todos os demais seres dirigem seus atos como o Bem Supremo, também é o responsável pelo início do processo de criação do Universo, mesmo que o mundo sensível e material não seja emanção direta de seu próprio Ser (este último seria uma emanção da Hipóstase da Alma ou *Psykhé*). Como já citado anteriormente, todo ser perfeito

jamais permanece fechado em si mesmo, gerando algo através do transbordamento de sua essência. Nas palavras de Plotino: “(...) nada possuindo e nada buscando em sua perfeição, o Uno transbordou e sua superabundância produziu algo diverso dele mesmo.” (PLOTINO, 2002, p. 63). Deste transbordamento surge a Hipóstase da Inteligência (*Nous*), o nível da existência na qual se encontram as Formas ou Ideias da teoria platônica, e da subsequente perfeição e transbordamento desta última surge a Hipóstase da Alma. Ela, através de seu próprio transbordamento, será a fonte e origem do mundo material sensível, que por sua vez, terá sua organização feita pela com base nas Formas ou Ideias presentes na Hipóstase da Inteligência, seguindo assim, a ideia platônica de um mundo material e sensível criado baseado em Formas eternas (PLOTINO, 2002).

Tal concepção de divindade criadora do mundo material através de um ato eficiente é totalmente alheia e estranha à filosofia aristotélica, que, diferente do neoplatonismo de Plotino, vê o Ser Perfeito como completamente fechado em si mesmo, sem nenhuma possibilidade de criação eficiente de algo, apenas eternamente contemplando a si mesmo, um puro pensamento que pensa apenas a si próprio (ARISTÓTELES, 2015).

### **A perfeição em Plotino**

Mas por que, sendo totalmente perfeito, ocorreria o transbordamento do Bem-Uno? O que explicaria o processo de “emanação de sua própria essência” daquele que é o Bem Supremo, e às demais Hipóstases, que “devem imitá-lo [Bem-Uno] na medida de sua capacidade” (PLOTINO, 2002, p.56)? Se para Aristóteles parece completamente impensável um ser que, sendo perfeito, necessita de qualquer tipo de ação para fora de si mesmo, assim igualando perfeição à uma autossuficiência que torna o ser totalmente fechado em si, o neoplatonismo claramente exhibe uma visão diferente do que a perfeição suscita àquele que a tem. Perfeição, para Plotino, implicaria em um movimento de dar-se e de serviço, assim, de voltar-se para fora de si. Em suas palavras: “Então, como o primeiro, o perfeitíssimo Bem, poderia permanecer em si mesmo sem querer dar de si (...)” (PLOTINO, 2002, p. 57). A importância do serviço é expressa também nesta passagem: “Todas as coisas imitam o Primeiro princípio, e buscam a eternidade e o serviço com o máximo de sua força.” (PLOTINO, 2002, p. 56-67). Aqui, é preciso lembrar, como já fora exposto anteriormente, que a concepção da criação como um ato

de bondade saída de um ser completamente bom já era presente na filosofia platônica, da qual Plotino não só se baseia intelectualmente, como considera-se um de seus representantes.

### **A influência no mundo cristão e a questão da criação**

Dadas as bases das concepções platônicas/neoplatônicas e aristotélicas de Deus, podemos fazer algumas ponderações sobre em como elas se harmonizam com a concepção cristã de divindade, e assim, tentar explicar o motivo pelo qual ter ocorrido, mesmo no período da Patrística na antiguidade (na qual o acesso às obras de Aristóteles estavam mais disponíveis do que em grande parte da Idade Média), uma preferência pelo pensamento de ordem platônica e neoplatônica ao peripatético na filosofia cristã.

Inicialmente, um dos pontos de maior divergência entre a filosofia aristotélica e a tradição judaico-cristã centraliza-se na questão de Deus enquanto criador do universo. As escrituras cristãs, ao herdarem a narrativa mosaica da criação do mundo por Deus relatada no livro do Genesis, são claras quanto a ideia de que o universo não é eterno, sem começo ou fim, mas sim, criado por um ato da vontade divina. Esta mesma ideia é retomada no Evangelho de João, no qual o ato criador de Deus se dá através da Palavra, ou *Logos*. Assim, Deus, e não o universo, seria eterno, sempre existente e necessário, enquanto o mundo seria apenas um ato contingente de sua vontade e palavra, podendo ou não existir. Desta forma, se para Aristóteles a divindade não seria causa eficiente do mundo sensível, apenas sua causa final, com o mundo e Deus existindo eternamente, para a filosofia cristã, que não irá contradizer as escrituras, é certa a criação do universo por Deus, sendo este a sua causa eficiente. Claramente, há aqui uma harmonização maior do pensamento cristão com a ideia platônica de criação do mundo pelo Demiurgo, que será posteriormente expandida e modificada no neoplatonismo com a teoria das emanções e transbordamentos do Bem-Uno. Vale ressaltar que tanto Justino quanto Clemente veem a semelhança da narrativa platônica da criação do mundo com a do Deus cristão e, posteriormente, grandes representantes da Patrística como Santo Agostinho e Dionísio Pseudo-Aeropagita vão retomar a ideia platônica e neoplatônica do universo enquanto criado por um ato da divindade, presente em praticamente toda a filosofia cristã (BOHENER e GILSON, 2012). Tal visão é mantida inclusive por aqueles filósofos como Orígenes e Tomás de Aquino que, apesar de postularem a possibilidade de um universo e criações eternos (para Orígenes

como certeza, e Tomás de Aquino como possibilidade), ainda assim não questionam a criação como sendo um ato eficiente do criador (BOHENER e GILSON, 2012).

### **Um ser perfeito que age**

Outro ponto no qual parece existir uma maior harmonização entre as concepções platônicas e neoplatônicas da divindade e a cristã é a concepção de um Deus que age, e que sua ação é manifestação de sua bondade. O Deus aristotélico, apesar de ser o Bem Supremo ao qual todos os seres aspiram e desejam, não expressa este Bem em atos, nem mesmo em um ato criativo inicial (ARISTÓTELES, 2015). No entanto, tanto o platonismo e o neoplatonismo têm uma visão da criação entendida como um ato de bondade ou serviço da divindade, e um entendimento neoplatônico de perfeição que não imagina a possibilidade de que um ser perfeito permaneça fechado em si mesmo, necessitando assim agir, sendo esta ação, no neoplatonismo, a criação (PLOTINO, 2002). É este mesmo entendimento de perfeição e de Bem como algo que age, que também deve ter tornado a tradição platônica e neoplatônica mais facilmente aceitável por uma religião que prega um Deus que não só ama o mundo, mas que age a partir deste amor. Nas palavras de João, em seu Evangelho: “Deus tanto amou o mundo, que entregou seu Filho único, para quem crer não pereça, mas tenha vida eterna” (BÍBLIA, Jo,3,16). Aqui, como bem comenta Reale em sua Introdução à Metafísica de Aristóteles (2014), o Deus aristotélico é apenas amado pelo mundo, mas não o ama, amando no máximo apenas a si mesmo. Boehner e Gilson (2012), em sua *História da Filosofia Cristã*, por exemplo, deixam claro que uma divindade perfeita que ama o mundo é uma concepção que deve ter parecido estranha à Aristóteles, o que, por sua vez, deve ter tornado sua teoria de difícil aceitação no mundo cristão:

Para Aristóteles, a única forma de amor compatível com a razão é a que se realiza por um movimento ascendente, do amante ao amado. Parece-lhe absurdo admitir que um Deus, plenamente satisfeito de sua própria perfeição, seja capaz de amar um mundo imperfeito. (Boehner e Gilson, 2012, p. 18)

### **O Logos e as Formas**

Outro ponto no qual, desde os primórdios do pensamento cristão, ocorreu uma harmonização com a filosofia platônica e neoplatônica foi na identificação do *Logos* divino, a Palavra, e as Ideias ou Formas. O *Logos*, ou Palavra, é expresso por João em seu Evangelho nas seguintes palavras: “No princípio já existia a Palavra [*Logos*] e a Palavra se dirigia a Deus

e a Palavra era Deus” (BÍBLIA, Jo,1,1 e 2). Mais posteriormente este *Logos* também é citado como o meio pelo qual Deus criou o mundo: “Tudo existiu por meio dela [Palavra], e sem ela nada existiu de tudo o que existe” (BÍBLIA, Jo,1,3). As Ideias ou Formas platônicas são anteriores à criação, ainda não materiais ou sensíveis, por meio da qual o mundo material foi criado, e a comparação com o *Logos* Joanino fica novamente evidente na passagem escrita por Paulo em sua carta aos Colossenses, ao se referir a Jesus, aquele é a Palavra, ou *Logos* encarnado: “Ele é imagem do Deus invisível, primogênito de toda criação, pois tudo foi por ele criado, no céu e na terra: o visível e o invisível, majestades, dominações, autoridades e postesdades.” (BÍBLIA, Cl,1,15 e 16).

Assim, não deve ter sido difícil aos filósofos cristãos realizarem a associação entre esta Palavra, o *Logos*, pelo qual não só Deus criou todas as coisas, “primogênito de toda criação” e as Formas da teoria platônica/neoplatônica, os arquétipos que serviram como modelo à criação do mundo sensível, seja pela ação do *Demiurgo* ou da Alma. Neste ponto, a filosofia aristotélica não postula a existência de arquétipos ou formas anteriores à criação sensível como a base pela qual uma divindade criadora moldou o universo. As Formas na teoria aristotélica (com exceção de Deus e os demais Motores Imóveis, que são formas puros), são ainda da ordem do mundo sensível, sendo elas a essência que forma a base dos seres particulares, existindo por si mesma e não necessitando da ação de uma divindade sobre elas para sua expressão (ARISTÓTELES, 2015).

### **Deus como aquele que dá consistência às coisas criadas**

Por fim, faz parte da tradição cristã a ideia de um Deus que é necessário para que aquilo que foi criado tenha sua consistência, unidade e realidade. Esta ideia é expressa na carta de Paulo aos Colossenses, neste trecho, ao referir-se a Jesus: “Tudo foi criado por ele e para ele, ele é anterior a tudo, e nele tudo tem sua própria consistência” (BÍBLIA, Cl, 1,17). Novamente, na teoria peripatética a unidade e consistência das coisas conseguem ser dadas e explicadas por si mesmas através do conceito aristotélico de substância, algo que existe por si mesmo, e que tem definição e unidade, não necessitando da partilha de alguma característica da divindade proposta por Aristóteles para ter ou manter esta unidade (ARISTÓTELES, 2015). Entretanto, no neoplatonismo como foi expresso por Plotino, a possibilidade de unidade e consistência a todas as coisas criadas é apenas possível pois todas participam de alguma forma da natureza do

Bem-Uno, que além de ser o Bem Supremo almejado por todas as coisas, é também a própria Unidade, e dá a cada coisa criada esta mesma unidade e a possibilidade de continuarem existindo enquanto algo coeso e definido (PLOTINO, 2002).

### **Considerações Finais**

É possível perceber o quanto os conceitos platônicos e neoplatônicos da divindade associam-se, de forma geral, mais facilmente a concepção cristã de Deus do que a ideia aristotélica do divino. As noções de um Deus criador, uma divindade que sendo perfeita e o Bem Supremo, age, pois não pode permanecer fechada em si mesma na sua perfeição, assim como as Formas ou Ideais como base da criação do universo, e a Unidade como primeiro princípio, parecem todas encontrarem alguma ressonância em preceitos e escritos cristãos. A mesma ressonância não parece se encontrar tão facilmente na divindade totalmente fechada em si mesma, não aberta a ações no mundo e não criadora de Aristóteles.

Assim, mesmo que a totalidade da obra aristotélica tenha sido perdida no ocidente cristão durante grande parte da Idade Média, o que poderia, até certo ponto, explicar o motivo da concepção peripatética do divino não ter encontrado grande ressonância no pensamento cristão, já parecia existir desde o início uma incompatibilidade entre certas ideias referentes à divindade entre a filosofia de Aristóteles e o Cristianismo, exemplificado por uma maior adesão dos principais pensadores da Patrística à filosofia Platônica e Neoplatônica do que à filosofia Aristotélica. Isto também parece explicar por que a assimilação cristã da concepção teológica aristotélica durante a Idade Média teve que passar por modificações maiores do que a platônica e neoplatônica.

### **Referências bibliográficas**

- ARISTÓTELES. *Metafísica*: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Gioovanni Reale. Vol. 1. Trad. Marcelo Perine. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Gioovanni Reale. Vol. 2. Trad. Marcelo Perine. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BÍBLIA. *Bíblia do Peregrino*. Trad. Ivo Storniolo, José Bortolini e José Raimundo Vidgal. 1.ed. São Paulo: Paulus, 2017.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

PLATÃO. *Tímeu e Crítias ou a Atântida*. Trad. Edison Bini. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2012.

PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Trad. Américo Sommerman. 1. ed. São Paulo: Polar, 2002.

REALE, G. *História da Filosofia grega e romana*. Vol. 3. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007a.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia grega e romana*. Vol. 4. Trad. Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007b.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia grega e romana*. Vol. 7. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

# A AUSÊNCIA DO DEBATE DE GÊNERO NOS LIVROS DIDÁTICOS E OS POSSÍVEIS IMPACTOS NA FORMAÇÃO DOS ESTUDANTES DO ENSINO BÁSICO

Edinei Araujo Santos<sup>460</sup>

**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo discutir a conceituação de gênero numa dimensão plural, ou seja, para além da heterossexualidade. Consideramos que estamos marcados pela ausência do debate de gênero e sexualidade nos espaços escolares, assim como nos livros didáticos, pretendemos demonstrar como a ausência, ou até mesmo a superficialidade, deste debate pode impactar na formação e na vida dos estudantes. Contudo, assumindo que gênero é construído a todo momento, iremos nos debruçar em algumas questões. Como a que problematiza, do ponto de vista educacional, como o gênero é construído até nas coisas mais cotidianas. Sendo assim, por que a escola silencia sobre o debate de gênero em sala de aula? Por que professores e professoras de filosofia, que se ocupam com questões essenciais à subjetividade e à constituição do ser humano, não abordam temas como a homofobia? Assim, considerando os livros didáticos como objeto de auxílio importantíssimo no processo de ensino, será analisado o livro **Filosofando: introdução à filosofia**, das autoras Maria Lúcia de Arruda Aranha e Maria Helene Pires Martin, e a **Coleção Multiversos** dos autores Alfredo Boulos Júnior, Edilson Adão e Laercio Furquim Jr, livros do “novo modelo de ensino médio”, a fim de compreender se esses conteúdos aparecem nos livros e de que forma uma possível ausência ou superficialidade do debate de gênero e sexualidade pode afetar a formação e a vida dos estudantes brasileiros.

**Palavras-chave:** Educação. Filosofia. Gênero. Sexualidade.

**Abstract:** This paper aims to discuss the conceptualization of gender in a plural dimension, that is, beyond heterosexuality. Considering that we are marked by the absence of the debate on gender and sexuality in school spaces, as well as in textbooks, we intend to demonstrate how the absence, or even the superficiality, of this debate can impact on students' education and lives. However, assuming that gender is constructed at all times, we will focus on some issues.

---

<sup>460</sup> Graduado em Licenciatura em Filosofia no Centro de Formação de Professores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Contato: [edineiaraujo@aluno.urfb.edu.br](mailto:edineiaraujo@aluno.urfb.edu.br)/[edineiaraujo\\_@hotmail.com](mailto:edineiaraujo_@hotmail.com).

Like the one that problematizes, from an educational point of view, how gender is constructed even in the most everyday things. So why is the school silent about the gender debate in the classroom? Why don't philosophy teachers, who deal with issues that are essential to subjectivity and the constitution of the human being, address topics such as homophobia? Therefore, considering textbooks as an extremely important aid in the teaching process, the book *Filosofando: introdução à filosofia*, by authors Maria Lúcia de Arruda Aranha and Maria Helene Pires Martin, and the Multiversos Collection by authors Alfredo Boulos Júnior, Edilson Adão and Laercio Furquim Jr, books from the "new high school model", will be analyzed in order to understand whether these contents appear in the books and how a possible absence or superficiality of the debate on gender and sexuality can affect the education and lives of Brazilian students.

**Keywords:** Education. Philosophy. Gender. Sexuality.

## **Introdução**

O trecho que levou a construção desse trabalho foi publicado no livro *Gênero, sexualidade e educação* da autora Guacira Lopes Louro, no qual uma citação referente à filósofa Judith Butler menciona que a homofobia opera muitas vezes através da atribuição aos homossexuais de um “gênero defeituoso”, de um “gênero falho” ou mesmo “abjeto”. Essa referência foi o que impulsionou discutirmos gênero e sexualidade nesse trabalho, numa perspectiva que nos ajudasse a refletir, problematizarmos, o gênero numa dimensão para além da heterossexualidade.

Assim, declaramos a importância de pensarmos como vem sendo discutida a temática gênero e sexualidade nas escolas brasileiras. Entendendo que a escola assume um papel na formação de bons cidadãos, logo, o reflexo de uma sociedade homofóbica/lesbofóbica passa por instituições como as escolas brasileiras. Em outras palavras, se nossa sociedade ainda é considerada um lugar de risco para determinados grupos, isso significa que não estamos formando cidadãos tão bem formados ou existe uma ausência do debate nesses espaços que reforça tais atos. Portanto, essa problemática nos remete à discussão de que maneira vem sendo trabalhado as questões de gênero e sexualidade nas escolas brasileiras e de que maneira esses debates são atravessados nas vidas dos cidadãos na nossa sociedade.

