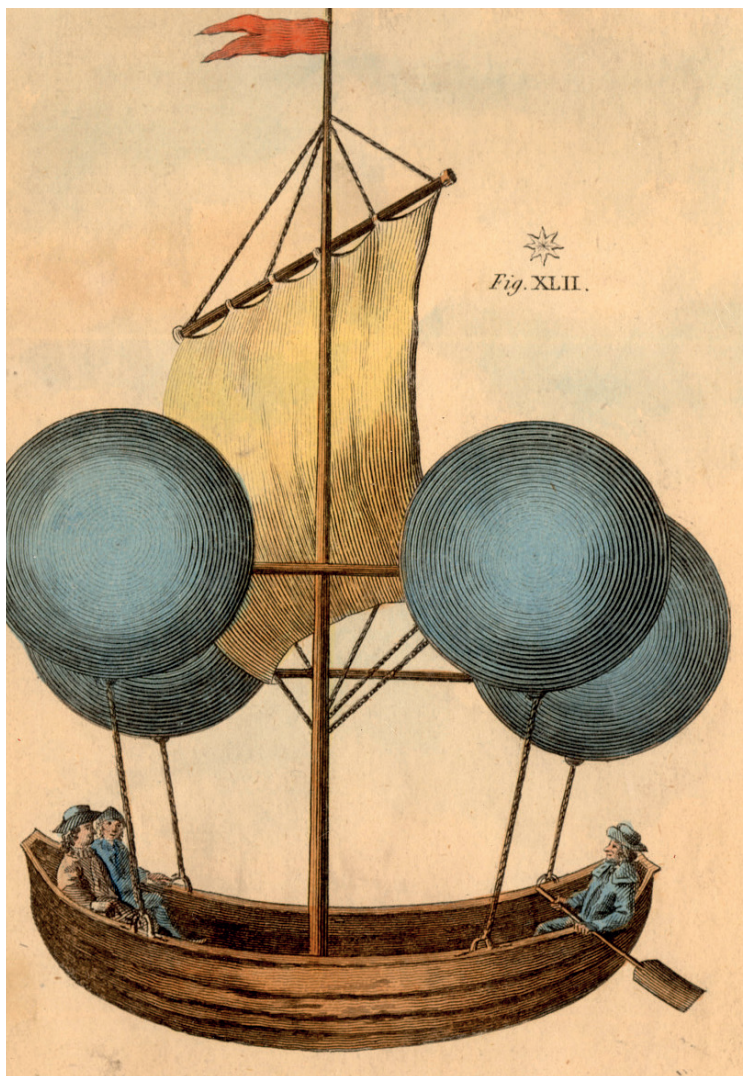


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 50 jan-jun 2024 ISSN 1413-6651

IMAGEM A gravura do século XVIII, colorida à mão, apresenta o “navio voador” originalmente concebido pelo jesuíta e cientista italiano Francesco Lana de Terzi em seu *Pródromo, ouero, saggio di alcune inuentioni nuoue, premesso all'arte maestra* de 1670. A embarcação apresentaria quatro esferas de cobre que seriam evacuadas em vez de preenchidas, elas supostamente seriam leves o suficiente para levantar o peso da nave. O *Pródromo* teve grande repercussão na comunidade científica do século XVII, inclusive, sobre Leibniz e a Royal Society.

O LEIBNIZ DIONISIÁCO DE GILLES DELEUZE

Maria Luiza Seabra¹
Mestranda, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
maluseab@usp.br

Resumo: A interpretação deleuziana de Leibniz, mais conhecida pelo seu comentário a este em *A Dobra* (1995), tem suas principais premissas já delineadas em *Diferença e Repetição* (1968). Visando constituir uma filosofia da diferença, Deleuze questiona a fundamentação do Princípio de Razão Suficiente sobre o Princípio de Identidade. Isso leva a uma interpretação bastante heterodoxa de Leibniz que o aparenta a Nietzsche. Leibniz aparece como o pensador dionisiáco e obscuro de um racionalismo *sui generis*. Visamos explicar essa interpretação a partir da compreensão do projeto da filosofia da diferença como a exigência de uma crítica radical do fundamento que conduz ao afundamento universal, à desrazão, ao sem-fundo. Neste quadro, torna-se necessário compreender a afinidade entre Leibniz e Nietzsche, sendo este aquele em que Deleuze encontra a “verdadeira razão suficiente”.

Palavras-chave: Razão suficiente; Fundamento; Vontade de potência; Acontecimento; Filosofia da diferença.

