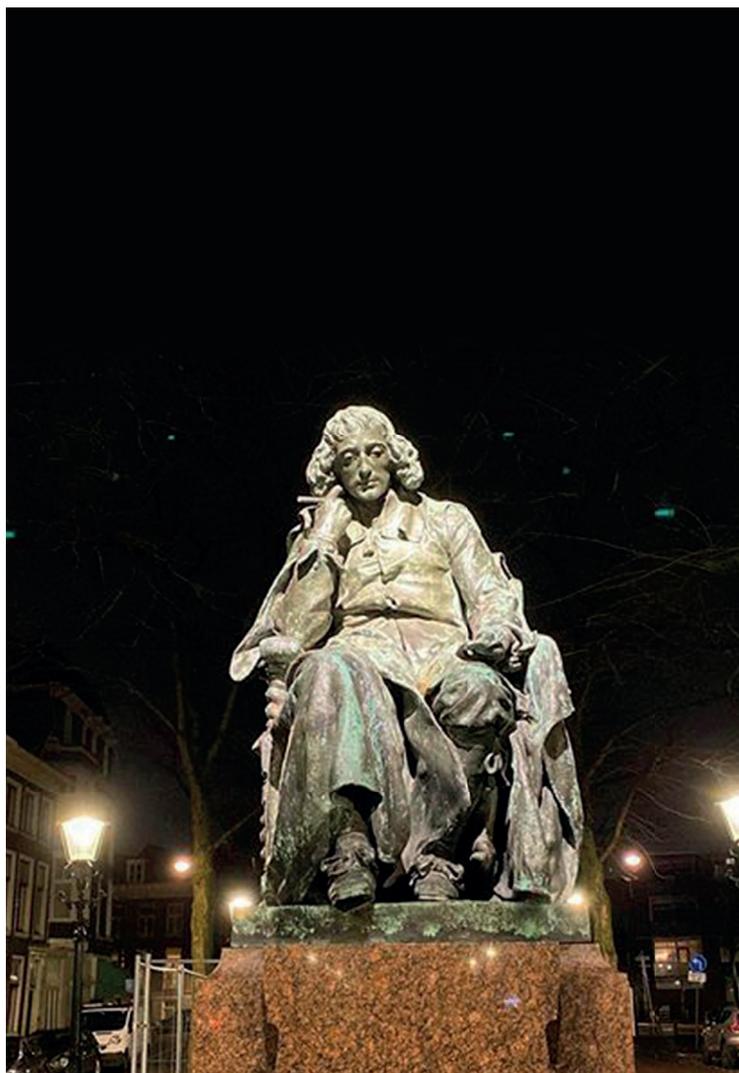
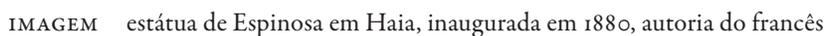


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 49 jul-dez 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM  estátua de Espinosa em Haia, inaugurada em 1880, autoria do francês Frédéric Hexamer (1847-1924). A estátua está localizada ao lado da casa em que o filósofo residiu durante os últimos sete anos da sua vida, onde completou o texto da *Ética* e recebeu a visita de Leibniz.

MUNDOS (IN)COMPOSSÍVEIS: O FUNDAMENTO
EM LEIBNIZ E DELEUZE

Yasmin de Oliveira Alvez Teixeira
Doutoranda, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, Brasil
yasminteixeira@protonmail.com

RESUMO: Para construir seu próprio edifício filosófico em *Diferença e Repetição*, Deleuze dedicou-se no início de sua trajetória à pesquisa sistemática daquilo que chamou de “linhagem menor” em história da filosofia. Neste artigo buscamos explorar especificamente o embate deleuziano com o pensamento de Leibniz, situado no limiar dessa linhagem. Embora uma monografia mais extensiva tenha sido publicada por Deleuze apenas décadas mais tarde, seguimos a hipótese de que seus primeiros esboços críticos sobre o pensamento leibniziano aparecem já no seminário *O que é fundar?*, endereçado ao problema do fundamento. À luz desse texto, abre-se uma perspectiva produtiva para a compreensão da relação entre as filosofias dos dois pensadores.

PALAVRAS-CHAVE: Fundamento; Substância individual; Razão suficiente; Diferença; Princípio de identidade; Metafísica e ontologia.