Para ilustrar, destaco, parafraseando Porchat, como é visto o corpo “abjeto” que Judith

Butler relacionou aos homossexuais. O corpo abjeto, segundo Porchat<sup>461</sup>, é aquilo que não queremos ver em nós mesmos: nossos excrementos e nosso excessos. A ideia de abjeto passa do plano individual ao social e coletivo. Passa-se de um corpo biológico a um corpo social. Os excessos, seja daquilo que causa nojo quanto daquilo que causa prazer, devem ficar de fora do sujeito e da sociedade, devem se tornar um outro. A ideia que existe um corpo que precisa estar fora da sociedade é vinculada aos corpos gays, e são esses corpos inseridos em espaços escolares que são invisibilizados como se a sua presença fosse de fato um excesso. A questão é, se a escola é esse lugar de formação do ser cidadão, quais tipos de cidadão estão sendo formados? O que reforça a atribuição do gênero aos homossexuais como esse corpo abjeto? Forma-se cidadãos com criticidade e sabedoria a ponto de reconhecer que somos seres plurais em um mundo plural, ou impulsiona-se a homofobia?

Primeiramente, o objetivo desse trabalho é desencadear uma reflexão histórico-filosófica, partindo da conceituação do que seja gênero, fazendo um recorte preciso no debate, dando ênfase na dimensão da homossexualidade. Noutras palavras, nesse primeiro momento será feito uma regressão para entendermos o surgimento do conceito de gênero que nos conduzirá ao que foi nomeado no primeiro capítulo como “ensaio de gênero e sexualidade”, fazendo referência a uma reflexão histórico-filosófica para problematizarmos, ou melhor, refletirmos o conceito de gênero numa perspectiva plural.

Segundo ponto, será abordado alguns marcadores políticos que direta ou indiretamente reforçaram a estigmatização do ensino de gênero e sexualidade nas escolas brasileira, a fim de tornar visível os impactos que a ausência ou até mesmo a superficialidade do debate de gênero e sexualidade nas escolas podem causar na formação dos estudantes. Por fim, o trabalho se conduzirá numa análise bibliográfica de alguns livros didáticos de filosofia.

Isso, porque, os livros didáticos são um dos instrumentos mais importantes no dia a dia do professor, pois, são ferramentas facilitadoras no processo de ensino, trazendo atividades focadas tanto para os estudantes, quanto assuntos norteadores para os professores. Importante destacar que, embora não sejam os livros mais usados, são partes de um reflexo amplo de nossa realidade. Ou seja, são utilizados por algumas escolas brasileiras. Portanto, tomaremos estes livros como exemplo. Sabemos que o livro didático é um guia importantíssimo no cotidiano do professor de ensino básico, pois muitas escolas são limitadas em recursos como bibliotecas,

---

<sup>461</sup> CARVALHO, M.A. de & RIBEIRO, P.R.M. *Escola, gênero e abjeção: Desdobramentos a partir da alegoria na animação x-men evolution*. 2020, p. 583.

impressoras, computadores, acesso à internet, equipamento de áudio e vídeo. De modo que o único instrumento pedagógico que o docente possui é o livro didático. É nesse sentido que se faz necessário a análise e confronto desses conceitos nos livros didáticos, com intuito de provocarmos uma reflexão atenta sobre eles.

Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, consiste na coleta de dados, ou melhor, de pressupostos que fundamentam o gênero e a sexualidade na contemporaneidade. A pesquisa se faz presente na análise focada dos livros didáticos de uso recorrente pelas escolas públicas brasileiras e, conseqüentemente, pelos professores e estudantes que nela estão inseridas. O primeiro livro trata-se do **Filosofando: introdução à filosofia**, das autoras Maria Lúcia de Arruda Aranha e Maria Helene Pires Martin, 6. Ed. SP/2016, e, o segundo, a **Coleção Multiversos** dos autores Alfredo Boulos Júnior, Edilson Adão e Laercio Furquim Jr.

### **Ensaio sobre Gênero e Sexualidade**

O conceito de gênero foi definido de muitas maneiras ao longo da história da humanidade e através de muitos filósofos, além disso, o assunto pode ser pensado em diversas formas e termos. Por exemplo, no dicionário do Aurélio (2001, p. 345) aparece uma série de definições para gênero, desde seus significados no âmbito da Lógica, da Biologia, da Gramática, até usos mais correntes como "maneira, modo, estilo", classe ou natureza do assunto abordado por um artista, distanciando-se da compreensão de gênero que temos na contemporaneidade. Ou melhor, distanciando-se do conceito de gênero que interessa especificamente nesse trabalho.

Afinal, o que é gênero? Gênero é um conceito que, como vários outros na filosofia, possui uma gama de definições. Na lógica<sup>462</sup>, por exemplo, chama-se de “gênero” uma classe, com maior extensão que outra, chamada de espécie. A classe dos animais é um gênero diferente da classe do homem. Portanto, o que é compreendido como gênero na lógica é uma ideia que sugere a divisão de classes dos seres e, nesse sentido, estende-se por gênero até mesmo a divisão das classes das plantas. Essa percepção do que seja gênero está muito relacionada à relação lógica como Aristóteles a define. Aristóteles e Platão, filósofos clássicos, inspiraram grandes doutores da Igreja no período da idade média, como Santo Agostinho e Thomas de Aquino.

---

<sup>462</sup> MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**, 1994.

Contudo, o conceito de gênero que busco problematizar vai começar a aparecer na filosofia contemporânea, e um dos grandes nomes a iniciar o estudo é o filósofo Michel Foucault. Entretanto, devemos muito ao movimento feminista iniciado por volta do século XIX, pois foram com as mudanças trazidas pela Revolução Francesa que as mulheres feministas começaram a compreender e questionar os modelos sociais, lutando contra a desigualdade política, em busca de seus reconhecimentos e direitos. A partir daí se inicia o debate contemporâneo sobre conceito de gênero que mais tarde Judith Butler nos apresenta com tanto rigor. Segundo Louro, seria, no entanto, um engano deixar de reconhecer a importância destes primeiros estudos. Acima de tudo, eles tiveram o mérito de transformar as até então esparsas referências às mulheres — as quais eram usualmente apresentadas como exceção, a nota de rodapé, o desvio da regra masculina — em tema central. (LOURO, 2011, p. 22).

Noutras palavras, o movimento feminista, através de nomes como Simone Beauvoir, Margaret Mead, Betty Friedman e tantas outras, começaram a desenvolver estudos que decentralizavam o poder masculino, trazendo uma abertura para dialogarmos, problematizarmos, a desconstrução de alguns ideários tidos como a *priori*. O gênero durante muito tempo foi definido numa condição classificatória entre o homem e a mulher, pensado numa condição distinta, oposta e fixa. A ideia de gênero binário, centralizava o homem na política, social e economicamente e, ao mesmo tempo, colocava a mulher num lugar subalternizado.

A desconstrução desse ideário binário é o que vai possibilitar Simone Beauvoir afirmar que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (1967, p. 09). O homem não é a centralidade e tão pouco a mulher é o oposto do homem, isso possibilita pensarmos ainda além, pois nos lança para a reflexão sobre o que é a masculinidade e a feminilidade, compreendendo que estas não são categorias fixas, condições naturalmente estabelecidas. Logo, entende-se que gênero é construção.

Conforme explica Louro, no livro *Gênero, sexualidade e educação* (2011, p. 34), é necessário desconstruir o caráter permanente da oposição binária “masculino-feminino”. A oposição binária sustenta um sistema discriminatório contra a mulher e, além do mais, inviabiliza a existência ou a polarização das possibilidades de gêneros. É discriminatório porque passa a ideia de superioridade do homem e subalternização da mulher, a ideia de homem dominante versus mulher dominada. A mulher vista sempre em segundo plano pressupõe que o homem seja de forma determinada mais produtivo do que a mulher. Isso reflete no espaço

escolar, no trabalho, e até mesmo dentro do contexto familiar. A mulher é tida como o sexo oposto, aquele que deve referências ao homem.

A “oposição” carrega uma lógica única e fixa das coisas, por exemplo, se pensarmos sobre a “vida”, o seu oposto é a “morte”, assim como o que é oposto ao dia é a noite, termos fixos e sem possibilidade de mudança. A desconstrução implica em dizer que não necessariamente o oposto da vida seja a morte, talvez o oposto da morte seja o nascimento como diz, Tolle<sup>463</sup>, justamente porque a vida é o que construímos ao longo do nascimento. A desconstrução se faz ao dizer que não existe oposição da vida, a vida é tudo que construímos a partir do nascimento, assim como não se cabe pensarmos que o oposto do homem seja a mulher. Quem determina os opostos? Ora, o movimento de desconstrução são possibilidades, é na desconstrução do gênero binário que surge a necessidade de pensarmos a homossexualidade, por exemplo. Segundo Louro:

Um das consequências mais significativas da desconstrução dessa oposição binária reside na possibilidade que abre para que se compreendam e incluam as diferentes formas de masculinidades e feminilidade que se constituem socialmente. A concepção dos gêneros como se produzindo dentro de uma lógica dicotômica implica um polo que se contrapõe a outro. (Portanto má ideia singular de masculinidade e de feminilidade) e isso supõe ignorar ou negar todos os sujeitos sociais que não se enquadram em uma dessas normas. (LOURO, 2011, p. 38)

A negação das possibilidades de gêneros não determina sua não existência, pois gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais continuarão a existir, assim como tantas outras possibilidades de lidar com o corpo e corpo a sexualidade. Louro lembra, “paradoxalmente”, como diz Tereza de Lauretis, que “a construção do gênero se faz por meio de sua desconstrução”. (LOURO apud TEREZA 2011, p. 39). Ou seja, é necessário desconstruir ideias fixas, ideias colocadas como verdade única, norma ou padrão. O gênero é construído a todo momento.

Ao aceitarmos que a construção do gênero é histórica e se faz incessantemente, estamos entendendo que as relações entre homens e mulheres, os discursos e as representações dessas relações estão em constante mudança. Isso supõe que as identidades de gênero estão continuamente se transformando. Sendo assim, é indispensável admitir que até mesmo as teorias e as práticas feministas – com suas críticas aos discursos sobre gênero e suas propostas de desconstrução – estão construindo gênero. (LOURO, 2011, p. 39).

Acredita-se que em algum ponto já tenhamos superado o discurso da existência ou não existência da homossexualidade. Até mesmo os extremistas da direita ou os mais religiosos,

---

<sup>463</sup> ECKHART, Tolle. *O poder do silêncio*. Tradução de Ana Quintana, Regina da Veiga Pereira. Rio de Janeiro: Sextante, 2010.

com suas injúrias e discriminação, entendem que a homossexualidade é uma realidade. É problemático, contudo, quando mesmo tendo consciência de sua existência, da presença desses corpos, tentam torná-lo abjeto. Os homossexuais existem! Existem e são discriminados desde cedo na escola, no trabalho, e na sociedade em formação como todo. Na escola são invisibilizados e, muitas das vezes, totalmente apagados. Negar que gênero é construído é o mesmo que contribuir com o sistema que opera a homofobia, já que a homofobia opera muitas vezes através da atribuição aos homossexuais de um gênero defeituoso, de um gênero falho ou mesmo abjeto. (LOURO, apud BUTLER, 1996). Tomando de empréstimo o conceito de abjeção de Butler, a escola é uma instituição que muitas vezes assume posturas que tornam os corpos descartáveis que, de forma neutra, torna possíveis linguagens e posturas homofóbicas. Segundo Butler:

[...] essa relação de continuidade e coerência é instituída e “naturalizada” pela heterossexualidade compulsória que é reiterada por várias instituições como família, mídia, igrejas e, objeto de estudo desse artigo, a escola. Aqueles que não se enquadram nessa relação de continuidade e coerência se tornam gêneros não-inteligíveis, o abjeto. O abjeto aquilo que é expelido para fora do corpo (fezes, urina, suor, etc.) e que ao ser expulso delimita os contornos do sujeito e a distinção interno/externo. (CARVALHO & RIBEIRO apud BUTLER 2020, p. 582)

A escola se torna uma instituição que reforça a homofobia quando permite a ausência do debate de gênero e sexualidade em sala de aula, a recusa deste debate torna os corpos tidos como desviantes abjetos; a escola incentiva a discriminação quando não demonstra empatia aos corpos gays que ocupam os espaços escolares. Como se a finalidade dessa ausência fosse tornar todos os corpos generificados, a cópia padronizada do corpo heterossexual. Fazendo isso, reforça-se o ideal masculino. Ou seja, a escola contemporânea ainda segue um padrão hierarquizado de poder ao seguir interesses dominantes que visam hegemonzar seus espaços.

[...] O corpo abjeto é aquilo que não queremos ver em nós mesmos: nossos excrementos e nosso excessos. A ideia de abjeto passa do plano individual ao social e coletivo. Passa-se de um corpo biológico a um corpo social. Os excessos, seja daquilo que causa nojo quanto daquilo que causa prazer, devem ficar de fora do sujeito e da sociedade, devem se tornar um outro (CARVALHO & RIBEIRO apud PORCHAT, 2020, p. 583).

Tratar de gênero na escola não é apenas tratar das características que fundamentam “o que é ser mulher ou o que é ser homem”, reforçando uma estrutura heterossexual, é tornar possíveis diálogos inclusivos que possibilitem pensar a existência do homem gay e da mulher lésbica, tendo consciência e levando em consideração a existência desses sujeitos nesses espaços. Justamente porque eles existem e não precisam ocupar um lugar de subalternização e

muito menos ser vistos como corpos em excesso, pois, o fato é que esses corpos estão nos espaços escolares e precisam ser vistos como corpos presentes. Para além, não se deve limitar o gênero a características específicas, o gênero é movimento.

Pensando em características, questionamos: por que associamos determinadas características e objetos a este ou aquele gênero? Essas identificações estão prontas ou são constituídas socialmente? Se estão prontas, de onde elas surgem? Se tomamos como exemplo a cor “azul e rosa”, que são características que para muitos determinam, ou ao menos estabelecem um vínculo, entre o que é ser mulher e o que é ser homem, pelo menos no Brasil, perceberemos que são fatores externos construídos na sociedade, até porque antes mesmo do nascimento da criança já se define que cor “tal” a criança deva usar no seu nascimento. E o que isso implica na vida da criança? Absolutamente nada do ponto de vista do gênero, porque sabemos que em outros tempos a cor rosa que hoje é visto como a cor feminina foi por muito tempo a cor usada pelos homens antes do século XX, no ocidente. Conforme Passarelli (2018, p. 19), os “homens” adultos, “líderes políticos” faziam uso de roupas e acessórios vermelhos – em referência à força, à determinação e ao sangue – era recomendado aos meninos vestirem-se com tonalidades rosa, ou seja, um vermelho desbotado. [...] O azul, por sua vez, fora utilizado para identificar o gênero feminino pela delicadeza e leveza conferidas à cor e a suas associações com a iconografia cristã.

Hoje facilmente encontra-se mulheres com preferências pela cor azul e homens que terão preferências pela cor rosa. Do ponto de vista educacional, podemos questionar como o gênero é construído até nas coisas mais cotidianas. Sendo assim, por que a escola silencia sobre o debate de gênero em sala de aula? Por que professores e professoras de filosofia, que se ocupam com questões essenciais à subjetividade e à constituição do ser humano, não abordam temas como a homofobia?

O gênero, afirma Judith Butler, é uma reiteração pela qual tanto os “sujeitos” quanto os “atos” são construções:

A construção não apenas ocorre no tempo, mas é, ela própria, um processo temporal que atua através da reiteração de normas; o sexo é produzido e, ao mesmo tempo, desestabilizado no curso dessa reiteração. Como um efeito sedimentado de uma prática reiterativa ou ritual, o sexo adquire seu efeito naturalizado e, contudo, é também, em virtude dessa reiteração que fossos e figuras são abertos, fossos e figuras que podem ser vistos como as instabilidades constitutivas dessas construções, como aquilo que escapa ou excede a norma, como aquilo que não pode ser totalmente definido ou fixado pelo trabalho repetitivo daquela norma. (BUTLER, 2013, p. 163).

Noutras palavras, o gênero se refaz em si e com o outro, nas reiterações sociais,

culturais, como concebemos. Segundo Butler (2015), o gênero possui um caráter performativo, pois ele é construído em meio a um discurso regulador. Essa perspectiva assume que a construção do gênero e da sexualidade se dá em meio a relações de poder que historicamente produzem discursos em que a heterossexualidade é norma. Por exemplo, como foi dito, a criança mesmo antes de nascer, se o adulto descobre através de exame de ultrassom que o órgão genital é um pênis, o seu gênero é definido como masculino, “homem”, e, com isso, é imposto a esta criança, a partir do nascimento, que se comporte como tal, que goste de cor azul, que tenha afinidades ou preferências à jogos como futebol, que na sua vida adulta goste de mulheres etc. Todas essas regras são produzidas e tidas como ordem que, antes mesmo da criança vir ao mundo, a sociedade impõe. Assim, todas essas características, “gostar da cor azul, ter preferências por futebol, e tantas outras” são interações sociais, culturais, que são construídas pela sociedade. Portanto, essas características ou definições ditas como normas equivalem a construções estereotipadas do que seja gênero, e servem como prova de que o gênero é construído na reiteração dessas ordens tidas como determinadas. Ou seja, é um conjunto de padrões de comportamentos moldados pelo sujeito nas construções sociais, culturais, dependendo da época e lugar em que o indivíduo nasce.

Nesse sentido, não devemos pensar no gênero e na sexualidade como algo determinado, como se necessariamente a criança nascer com genitália masculina, gênero masculino, venha a ter desejo sexual pelo dito sexo oposto. Parafraseando a própria Judith Butler, pensar gênero partindo apenas da heterossexualidade é onde mora a homofobia, porque o homem gay e a mulher lésbica serão vistas sempre como o sexo defeituoso. Logo, a escola ou professor que fogem do debate de gênero, que evitam falar em suas aulas da existência do homem gay ou da mulher lésbica, contribuem, com o seu silêncio, para o fortalecimento da heteronormatividade e, conseqüentemente, fortalecimento da homofobia.