1 Este trabalho contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP 2023/02927-6).

I. INTRODUÇÃO

Deleuze afirmava que nenhum filósofo foi mais longe na consideração da razão suficiente que Leibniz. A razão suficiente é seu grito, sua assinatura filosófica. O leibnizianismo exclama: tudo tem uma razão! Mas afinal, o que é dar razão? Dar razão é sobretudo fundamentar e justificar. O mundo atravessado pela razão suficiente é aquele onde tudo é fundamentado, onde tudo é justificável. À primeira vista é difícil explicar por que Deleuze expressa tanta simpatia por Leibniz. Leibniz é o filósofo racionalista da ordem e da harmonia. Deleuze é o pensador do devir, da diferença, da multiplicidade, do rizoma. Deleuze chega a dizer, na sua primeira aula sobre Leibniz, em seu curso de 1980, que Leibniz era um “reacionário”, ou, ainda, um “amigo da ordem”. Leibniz é conhecido pelo seu espírito de mediador e diplomático. Foi um grande reformador da filosofia escolástica, buscou conciliar ao máximo as noções antigas e as ideias modernas. Razão pela qual ele defendia tão insistentemente contra os cartesianos as noções aristotélicas de forma substancial, de entelêquia e de causa final. Leibniz era um reformador, e não um revolucionário como Deleuze. Seu ímpeto era de justificar o mundo, e não de transformá-lo. Não obstante, o conceito leibniziano de razão suficiente atravessa *Diferença e Repetição*, sendo considerado mesmo algo muito próximo do conceito autêntico de diferença que Deleuze almeja produzir nesta obra. “Mas muito estranhamente”, diz Deleuze, “nesse gosto pela ordem e pelo fundamento dessa ordem, ele se presta à mais demente criação de conceitos à qual pudemos assistir na Filosofia” (Deleuze, 1980, s. p.)². Exclamar “tudo tem uma razão” é exclamar “tudo tem um conceito!”. Mais do que um conceito entre outros, a razão suficiente é um conceito que preside uma louca criação de conceitos. E que, simultaneamente, implica em cada conceito um universo de multiplicidades, de diferenças, de acontecimentos. A noção de *doobra*, desenvolvida posteriormente por Deleuze, expressa esse procedimento monadológico que introduz a multiplicidade na

² *Sur Leibniz*, 1, 15/04/1980. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/48>>.

unidade. *Diferença e Repetição* é um livro cujo tema central pode ser entendido como a questão do fundamento, como foi argumentado por Lapoujade. Por isso não é surpreendente que o último capítulo deste livro seja dedicado à “verdadeira razão suficiente”. Se dar razão é fundar, poderíamos nos perguntar, conforme Lapoujade: “O ‘princípio de razão suficiente’ é o grito de Leibniz; não seria também o grito de Deleuze?” (2015, p. 28).

Parece se tratar, para Deleuze, justamente de levar esta razão ao seu limite, de conduzi-la a regiões mais profundas e mais perigosas. É assim que podemos compreender, apesar do evidente assentimento do filósofo alemão ao princípio de identidade, por que Leibniz parece desempenhar um papel tão importante na filosofia da diferença deleuziana. Deleuze o considera um “filósofo do acontecimento”, tendo como precursores os estóicos em oposição às filosofias da essência tais como as de Aristóteles e Descartes. A filosofia do acontecimento, que Deleuze opõe diretamente ao pensamento essencialista em *A Dobra*, é no fundo uma filosofia da diferença. Trata-se de pensar a multiplicidade, o devir, os acidentes. De conferir a essas categorias tão subjugadas ao longo da história da filosofia uma dignidade. É nesse lugar que Leibniz comparece. Ciente do lugar fundamental que o princípio de identidade ocupa no sistema de Leibniz e da evidente influência de Aristóteles e Descartes sobre o mesmo, Deleuze realiza uma interpretação heterodoxa, que deliberadamente evidencia, em detrimento de seu aspecto predominantemente luminoso e apolíneo, o lado obscuro e dionisíaco de Leibniz. Com isso, realiza uma aproximação entre Leibniz e Nietzsche, um filósofo radicalmente oposto ao platonismo e à sua herança filosófica essencialista.

Portanto, parece-nos que a interpretação deleuziana está longe de ser um comentário imparcial que se atém à letra do texto leibniziano. Deleuze pretende levar o leibnizianismo ao seu limite, chegando a inverter diversas das teses mais conhecidas de Leibniz. Notadamente, propõe no final de *A Dobra* que a plena realização da filosofia barroca inaugurada por Leibniz se dá, primeiro, com a afirmação dos impossíveis do mesmo mundo, no lugar de sua exclusão por Deus em favor do melhor dos mundos possíveis; segundo, com a abertura da mônada, que agora sobrevoa diversos mundos possíveis, ao

invés de permanecer enclausurada no melhor dos mundos. Isso abrirá novas perspectivas para a filosofia: doravante “fundar” não será mais sinônimo de “justificar”. Fundar é criar. Ora, esta plena realização não se dá com Leibniz, mas com os neo-barrocos: Borges, Joyce, Whitehead, e tantos outros.