INTRODUÇÃO

O seminário ministrado por Gilles Deleuze em 1955 intitulado *Qu'est-ce que fonder?* (“*O Que é Fundar?*”) busca seguir, da mitologia à linhagem histórica da filosofia ocidental, as diversas formas de elaboração do problema do fundamento, isto é, das tentativas míticas e filosóficas de fundar racionalmente o sentido do mundo e o domínio do conhecimento humano. Por se tratar de um seminário transcrito por um aluno, o texto disponível referente a esse seminário deleuziano tem sido usado com reservas, muito embora se possa encontrar nele grande parte dos temas e ideias gerais que Deleuze desenvolverá por mais de uma década em suas monografias até a síntese de *Diferença e Repetição* em 1968. Precisamente devido ao fato de que os conteúdos do seminário encontram confirmação e desenvolvimento posterior nas obras monográficas e nos livros dos anos 1960, parece-nos assim metodologicamente viável considerá-lo como o projeto dos caminhos de elaboração dos conceitos-chave da filosofia deleuziana. Nesse sentido, é também em *O Que é Fundar?* que podemos localizar a primeira leitura que Deleuze apresenta sobre Gottfried W. Leibniz, enquanto um dos pensadores que adentraram – e aprofundaram mais significativamente – o problema do fundamento.

Segundo Tissandier (2014), as variações da leitura de Deleuze sobre Leibniz ao longo de sua obra teriam sido pouco investigadas devido à posição ambígua das ideias leibnizianas na sua filosofia. A avaliação deleuziana teria variado entre mais simpática ou mais crítica em momentos diversos que vão desde os anos 1940 até os anos 1980 com a última monografia, *A Dobra: Leibniz e o Barroco*, de 1988. Discutir se Deleuze é ou não leibniziano, simpatiza ou não com Leibniz seria, no entanto, uma má estratégia, interessando mais compreender a partir de seu processo imanente a mobilização dos conceitos leibnizianos a cada vez que seu sistema é abordado na filosofia deleuziana. Ainda na interpretação de Tissandier, pode-se considerar que a ambiguidade da leitura deleuziana de Leibniz oscila entre duas linhas tendenciais de interpretação, que de fato constituem dois Leibniz deleuzianos: é já em 1955 com *O Que é Fundar?* que os termos essenciais dessa oscilação aparecem, os

mesmos termos que podem ainda ser encontrados em *A Dobra*. A primeira se refere ao Leibniz que pretende fundar sobre princípios racionais um mundo criado e ordenado. Os quatro princípios racionais – razão suficiente, indiscerníveis, identidade e contradição – dão conta de justificar por que o mundo é dessa e não de outra forma, por que há alguma coisa em vez de nada. Há uma razão suficiente para que o mundo seja assim e não de outro modo, isto é, para que este seja o melhor dos mundos possíveis. Essa seria a via que Deleuze critica em Leibniz. A segunda se refere ao Leibniz do conceito de infinitesimal, do infinitamente pequeno como qualquer coisa que resiste ao hermetismo do “melhor dos mundos possíveis” e da harmonia preestabelecida e introduz um aspecto mais radical, ao qual Deleuze é mais aberto.

Sobretudo, em *O Que é Fundar?* Deleuze vincula todo o sistema leibniziano, nesse seu duplo aspecto, ao problema do fundamento. Para Deleuze, a maneira como cada pensador vai abordar tal problema é construída primeiramente através da elaboração de questões que determinarão os conceitos mobilizados na tentativa de resolvê-los. Trata-se então de fazer uma análise das perguntas e da maneira de colocar o problema para compreender como se apresentam as diversas concepções do fundamento. Nesse sentido, a investigação do fundamento é elaborada por Leibniz na forma de duas questões que determinam princípios universais à solução de todos os problemas particulares, isto é, questões cuja estrutura implica a apreensão racional total do universo ou uma ciência universal: *por que existe algo em vez de nada?* e *por que as coisas são deste e não de outro modo?*