Para além, Butler (2015) defende que a construção do gênero não pode ser tratada de forma homogênea. Para a autora, o gênero possui múltiplas formas de existir e não é possível esperar que diferentes sujeitos construam a mesma forma de masculino e/ou de feminino. Além disso, o gênero não é responsável por uma predeterminação do sexo e do desejo. Não há um determinismo que relacione, a partir do gênero, como deve ser assumido o sexo e o desejo (ETTRICH & FERRARO apud BUTLER, 2018). Apenas o sexo não define o gênero, a sexualidade e o desejo do indivíduo. Essas características são impostas justamente por termos uma sociedade normativa, ou seja, uma sociedade que cria definições que acabam sendo

colocadas como regras. Algo totalmente desproporcional quando lidamos com gênero.

Na perspectiva normatizadora, Butler (2015) utiliza o termo heterossexualidade compulsória, afirmando que ela se naturaliza a partir de um discurso regulador que coloca o gênero em uma relação binária em que o masculino se diferencia do feminino por meio de práticas de desejo heterossexual. Ocorre que a escola, enquanto instituição disciplinar, reforça esse discurso heteronormativo da sociedade. Essa percepção do *gênero binário* e da *heterossexualidade compulsória*, como apontado por Butler (2015), acaba por inviabilizar as diferenças dentro da escola. O estudante menino, mas que não gosta de jogar futebol, ou a menina que não possui trejeitos delicados e sensibilidade, muitas vezes, acabam por não se sentirem contemplados pelas formas de representações sociais de uma cultura heteronormativo dominante e, portanto, também nos discursos que circulam no interior da escola. (ETTRICH & FERRARO apud BUTLER 2018).

A escola é uma instituição reguladora e são práticas como a ausência do debate de gênero que reforça o discurso heteronormativo, colocando os corpos diferentes como desviantes. Aqueles que não se enquadram dentro desse padrão, dessa norma homogênea, são postos como corpos abjetos. Conseqüentemente, se um jovem definido como homem rejeita participação em uma atividade escolar, atividade essa vista pelos colegas como coisa para meninos, como o próprio futebol, ele passa ser visto com estranheza aos olhos dos colegas do mesmo sexo, pois, na prática cotidiana escolar, homens são feitos para jogar futebol e aqueles que se recusam se tornam “suspeitos”. E é aqui que mora o preconceito, a intolerância que muitas instituições acabam reforçando quando escolhem não trabalhar em seus currículos conteúdos inclusivos. Embora muitas escolas adotem o discurso de ser inclusiva e diversa, o que se constata no cotidiano escolar, nos currículos e até mesmo nos livros didáticos que muitas escolas adotam, é que não há uma educação para a pluralidade. O que ocorre na prática escolar é o fato de que aquele aluno que não se enquadra é visto como desviante, como abjeto.

Assim como o gênero, a sexualidade é construída em meio a sociabilidade. O que é importante de ser colocado nesse momento é que apesar do gênero e a sexualidade estarem quase sempre juntas, não são a mesma coisa. Pensarmos gênero distinto de sexualidade nos possibilita quebrar uma série de estereótipos que o senso comum carrega sobre a ideia imediata do que seja sexualidade. Sexualidade não é apenas prática sexual. Talvez muitas pessoas saibam disso, e insistam em afirmar tal feito por práticas ideológicas ou simplesmente para sustentar seu ego. Nesse sentido, cresce a necessidade dos professores e professoras atentos as questões de gênero e sexualidade. Para isso, a escola deve se tornar uma instituição onde todos possam ser contemplados, onde as diferenças sejam um ponto de partida, não o fim da caminhada.

Butler (2017) entende que é a partir do “abjeto” podemos entender como o mundo

corriqueiro dos significados sexuais é produzido e naturalizado, e, ao mesmo tempo, como poderia ser pensado de outra forma. Nas palavras de Miskolci (2017, p. 70), “[...] ao invés de ensinar e reproduzir a experiência da abjeção, o processo de aprendizado pode ser de ressignificação do estranho, do anormal como veículo de mudança social e abertura para o futuro”.

### **O debate de gênero e alguns de seus marcadores políticos**

Ainda que gênero, enquanto desconstrução e pluralização das múltiplas formas de existência, seja enxergado por alguns como tabu, a realidade implica dizer o que ninguém pode negar: somos seres sexuados e nossa existência no mundo se faz no cuidado de si. Para tanto, necessitamos debater gênero e sexualidade para assim garantirmos nossa própria sobrevivência no mundo.

Uma vez que a disciplina de filosofia tem como foco pensar a realidade, tudo que se constitui como experiência humana deve ser refletido pelos filósofos e adeptos. Assim, estima-se considerar também o debate de gênero e sexualidade na sala de aula e na sociedade. Partindo dessa premissa, é importante destacar que o debate de gênero e sexualidade não é um tema exclusivo da filosofia, pois aparece nas diretrizes curriculares do ensino médio como tema transversal a ser trabalhado em todas as áreas, não se restringindo às disciplinas de humanas, tampouco apenas à filosofia. De acordo com a filósofa Alice de Barros:

Há pelo menos dois motivos que justificam a presença das discussões de gênero nas escolas: o primeiro abarca preocupações do âmbito da saúde pública – poderíamos pensar nas práticas sexuais desprotegidas que geram vulnerabilidade às ISTs, gravidezes indesejadas e seu impacto profundo nos projetos de vida das jovens garotas, bem como na epidemia de violência contra mulheres. Tais situações configuram real risco à saúde e é possível que a educação escolar seja um caminho para diminuí-las. Em segundo lugar, a autora aponta a necessidade de discutir e educar sobre direitos humanos e sociais, uma vez que os processos discriminatórios acontecem não apenas fora, mas dentro das escolas – muitas vezes gerando impacto no desempenho escolar do (a) aluno (a). (BARROS, 2019 apud LIONÇO, 2009, p. 02)

Apesar dos avanços da ciência, infelizmente a cura para a HIV/Aids não foram encontradas. Sabe-se que muitas doenças sexualmente transmissíveis acontecem justamente na adolescência, momento que os jovens estão se descobrindo sexualmente. A Secretaria de Saúde

do Estado da Bahia (SESAB) <sup>464</sup> divulgou em dezembro de 2022 um boletim epidemiológico que apresentou média de 5,9% de casos de HIV por faixa etária de 13-19 anos. Somando a faixa etária de 20 a 29 anos, os casos chegam a 39,4%. Os casos não diferem ao analisar a Aids. Ou seja, ao observar a porcentagem e sobretudo a idade, é possível concluir que quase a metade dos soropositivos da Bahia são jovens que ao menos deveriam estar entre o ensino fundamental, ensino médio ou superior, dentro de instituições que muitas vezes insistem em ausentar o debate em sala de aula. Nesse ponto, cabe um questionamento: a quem interessa a ausência do debate de gênero e sexualidade no ensino?

Segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS), um dos fatores para o aumento do risco de perpetração da violência contra as mulheres estão a baixa escolaridade, assim como os fatores associados ao aumento do risco de ser vítima de parceiros e de violência sexual estão também a baixa escolaridade. Acredita-se que a escola é capaz de reduzir a violência contra as mulheres. Assim, como se entende que os processos discriminatórios devam diminuir mantendo simplesmente os alunos dentro de uma sala de aula, cabe-nos perguntar de que maneira dentro da sala de aula dados como os expostos aqui podem ser diminuídos. Mas, o que fazer quando o debate que permitiria refletir sobre estas questões não é feito no espaço escolar?

Quando a autora Aline de Barros aponta que há pelos menos dois motivos que justificam a presença das discussões de gênero, vale a pena problematizarmos e entendermos de que maneira o gênero e a sexualidade são temas atravessados na vida e no desempenho escolar do estudante. Por isso, o espaço escolar não deve ser o lugar de um agrupamento acrítico, mas sim o espaço por excelência de discussão de temas como gênero e sexualidade.

Nas últimas décadas, cresce a necessidade pela busca pelo reconhecimento e pela reparação da cidadania da população LGBT <sup>465</sup>. Assim, em 2004 foi lançado o ‘Programa Brasil Sem Homofobia’, a partir de uma série de discussões entre o Governo Federal e a sociedade civil organizada (Organizações Não-Governamentais, entre outras), com o objetivo de promover a cidadania e os direitos humanos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT), a partir da equiparação de direitos e do combate à violência e à discriminação. Esse

---

<sup>464</sup> Ver boletim epidemiológico HIV/Aids – Secretária de Saúde do Estado da Bahia (SESAB), por meio da Diretoria de Vigilância Epidemiológica, o qual tem por objetivo apresentar o cenário do HIV/Aids no território baiano. (2022)

<sup>465</sup> A associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexuais (ABGLT) usa a sigla LGBTI+, porém, outros grupos preferem adotar LGBTQ+ ou LGBTQIA+ e, mais recentemente, LGBTQIAP+.

documento é importantíssimo para fortalecendo e equiparação de direitos de um grupo que sempre esteve as margens da sociedade brasileira.

Ora, o preconceito gera a discriminação, a discriminação gera a intolerância e a intolerância gera a violência e a violência mata. No documento lançado (2004) diz-se:

A violência letal contra homossexuais – e mais especialmente contra travestis e transgêneros – é, sem dúvida, uma das faces mais trágicas da discriminação por orientação sexual ou homofobia no Brasil. Tal violência tem sido denunciada com bastante veemência pelo Movimento GLTB, por pesquisadores de diferentes universidades brasileiras e pelas organizações da sociedade civil, que têm procurado produzir dados de qualidade sobre essa situação. Com base em uma série de levantamentos feitos a partir de notícias sobre a violência contra homossexuais publicadas em jornais brasileiros, os dados divulgados pelo movimento homossexual são alarmantes, revelando que nos últimos anos centenas de gays, travestis e lésbicas foram assassinados no País. Muitos deles, como Édson Nêris, morreram exclusivamente pelo fato de ousarem manifestar publicamente sua orientação sexual e afetiva. (BRASIL, sem homofobia 2004 p. 16).

O caso do Édson Nêris é apenas mais um de vários outros que acontecem anualmente no Brasil. Assim como diversos caso de suicídio que vêm crescendo, como o da Lara Helloyse, estudante do ensino médio no Colégio Estadual Villa Lobos em Aparecida de Goiânia. Lara vinha sofrendo, na internet e na escola, com a intolerância e o preconceito por conta de sua orientação sexual e, aos dezesseis anos de idade tira a própria vida ateando fogo no corpo após episódios de lesbofobia em escola, na manhã do dia dezessete de março do ano corrente. Para além da situação extrema do assassinato e suicídio, muitas outras formas de violência vêm sendo apontadas, envolvendo familiares, vizinhos, colegas de trabalho ou de instituições públicas como a escola, as forças armadas, a justiça ou a polícia.<sup>466</sup>

Em 2011, o plano Brasil Sem Homofobia, ganhou repercussão na mídia por acusações da direita. Nas acusações feitas, o “Kit gay”, como acabou pejorativamente conhecido, seria o responsável por “estimular o homossexualismo e a promiscuidade”. A filósofa Aline de Barros destaca que no bojo dessa articulação, a produção de material didático adequado para abordar questões de gênero e diversidade sexual foi motivo de agitação pública: seus opositores espalhando inverdades apelidaram tal proposta de “kit gay”, afirmando que se tratava de material pornográfico e impróprio para uso escolar. A proposta do kit foi engavetada e o Brasil Sem Homofobia – ao menos no âmbito educacional – foi paulatinamente enfraquecido (2019 p. 02). Em 2018, o tema Brasil Sem Homofobia é trazido à tona novamente através do ex-

---

<sup>466</sup> Ver no CONSELHO Nacional de Combate à Discriminação. Brasil Sem Homofobia: Programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e promoção da cidadania homossexual. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

presidente Jair Bolsonaro em uma campanha recheada de “Fake News”. E com isso surgiu a notícia falsa na mídia da “mamadeira de piroca<sup>467</sup>”. Alguns desses marcadores políticos foram determinantes e influenciam até hoje a ausência do debate de gênero e sexualidade nas escolas brasileiras. Com isso, os agravantes aparecem na sociedade em forma de preconceito, discriminação, intolerância e em muitos casos através de violência letal. A proposta Brasil Sem Homofobia foi engavetada. No entanto, os problemas que levaram à criação do documento ainda estão presentes nas instituições públicas, principalmente nas escolas brasileiras.

Sob a mesma pauta – gênero – muitas questões vêm sendo levantada na sociedade atualmente, questões sobre os direitos das mulheres e dos LGBT. Segundo Alice de Barros, a discussão teórica sobre gênero e educação muitas vezes abarca as duas abordagens (2019 p. 03). Pensando nessas abordagens, esta pesquisa analisa um livro didático muito utilizado por professores e professoras de filosofia, a saber, a sexta edição do livro **Filosofando: Introdução à Filosofia**, escrito por Maria Lúcia Aranha e Maria Helena Martins (livro didático de filosofia do PNLD<sup>468</sup> 2018), contrapondo-o com a nova coleção de livros do “novo ensino médio”, a coleção Multiversos Ciências Humanas escrito por Alfredo Boulos Júnior, Edilson Adão e Laercio Furquim Jr. (livros didáticos das humanas PNLD 2021). Cabe-nos, nesta análise, questionarmos: Como a homoafetividade são apresentadas nessas edições e como vêm sendo tratados o debate de gênero e sexualidade nesses livros?

### **A teoria e a prática docente: efeitos do silenciamento sobre as questões de gênero.**

Importante destacar que, embora estes não sejam os livros mais usados, são partes de um reflexo amplo de nossa realidade. Ou seja, são utilizados por algumas escolas brasileiras. Portanto, tomaremos estes livros como exemplo. Sabemos que o livro didático é um guia importantíssimo no cotidiano do professor de ensino básico. Muitas escolas são limitadas em recursos como bibliotecas, impressoras, computadores, acesso à internet, equipamento de áudio e vídeo. De modo que o único instrumento pedagógico se restringe ao livro didático.

Partindo dessa premissa, espera-se que esses livros contemplem os principais temas

---

<sup>467</sup> Mamadeira de piroca é uma notícia falsa (ou fraudulenta) que circulou durante o período precedente à eleição presidencial no Brasil em 2018. A fake News alegava que o Partido dos Trabalhadores (PT) e seu candidato à presidência, Fernando Haddad, promoviam a distribuição de mamadeiras com bicos em formato de pênis nas creches do país, supostamente planejando adotar a medida em todo o país após sua eleição.

<sup>468</sup> Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD).

filosóficos em cada período da história da filosofia. Rosana Oliveira e Débora Diniz (2014) apontam que materiais didáticos “compõem modos de representação da vida, ensinando a ver, sentir e pensar”. A filósofa Aline de Barros descreve que “o livro didático de filosofia cria uma certa representação do que é a filosofia, quais são os seus temas gerais e quem é o sujeito do filosofar, com isso, ao excluir a contribuição das mulheres filósofas, produziria injustiça epistêmica” (2019 p. 04). Noutras palavras, a filosofia acaba sendo reduzida a grupos específicos de filósofos que na sua maioria são homens (cis) e que de modo geral não se debruçam sobre questões de gênero e muito menos de sexualidade. Assim, as mulheres na filosofia são invisibilizadas. Na prática, a filosofia apresentada nos livros didáticos exclui o pensamento feminino, dando um certo protagonismo aos homens tidos como filósofos clássicos.

A filósofa Aline de Barros aponta em uma de suas análises “uma discrepância entre a quantidade de filósofos e filósofas citados no livro filosofando, na 6ª edição aqui investigada, nota-se apenas nove (9) autoras – sete filósofas e duas sociólogas – e cento e noventa e seis autores (196) – entre filósofos, críticos literários, teatrólogos, psicólogos e outros. Ou seja, são vinte e um (21) autores para cada autora”, (2019 p. 08).

Fato curioso, pois, o livro **Filosofando** é uma produção inteiramente feminina, como as autoras não atentaram a essa diferença? Como diz Chimamanda no livro *Para educar crianças feministas*, “Se uma mulher tem poder, por que precisamos dissimular o fato? [...] nosso mundo está cheio de homens e mulheres que não gostam de mulheres poderosas. Estamos tão condicionados a pensar o poder como coisa masculina que uma mulher poderosa é uma aberração” (CHIMAMANDA, 2017 p. 33). Demonstra-se que existe um patriarcado entranhado, um pressuposto intelectual masculino machista e estrutural, que coloca o homem como centro e a mulher à margem. A ausência das filósofas nos livros didáticos são exemplos de uma superficialidade do debate de gênero na escola, por exemplo, da ausência de um debate sobre o empoderamento da mulher, do lugar da mulher na ciência, do quanto é necessário que as mulheres apareçam nas produções acadêmicas. Vemos, assim, como a ausência desse debate implica em surgimentos de obras criadas por mulheres apenas citando homens, ou, sobretudo, homens. Sobre isso, Barros aponta que:

A presença das filósofas, no geral, se dá de maneira secundária: são citadas, na maioria das vezes, como comentadoras – Scarlet Marton é citada por duas vezes comentando Nietzsche; Marilena Chauí é citada como historiadora da Filosofia discutindo brevemente conceitos como democracia e política; Olgaria Matos aparece explicando Derrida; Adela Cortina aparece três vezes em citações sobre direitos humanos e

laicidade do Estado; Harriet Taylor aparece como esposa de Stuart Mill, o que justificaria o compromisso dela com os direitos das mulheres (e não o inverso!). Tais filósofas não são mostradas no centro do debate, não se explica ou se tematiza seu sistema de pensamento, suas palavras são apenas suporte a algum argumento apresentado. Hannah Arendt é exceção. A autora é citada cinco vezes ao longo do livro e tem duas páginas dedicadas a seu conceito de banalidade do mal. A filósofa é também a única a ter rosto – a página 235, do livro *Filosofando*, estampa uma foto de Arendt. Entretanto, não é dedicado a ela um box biográfico – ferramenta usada para apresentar um autor relevante aos leitores ao longo de todo o livro. Já Simone de Beauvoir é tratada de uma forma curiosa: apesar de não aparecer como um conteúdo central de nenhum capítulo, a autora aparece três vezes nos exercícios propostos – duas com citações de sua *Ética da Ambiguidade* e uma com uma citação de *O Segundo Sexo*. A única vez que o pensamento da autora aparece no texto se dá na abertura do capítulo sobre *Natureza e Cultura*, quando somos apresentadas a sua famosa frase “Não se nasce mulher, torna-se” (BEAUVOIR, 1980), entretanto, apenas cinco linhas são suficientes para abordar a questão e a discussão sobre o natural e o cultural passa a ser entendida a partir de uma citação extensa de Merleau-Ponty. (BARROS, 2019 p. 08)

As únicas filósofas que ao menos são citadas são essas, resume-se em apenas seis (06), aparentemente existe um silenciamento sobre as autoras e seus pensamentos. Além delas aparecem outras três (03) autoras que, apesar de não serem filósofas, são citadas no livro.

Débora Diniz, Barbara Freitag e Susan Sontag, são as únicas mulheres a aparecem na seção *Leituras Complementares* – uma seção dedicada a ampliar e aprofundar as reflexões sobre o tema estudado e que, para isso, apresenta um excerto de uma página ou mais de algum autor relevante para o estudo proposto no capítulo bem como uma pequena lista de perguntas para consolidar as informações presentes no texto. Diniz aparece discutindo bioética, Freitag comenta o pensamento de Kohlberg e Sontag discute a ideia de interpretação da obra de arte. (BARROS, 2019 p. 09).

Se os livros didáticos possuem um papel de apresentar a filosofia e o sujeito do filosofar, o livro **Filosofando** é uma obra que representa o quão é grande a desigualdade de gênero na história da filosofia.

Ainda, destacamos que o conceito de sexualidade não aparece nesta obra. O livro aborda de maneira esparsa temáticas relativas à sexualidade. No capítulo onze (11), tópico doze (12), intitulado “Foucault: verdade e poder”, se faz menção à obra **História da sexualidade e Microfísica do poder**. Porém, nesse tópico será discutido as dimensões do poder nas instituições fechadas. Só depois de dois subtópicos, em dois curtos parágrafos, o livro tratará sobre o controle da sexualidade nos escritos de Foucault. Apesar de ser uma passagem muito rápida, faz menção ao adestramento do corpo e do comportamento, citando o reducionismo da sexualidade da mulher, presa a um destino biológico. E aborda sobre a homossexualidade através de uma citação da obra mencionada anteriormente<sup>469</sup>, descrevendo como os corpos e

---

<sup>469</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*.

comportamentos dos homossexuais também passaram por esse adestramento no século XVIII.

O conceito de gênero enquanto pluralidade, ou seja, gênero entendido para além da dimensão heterossexual, também não é abordado na obra. No capítulo dezoito (18) é apresentado um “Infográfico” com o tema “Direitos humanos e homoafetividade” que descreve de maneira bem superficial algumas leis específicas ao grupo LGBT no mundo. Nada que venha somar ou que possibilite uma reflexão mais apurada sobre a temática aos alunos da educação básica.

A coleção **Multiversos Ciências Humanas** compõe seis (06) volumes<sup>470</sup> (PNLD 2021), são os novos livros distribuídos com intuito de atender o “novo ensino médio”. Cada volume está dividido em duas (02) unidades de três (03) capítulos. O objetivo da coleção é atender de modo transversal os conteúdos das disciplinas da área de humanas dentro de seis parâmetros. Na prática, as disciplinas que anteriormente recebiam especificamente uma obra, como é o caso do **Filosofando: Introdução à Filosofia**, escrito por Maria Lúcia Aranha e Maria Helena Martins para disciplina de filosofia, deixa de existir, sendo substituída pela sequência de volumes que em tese deve contemplar todas as disciplinas transversalmente. Em suma, se até 2021, cada disciplina tinha um livro didático em volume único, a partir de agora, os livros do ensino médio não são mais determinados por disciplinas. No lugar disso, são seis obras por cada área de conhecimento. Logo, em um volume, assim como nos seis, compõe todos os conteúdos da área do conhecimento de humanas: filosofia, história, geografia e sociologia.

Não faremos aqui uma análise profunda do quantitativo de filósofos e filósofas presente nesta coleção. No entanto, seguiremos com a questão inicial, “Como a homoafetividade são apresentadas nessas edições e como vêm sendo tratados o debate de gênero e sexualidade nesses livros?”.

---

<sup>470</sup> **Globalização, Tempo e Espaço:** O volume aborda o estudo do mundo contemporâneo por meio da globalização, os impactos das tecnologias digitais, as diferentes ocupações humanas e os conflitos na América. **Trabalho, Tecnologia e Desigualdade:** As propostas deste volume oferecem um quadro geral do mundo do trabalho no passado e no presente, permitindo que o estudante reflita sobre sua escolha profissional e seu projeto de vida. **Populações, Territórios e Fronteiras:** São trabalhados conceitos como alteridade, diferença, relativismo cultural, darwinismo social, etnocentrismo, racismo, multiculturalismo e interculturalidade. **Ética, Cultura e Direitos:** Os temas propostos fornecem caminhos para reflexões sobre os fundamentos éticos em diferentes épocas e sociedades. Trabalha-se, por exemplo, com ética indígena e africana, além do trabalho com as matrizes europeias. **Sociedade, Natureza e Sustentabilidade:** Neste livro são abertas as portas para a investigação das relações do ser humano com a natureza em um percurso abrangente, que passa por dimensões locais, regionais e globais para compreender os desafios socioambientais do mundo atualmente. **Política, Conflitos e Cidadania:** Os temas contribuem para a formação de cidadãos responsáveis e críticos. O exercício pleno e responsável da cidadania depende da compreensão do funcionamento da sociedade em que vivemos nas suas diversas esferas políticas.

Assim como em muitas escolas, a ausência do debate de gênero e sexualidade chegam aos livros didáticos. Nenhum dos seis volumes da coleção multiversos do “novo ensino médio” fazem menção ao tema. As superficialidades dos assuntos tratados nos volumes são tremendas. Isso vale para quase todas as temáticas.

Portanto, apesar da superficialidade das abordagens da obra **Filosofando: Introdução à Filosofia**, se faz necessário destacar que os livros didáticos possuem um papel de guia do professor, e aqueles que se mostrem interessados em debater temáticas de gênero e sexualidade deverão se aprofundar nas questões por outros meios que possibilitem uma melhor compreensão do tema. Obviamente que em muitos casos o professor só terá esse material pedagógico e, neste caso específico, se o material que ele dispõe é o livro **Filosofando: Introdução à filosofia**, teremos um debate, ainda que superficial, do tema gênero e sexualidade. Logo, mesmo que superficial, as edições anteriores do PNLD ainda contribuíam para com os avanços do debate de gênero. O que demonstra uma regressão quando deparamos com uma coleção completa que foge completamente do debate, como é o caso da coleção **Multiversos Ciências Humanas** aqui investigada e que está sendo utilizada nesse novo modelo de ensino médio.

### **Considerações finais**

Esse trabalho pretendeu entender as diversas formas de significar o gênero e debater como a ausência e mesmo superficialidade do debate de gênero e sexualidade em sala de aula afeta a vida dos estudantes brasileiros. Destacamos, para tanto, como diversos marcadores políticos atingem o ensino e até mesmo fomentam a ausência destes temas em alguns livros didáticos.

Ora, ao longo de todo trabalho foi possível observar o quanto o debate de gênero é frágil na história da filosofia. Assim como nos livros didáticos, e de certa forma, o quanto essa fragilidade aflige e compromete a vida em sociedade. Talvez o caminho percorrido até aqui demonstre o quanto vem sendo necessário problematizarmos ou até mesmo inserirmos o debate de gênero e sexualidade nas escolas, nas salas de aulas ou em qualquer outro espaço oportuno na sociedade. Talvez aqui esteja um apelo aos professores e professoras de filosofia ou de áreas afins, o quanto é necessário falarmos sobre gênero, o quanto é importante em demonstrar de que modo os estudantes estão sendo afetados e o como uma mudança de olhar, um se colocar atento às questões de gênero e sexualidade seria significativo na formação e na vida de vários

estudantes e, conseqüentemente, no bem viver de toda sociedade.

De certo modo, notamos a carência que existe ao nos debruçarmos nas discussões de gênero nos livros didáticos. Logo, é preciso que professores e professoras atentem a essas questões. E nesse sentido, a discrepância produzida pelos livros didáticos de filosofia atinge o pensamento feminino com a ausência das referências às filósofas e afeta drasticamente a sociedade ao promover o silenciamento, na formação dos estudantes, do debate em torno das questões relacionadas ao gênero e à sexualidade, reforçando a cada nova geração processos discriminatórios dirigidos aos sujeitos homossexuais. Sobre a ausência do pensamento feminino na história da filosofia o filósofo Iron Araújo, afirma:

O fato é que de certa forma os autores e autoras dos livros didáticos de filosofia do ensino médio acabaram reproduzindo o falso discurso da incapacidade das mulheres para o filosofar proclamado pelos filósofos da tradição presente em toda a história da filosofia, na medida que por omissão, incompreensão ou talvez até mesmo convicção, não ousaram dar um maior destaque a contribuição das mulheres filósofas em suas obras didáticas de filosofia. (ARAÚJO, 2019, p. 103)

Paralelamente é a mesma tradição filosófica que impõe um grau de valor superior ao “intelecto” e menospreza o “corpo” dando uma falsa ideia de que temas como gênero e sexualidade não seja digno de ser discutido nas esferas da filosofia. Portanto, cabe às novas maneiras de se pensar “filosofia” um lugar especial a essa temática que se mostra tão necessária quanto a valoração do próprio intelecto. Afinal, sem um corpo, não há pensamento e sem pensamento jamais poderia existir a filosofia.

## Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Para educar crianças feministas: um manifesto* / tradução Denise Bottman. – 1ª ed. – SP: Companhia de letras, 2017.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofando: introdução à filosofia*, vol. Único / Maria Lúcia de Arruda, Maria Helena Pires Martins. – 6. ed. – SP: Moderna, 2016.

ARAÚJO, Iron Mendes de. *Em busca das mulheres na filosofia: a participação das filósofas nos livros didáticos de filosofia do Programa Nacional do Livro Didático – 2018* / Iron Mendes de Araújo. – 2019.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo vol. II. A experiência vivida*. ed. Difusão europeia do livro. SP: Copyright. 1967.

BOULOS JÚNIOR, Alfredo; ADÃO, Edilson; FURQUIM JÚNIOR, Laercio. *Coleção Multiversos Ciências Humanas*. 2020. Disponível em: <https://pnld.ftd.com.br/ensino-medio/ciencias-humanas-e-sociais-aplicadas/multiversos-ciencias-humanas/>. Acesso em: 05/05/2023.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARVALHO, M.A. de & RIBEIRO, P.R.M. *Escola, gênero e abjeção: Desdobramentos a partir da alegoria na animação x-men evolution*. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.14295/de.v8i1.11366>. Acesso em: 05/05/2023.

CONSELHO Nacional de Combate à Discriminação. *Brasil Sem Homofobia: Programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e promoção da cidadania homossexual*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

ECKHART, Tolle. *O poder do silêncio*. Tradução de Ana Quintana, Regina da Veiga Pereira. Rio de Janeiro: Sextante, 2010.

ETTRICH, Débora da Gama & FERRARO, José Luís Schifino. *A escola e o silenciamento do corpo-devir*. 2018. Disponível em: <https://ebooks.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/anais/cidu/assets/edicoes/2018/arquivos/435.pdf>. Acesso em 05/05/2023.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio século XXI escolar: O minidicionário da língua portuguesa*, 4. ed. rev. Ampliada, RJ: Nova Fronteira, 2001.

GABRIEL, Alice de Barros. *Gênero nas aulas de filosofia do ensino médio: Análise de um livro didático*, Kínesis, Vol. XI, nº 28, julho 2019.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 12 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

PASSARELLI, Ana Paula Martins. *O gênero na propaganda de moda brasileira analisada a partir dos elementos de design do vestuário*. 2018. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

## MESTRE ECKHART E AS BEGUINAS: UMA ESPIRITUALIDADE QUE CONTRARIOU O PODER CONSTITUÍDO

Elves Franklin Bispo de Araujo<sup>471</sup>

**Resumo:** O propósito aqui é argumentar acerca do contexto histórico da mística medieval no século XIII e do pensamento que envolve a relação entre Mestre Eckhart e as chamadas beguinas. Para tanto, pretendo situar a Igreja Católica como instituição medieval que buscava controlar as manifestações religiosas e as religiosidades particulares originadas das filosofias neoplatônicas. Dentro desse contexto específico, destaco a mística introspectiva a qual Mestre Eckhart se dedica, e que também recebe a nomenclatura de mística especulativa, haja vista sua característica intelectualizada. Essa mística introspectiva não foi uma invenção do século de Mestre Eckhart e das beguinas. Entretanto, ganha uma nova “roupagem” e, com isso, atinge um público significativo. É justamente esse ponto que preocupa a instituição Católica, a qual acusa Mestre Eckhart e as beguinas de hereges ou suspeitos de corromper as pessoas. As fontes usadas por esses vêm do neoplatonismo, dos quais suas especulações envolvem conceitos como União, retorno, Uno, Uno-Bem; além de que a sua mística tem estrita relação com a vida contemplativa, bem-aventurada, o que poderia ser encarada como uma mística que tem implicações e posicionamentos políticos e, portanto, práticos. Dessa forma, tomo como exemplo para argumentação, a filha espiritual de Mestre Eckhart, Katrei, para citar o pensamento das beguinas que envolveram os séculos XIII e XIV de tensão e preocupação na Igreja Católica com seus tribunais inquisitoriais. Para tanto, me utilizei da obra *Pensar na Idade Média* (1999) de Alain de Libera, bem como das obras e estudos eckhartianos: a tradução da *Condenação de Eckhart* por Guerizoli (2000) e dos *Sermões alemães* (2006 e 2008) de Eckhart.

**Palavras-chave:** Eckhart. Mística especulativa. Beguinas. Katrei.

**Abstract:** The purpose here is to argue about the historical context of medieval mysticism in the 13th century and the thought that surrounds the relationship between Master Eckhart and

---

<sup>471</sup> Possui graduação em Pedagogia pela Faculdade Geremário Dantas (FGD) e Complementação Pedagógica em Filosofia pelo Instituto de Ensino Superior de Minas Gerais (ISEMG). Atualmente é graduando em Ciências da Religião na Universidade Federal de Sergipe (UFS) e mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFS com bolsa CAPES. E-mail: [elvesfranklin@outlook.com](mailto:elvesfranklin@outlook.com).

the so-called beguines. To this end, I intend to situate the Catholic Church as a medieval institution that sought to control religious manifestations and particular religiosities originating from Neoplatonic philosophies. Within this specific context, I highlight the introspective mysticism to which Master Eckhart dedicates himself, and which also receives the nomenclature of speculative mysticism, given its intellectualized characteristic. This introspective mystique was not an invention of the century of Master Eckhart and the beguines. However, it takes on a new “look” and, as a result, reaches a significant audience. It is precisely this point that worries the Catholic institution, which accuses Master Eckhart and the beguines of being heretics or suspected of corrupting people. The sources used by these come from Neoplatonism, of which their speculations involve concepts such as Union, return, One, One-Good; in addition, its mysticism is strictly related to the contemplative, blissful life, which could be seen as a mysticism that has political and, therefore, practical implications and positions. Thus, I take as an example for argumentation, Master Eckhart's spiritual daughter, Katrei, to cite the thought of the beguines who involved the 13th and 14th centuries of tension and concern in the Catholic Church with its inquisitorial courts. To do so, I will use the work *Thinking in the Middle Ages* (1999) by Alain de Libera, as well as Eckhartian works and studies: the translation of Eckhart's *Condemnation* by Guerizoli (2000) and Eckhart's *German Sermons* (2006 and 2008).

**Keywords:** Eckhart. Speculative mystique. Beguines. Katrei.

## 1. Introdução

Este texto se propõe a apresentar a figura de Mestre Eckhart, sua relação com as beguinas e como a espiritualidade vivida por ambos contrariou o poder constituído, isto é, a Igreja Católica dos séculos XIII e XIV. Para tanto, tenho como objetivos: i) apresentar a compreensão do conceito de Escolástica Tardia e a influência política que a Igreja Católica exercia nesses tempos; ii) refletir sobre o conceito de Mística introspectiva (religiosidade individual); iii) perquirir acerca da relação estabelecida entre mística e filosofia para os autores Mestre Eckhart e Katrei, a filha de Eckhart. Entretanto, antes de enveredar por esses pontos, vale ressaltar quem foram Mestre Eckhart e essas mulheres que chamamos de beguinas.

Eckhart de Hochheim nasceu no ano de 1260 na cidade de Tambach na Turíngia, Alemanha, e faleceu em 1328 em Colônia. Mais conhecido como Mestre Eckhart, em reconhecimento aos trabalhos na Universidade de Paris. Estudou teologia ao ingressar no convento dos dominicanos em Erfurt e tornou-se professor, em 1302. De 1311 a 1314, morou em Paris e depois dedicou-se à pregação. Exerceu diversos cargos importantes dentro da ordem dominicana, como de mestre no *Studium* geral dos dominicanos em 1320. Entre suas obras, a mais conhecida são *Sermões alemães*, divididos em dois livros.