Em *Sobre a Origem Radical das Coisas*, a tese que Leibniz anuncia é a de que a racionalidade do mundo não pode ser explicada a partir de algum fato ou evento imanente, mas deve ser buscada numa Unidade anterior, precedente, extramundana e criadora. De fato, o filósofo propõe investigar nada menos que a razão de ser absoluta de toda a existência, que, evidentemente, implica também a investigação da razão de ser específica das coisas tal como elas existem. Dito de outra maneira, trata-se tanto de saber por que a existência *em si mesma* veio a ser quanto de saber por que as existências *atuais* vieram

a ser. A tese de Leibniz é uma advertência para a impossibilidade de encontrar nas séries causais mundanas a resposta a estas questões – advertência que é, ela mesma, uma forma de discernir precisamente *em dois aspectos* a questão da razão suficiente: “por mais que possamos retroceder aos estados anteriores, jamais encontramos nesses estados uma razão completa para o porquê de existir qualquer mundo e por que ele é do modo que é” (LEIBNIZ, 2009, p. 69). Vê-se aí o destaque dado por Deleuze (1955) a essa dupla formulação: a primeira implica a diferenciação entre o mundo e o nada, entre existência e inexistência, enquanto a segunda implica a distinção entre este mundo e outros mundos possíveis, entre diferentes formas de existência. Pode-se considerá-las como signos de um racionalismo de inclinação totalizante, questões originárias das quais todas as demais devem derivar.

Buscamos compreender aqui em linhas gerais como Deleuze analisa a vinculação dessas duas questões introdutórias do problema do fundamento a alguns dos conceitos do sistema leibniziano. Nossa hipótese é de que essa análise inicial se mantém central para todo desenvolvimento posterior das críticas que Deleuze faz a Leibniz em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, bem como para a estrutura geral da sua monografia final *A Dobra*.

O CONCEITO DE FORÇA E A TEORIA DA EXPRESSÃO

Deleuze (1955) destaca que é necessário começar por compreender como Leibniz critica determinadas concepções de Descartes relativas ao projeto de uma ciência universal, mais especificamente no que diz respeito à questão da extensão. Num primeiro momento Deleuze afirma que as diferenças de concepção sobre a extensão resultam de diferentes ferramentas matemáticas para a solução dos problemas colocados. Nesse sentido é que se deve compreender o desdobramento leibniziano dessa diferença de concepção quanto ao problema da quantidade de movimento: enquanto Descartes afirma que o movimento se conserva e se comunica universalmente (matematicamente notado como mv), dispondo da análise infinitesimal Leibniz fará a objeção de que

não se pode afirmar que há conservação do movimento, mas sim da força (o que resulta numa equação mv^2). Mas o deslocamento que Leibniz produz ao introduzir o conceito de força se refere também à distinção de sua concepção da substância em relação à de Descartes. Em ambos os pensadores é necessário seguir esse liame entre inovações científico-metodológicas e concepções metafísicas.

O sentido do método universal cartesiano estaria na sua capacidade de resolução lógico-matemática de problemas generalizáveis a todos os casos particulares a que se aplica. É nesse mesmo sentido que, segundo Deleuze, Descartes formula a ideia de que haja em cada coisa uma constante que independe de cada um dos seus estados e ao mesmo tempo se aplica a eles: trata-se de um princípio de identidade sobre o qual Descartes baseia o conceito de extensão enquanto substância (*res extensa*). Por sua vez, essa forma lógica da identidade das coisas não é possível senão tendo como fundamento o próprio *cogito* e a constante universal do Eu que se apresenta como primeira ideia clara e distinta. Trata-se então de conduzir o método matemático ao seu fundamento ontológico, passando do domínio do conhecimento ao domínio do ser: o *cogito ergo sum* (que Deleuze traduz por “Je pense donc je suis”) marca uma relação de necessidade lógica e ao mesmo tempo introduz um aspecto ontológico. O pensamento se mostra finalmente atributo de um ser primeiro, subordina-se a essa identidade anterior do Eu como coisa pensante (*res cogitans*).

Em que Leibniz diverge de Descartes? No *Discurso de Metafísica*, o filósofo defende a necessidade da separação entre o nível da física, domínio das ciências e práticas cujo paradigma é o mecanicismo, e o nível da metafísica, no qual seria ainda possível lançar mão do uso de conceitos herdados da escolástica tal como o de forma substancial. Desta forma, seria possível uma certa autonomia do desenvolvimento das ciências sem que fosse necessário adentrar os “labirintos” da metafísica que fundamenta os fenômenos físicos. Em decorrência dessa diferenciação entre o nível físico dos fenômenos mecânicos e o nível metafísico das formas substanciais, Leibniz introduz a força como

elemento metafísico constituinte dos corpos e critica a ideia de que sua extensão em si mesma seja uma substância. Dito de outro modo, o corpo sintetiza a extensão como aspecto físico e a força como aspecto metafísico que o remete diretamente à forma substancial (DELEUZE, 1955). Deste modo, Leibniz entra em divergência com as concepções cartesianas a respeito da *res extensa*:

[...] creio que quem meditar sobre a natureza da substância acima explicada, verificará não consistir apenas na extensão, isto é, na grandeza, figura e movimento, toda a natureza do corpo, mas ser preciso necessariamente reconhecer nela algo relacionado com as almas e que vulgarmente se denomina forma substancial, muito embora esta não modifique em nada os fenômenos, tanto como a alma dos irracionais, se as possuem. Pode-se até mesmo demonstrar que a noção da grandeza, da figura e do movimento não possui a distinção que se imagina e que contém algo imaginário e relativo às nossas percepções, como o são ainda (embora bastante mais) a cor, o calor e outras qualidades semelhantes, cuja existência fora de nós pode ser posta em dúvida. Por isso tais espécies de qualidades não podem constituir qualquer substância (LEIBNIZ, 2004, p. 23).

Assim, na interpretação de Deleuze, haveria uma relação de expressão entre a força e a extensão: esta última é infinitamente divisível, composta, e encontra sua razão de ser na força como elemento simples que se conserva e nela se exprime. Nesse ponto, Leibniz estaria atribuindo à força o valor de uma razão suficiente determinante dos fenômenos, no nível físico. Não seria possível pensar essa relação de expressão equalizando substância e extensão, como o faz Descartes. Segundo Deleuze:

tudo se passa por mecanismo, mas este não tem sua razão em si mesmo. Leibniz está em vias de determinar uma nova natureza do fundamento, ele é razão. A razão de alguma coisa é aquilo que se exprime, se manifesta e de que é necessário, por conseguinte, procurar o ser para além do que se manifesta. Há o ser do que se manifesta (DELEUZE, 1955, sp.).

Em suma, trata-se de compreender a força como relação da substância com a extensão. Ademais, trata-se ainda de uma teoria da expressão que elide qualquer impossibilidade, como será mais tarde posto por Kant, de encontrar o ser em si dos fenômenos. Neste ponto se destaca a importância da associação de um princípio de identidade ao princípio de razão suficiente, que permite pensar a relação de expressão como consequência da definição da substância individual.

A SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL: RAZÃO SUFICIENTE E IDENTIDADE

No *Discurso de Metafísica*, Leibniz busca ultrapassar as definições nominais do conceito de substância para, mais profundamente, buscar o sentido da própria relação de predicacão que essas definições implicam. Não bastaria afirmar que a substância é sujeito de predicados, seria necessário, ainda, desdobrar uma análise sobre as condições em que os predicados lhe são atribuídos constituindo uma relação de verdade – isto é, uma relação em que há uma correspondência imediata entre a natureza das coisas e a proposição referente. Para Leibniz, toda relação verdadeira implica que o predicado esteja contido no sujeito explícita ou virtualmente e, inversamente, que o sujeito contenha sempre em si mesmo o predicado. Como explica Deleuze (1955), trata-se de acrescentar ao tradicional princípio de identidade ($A = A$), do qual se deriva a premissa de que toda proposição analítica é verdadeira, a dedução de que também se pode afirmar que toda proposição verdadeira é analítica. A substância individual será, então, definida como o ser cuja noção é completa, isto é, que contém todos os predicados do sujeito a que corresponde:

A isto chamam os filósofos in-esse, dizendo estar o predicado no sujeito. É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence. Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção [...] (LEIBNIZ, 2004, pp. 16-17).

Essa noção completa é a razão suficiente de todos os predicados atribuíveis à substância. Assim, ainda se pode concluir dessa definição que, em última instância, a noção da substância individual contém todos os predicados-acontecimentos que constituem o mundo a que essa substância se relaciona. Cada uma delas é completa de tal maneira que expressa em si todo o universo à sua maneira, mesmo que sempre imperfeita e confusamente. A interiorização daquilo que se predica do sujeito à sua noção completa implica a interiorização do mundo (DELEUZE, 1955).

Desta forma, os predicados das substâncias individuais não são meros atributos, mas sim *acontecimentos* ou eventos que já estão contidos completamente e desde sempre na noção da substância. O que Leibniz faz aqui é implicar as séries convergentes perspectivamente à noção da própria substância, de tal forma que a análise da noção das substâncias individuais, tomadas como sujeitos, já nos oferece todos os eventos passados, presentes e futuros que lhe são relativos: “Poder-se-á até dizer que toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode. Pois exprime, embora confusamente, tudo o que acontece no universo, passado, presente ou futuro [...]” (LEIBNIZ, 2004, p. 19).