A linguagem presente nos *Sermões alemães* de Eckhart está repleta de hipérboles e paradoxos. Assim o é, pois, a todo instante é possível perceber formas linguísticas que evidenciam a insuficiência da linguagem em lidar com determinado conteúdo, isto é, a experiência unitiva da alma com Deus. De tal modo, a linguagem negativa aponta que a união mística com a Deidade deve ser apenas experimentada e compreendida a partir de seu aspecto negativo. A esta postura particular do filósofo nomeio de escrita do abandono.

Acerca das beguinhas, Alain de Libera<sup>472</sup>, em sua obra *Pensar na Idade Média*, assim as define:

Tratava-se fundamentalmente de um movimento de mulheres, e não simplesmente de um apêndice feminino de um movimento que devesse seu impulso, sua direção e seu principal sustento aos homens. Ele não tinha nenhuma regra de vida definida; não reivindicava a autoridade de nenhum santo fundador; não buscavam nenhuma autorização da Santa Sé; não tinha nem organização nem constituição; não prometia nenhum benefício e não buscava patronos; seus votos eram uma declaração de intenção, não um comprometimento irreversível a uma disciplina imposta pela autoridade; e seus membros podiam continuar suas atividades normais no mundo” (LIBERA, 1999, p. 293).

Sendo assim, ao se referir as beguinhas, aqui me refiro a um movimento de mulheres, contemporâneas a Mestre Eckhart e outros pensadores, que viveram entre os séculos XIII e XIV que como afirmara Libera (1999) não deviam obediência a nenhuma instituição religiosa, não tinha uma regra de vida bem definida, não tinha relações ou autorização com a administração da Igreja Oficial da época, isto é, a Igreja Católica. Entre alguns nomes conhecidos, temos Hadewijch, Matilde de Magdeburg, Marguerite Porete, Beatriz de Nazaré, Teresa De Ávila,

---

<sup>472</sup> Alain de Libera é filósofo e professor do Collège de France. Sua cadeira universitária é de História da filosofia medieval, na qual é sucessor do também filósofo Étienne Gilson (que lecionou de 1932 a 1950). Frequentou a Sorbonne (Universidade de Paris) e hoje possui cerca de 20 livros lançados, tendo sido traduzidos para o português "A filosofia medieval" (Jorge Zahar Ed., 1990; Edições Loyola, 1998), "Pensar na Idade Média" (Ed. 34, 1999) e mais recentemente o primeiro volume ("Nascimento do sujeito") do projeto "Arqueologia do sujeito" (2013, Ed. Fap-Unifesp).

irmã Katrei e tantas outras, muitas delas escritoras que uniam espiritualidade e misticismo em seus escritos.

## 2. Breve contexto histórico medieval: a mística (e os “místicos”) dos séculos XIII e XIV

Normalmente, entende-se a Idade Média como uma coisa só, isto é, um único período que, por vezes, é compreendido como sinônimo de um período de regressão intelectual. Entretanto, o trabalho historiográfico tem desconstruído essa visão reducionista. Contrariando a atribuição de “idade das trevas<sup>473</sup>” ou de estagnação do conhecimento, a chamada idade média foi um período de muitos avanços intelectuais, haja vista que, como bem observa Jacques Le Goff, o sistema das escolas e universidades foi fruto da sistematização do conhecimento desse período<sup>474</sup>.

O que parece simples, na verdade é muito complexo e difícil de se resumir como um bloco unitário que corresponderia, de fato, há mais de dez séculos de história. A “Idade média” foi, portanto, um longo período da história que pode ser tomado, embora mantendo certas divergências<sup>475</sup>, como algo datado entre os séculos V e XV d.C. Uma das opções que justificariam a datação aqui referida encontramos nos historiadores que defendem o início desse período com a Queda do Império Romano no Ocidente, em 476 d.C., e o seu fim, com a Tomada de Constantinopla pelos turcos-otomanos, em 1453. Entre as principais características da Idade Média, pode-se citar: i) o feudalismo<sup>476</sup>, ii) as relações de suserania e vassalagem<sup>477</sup>, iii) as Cruzadas<sup>478</sup>, iv) as ordens de cavalaria e v) a Peste Negra<sup>479</sup>.

---

<sup>473</sup> Nomeclatura forjada no Renascimento pelo poeta Francesco Petrarca no intuito de recuperação do ideal artístico greco-romano.

<sup>474</sup> Cf. GOFF, Jacques Le. *Os Intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2006. p. 149-197.

<sup>475</sup> Sobre as dificuldades históricas de determinar quando se inicia o chamado período medieval e seu fim, consultar: HILÁRIO, F. J. *A Idade média: nascimento do ocidente*, 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001.

<sup>476</sup> O feudalismo foi a forma de organização social e econômica instituída na Europa Ocidental entre os séculos V a XV, durante a Idade Média. Baseava-se em grandes propriedades de terra, chamadas de feudos, que pertenciam aos senhores feudais, e a mão de obra era servil.

<sup>477</sup> A relação de vassalagem era uma das relações hierárquicas mais comuns no mundo feudal. Consistia na oportunidade que algumas pessoas tinham de ter acesso às terras (o bem mais valioso da época). Por outro lado, os suseranos (donos originais das propriedades) concediam porções de terras em troca de fidelidade.

<sup>478</sup> As Cruzadas foram expedições religiosas e militares, ocorridas entre os séculos XI e XIII, cujo principal objetivo era resgatar a Terra Santa, que estava sob o domínio islâmico, para os cristãos. O termo “cruzada” se refere à cruz que os cavaleiros usavam em suas roupas quando estavam em marcha da Europa até o Oriente.

<sup>479</sup> A peste negra é como ficou conhecida a peste bubônica, doença causada pela bactéria *yersinia pestis*, que atingiu o continente europeu em meados do século XIV.

Em sendo assim, dentro desse período tão vasto que foi a Idade medieval, temos a Escolástica cuja produção durou entre os séculos IX e XIV d.C. A escolástica está situada em um período de intensidade do domínio católico sobre a Europa e o termo deriva da palavra escola. De modo geral, costuma-se dividir a produção da Escolástica em três grandes períodos<sup>480</sup>: i) a alta Escolástica, ii) o florescimento da Escolástica e, iii) a dissolução da Escolástica. A alta Escolástica (entre o século IX ao fim do século XII) é caracterizada pela confiança na harmonia entre fé e razão e na coincidência de seus resultados. O florescimento da Escolástica (entre 1200 aos primeiros anos do século XIV) é considerada a época em que grandes sistemas foram elaborados, nos quais a harmonia entre fé e razão já é tida como parcial<sup>481</sup>. Por fim, na dissolução da Escolástica (ou para outros, a decadência da Escolástica), período que vai das primeiras décadas do século XIV até o Renascimento, o tema básico é a oposição entre fé e razão.

Com esse breve histórico queremos ressaltar dois períodos da Escolástica: a florescência e a decadência. Os séculos do florescimento da Escolástica marcam o apogeu tanto da teologia quanto da filosofia, como também o desenvolvimento das universidades (centros importantes de intenso ensino e pesquisa). Foi nesse período que duas Ordens mendicantes, franciscanos e dominicanos<sup>482</sup>, passaram a fornecer um número relevante e qualificado de mestres para as Universidades.

Deve-se levar em consideração que o período da florescência também marca o primado do papado na Europa. Em outras palavras, a Igreja Católica, nesse período, tem uma presença e posicionamento político demasiadamente forte sobre o Estado e na vida em sociedade tanto de seus fiéis quanto dos cidadãos. Na prática, as pessoas eram pressionadas a absorver os costumes, ideias e fé cristã.

Entretanto, no período da dissolução da Escolástica, século de tensões e rupturas, a hegemonia da Igreja Católica frente à Europa começa a ruir e isso traz mudanças significativas. Os nascentes Estados Nacionais começaram a fazer oposição a hegemonia católica e a

---

<sup>480</sup> Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bossi; Ivone Benedetti. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 344.

<sup>481</sup> Não se deve encarar como oposição.

<sup>482</sup> Essas ordens mendicantes supracitadas viviam um modelo de vida e economia feudal, tinham, por sua própria natureza, carisma e origens, um caráter estritamente urbano. Queriam atender às classes mais necessitadas da população que voltava a viver nas cidades – com a ascensão da burguesia e o consequente reflorescimento do comércio – e dedicar-se à pregação. Por isso, logo perceberam a importância da Universidade para a própria formação e para o desempenho de maior qualidade da própria missão na Igreja e no mundo.

burguesia em ascensão financiava os reis<sup>483</sup> em sua busca por mais poder perante o Papa. Nesse contexto surgem novas ideias e aspirações que já não eram mais compatíveis com aquelas defendidas pela religião oficial, isto é, a Igreja Católica. Além disso, a própria religiosidade desse período estava cada vez mais no plano privado e individual, fato que incomodava e abalava o poderio do catolicismo<sup>484</sup>.

Por que essa contextualização se faz necessária aqui? Responder essa questão nos leva a entender a presença, em meio à Escolástica, do pensamento místico no qual se insere Mestre Eckhart e as beguinas. É importante destacar que a supremacia da teologia em relação à filosofia, defendida normalmente por clérigos, leva a uma maior acentuação do dualismo razão-fé. Essas condições trazem de volta a religiosidade mística e à vida contemplativa como uma alternativa de fé cada vez mais intimista e particular<sup>485</sup>. É nesse contexto que ideias neoplatônicas ganham mais vigor junto à espiritualidade místico-contemplativa. Como observa F. Bauchwitz sobre o neoplatonismo no cristianismo: “[...] enquanto interpretação, não estava restrito a uma época ou a uma determinada religião, sendo capaz de oferecer novos caminhos para a reflexão filosófica cristã” (BAUCHWITZ, 2018, p. 116).

É nesse contexto da Escolástica tardia que surge o dominicano Mestre Eckhart e as beguinas, sua mística e filosofia. Os seus textos são marcados pela inefabilidade de uma realidade que é superior ao conhecimento, mas que é acessível a este por meio do desprendimento e de um vida bem-aventurada. Sua obra se insere num período de muitas tensões e numa época em que a Igreja Católica estava sensível às heresias, fato que levou os sermões de Eckhart e as beguinas aos tribunais da Inquisição<sup>486</sup>.

### 3. A mística introspectiva e filosofia (mística) especulativa

---

<sup>483</sup> Sobre esse assunto recomendamos a leitura de *Os Intelectuais na Idade Média* de Jacques Le Goff. O autor, na página 152, argumenta que o poder político, nesse período, sai em socorro das forças econômicas e o entendimento da burguesia era de que servindo ao príncipe se conquista mais riqueza, poder e prestígio.

<sup>484</sup> Acerca das transformações e dos privilégios nos espaços universitários do período da decadência medieval, cf. GOFF, Jacques Le. *Os Intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2006. p. 149-197.

<sup>485</sup> Vale salientar que a espiritualidade místico-contemplativa nunca deixou de existir, mas sua relevância ficou ofuscada pela racionalidade dos primeiros séculos da Escolástica.

<sup>486</sup> Cf. GUERIZOLI, Rodrigo. *A condenação de Mestre Eckhart*: apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico. In: Síntese – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, vol. 27, n. 89, p. 387-403, 2000. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/737/1170>>. Acesso em: 22, abr., 2022.

Há uma vasta bibliografia sobre as fontes do pensamento eckhatiano, em particular, dos elementos neoplatônicos, sejam os advindos das raízes greco-romanas, sejam de autores cristãos, assim como, árabes e judeus. Para esse tópico não faremos uma exposição exaustiva dessas fontes filosóficas do Mestre, para isso sugerimos o excelente trabalho de Loris Sturlese e sua equipe *Studi sulle fonti di Meister Eckhart* (2012), mas abordaremos somente alguns aspectos que nos parecem importantes como constitutivos do exercício hermenêutico eckhatiano da natureza divina.

A principal fonte das reflexões místicas da Idade Média advém da henologia<sup>487</sup> plotiniana. Vejamos, de modo introdutório como Plotino estrutura sua concepção filosófica: Plotino<sup>488</sup> dividiu a realidade em três hipóstases (Uno, Intelecto e Alma)<sup>489</sup>, sendo o Uno a realidade mais perfeita e de onde tudo procede. Bezerra exemplifica a relação da leitura plotiniana do *Parmênides* do seguinte modo: 1ª hipóstase Uno Primeiro (*próton hén*): a noção de O Bem (*A República*), e O Uno superior a todo ser (*Parmênides*); 2ª hipóstase O Uno “que é múltiplo” (*hén pollá*): A Inteligência (*A República*), e O Uno “que é” (*Parmênides*); 3ª hipóstase a Alma (*psyché*): O conhecimento discursivo (*A República*), e O Uno-múltiplo (*Parmênides*) (2006, p. 64-65).

Ao elevar-se, da alma e desta ao intelecto, as contemplações se tornam sempre mais próprias e unificadas aos objetos da contemplação. No Intelecto (segunda hipóstase plotiniana) há a multiplicidade, pois ele é o intelecto e inteligível (noção de alteridade), entretanto, há algo que deve ser anterior ao Intelecto (a dualidade), o que é além dele: o realmente Uno. Este é o princípio da vida, a vida primeira total, sem a qual nenhuma atividade existiria. Assim sendo, em cada coisa reside uma unidade que ascenderá ao uno anterior até que se chegue ao Uno absoluto e, de lá a nenhum outro. De modo semelhante, Eckhart no *Sermão 5b* argumentou: “Aqui o fundo de Deus é meu fundo e o meu fundo é o fundo de Deus. Aqui, vivo do meu próprio, como Deus vive do seu próprio” (ECKHART, 2006, p. 67). Nesse sentido, Eckhart

---

<sup>487</sup> Henologia é uma forma de descrever a metafísica neoplatônica fundamentada nos conceitos dialéticos de unidade e alteridade, um dos quais denota um princípio supremo e absolutamente transcendente.

<sup>488</sup> Plotino foi um dos principais filósofos de língua grega do mundo antigo. Nasceu em 205 em Licópolis, no Egito, e faleceu no ano de 270 em Campânia na Itália. Teve como principais influenciadores Platão (427-348 a.C.), Amônio Sacas (175-242), Numênio de Apameia, Alexandre de Afrodísias (198-209), além do platonismo médio e pitagorismo.

<sup>489</sup> Cicero Bezerra (2006) afirma que não é uma só a fonte para o pensamento das três hipóstases. Para ele, é necessário regressar não somente a obra platônica *Parmênides*, mas também ao *Timeu*, *Fedro*, *Fédon*, *Filebo* e ao livro VI de *A República* para uma melhor compreensão da doutrina triádica plotiniana.

sugere que através de si próprio é possível a contemplação do Uno como sugeriu o sistema plotiniano.

Uma obra da beguina Katrei, tida como filha espiritual do Mestre Eckhart, pode exemplificar bem a produção das beguinhas e ao processo de união da alma com o Uno proposto pela filosofia neoplatônica e reafirmada pelos *Sermões alemães* eckhartianos. A obra em questão é *Assim era irmã Katrei*. Katrei faz um relato de uma experiência e de um relacionamento, do qual há dois personagens: uma jovem mulher e seu confessor (LIBERA, 1999, p. 295).

Este relato se articula em duas sequências: a espera e a realização. No primeiro, a espera, Katrei narra seus esforços antes da experiência crucial do que ela própria chama de sua “confirmação”. No segundo momento, a realização, relata a beguina ensinando o seu confessor o caminho que ela percorrera para a deificação – aqui é entendida uma mudança de situação, inversão de papéis, algo duramente criticado pela Igreja da época (LIBERA, 1999, p. 295).

Em Mestre Eckhart, a contemplação, entendida também como união, é a compreensão da simplicidade que conduz à “nudez verdadeira”, ao desprendimento de vida. Assim como para Pseudo-Dionísio, o Areopagita, a linguagem negativa está presente nas obras desses autores. Nelas o nada saber é tudo saber, pois

Longe de unir-me a Deus, o conhecimento reflexivo me priva de Deus. O verdadeiro conhecimento de Deus é a pobreza de espírito característica daquele que Eckhart chama, alternadamente, *o homem pobre* ou *o homem nobre*. O homem pobre ou nobre, oposto ao ‘teólogo’, é o homem da negação dionisiana – aquele ‘que nada sabe de nada’ e ‘não sabe sequer que vê a Deus (LIBERA, 1999, p. 296).

Para esses autores, para atingir a união com o Absoluto, Uno (ou Deus) é necessário o aniquilamento de si próprio e de todas as criaturas, de modo a não mais sentir outra coisa, a fazer senão deixar Deus agir em ti. Katrei, ao narrar sua união com o Uno diz: “Estou confirmada. Confirmada na deidade nua, lá onde não há imagem nem forma” (LIBERA, 1999, p. 299). A expressão “*estou confirmada*”, significa que após a confirmação, não há mais nada senão a confirmação. Isto quer dizer que não existe um “depois” da confirmação, pois não há “depois” na confirmação. Quem foi confirmado está confirmado. Já a expressão “*na deidade nua*”, “Deidade” opõe-se a “Deus”, assim, antes da confirmação, Katrei ainda via “Deus”; depois, não vê mais nada, pois não há mais nada a ver: ela está na deidade, ela deificou-se. Desse modo, a confirmação (união) de Katrei é uma espécie de vida bem-aventura ainda na

terra de modo que ultrapassa todo e qualquer pensamento e toda linguagem (LIBERA, 1999, p. 300).

#### 4. Posição política da Igreja Católica: o que pensava acerca das beguinhas e de Eckhart?

Diante da noção aristotélica de mulher introduzida na Igreja pelo teólogo Tomás de Aquino<sup>490</sup>, temos a ideia de que a mulher “*Ela é mentalmente incapaz de desenvolver uma posição de autoridade*”. Sendo assim, as beguinhas pareciam ser encaradas pelos clérigos católicos como uma ameaça à Sã doutrina com seu estilo de vida apartada da hierarquia clerical e com sua obra que era posta em dúvida a todo instante pelos teólogos.

Segundo Libera (1999), no contexto medieval temos os papéis sociais bem definidos pelo sexo, inclusive no aspecto religioso:

Tudo repousa aqui sobre a convenção dos sexos: existe a “mística”, que é feminina, e a “teologia”, que é masculina, e a seguir, dentro da própria mística, um conflito de tendências: de um lado, a mística “esponsal” ou “nupcial”, de outro, a mística “especulativa” ou “intelectual”; à esquerda as moças, que pensam em casamentos, à direita os rapazes, que têm um ofício (LIBERA, 1999, p. 287).

Nesse sentido, a autoridade teológica seria atribuição masculina e não feminina. À figura feminina era designada as tarefas domésticas, educação dos filhos e dos cuidados com os maridos; assim, era um equívoco, diante do contexto medieval, as mulheres dedicarem espaço e tempo em suas vidas cotidianas com algo que era atribuição do homem, em especial dos clérigos. Segundo Libera (1999, p. 290), com a figura de Mestre Eckhart instala-se uma pseudo-relação de casal, na qual à mulher cabe a paixão, o transbordamento e o afeto, e ao homem, a palavra, a lei e o pensamento.

Ademais, impera alguns questionamentos que me parecem fazer sentido diante do posicionamento da Igreja Católica aos fatos ocorridos e as obras produzidas nos séculos citados. Podemos imaginar os clérigos católicos, defensores dos “bons” costumes e da Sã doutrina dos privilegiados, questionarem: i) como pode a mulher fazer teologia (mística) e filosofia? ii) por que permitimos que pessoas comuns façam religião (teologia) sem pertencer a Santa hierarquia? iii) não são santos, são hereges: suas obras também são heresias?

---

<sup>490</sup> Cf. LEONE, Igor. Quantas mulheres cientistas você conhece? **Carta Capital**, [S.l.], 28, fev, 2019. Disponível em: [https://www.todamateria.com.br/referencia-site-abnt/#:~:text=Para%20fazer%20refer%C3%A2ncias%20de%20sites,%2C%20m%C3%AAs%20e%20ano\)%22..](https://www.todamateria.com.br/referencia-site-abnt/#:~:text=Para%20fazer%20refer%C3%A2ncias%20de%20sites,%2C%20m%C3%AAs%20e%20ano)%22..) Acesso em: 10, dez, 2023.

Mesmo podendo conjecturar algumas possíveis respostas para tais questionamentos, o fato é que as beguinhas, apesar de viverem em torno dos conventos dos frades mendicantes, sob o pretexto de proteção, provocaram a cólera dos padres, pois estes perdiam suas paroquianas, os pais perdiam suas filhas, como também deixavam de contrair matrimônio.

Diante desse cenário, o bispo de Olomouc, Bruno, não viu outra alternativa senão denunciá-las aos tribunais inquisitórios sob as reivindicações de as jovens prestarem obediência ou aos padres dentro das ordens religiosas ou em lações maritais. Entretanto, o fato é que o estilo de vida das beguinhas não foi aceito pela Igreja Católica, a qual condenou-as:

Foi-nos relatado que certas mulheres, comumente chamadas beguinhas, acometidas de uma espécie de loucura, discutem acerca da Santíssima Trindade e da essência divina, e exprimem sobre a questão da fé e dos sacramentos opiniões contrárias à fé católica, enganando assim muita gente simples. Como essas mulheres não prestam obediência a ninguém, não renunciam a seus bens nem professar uma regra aprovada, elas certamente não são ‘religiosas’, embora vistam um hábito e estejam associadas a ordens religiosas que estão de acordo com elas. Por isso, decidimos e decretamos com a aprovação do concílio que seu modo de vida deve ser definitivamente proibido e excluído da Igreja de Deus (LIBERA, 1999, p. 294).

De igual forma, Mestre Eckhart também foi condenado pela Igreja Católica da época. Suas obras que possui profundas influências do pensamento e produção da beguina Marguerite Porete, foi condenado com os seguintes termos:

João, bispo, servo dos servos de Deus, em constante memória do ofício. No campo do Senhor, no qual por disposição superior e imerecidamente somos guardiães e lavradores, devemos exercer o cultivo espiritual com vigilância e prudência, de modo a, se porventura um inimigo semear ervas daninhas sobre a semente da verdade, elas sejam sufocadas em sua origem, antes de se multiplicarem em um pulular altamente nocivo, a fim de que, destruída a semente dos vícios e arrancados os espinhos dos erros, a copiosa plantação da verdade católica se fortifique. Com muito pesar participamos que nestes tempos alguém das regiões alemãs, de nome Eckhart, doutor, segundo nos foi informado, nas Escrituras Santas e professor da ordem dos Frades Pregadores, **quis saber mais que o conveniente**, não mantendo a sobriedade nem a conformidade com a medida da fé, pois, desviando seu ouvido da verdade, entregou-se às fábulas (GUERIZOLI, 2000, p. 398, grifo nosso).

Mestre Eckhart foi questionado por sua obra ser de difícil interpretação e os clérigos inquisitoriais o condenaram sob a alegação de 28 artigos heréticos ou duvidosos. Entretanto, tanto Eckhart quanto as beguinhas foram condenados pela Igreja pois seu modo de vida e suas obras não estavam correspondendo às expectativas da época. Enquanto as beguinhas pareciam, segundo o pensamento clerical, estarem acometidas de uma espécie de loucura e, por isso, discutiam acerca da Santíssima Trindade e da essência divina, Mestre Eckhart parece ter falado mais que o conveniente.

## 5. Referências bibliográficas

- AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. *Sobre a Teologia Mística para Timóteo*. Trad. Bernardo Guadalupe S. L. Brandão. Kléos, Minas Gerais, n. 5-6, p. 146-165, fev., 2001.
- ECKHART, Maestro. *El fruto de la nada*. 6. ed. Trad. Amador Veja Esquerria. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.
- ECKHART, Mestre. *A nobreza da alma humana e outros textos*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2016.
- ECKHART, Mestre. *Sermões alemães: volume 1*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.
- ECKHART, Mestre. *Sermões alemães: volume 2*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GUERIZOLI, Rodrigo. *A condenação de Mestre Eckhart: apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico*. In: Síntese – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, vol. 27, n. 89, p. 387-403, 2000. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/737/1170>>. Acesso em: 22, abr., 2022.
- LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.

## CAMINHOS DA VIRADA LINGUÍSTICA: SOBRE A ESTRATÉGIA ANTIPSIKOLOGISTA DO TRACTATUS DE WITTGENSTEIN

João Henrique Almeida<sup>491</sup>

**Resumo:** Trata-se de compreender o antipsicologismo que marca o pensamento wittgensteiniano desde seus primeiros escritos, sob forte influência fregeana. Se em Frege o antipsicologismo se caracteriza pelo divórcio entre os conceitos de pensamento e representação, no primeiro Wittgenstein ele se caracteriza pela identificação de um isomorfismo entre pensamento e linguagem. Por conta disso, Wittgenstein rejeita a noção psicologista que submete a Lógica à Psicologia. Esse movimento de Frege à Wittgenstein foi basilar para o evento que ficou conhecido como Virada Linguística.

**Palavras-chave:** Wittgenstein. Pensamento. Psicologismo. Representação.

**Abstract:** It is important to understand the anti-psychologism that marks the wittgensteinian thought since his first writings, under strong Fregean influence. If in Frege the anti-psychologism is characterised by the divorce between the concepts of thought and idea, in the first Wittgenstein it is characterised by the identification of a isomorphism between thought and language. Because of that, Wittgenstein rejects the psychologistic notion that submits Logic to Psychology. This movement, from Frege to Wittgenstein, was fundamental to the event that was known as linguistic turn.

**Keywords:** Wittgenstein. Thought. Psychologism. Idea.

### Introdução

Tendo Frege acatado a noção de representação (*Vorstellung*) como exclusivamente interior e rejeitado a noção de que a lógica é determinada por caracteres interiores, lhe coube a estratégia de salvar a Lógica – Leis do verdadeiro – do psicologismo<sup>492</sup>. A solução fregeana

---

<sup>491</sup> Contato: [joaohlalmeida@gmail.com](mailto:joaohlalmeida@gmail.com).

<sup>492</sup> Hans Sluga (1980) apresenta uma contextualização do ambiente intelectual anglo-germânico com o objetivo de identificar contra qual Psicologismo Frege – e possivelmente Wittgenstein – escreve. Sluga discorda de Dummett na identificação de um psicologismo advindo do idealismo alemão e aponta para um psicologismo advindo do

passa por desvincular o pensamento da representação. Sendo assim, o pensamento com o qual a Lógica lida não é um fenômeno psicológico, isto é, não pertence ao “mundo da consciência” – tampouco ao mundo físico –, mas a um terceiro domínio. O pensamento é ao mesmo tempo objetivo e imperceptível aos sentidos; veste-se, então, com a roupagem perceptível da proposição (FREGE, 2002b). A noção de pensamento como o sentido da proposição é um dos primeiros passos na virada linguística: o conjunto de reflexões que deslocou a ênfase da Filosofia da consciência para a linguagem. Esse processo ganha radicalidade no *Tractatus Logico-Philosophicus* (doravante *TLP*), onde Wittgenstein caracteriza o pensamento como a “proposição com sentido” (WITTGENSTEIN, 2001, §4). Ao invés de algo etéreo que ganha expressão linguística desajustada, sendo necessária a criação de uma linguagem ideal para uma expressão fiel, como quer Frege, o pensamento passa a ser localizado fielmente na linguagem ordinária. Wittgenstein não utiliza a estratégia de separação radical entre representação e pensamento. Na verdade, parece admitir ao pensamento uma constituição psíquica. Seu antipsicologismo está em outro lugar: na identificação de uma estrutura comum entre pensamento, linguagem e realidade.

### **Virada Linguística**

É um tanto natural que recebamos com desconfiança a afirmação de que a formulação de problemas filosóficos repousa sobre um mau entendimento da lógica de nossa linguagem<sup>493</sup>. Pois isso implicaria dizer que o método pelo qual dissolveríamos os enigmas que a Filosofia milenarmente nos colocou seria a análise linguística e esses enigmas parecem tão profundos quanto superficiais parecem as coisas que concernem à linguagem. Ainda assim, parte significativa da prática filosófica desde o século XX adotou a análise linguística como método num movimento que ficou conhecido como virada linguística.

Esse tipo de deslocamento não foi exatamente uma novidade na Filosofia, que passou por outras “revoluções copernicanas”. Na filosofia moderna, por exemplo, encontramos o deslocamento da preocupação ontológica com o Ser dos objetos do mundo, para a preocupação com a acessibilidade desses objetos. Com esse passo, atribuído a Descartes, o novo centro de

---

naturalismo, manifesto sobretudo em J. S. Mill (1979), que submete a Lógica à Psicologia. O Psicologismo naturalista ainda pode se dividir entre o sensualista, de expressão britânica, e o fisiologista, de expressão alemã.

<sup>493</sup> Tal como Wittgenstein afirma no prefácio do *TLP*.

gravidade da investigação filosófica passa a ser ocupado pelo problema da acessibilidade e da nossa justificativa para o conhecimento desses objetos (TUGENDHAT, 2016).

Esse movimento é levado adiante quando se passa a conceber que nem todos os modos de consciência que temos são consciência de um objeto, o que provoca uma expansão ontológica. Tal concepção, atribuída a Kant, crava o novo centro da Filosofia como o sujeito e seus modos de consciência e afeta toda a elaboração filosófica posterior.

Essas viradas filosóficas da modernidade são responsáveis pela noção, ainda persuasiva atualmente, de que não nos relacionamos diretamente com o mundo, mas com as *representações mentais (Vorstellungen)* que fazemos do mundo e são a elas que nossas expressões linguísticas se referem. À noção de que são esses e outros caracteres psicológicos os determinantes da lógica linguística, convencionou-se a alcunha de *psicologismo*. E é sobretudo contra o psicologismo que a virada linguística se impõe.

A concepção de representação é justamente o principal obstáculo da virada linguística contra o psicologismo, porque se há um objeto pré-linguístico que medeia mundo e linguagem, fazer do método filosófico a análise linguística implicaria deixar elementos fora do escopo de análise. Desse modo, seria completamente injustificado virar os olhares da Filosofia da consciência para a linguagem.

Mas ainda que um adepto da filosofia analítica da linguagem possa conceder que o que está em jogo em um problema filosófico é muito mais que a linguagem, um opositor dessa filosofia deverá conceder o fato trivial de que os problemas filosóficos se formulam linguisticamente. Ou seja, mais do que a linguagem está em jogo, contudo, é em solo linguístico que os enigmas se desenrolam. Em sendo assim, é *necessária* uma profunda compreensão do modo como utilizamos a linguagem para que problemas filosóficos possam ser resolvidos ou dissolvidos. Mesmo que a linguagem fosse meramente um instrumento para investigações ontológicas, dominar o instrumento seria o ponto de partida mais adequado. E essa análise do modo pelo qual empregamos a linguagem não precisa ter como pressuposto a ideia de que problemas filosóficos se resumem a problemas linguísticos, muito embora esse possa ser um ponto de chegada.

**Frege**

O primeiro livro de Wittgenstein, o *TLP* contou com grandiosa influência de Gottlob Frege, ao qual se atribui os movimentos germinais que originaram a virada linguística (DUMMETT, 1994). A diferença entre os escritos de Frege e o *TLP* participa da oposição clássica dos filósofos analítico-linguísticos entre linguagem ideal e linguagem ordinária. Frege concebeu que a linguagem ordinária não realiza uma expressão fiel do pensamento, portanto, seria tarefa da Filosofia construir uma linguagem ideal para que nossos pensamentos possam ser perfeitamente expressos. Por outro lado, o *TLP* postula uma manifestação fiel do pensamento pela linguagem. Bastaria ignorar os ornamentos linguísticos acidentais e se concentrar no cerne de proposições declarativas ou verifuncionais, que manifestam o pensamento com fidelidade, para que os problemas filosóficos possam ser dissolvidos por meio da análise linguística.

O avanço da virada linguística dependeu significativamente da luta de Frege contra o psicologismo, que envolveu o embate com a noção de que o objeto da lógica é um objeto psicológico. Em *Der Gedanke* (2002b) Frege defende que o objeto da lógica é constituído pelas leis do verdadeiro, que é muito diferente das leis do asserir como verdadeiro. Isto é, as leis que presidem a atribuição de verdade a um pensamento são muito diferentes das leis psicológicas do próprio pensar. Mas o que seria o pensamento senão um processo psíquico?

Para Frege, o que queremos dizer com a palavra “pensamento” é muito diferente do que queremos dizer com “representação”<sup>494</sup> ou “ideia”, que são palavras psicológicas. Dizemos que a representação, enquanto objeto psíquico, pode ser verdadeira ou falsa, mas, como esse objeto se expressa em sentenças, Frege reduz a verdade de uma representação à verdade da sentença que a expressa. E aquilo pelo qual se deve perguntar pela verdade é o sentido dessa sentença. É justamente o sentido de uma sentença que Frege chama de pensamento.

A noção de pensamento em Frege é ainda algo etéreo, embora constitua um passo importante para a germinação da filosofia analítica. O pensamento não é a representação mental, tampouco a sentença, mas o sentido dela. O pensamento não faz parte do mundo dos objetos físicos, tampouco do mundo dos objetos psíquicos. Compõe um terceiro domínio. O pensamento, uma entidade imperceptível pelos sentidos, veste-se com a roupagem perceptível da sentença, o que faz da sentença o veículo de expressão do pensamento (FREGE, 2002b). No entanto, trata-se de uma roupagem ainda frouxa. O que torna necessário um esforço de

---

<sup>494</sup> A tradução utilizada emprega a palavra “ideia”, do original “*Vorstellung*”. Como já vínhamos utilizando a tradução “representação”, optamos por manter desse modo.

construção filosófica de uma linguagem capaz de expressar perfeitamente o pensamento. Frege chamou essa linguagem ideal de conceitografia.

A estratégia de Frege, então, é clara: ele concede aos psicologistas que a representação compõe um mundo interior, o mundo da consciência, mas nega que ela seja o fundamento da lógica e da matemática, que faria dessas disciplinas psicologias regionais. O problema da representação é que ela depende de um portador e mais de uma pessoa não pode portar a mesma representação. Nesse caso imperaria o relativismo, fazendo ser impossível que mais de uma pessoa, por exemplo, apreendesse o teorema de Pitágoras. Ocorreria que cada um teria o seu próprio teorema. Acontece que o teorema de Pitágoras não é uma representação ou uma ideia, mas um pensamento. Pensamentos são apreensíveis por indivíduos, mas não dependem da posse de um indivíduo para existir. A estratégia de Frege para salvar a lógica e a matemática do psicologismo é então divorciar o pensamento da representação.

Nesse argumento, Frege mantém concepções que apenas o segundo Wittgenstein romperá, como a ideia de um mundo interior que apenas o possuidor tem acesso e o referencialismo de que o sentido de uma sentença está na sua correspondência com o mundo. Mas ainda assim o divórcio do pensamento com a Psicologia constitui um passo crucial para o desenvolvimento da virada linguística. Pensar continua sendo um ato psicológico, mas nem por isso o pensamento expresso é um objeto psicológico.

## **Tractatus**

Apesar de Wittgenstein atestar no *TLP* certa dívida às “obras grandiosas de Frege” como boa parte dos estímulos às suas ideias, não podemos dizer que a noção de pensamento nesse texto é a mesma noção apresentada por Frege (WITTGENSTEIN, 2001, p. 131). Desse modo, também não poderemos dizer que o antipsicologismo do *TLP* possui o mesmo caráter do antipsicologismo fregeano.