Assim, exemplifica Leibniz, na visão divina já está compreendida na noção de Alexandre a sua vitória sobre Dario e Poro, já está compreendida na noção de Adão o pecado, na noção de César a passagem pelo Rubicão, na de Judas

a traição. Apenas *para nós* estes acontecimentos não são claros. A dificuldade se encontra na questão da conciliação entre esta premissa e a noção de contingência. Efetivamente, os acontecimentos implicados na noção do sujeito ou da substância individual *são* contingentes, mas dados como certos, como seguros. Isto é diferente de serem acontecimentos necessários – Leibniz nos explica que o critério para essa distinção é a não-contradição: as predicções cujo oposto é possível ou não implica contradição são predicções contingentes, pressupõem acontecimentos que bem poderiam não ter acontecido ou ter acontecido de outro modo; apenas as predicções cujo contrário implica contradição são necessárias, como nas verdades matemáticas.

Quanto aos exemplos anteriores, Leibniz acrescenta agora:

visto que Júlio César haverá de tornar-se ditador perpétuo e senhor da República e suprimirá a liberdade dos romanos, esta ação está compreendida em sua noção, porquanto supomos ser da natureza da noção perfeita de um sujeito compreender tudo acerca dele (LEIBNIZ, 2004, p. 26).

A noção de César é contingente porque seu contrário não é contraditório, porque outro César ou mesmo a inexistência de César é possível. Em última instância, no entanto, a noção de César implica todas as séries de acontecimentos que se prolongam para além da sua singularidade, isto é, ela implica o mundo em que César atravessou o Rubicão, se tornou ditador etc. Contudo, assinala Leibniz, apenas Deus conhece perfeitamente a totalidade dos predicados de um sujeito, que incluem todos os acontecimentos, como predicados verdadeiros, de seu passado, presente e futuro.

Desta maneira, Leibniz vincula o princípio de razão suficiente ao princípio de identidade. Segundo Deleuze, a razão da travessia do Rubicão é a noção completa de César enquanto engloba o sujeito e a totalidade de suas predicções, de tal modo que a noção deve compreender e interiorizar também o que é exterior ao sujeito, seus acontecimentos ou eventos singulares.

Deleuze faz equivaler o conceito de mônada à noção completa da substância individual, que unifica em si “a razão suficiente e a individualidade” (DELEUZE, 1955).

Se estendermos esse raciocínio para todas as substâncias individuais, não estaremos longe do conceito de compossibilidade. Segundo Deleuze, “há um prolongamento ou continuação das séries convergentes umas nas outras, sendo essa, inclusive, a condição de ‘compossibilidade’, de modo que se constitui a cada vez uma só e mesma série convergente infinitamente infinita, o Mundo feito de todas as séries” (DELEUZE, 2016, p. 89, ênfase no original). Seria possível outra noção de César e de Judas, mas elas implicariam outro mundo possível e não este, isto é, Judas não pecador ou César não ditador não são noções contraditórias em si mesmas, mas são noções impossíveis com a série convergente deste mundo.

Isto nos faz retornar à segunda questão, o porquê das coisas serem deste e não de outro modo. Pondera Leibniz que

visto Deus ter achado bom que ele [Judas] existisse, não obstante o pecado previsto, é forçoso este mal recompensar-se com juro no universo, dele tirando Deus um bem maior e, em suma, essa série de coisas, em que se compreende a existência desse pecador, mostrar-se a mais perfeita (LEIBNIZ, 2004, p. 64).

Trata-se da concepção leibniziana do melhor dos mundos possíveis, do cálculo divino que pesa, na criação, as noções das substâncias individuais que melhor compõem o mundo trazido à existência a partir das inúmeras possibilidades. Como Leibniz retoma em *Sobre a Origem Fundamental das Coisas*, todas as essências possíveis possuem certa pretensão à existência, mas apenas algumas passam de fato à existência – e esta pretensão da essência à existência é fundamental, portanto: “disto se compreende que, das infinitas com-

binacões de possibilidades e séries possíveis, aquela que existe é aquela por intermédio da qual o máximo de essência ou possibilidade é levado a existir” (LEIBNIZ, 2009, p. 71).