Enquanto que a estratégia antipsicologista utilizada por Frege conta com centralidade da representação (*Vorstellung*), que assume o papel de justamente *o que o pensamento não é*, o autor do *TLP* emprega o verbo ‘*Vorstellen*’ apenas uma vez em todo o livro. E esse emprego ocorre justamente numa passagem que, ao contrário de afastar, aproxima pensamento de representação: “O sujeito que pensa, representa, não existe” (WITTGENSTEIN, 2001, §5.631).

Isso nos leva a crer que o “pensamento” do *TLP* é ele mesmo representação, senão algo mais próximo de uma representação do que Frege admite. Com isso, podemos nos perguntar, Wittgenstein não reabilita o psicologismo combatido por Frege? Vejamos.

Antes de usar o verbo ‘pensar’ como sinônimo de ‘representar’, Wittgenstein articula o conceito de pensamento em uma série de outros aforismos. No que talvez seja o aforismo principal para tal conceito, o aforismo 3, Wittgenstein afirma que “A figuração lógica dos fatos é o pensamento” (WITTGENSTEIN, 2001, §3). Mais adiante, num aforismo de mesma importância lógica que o 3<sup>495</sup>, Wittgenstein afirma que “O pensamento é a proposição com sentido” e logo abaixo que “A totalidade das proposições é a linguagem” (WITTGENSTEIN, 2001, §4 e §4.001). Isso nos coloca um problema: como o pensamento pode ser ao mesmo tempo algo análogo à representação, e, portanto, privado, e ser também a proposição com sentido, cuja totalidade forma a linguagem, que é pública? Observemos se aprofundar um tanto nos argumentos do *TLP* oferece alguma luz.

No *TLP*, é uma condição necessária para uma relação afiguradora<sup>496</sup> entre linguagem e realidade que ambas as partes possuam um isomorfismo lógico. Ou seja, para que uma proposição afigure a realidade, seus elementos mínimos, os nomes, precisam estar concatenados na mesma forma lógica que os elementos mínimos do mundo, os objetos. Isso que chamamos de figuração lógica. O fato é a subsistência de estados de coisas, que por sua vez é uma ligação de objetos (WITTGENSTEIN, 2001, §2 e §2.01). Portanto, a figuração lógica dos fatos, o pensamento, nada mais é que um conjunto de objetos dispostos numa mesma forma lógica que outros objetos. Mas que são os objetos afiguradores? São linguísticos, como os nomes? São psíquicos, como as representações? São físicos, como os objetos do mundo? Tudo indica que para o autor do *TLP*, uma afiguração conta com todos esses tipos de objetos. Posso afigurar o fato de que João está entre Rodrigo e Vanessa pegando três bolas de gude e dispondo uma entre as outras duas. Do mesmo modo, posso afigurar esse fato dizendo: “João está entre Rodrigo e Vanessa”. O objeto linguístico nada mais é que um objeto físico que cumpre determinada função simbólica, podendo ser o sinal, a materialidade, do objeto tanto uma bola de gude quanto um elemento linguístico por excelência como a palavra. E o objeto psíquico?

---

<sup>495</sup> O *TLP* é um livro que consistem em 7 pequenos aforismos, tendo cada um deles (com exceção do sétimo), uma série de aforismos subsidiários de menor peso lógico.

<sup>496</sup> No *TLP*, a afiguração (*Abbildung*) é a relação de apresentação do mundo pela linguagem.

Esse parece ser um dos principais mistérios do *TLP*. Mas mesmo assim, Wittgenstein parece não estar disposto a dispensá-lo na ligação entre linguagem e realidade.

Uma carta a Russell em 1919 é reveladora. Nela, Wittgenstein diz:

Não sei *quais* são os constituintes do pensamento, mas sei *que* devem haver tais constituintes que correspondem às palavras da Linguagem. De novo, o tipo de relação dos constituintes do pensamento e do fato afigurado é irrelevante. Descobrir seria uma questão de psicologia (McGUINNESS, 2008, pp. 98-9).

O que podemos tirar desse trecho é que, muito embora compreender *como ocorre* a relação entre pensamento e realidade seja uma questão para a Psicologia, essa relação *deve ocorrer* para que a linguagem afigure a realidade. Portanto, é também uma condição necessária para a afiguração entre linguagem e realidade uma mediação do pensamento. Mais adiante na carta Wittgenstein ainda diz: “Um *Gedanke* [Pensamento] consiste em palavras? Não! Mas de constituintes psíquicos que possuem a mesma sorte de relação com a realidade que palavras. O que são esses constituintes eu não sei” (McGUINNESS, 2008, p. 99). Temos, portanto, três tipos de objetos numa afiguração: um objeto físico, um objeto linguístico e um objeto psíquico. O pensamento, constituído por objetos psíquicos, é o que garante que dois conjuntos de objetos possuam uma relação de afiguração.

Com isso avançamos na compreensão da relação entre pensamento, linguagem e realidade, mas continuamos com nossas duas questões em aberto: (i) a concepção de pensamento do *TLP* reabilita o psicologismo?; e (ii) como o pensamento pode ser ao mesmo tempo privado e público?

Vimos que Wittgenstein não compra o divórcio fregeano entre pensamento e representação. Logo, se for possível dizer que o *TLP* é uma obra antipsicologista, precisamos identificar uma outra estratégia. O prefácio deste livro já indica seu objetivo, o que pode nos auxiliar a identificar sua estratégia: “O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 131). Compreendemos “expressão dos pensamentos” como justamente a linguagem. Então, o objetivo do *TLP* é traçar os limites do dizível. E se a linguagem sobre a qual Wittgenstein traçará esse limite é, como vimos, a totalidade das proposições e a proposição com sentido é o pensamento, traçar os limites do dizível é traçar os limites do pensável<sup>497</sup>.

---

<sup>497</sup> Aqui já se nota uma diferença significativa para com Frege: o pensamento não é mais o sentido da proposição, mas a proposição com sentido. A roupagem linguística, que era frouxa, torna-se rente ao corpo.

Isso se relaciona com a concepção vista acima de que para que uma relação afiguradora se estabeleça, é necessária uma correspondência ponto a ponto entre linguagem, pensamento e realidade. Esse isomorfismo é o que faz com que o pensamento seja, ao mesmo tempo que privado, público: seus constituintes são psíquicos, mas sua forma lógica se expressa na linguagem. Se o esclarecimento desses pensamentos é o fim da Filosofia (WITTGENSTEIN, 2001, §4.112), que nada mais é que separar proposições com sentido (pensamentos) de proposições sem sentido e contrassensos, então a atividade filosófica é eminentemente linguística, ficando salvaguardada do psicologismo. Enquanto que a estratégia de Frege é afastar pensamento de representação para combater o psicologismo, a estratégia de Wittgenstein no *TLP* é identificar isomorficamente o pensamento da linguagem, ainda que ele possa manter uma familiaridade com a representação.

## **Conclusão**

Antes de concluir, cumpre destacar que a noção do *TLP* para a relação entre linguagem, pensamento e realidade pode ser compreendida como referencialista: a linguagem se refere à realidade, numa correspondência ponto-a-ponto, através do pensamento. A linguagem é compreendida aqui como um conjunto de proposições, mas apenas proposições declarativas possuem sentido. Quais sejam, proposições que declaram a existência de determinado estado de coisas. Além disso, os elementos mínimos das proposições, os nomes, só possuem significado no interior da proposição, porém, suas possibilidades de combinação são todas dadas a priori. Isso quer dizer que para que um nome tenha um significado, ele precisa necessariamente poder ter aquele significado. O sentido da proposição, no *TLP*, não é o pensamento, como Frege propôs, mas “sua concordância e discordância com as possibilidades de existência e inexistência de estados de coisas” (WITTGENSTEIN, 2001, §4.2).

No fim das contas, vemos o movimento da virada linguística passar pela noção fregeana de que o pensamento é o sentido da proposição até a noção tractariana de que o pensamento é a proposição com sentido. Wittgenstein, para ser antipsicologista, não precisa negar que o pensamento tenha constituintes psíquicos, mas apenas garantir que a forma lógica desses constituintes seja a mesma dos objetos que os expressam.

## **Referências bibliográficas**

**O Manguenzal – Revista de Filosofia**  
São Cristóvão/SE, v.1, n. 17, jul. – dez. 2023, ISSN: 2674-7278.

- DUMMETT, Michael. *Origins of Analytical Philosophy*. Harvard University Press, 1994.
- FREGE, Gottlob. *Investigações Lógicas*. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2002a, pp. 9-40.
- FREGE, Gottlob. O Pensamento: Uma investigação lógica. In: FREGE, Gottlob. *Investigações Lógicas*. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2002b, pp. 9-40.
- McGUINNESS, Brian (org.). *Wittgenstein in Cambridge: letters and documents, 1911–1951*. 4ª ed. Blackwell, 2008.
- MILL, J. S. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. New York: Routledge, 1979.
- SEGATTO, Antonio I. *Wittgenstein e o problema da harmonia entre pensamento e realidade*. 1. ed. – São Paulo: Editora da Unesp Digital, 2015.
- SLUGA, Hans. *Gottlob Frege*. New York: Routledge, 1980.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3.ed. 2.reimp. São Paulo: EDUSP, 2001.

## VIRTUDE E CRUELDADE EM MONTAIGNE

Ana Paula Manoel Felipe<sup>498</sup>

**Resumo:** Este texto propõe-se a analisar o ensaio 3 do livro II de *Os ensaios* intitulado “Da crueldade”. Montaigne desenvolve sua argumentação acerca da virtude evidenciando a distinção entre o bom e o virtuoso. Destacam-se tipos de disposições morais, dentre elas a disposição moral do hábito, que é alcançada por meio do exercício da virtude. A virtude do conflito, que pressupõe uma dificuldade na tomada de decisão, e a disposição moral concedida pela fortuna, referente as condições impostas pela vida. Por fim, ele defende que o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte, o que evidencia uma grande sensibilidade dado o contexto histórico e religioso do século XVI. Ao longo do artigo são feitas algumas comparações do pensamento de Montaigne com La Bruyère, Schopenhauer, Marx, Sêneca, Cícero e Matias Aires.

**Palavras-chave:** Virtude. Conflito. Crueldade. Morte. Libertação.

**Abstract:** This text aims to analyze the essay "On Cruelty" from Book II of Montaigne's Essays. Montaigne develops his argument about virtue by highlighting the distinction between the good and the virtuous. Different types of moral dispositions are emphasized, including the moral disposition of habit, which is achieved through the exercise of virtue. The virtue of conflict, which presupposes difficulty in making decisions, and the moral disposition granted by fortune, concerning the conditions imposed by life, are also highlighted. Lastly, Montaigne argues that true evil is cruelty, rather than death, which demonstrates great sensitivity given the historical and religious context of the 16th century. Throughout the article, some comparisons are made between Montaigne's thoughts and those of La Bruyère, Schopenhauer, Marx, Seneca, Cicero, and Matias Aires.

**Keywords:** Virtue. Conflict. Cruelty. Death. Liberation.

### Introdução

---

<sup>498</sup> E-mail: [ana.paula.manoel@uel.br](mailto:ana.paula.manoel@uel.br).

Montaigne intitula “Da crueldade” o ensaio 3 do livro II de seus *Ensaaios*, o que nos induz a pensar que esse título definiria o tema central do texto. Porém, pode-se dizer que o ensaio se ocupa em grande medida com o tema da virtude. Destacam-se 3 tipos de disposições morais, a disposição moral baseada no conflito, a disposição moral do sábio que possui uma elevação tal que não necessita mais do conflito para as tomadas de decisão, e a disposição moral concedida pela fortuna. No século XVI, a crueldade era muito comum, devido às guerras civis, tendo em vista o contexto histórico e religioso da época. Montaigne ocupa-se em defender que o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte, pois o fim da existência do indivíduo, muitas vezes, pode significar a libertação dos males de uma vida que não vale a pena ser vivida. Em um tempo em que a crueldade era um vício tão comum, Montaigne se destaca por sua crítica e por sua sensibilidade, a qual segundo Pierre Villey<sup>499</sup> é caracterizada por uma de suas principais qualidades. Em suas observações introdutórias Villey considera que Montaigne apresenta 3 concepções de virtudes, no entanto, o termo disposição moral<sup>500</sup> parece ser mais preciso nesse caso, pois não se trata de maneira restrita de 3 tipos de virtudes, mas sim 3 tipos de disposições morais que a depender do hábito, do conflito ou da fortuna fornecem condições para o indivíduo se tornar virtuoso.

### **Distinção entre bom e virtuoso**

Montaigne inicia o ensaio “Da crueldade” apontando a diferença entre a virtude e as inclinações para a bondade, que nascem em nós. Dessa maneira, as almas bem ajustadas, as boas pessoas, aparentam ser iguais às virtuosas, porém, enfatiza-se a distinção entre uma pessoa boa e uma pessoa virtuosa, que consiste no seguinte: uma boa pessoa, quando é ofendida, menospreza doce e tranquilamente as ofensas de seu agressor, enquanto o sujeito virtuoso se arma com a racionalidade contra o furioso apetite de vingança e não é abalado por suas ofensas. Portanto, a virtude parece residir no sentimento de conflito que atinge o indivíduo virtuoso, que, não por meio da bondade, mas, sim por meio da razão não se abala pelo mal que o atingiu. Sendo assim, “aquele agiria bem, e este virtuosamente: uma ação poder-se-ia dizer bondade; a

---

<sup>499</sup> Pierre Villey faz breves observações introdutórias aos capítulos, conforme a edição do exemplar de Bordeaux.

<sup>500</sup> Essa distinção segue de perto as ideias do professor Dr. Aguinaldo Pavão que atua como professor do departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

outra, virtude, pois parece que o nome virtude pressupõe dificuldade e oposição, e que ela não pode se exercer sem combate” (MONTAIGNE, 2006, p. 136).

Deus parece um bom exemplo que justifica a definição de virtuoso. Para Montaigne, chamamos Deus de bom, de forte e de justo, mas não o chamamos de virtuoso, pois seus atos são todos naturais e sem esforço, logo não existe o conflito necessário que seria fundamental para caracterizar a virtude das ações. Ele cita os filósofos estoicos e epicuristas, que julgavam não ser suficiente possuir uma alma bem assentada, uma alma bondosa e bem ajustada para a virtude, tendo em conta que não é suficiente possuir resoluções e opiniões acima de todas as forças da fortuna, mas é preciso, também, buscar ocasiões que coloquem isso à prova. Desse modo, o conflito é um elemento essencial para a virtude, pois

agir mal era coisa fácil demais e muito covarde, e agir bem quando não houvesse risco era coisa vulgar; mas agir bem quando houvesse risco era o próprio ofício para o homem de virtude. Essas palavras de Meleto representam-nos muito claramente o que eu queria provar: que a virtude rejeita a comodidade como companhia: e que esse caminho fácil, ameno e em suave declive, por onde se conduzem os passos bem ajustados de uma boa inclinação natural, não é o da verdadeira virtude. Ela pede um caminho áspero e espinhoso; quer ter ou dificuldades externas para combater, como a de Meleto, por meio das quais o destino se compraz em interromper o vigor de sua marcha, ou dificuldades internas que lhe são provocadas desordenados e pelas imperfeições de nossa condição. (MONTAIGNE, 2006, p. 138)

### **A disposição moral alcançada por meio do hábito**

Contudo, Montaigne não se contenta apenas com essa explicação de virtude. Em seguida, traz à tona o caso de Sócrates, que, para ele, é a alma mais perfeita de que já teve conhecimento. Sócrates, visto como um sábio por toda a história da filosofia, não parecia ser abalado ou sofrer qualquer constrangimento pela marcha de sua virtude, no entanto, como pode ser considerado virtuoso se não passa por conflitos? A virtude de Sócrates seria tão elevada que nada poderia abalá-lo? Ou, então, o certo seria dizer que Sócrates não era virtuoso? Montaigne denuncia o que chama de nobre voluptuosidade epicurista que professa aninhar mansamente em seu colo a virtude e divertir-se, pois, ao pressupor que a virtude perfeita reside no conflito e na supremacia da razão, atribuindo como objetivo o rigor e a dificuldade, supõe-se que a virtude que se eleva a ponto de não mais se abalar pelos conflitos e pela dor é menos virtuosa? Assim sendo, “como é que os epicuristas estabeleceram e da qual vários deles nos deixaram por suas ações provas muito seguras?” (MONTAIGNE, 2006, p. 139). A seguir, como complemento para esse pensamento, apresenta-nos o exemplo de Catão:

Quando o vejo morrer e dilacerar as próprias entranhas, não posso contentar-me em crer simplesmente que tivesse então a alma totalmente isenta de inquietação e de pavor, não posso crer simplesmente estivesse mantendo a atitude que as regras da seita estóica lhe ordenavam, tranquila, sem emoção e impassível; na virtude daquele homem havia, parece-me, muita galhardia e vigor para limitar-se a isso. Acredito sem a menor dúvida que ele sentiu prazer e voluptuosidade em uma ação tão nobre e que se comprazeu nela mais do que em outras da sua vida. (MONTAIGNE, 2006, p. 139)

Nesse sentido, Montaigne complementa o caso de Catão afirmando que toda morte é semelhante à sua vida, posto que não nos tornamos diferentes para morrer. Em vista disso, “se me relatarem uma vida de aparência forte, ligada a uma vida fraca, considero que é produzida por uma causa fraca e conforme sua vida” (MONTAIGNE, 2006, p. 140). Dessa forma, visto a tranquilidade da morte de Catão, seria certo qualificar essa facilidade que ele teve ao dilacerar suas entranhas, como menos virtuosa por conta disso? Quanto à morte de Sócrates, sua firmeza, sua perseverança e sua alegria jovial diante de sua condenação, são capazes de tornar sua morte menos virtuosa? Para Montaigne, o exemplo desses dois personagens evidencia que não se trata mais de um tipo de virtude penosa e que eles não necessitam de uma disposição da razão para mantê-la, mas trata-se da essência de suas almas cujo temperamento foi dominado pelo hábito da virtude, tornando-se habitual e natural à virtude, retirando dela a necessidade de conflito.