Apenas para nós, que não conhecemos a totalidade absoluta do universo, pode parecer duvidosa a ideia de que este é o melhor dos mundos possíveis. A razão suficiente atesta a racionalidade da escolha divina pela criação deste mundo e não de outro, ainda que os detalhes do cálculo dessa escolha estejam para além da compreensão das almas racionais, cuja capacidade é finita. Não podemos conhecer mais que os princípios e leis gerais que regem o mundo, não podemos mais que indicar o fundamento – a rigor, permanece certo caráter de mistério nas razões divinas, embora possamos ao menos afirmar que *há razão* para que este mundo seja desta forma.

Dessas premissas decorre também que as substâncias não diferem entre si apenas numericamente, mas correspondem cada uma a algo como uma diferença específica ao nível singular do indivíduo (princípio dos indiscerníveis). A diferença vai ao nível da substância individual, não havendo jamais um mesmo conceito para indivíduos diferentes, embora em Leibniz essa diferença seja ainda um resultado da vinculação do princípio de identidade ao princípio de razão suficiente: “a substância é individual. Cada noção exprime a totalidade do mundo. O mundo é a interioridade da noção em si mesma. O gênio de Leibniz foi fazer do conceito um indivíduo” (DELEUZE, 1955).

AS SÉRIES CONVERGENTES DO MUNDO

Para se analisar a tese leibniziana, é necessário, ainda, detalhar a definição desta ideia de mundo: não se trata de uma totalidade finita, mas, ao contrário, de uma “série infinitamente infinita”, para utilizar uma expressão deleuziana recorrente em *A Dobra*. A série é propriamente a convergência de todas as séries de singularidades ou estados dos quais nos fala Leibniz, que, entretanto, não se compreende bem a não ser tendo em conta as suas relações com as substâncias ou noções individuais, as mônadas. Já em *Diferença e Repetição*,

fica evidente como esse conceito de mundo sintetiza, na leitura deleuziana, a teoria da expressão e a questão da vinculação entre identidade e razão suficiente:

Na filosofia de Leibniz, [...] o mundo, como expressão comum de todas as mônadas, preexiste a suas expressões. É bem verdade que ele não existe fora do que o expressa, fora das suas próprias mônadas; mas essas expressões remetem ao expresso como ao requisito de sua constituição. Neste sentido (como Leibniz o lembra constantemente em suas cartas a Arnauld), a inerência dos predicados a cada sujeito supõe a compossibilidade do mundo expresso por todos esses sujeitos: Deus não criou Adão pecador, mas, primeiramente, o mundo em que Adão pecou (DELEUZE, 2006, pp. 82-83).

A mônada expressa em si o mundo inteiro e, ao mesmo tempo, ela não é senão *para* o mundo: cada mônada é um ponto de vista sobre essa convergência de séries, cada mônada possui a percepção das séries a partir de sua própria perspectiva singular que também inclui as demais singularidades. O entrecruzamento dos pontos de vista define um mundo que as contém a todas, mas é expresso em pontos de vista individuais e parciais. Deleuze ilustra essa relação evocando um exemplo do próprio Leibniz: o mundo seria como uma cidade, que cada mônada apreende segundo uma perspectiva diferente dentro de seu próprio departamento ou bairro. “Há necessariamente uma infinidade de almas e uma infinidade de pontos de vista, embora cada alma inclua e cada ponto de vista apreenda a série infinitamente infinita. Cada qual a apreende ou a inclui em uma ordem e segundo um bairro diferente” (DELEUZE, 2016, p. 49). De certa maneira, o mundo possui uma anterioridade lógica em relação às substâncias individuais, mas apenas estas expressam o mundo. Há uma implicação recíproca entre a série convergente do mundo e os pontos de vista das mônadas.

Retomando a tese leibniziana, vemos agora que o problema gira em torno da premissa de que o fundamento final *não* pode estar em nenhum elemento dessas séries convergentes, isto é, que “as razões para o mundo encontram-se ocultas em algo extramundano, distinto da sucessão de estados ou da série de coisas cujo agregado constitui o mundo” (LEIBNIZ, 2009, p. 70). Como Deleuze ressalta, “a série toda está na mônada, mas não a razão da série” (DELEUZE, 2016, p. 91). Em *Princípios da Natureza e da Graça*, Leibniz nos oferece uma exposição clara dessa proposição:

A razão suficiente para a existência do universo nunca pode ser encontrada na série de coisas contingentes, isto é, nos corpos e em suas representações nas Almas. [...] E desde que qualquer movimento que se encontra na matéria no presente vem de um movimento prévio, e este também de um outro anterior, não avançaremos muito se assim procedermos interminavelmente, pois a mesma questão sempre permanecerá. Portanto, a razão suficiente, que não necessita de qualquer razão adicional, deve situar-se fora daquela série de coisas contingentes e deve encontrar-se em uma substância que é a causa das séries: deve situar-se em um Ser necessário, que traz em si a razão de sua própria existência. Do contrário, ainda continuaríamos a não possuir uma razão suficiente na qual poderíamos finalizar. E a razão final para as coisas é o que denominamos Deus (LEIBNIZ, 2004, p. 158).

Leibniz define a ordem das causalidades *ex hypothesi* precisamente como essa relação de determinação do posterior pelo anterior, como composição serial mundana. Por outro lado, o estatuto da necessidade do fundamento é inteiramente outro, pois trata-se não mais de uma necessidade física, mas de uma necessidade propriamente metafísica. Nesse sentido, o único ser capaz de atender os critérios de uma razão suficiente da existência do mundo (isto é, de um fundamento último como razão das razões individuais) é Deus – aqui

está, ademais, a prova cosmológica de sua existência: a existência em si do mundo implica a existência de um ser perfeito que seja sua razão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De uma maneira geral, podemos afirmar que à força de levar o princípio de identidade às últimas consequências, Leibniz acaba por encontrar uma certa concepção da diferença que, contudo, não poderá ser plenamente desenvolvida precisamente por causa do fechamento do sistema leibniziano naquele primeiro princípio, sistema cuja última reconciliação se efetua no postulado de um fundamento teológico que constitui a razão de todas as razões individuais. Para Deleuze, será necessário ir mais além do indivíduo, até uma diferença constitutiva dos próprios processos de individuação. Mesmo assim, a singularidade dos pontos de vista individuais da substância, permitindo ultrapassar a generalidade do conceito enquanto elemento de subordinação das diferenças individuais e conceber um conceito para cada coisa, é já uma aproximação à concepção da diferença que Deleuze encontrará mais bem elaborada em Bergson.

Em *A Concepção da Diferença em Bergson*, artigo publicado apenas um ano depois de ministrado o curso *O Que é Fundar?*, Deleuze afirmará a necessidade da filosofia centrar-se na tarefa de ir ao encontro das coisas em si mesmas, de apreender as coisas em sua diferença interna, o que não é possível senão na construção de conceitos que coincidam imediatamente com seus objetos singulares. Deleuze defende a possibilidade de se conceber uma diferença interna oferecendo como argumento que há diferenças de natureza entre indivíduos do mesmo gênero e espécie, que, portanto, ela não é apenas genérica ou específica, mas coincide com o nível da coisa. Segundo o filósofo:

É nesse sentido que as diferenças de natureza são já a chave de tudo: é necessário partir delas, é necessário as encontrar. Sem prejulgar a natureza da diferença como diferença interna, nós sabemos já que ela existe, supondo

que haja diferenças de natureza entre indivíduos do mesmo gênero. Portanto, ou bem a filosofia se proporá esse meio e esse fim (diferenças de natureza para chegar à diferença interna), ou bem ela não terá com as coisas senão uma relação negativa ou genérica, ela desembocará no elemento da crítica ou da generalidade, em todo caso num estado da reflexão somente exterior. (DELEUZE, 2002, p. 44)

Em Leibniz, o princípio de identidade é afirmado de tal modo que se pode desdobrá-lo no postulado de que toda proposição verdadeira é analítica. A noção da substância individual é razão suficiente de todos os seus predicados, que incluem o mundo (passado, presente e futuro, bem como as expressões das outras substâncias) e, assim, o mundo é interiorizado: seria suficiente haver apenas a substância individual e Deus. Esse fechamento da mônada em si mesma é ainda consequência da natureza da relação de predicação como identidade, visto que o sujeito contém em si, desdobra de si todos os predicados que incluem o mundo. Leibniz deduz as consequências metafísicas da verdade concebida como proposição analítica, em que o predicado está contido inteiramente no conceito do sujeito e em que, portanto, ele é mero desdobramento desse mesmo conceito.