### **A disposição moral alcançada por meio do conflito**

De acordo com Montaigne, não é menos bela uma alma firme, que impede o nascimento de tentações e luta contra as sementes dos vícios que insistem em instaurar-se, que, mesmo tendo sido surpreendida pelas paixões, luta para detê-las, do que simplesmente ser dotado de uma alma fácil e bondosa, que não se abala por nenhum vício e não se altera por nenhuma paixão. Tendo em vista essa bondade natural, que não sofre empecilhos e tentações, para Montaigne, isso parece tornar um indivíduo inocente, mas não virtuoso, isto é, isento de agir mal, mas não apto o suficiente para agir bem. Essa ideia relaciona-se com o que foi proposto por Cícero em seu texto intitulado “Saber envelhecer”, em que sugere que a velhice se caracteriza como um estado superior à juventude, por livrar o homem das paixões e da volúpia que têm o potencial de corrompê-lo. Entretanto, existe virtude em ser sábio por não possuir nenhuma paixão? O caso da velhice, que livra o homem das paixões, e o caso do sujeito bondoso, que não é tentado pelos vícios por uma inclinação natural, parecem dizer respeito ao mesmo problema.

A sabedoria aparenta residir na tomada de decisão, no conflito, no exercício de lutar contra as paixões, então como pode ser sábia uma decisão sem conflito? Penso que a ideia presente em Montaigne, assim como em Sêneca, de que se abster dos vícios é mais fácil do que os moderar, concerne à sabedoria e à virtude que se praticam no hábito da moderação. No caso da abstenção, não é necessária tamanha reflexão ou tamanho conflito na tomada de decisão, pois, assim como o velho não é tentado pelas paixões, o bondoso não é tentado pelos vícios, conseqüentemente agir corretamente parece exigir menos esforço de cada um, bem como menos virtude.

### **A disposição moral concedida pela fortuna**

Posteriormente, Montaigne dedica espaço para uma descrição sobre si mesmo e sobre o mérito de suas próprias virtudes. Ele descreve que, muitas vezes, o que seus amigos chamavam de prudência, ao retratá-lo, não passava de sorte, do mesmo modo que apontavam como superioridade de coragem o que não era mais do que superioridade de discernimento, ao passo que atribuíam um título por outro, ora em seu prejuízo, ora em seu benefício. Reconhece que ele mesmo não chegou ao mais alto grau de excelência, em que a virtude se faz um hábito, e reconhece que “minha virtude é uma virtude – ou inocência, para dizer melhor – acidental e fortuita” (MONTAIGNE, 2006, p. 143). Montaigne admite que o motivo para não se render aos vícios tem mais relação com seu destino do que com sua razão, pois sugere que os costumes têm um papel importante em sua formação e justifica isso afirmando o seguinte: “Direi uma coisa monstruosa, mas mesmo assim vou dizê-la: com isso em muitas coisas encontro mais contenção e disciplina em meus costumes que em meu pensamento, e minha concupiscência menos dissoluta que minha razão (MONTAIGNE, 2006, p. 144)”. Relata que os excessos em que se viu mergulhado não foram dos piores e que os condenou dentro de si, pois seu discernimento não se viu contaminado por eles. Todavia, reconhece que possuía pouquíssima resistência aos vícios, se esses tivessem sido um tanto mais assíduos, temia não ter conseguido moderá-los.

Montaigne prossegue o texto fazendo uma crítica à opinião dos estoicos que dizem que o sábio, quando age, age por meio de todas as suas virtudes juntas. Contudo, tendo isso em mente, ao extrair uma consequência paralela de que, quando o pecador peca, ele peca por todos os vícios juntos, Montaigne afirma que com base em sua experiência, sente o contrário, bem

com o que “são sutilezas aguçadas, insubstanciais, em que a filosofia às vezes insiste” (MONTAIGNE, 2006, p. 146). Segundo Montaigne, o ser humano não é necessariamente uma coisa só, “eis por que, quando se julga uma ação específica é preciso considerar várias circunstâncias e o homem todo que a produziu, antes de batizá-la” (MONTAIGNE, 2006, p. 143). Ele cita Aristóteles em defesa da tese de que um homem prudente e justo pode ser, ao mesmo tempo, intemperante e incontinente.

Montaigne ressalta que, o que tem de bom, possui pelo acaso de seu nascimento, não recebeu de lei nem de nenhum preceito ou aprendizagem. O que penso ser um pouco confuso, já que o costume parece ser fundamental para Montaigne, no entanto ele diz que a inocência que existe nele é uma inocência nativa, ou seja, inata. O que nos faz refletir até que ponto o costume pode ter papel relevante na formação do ser humano.

Segue dizendo que, entre outros vícios, tanto por índole como pela razão abomina ferozmente a crueldade, sendo ela o extremo de todos os vícios. Alguns utilizam o argumento de que a crueldade é totalmente viciosa e desarrazoada e que, quando o ser humano é tomado por ela, nem mesmo a razão pode vencê-la. Não obstante, Montaigne adverte que é preciso enrijecer e fortalecer a alma contra essa inclinação, não podemos nos render à crueldade, caracterizada como um dos piores vícios da humanidade.

### **O mal da crueldade**

Montaigne mostra certa sensibilidade diante das aflições dos outros, narra que “facilmente choraria para fazer companhia se, por qualquer motivo que seja, eu conseguisse chorar” (MONTAIGNE, 2006, p. 148). Menciona que dificilmente chora pelos mortos, antes os invejaria, uma vez que quem está morto não necessita de pena, mas, sim, os moribundos, que vivem em condições miseráveis. A morte não é vista como digna de pena, não parece ser considerada propriamente um mal, e isso se confirma em *Os Ensaio*s, livro II, capítulo 3, no qual expressa certa consideração pela morte voluntária e afirma que o ser humano possui a chave para a libertação dos males que lhes foram impostos por meio do suicídio. A morte autoimposta revela-se mais vantajosa quando a vida impõe um estado em que viver torna-se pior do que encarar a própria morte. É fraqueza ceder aos males, porém é loucura alimentá-los cegamente. Se a vida é dura demais e os sofrimentos se tornam insuportáveis, não existem motivos para queixas sobre sua condição, pois a morte é a chave para a libertação de todo mal.

É como se diz, que o sábio vive tanto quanto pode; e que o presente mais benéfico que a natureza nos deu, e que nos tira toda razão de queixar-nos de nossa condição, é ter nos deixado a chave para a libertação. Ela estabeleceu apenas uma entrada para a vida, e cem mil saídas. (MONTAIGNE, 2006, p. 30)

Tendo isso em vista, o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte. Montaigne menciona que os selvagens não o ofendem tanto por praticarem canibalismo, mas aqueles que perseguem e torturam por mera ira, estes, sim, são condenáveis. Ao tratar-se de justiça, tudo que vai além da morte simples parece-lhe meramente crueldade. Cita o exemplo de um soldado prisioneiro que, ao avistar pela janela de sua prisão uma construção sendo desenvolvida para a sua execução, perante de um público fervoroso, supôs que seria cruelmente torturado na frente de todos. Diante do desespero iminente da tortura, tentou se matar usando um prego enferrujado, mas falhou em sua tentativa. Ao verem o prisioneiro machucado, os guardas apareceram e contaram-lhe sua sentença, que era ter a cabeça cortada. Imediatamente, ele se alegrou, infinitamente agradecendo aos juízes pela brandura de sua pena, pois queria matar-se pelo horror de uma pena mais cruel, e viu o degolamento como um alívio em face do medo das infinitas técnicas de tortura usadas nos prisioneiros em sua época.

Ao encontro disso, La Bruyère em seu livro *Caracteres*, relata em tom irônico que a tortura é uma invenção maravilhosa, se o intuito for perder um inocente de saúde fraca e salvar um culpado que nasceu robusto. Por meio da tortura, um indivíduo fraco pode ser forçado a confessar um crime que não cometeu por desespero em não suportar a dor que lhe é imposta, da mesma forma que um indivíduo que possui maior força para aguentar os empecilhos físicos jamais admitiria seu crime e talvez preferisse ser levado à morte por meio dos ferimentos do que assumi-lo. De toda maneira, a tortura não parece um meio seguro, muito menos eficaz, de se conseguir alcançar a verdade.

Levando em conta meios para a punição, Montaigne aconselha que um bom exemplo de rigor para manter o povo no dever é exercer contra os cadáveres dos criminosos as punições, e não contra os copos vivos, pois vê-los serem queimados e esquartejados tocara o vulgo quase tanto quanto se atentassem contra os vivos, portanto a crueldade é menor. Esse método de atentar contra o corpo morto como forma de punição é bem conhecido na história, principalmente no que se refere aos casos de suicídio, porquanto um dos meios de punição para quem se matasse seriam os atentados contra seu cadáver, com o objetivo de desestimular o potencial suicida a cometer o ato. Em contrapartida, Schopenhauer, no §157 de os *Parerga*, defende que,

se a justiça criminal condena o suicídio, isto não constitui nenhum argumento eclesiástico válido e além disso é definitivamente ridículo: pois qual o castigo pode assustar aquele que busca a morte? – quando se pune a tentativa de suicídio, é a inabilidade que a fez falhar que se pune. (SCHOPENHAUER, 2012, p. 166)

Nessa acepção, em uma perspectiva social um pouco distinta, Karl Marx, em seu texto *Sobre o suicídio*, denuncia as medidas infantis e atrozes que foram inventadas para tentar combater o suicídio, baseadas no medo de punição do corpo após a morte e na reputação da família, que permanece no mundo após a partida do suicida. Ele diz “que importam à criatura que deseja escapar do mundo as injúrias que o mundo promete a seu cadáver? Ela vê nisso apenas uma covardia a mais da parte dos vivos” (MARX, 2006, p. 27-28).

O conselho de Montaigne em favor do atentado contra os cadáveres como modo de diminuir a crueldade é, de alguma maneira, interessante, se partimos do princípio de que é melhor torturar um corpo morto do que um corpo vivo, porém, esse atentado ao cadáver não parece consistir em um motivo bom o suficiente para convencer um potencial suicida que tenha um motivo excepcionalmente forte para atentar contra a sua vida, tal qual não parece ser suficiente para convencer um criminoso que está convicto do crime que pretende cometer de que é melhor desistir do ato por medo da punição.

Em contrapartida, Sêneca em seu *Tratado sobre a clemência*, defende que o vício da clemência é a compaixão. Entende-se como clemência a temperança de espírito de quem tem o poder de castigar ou a brandura de um superior perante um inferior ao estabelecer uma penalidade. Sendo assim, “é mais seguro propor muitas definições para que uma só não contenha pouco conteúdo e, como eu diria, sua conceituação se perca. Pode-se dizer desta maneira: é a inclinação do espírito para a brandura ao executar a punição.” (SÊNECA, 2013, p. 45)

A clemência parece um conceito muito próximo do que se entende por compaixão, mas Sêneca destaca a importante distinção entre esses dois conceitos. Os inexperientes julgam que a severidade é o oposto da clemência, mas segundo ele, jamais uma virtude é contrária a outra virtude. Logo, entende-se que o oposto da clemência é a crueldade, que nada mais é do que a dureza de alma ao executar punições. Sêneca define como cruéis aqueles que possuem motivos para punir, mas não tem nenhuma medida em praticar a punição, isto é, conclui-se que a crueldade é uma inclinação do espírito para coisas particularmente duras, o papel da clemência é repelir justamente essa inclinação. Parece razoável considerar que existe clemência no

atentado contra o corpo morto, sugerido por Montaigne, e que a crueldade é vista na desmedida prática de torturar uma pessoa ainda viva que não pode se defender.

Dando prosseguimento à reconstrução do ensaio 3 do livro II, vale mencionar que Montaigne manifesta grande sensibilidade com a crueldade contra os animais, declara o quanto lhe é desagradável presenciar a perseguição e o abate de um animal inocente e sugere que as índoles sanguinárias relativas aos animais são a prova de uma propensão natural para a crueldade, defendendo que a própria teologia nos ordena benevolência com eles. Corroborando esse pensamento, em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer propõe que a compaixão pelos animais está profundamente relacionada com a bondade de caráter, quer dizer, quem é cruel com os animais não pode ser caracterizado como um bom ser humano.

Sua reflexão acerca dos animais está presente, também, no ensaio 12 do livro II intitulado “*Apologia de Raymond Sebond*”, no qual apresenta uma crítica às três vaidades do homem, conhecidas como vaidade antropocêntrica, que corresponde à não superioridade do homem em relação aos animais que o cercam; vaidade da ciência, que se refere à ciência que o homem valoriza equivocadamente e; por fim, vaidade da razão como instrumento da ciência. Logo, não somente apenas os animais merecem respeito, mas esse certo sentimento de dever geral igualmente é atribuído à natureza, pois “há um certo respeito e um dever geral de humanidade que nos ligam não apenas aos animais que têm vida e sentimento, mas até mesmo às árvores e às plantas” (MONTAIGNE, 2006, p. 155). Matias Aires, assim como Montaigne, em seu livro *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, critica a vaidade do ser humano, denuncia que a crueldade não surge apenas de um ânimo animalesco e irracional, mas enxerga a crueldade como fruto da vaidade humana, destacando o erro de se considerar a compaixão uma fraqueza, enquanto a inumanidade presente na crueldade é o que realmente parece possuir valor.

A crueldade nem sempre vem de um ânimo bárbaro e feroz; muitas vezes é um monstro que nasce da vaidade; considere-se o punhal cravado em um coração que ainda palpita, e donde o sangue que sai e vai regando a terra, ali se congela em parte, aqui ainda corre sumando, e cheio de espírito e calor; finalmente considera-se um cadáver agonizante, e convulsivo, e donde as feridas umas sobre as outras apenas mostram lugar livre de golpe; tudo forma um espetáculo horroroso: o tirano que é o mesmo executor da crueldade, por mais que no semblante inculque um aspecto duro, interiormente se estremece, e se não mostra que se aflige, é porque o anima contra o pavor que a natureza inspira. Ideou a vaidade ser a tirania um atributo do poder: que mais é necessário para que os homens queiram medir a grandeza do poder pelo excesso, e proporção da tirania? Até nos desvanecemos da mesma barbaridade: chamamos à compaixão fraqueza, e à inumanidade valor. (AIRES, 1993, p. 58)

Ao mencionar que nem sempre a crueldade parte de um ânimo feroz, mas que ela também pode nascer da vaidade, ele não deixa claro se essa crueldade bárbara é inata ao homem, nem ao menos se ela tem papel relevante no desenvolvimento dessa outra crueldade que nasce da vaidade do ser humano.

## **Conclusão**

É impressionante pensar que, em pleno século XVI, em um período marcado por guerras civis, escravidão e exploração, Montaigne demonstrava tanta sensibilidade tanto para com os animais, como para com os homens. O ensaio explorado em questão demonstra a preocupação de Montaigne em pensar sobre 3 tipos de disposições morais: 1) A referente ao hábito que é conquistada pelo exercício de práticas virtuosas até alcançar um grau em que o sujeito não possui mais conflito em suas tomadas de decisão, pois atingiu um nível em que ser virtuoso já se tornou um hábito, como no caso do tão amado Sócrates que é um modelo para Montaigne. 2) A disposição moral alcançada por meio do conflito salienta a grande diferença entre ser bom e ser virtuoso, pois o homem bom não é tentado pelo conflito, as suas boas ações são tomadas de maneira espontânea sem possuir a tentação encantadora de suas paixões. Logo, uma ação boa por natureza é diferente de uma ação virtuosa, tendo em vista que a virtude parece pressupor uma tomada de decisão em que o indivíduo é tentado a cometer uma ação ruim, porém se inclina a superar as tentações que lhe atingem e opta por executar a boa ação. A virtude está em ser tentado pelo mal e não cair na tentação optando pela saída mais honrosa para o problema. 3) Em contrapartida, a disposição moral concedida pela fortuna, que Montaigne confessa possuir, tem relação com a sorte que a vida lhe impõe, algo que não o ser humano não controla. Montaigne destaca que se fosse tentado em maior grau por suas paixões ao longo da sua vida, teria sucumbido aos vícios por conta de seu temperado. Sendo assim, ele sugere que a fortuna é responsável por grande parte de suas virtudes, pois não foi colocado à prova por meio do conflito em tão grande medida a ponto de sucumbir aos vícios aos quais era propenso.

Por fim, Montaigne defende que o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte. O argumento de libertação dos males proporcionado pela morte está presente também em outros ensaios, como no ensaio 20 do livro I intitulado “Que filosofar é aprender a morrer” e o ensaio 3 do livro II, denominado “Costume da ilha de Céos”, que expressam a ideia de que morte é sinônimo de libertação, enquanto viver uma vida que não seja digna é o mesmo que a aceitar

um tipo de servidão voluntária. Tendo isso em vista, Montaigne se destaca por sua crítica e enorme sensibilidade ao tratar da morte e dos sofrimentos que atingem o homem, como é o caso da crueldade.

### **Referências bibliográficas**

- AIRES, Matias. *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- CÍCERO. *Saber envelhecer seguido de A amizade*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2021.
- LA BRUYÈRE. *Caracteres*. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala.
- MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais I*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais II*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais III*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos Vol. I*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos Vol. II*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos Vol. III*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2021.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Tratado sobre a clemência*. Trad. Ingeborg Braren. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- SÊNECA. *Sobre a ira e sobre a tranquilidade da alma*. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.