O que Deleuze faz é inverter a relação entre o sujeito e seus predicados: não se trata mais de desdobrar do conceito do sujeito todos os seus acontecimentos passados, presentes e futuros, de interiorizar o mundo nesse conceito, mas sim de pensar como as séries de singularidades-acontecimentos constituem o sujeito. Se trata de pensar o processo de individuação da “substância” a partir de singularidades pré-individuais. Na verdade, Deleuze irá equalizar a substância à diferença pura, isto é, irá conceber a transformação qualitativa como a natureza mesma da substância (portanto encontrando o “lado direito” das diferenças de natureza na natureza da diferença). Assim, a razão suficiente passa a ser diferença, razão de individuação diferencial. Se as singu-

laridades pré-individuais são primeiras e só secundariamente constituem um sujeito, isso implica que o mundo também é já a consequência da ordenação dessas singularidades para um sujeito ou indivíduo. O indivíduo e o mundo são constituídos a um só tempo como convergência das séries de singularidades ordenadas numa forma final. É nesse sentido que Deleuze afirma, em *Diferença e Repetição*, que

Leibniz vai mais longe, isto é, mais fundo que Hegel, quando distribui, no fundo, os pontos notáveis e os elementos diferenciais de uma multiplicidade, e quando descobre um jogo na criação do mundo: dir-se-ia, pois, que a primeira dimensão, a do limite, apesar de toda sua imperfeição, permanece mais próxima da profundidade original. O único erro de Leibniz não seria ter ligado a diferença ao negativo de limitação, dado que ele mantinha a dominação do velho princípio, dado que ele ligava as séries a uma condição de convergência, sem ver que a própria divergência era objeto de afirmação ou que as impossibilidades pertenciam a um mesmo mundo e se afirmavam, como o maior crime e a maior virtude, de um mesmo mundo do eterno retorno? (DELEUZE, 2006, p. 87).

Há no sistema leibniziano brechas através das quais seria possível encontrar a segunda via, de um Leibniz mais dionisíaco ou radical (TISSANDIER, 2014). A valorização da ideia de impossibilidade é justificada pela busca de Deleuze por um conceito de diferença não reduzido à contradição ou oposição. Trata-se de somar a análise infinitesimal com a teoria da (in)compossibilidade, obtendo o conceito de um campo transcendental não-representacional. Deleuze suprime o aspecto teológico da teoria da compossibilidade e a pensa em termos de campo transcendental, como relação de séries e singularidades, e assim a teoria da expressão aparece como teoria da individuação (da constituição do indivíduo a partir de singularidades). Desta forma, a filosofia leibniziana persiste em ao menos dois conceitos-chave do pensamento de Deleuze: a concepção diferencial da estrutura do campo transcendental e a individuação (TISSANDIER, 2014). Seria possível afirmar a divergência das séries, a disjunção inclusiva das séries coexistentes como processos de produ-

ção e criação, entretanto o sistema leibniziano, coerente com sua época, não poderia senão capitular à teologia que o obriga a conceber um mundo ordenado e bem fundado. Leibniz não vai à contradição, registrando um conceito de diferença pura – a impossibilidade – que, no entanto, ele não leva até o final por sua necessidade de limitar as séries, fazê-las convergir no melhor dos mundos possíveis remetendo-as a Deus, isto é, ao fundamento.

IN(CO)MPOSSIBLE WORLDS: THE GROUND
IN LEIBNIZ AND DELEUZE

ABSTRACT: In order to construct his own philosophical edifice in *Difference and Repetition*, Deleuze devoted himself early on in his career to the systematic research of what he called the “minor lineage” in the history of philosophy. In this article we seek to explore specifically deleuzian struggle with Leibniz’s thought, situated at the edge of this lineage. Although a more extensive monograph was published by Deleuze only decades later, we follow the hypothesis that his first critical remarks on Leibnizian thought appear already in the seminar *What is Grounding?*, which addresses the problem of grounding. In light of this text, a productive perspective for understanding the relationship between the philosophies of the two thinkers is opened.

KEYWORDS: Grounding; Individual substance; Sufficient reason; Difference; Principle of identity; Metaphysics and ontology.

referências bibliográficas

- DELEUZE, G. (2016). *A dobra: Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papirus.
- _____. (2006). *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal.
- _____. (1955). *Qu'est-ce que fonder?* [online]. Disponível em: < <https://www.webdeleuze.com/textes/218> >. Acesso em: 02 de fev. 2023.
- _____. (2002). *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit.
- _____. (2009). *Lógica do sentido*. São Paulo: Papirus.
- LEIBNIZ, G. W. (2009). *A monadologia e outros textos*. São Paulo: Hedra.
- _____. (2004). *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.
- TISSANDIER, A. (2014). *Affirming divergence: Deleuze's reading of Leibniz*. Warwick. 206 p. Tese (Doutorado). University of Warwick.