Deleuze considera que o pensamento apolíneo e harmônico de Leibniz não passa de uma fachada sob a qual se esconde um pensador profundo e audacioso. Ele retoma essa imagem num fragmento de Nietzsche, que escreve: “Leibniz é perigoso, como bom alemão que tem necessidade de fachadas e de filosofias de fachadas, mas temerário e, em si, misterioso ao extremo” (1999, p. 563). Como compreender melhor este Leibniz obscuro, labiríntico, dionisíaco, subversivo? Ou ainda, como justificar essa leitura tão heterodoxa, este Leibniz às avessas que propõe Deleuze? Podemos nos guiar seguramente pelo fio da razão suficiente, conceito leibniziano por excelência que atravessa a filosofia da diferença de Deleuze. Essa abordagem nos dá a vantagem de seguir o caminho já indicado por Deleuze em *Diferença e Repetição*, que apresenta no seu primeiro capítulo uma consideração da razão suficiente leibniziana como fundamento e, no último, uma inversão da razão suficiente que revela sua verdadeira face. Podemos antecipar que há no percurso de Deleuze um ponto de inversão onde a razão a-funda, que será concomitante àquele onde Leibniz é levado ao limite e encontra seu duplo invertido, Dionísio. Um ponto onde o fundamento dá lugar ao sem-fundo, onde a razão suficiente se converte em desrazão. Este será o ponto nodal da interpretação deleuziana de Leibniz, que nos permite compreender as inversões com as quais Deleuze conclui *A Dobra* – a mônada aberta e a afirmação dos impossíveis –, em virtude das quais ele afirma que “ainda somos leibnizianos”, embora trate-se hoje de novas formas de dobrar (Deleuze, 2000a, p. 228).

II. O RACIONALISMO BARROCO DE LEIBNIZ

Para compreender como Leibniz pode ser considerado precursor da filosofia da diferença, é necessário prestar atenção especial à maneira pela qual ele é admitido na tradição de filósofos do acontecimento por Deleuze. Leibniz desenvolve “uma linguagem original das propriedades e acontecimentos [...] muito mais próxima do acidente que da essência abstrata” (*Ibid.*, p. 133). Tradição na qual Deleuze mesmo parece se inserir na *Lógica do Sentido*, publicado apenas um ano após *Diferença e Repetição*. A filosofia do acontecimento e a filosofia da diferença fazem parte de um mesmo projeto filosófico. O conceito autêntico de diferença, a diferença em si mesma, também nomeada em *Diferença e Repetição* de “Ideia dionisíaca”, é algo muito próximo do conceito de acontecimento da *Lógica do Sentido*, posteriormente retomado em *A Dobra*. Com ele, Deleuze se opõe fortemente ao essencialismo e ao idealismo platônico, ressignificando mesmo o que se entende por “Ideia”: “A Ideia de modo algum é a essência. O problema, como objeto da Ideia, encontra-se do lado dos acontecimentos, das afecções, dos acidentes, mais que do lado da essência.” (*Id.*, 1988, p. 304).

É em virtude do Princípio de Razão Suficiente que Deleuze considera Leibniz tanto um pensador do acontecimento quanto alguém que se aproximou do pensamento autêntico da diferença. E isso levanta uma dificuldade. Seguindo as definições leibnizianas da Razão Suficiente, parecemos difícil admitir que se trate de um princípio contrário ao essencialismo. Ao definir a substância individual como sujeito de predicados no *Discurso de Metafísica*, Leibniz afirma que, como “toda predicção verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas”, todo predicado está compreendido num sujeito, o que os filósofos chamam de *in esse* (Leibniz, 2004, p. 16). Isso expressa, de um ponto de vista lógico, a inclusão total dos acontecimentos que dizem respeito a uma substância na sua noção, isto é, em sua essência (por isso o termo “*in-esse*”). É o que Leibniz indica através do exemplo de Alexandre o Grande, uma das figuras históricas a que o filósofo recorre para explicar o que entende por substância individual:

Igualmente, quando se considera convenientemente a conexão das coisas, pode-se afirmar que há desde toda eternidade na alma de Alexandre vestígios de tudo quanto lhe sucedeu, marcas de tudo o que lhe sucederá, e ainda rastros de tudo quanto se passa no universo, embora só a Deus caiba reconhecê-los todos. (*Ibid.*, p. 17)

Leibniz parece considerar essa inclusão uma consequência do Princípio de Razão Suficiente ao afirmar, pouco à frente, que “a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas quanto lhe acontecerá, nela se veem as provas *a priori* da verdade de cada acontecimento ou a razão de ter ocorrido um de preferência a outro” (*Ibid.*, p. 25).

Segundo Couturat, o Princípio de Razão Suficiente pode ser rigorosamente formulado da seguinte forma: em toda proposição verdadeira, o predicado está contido no sujeito. Portanto, toda verdade pode ser reduzida a uma proposição idêntica e pode ser demonstrada *a priori* pela análise dos termos. O Princípio de Razão Suficiente é considerado como recíproco do Princípio de Contradição: enquanto este enuncia que “toda proposição analítica é verdadeira”, aquele determina que “toda proposição verdadeira é analítica” (Couturat, 1901, p. xi). Se toda verdade é analítica, mesmo as proposições contingentes, tudo no mundo deve ser inteligível e pode ser demonstrado logicamente a partir de conceitos puros. O *Princípio de Razão Suficiente* é “a expressão mais completa e mais sistemática do racionalismo intelectual: há um acordo perfeito entre o pensamento e as coisas, entre a natureza e o espírito; a realidade é inteiramente penetrável pela [nossa] razão pois ela é penetrada pela razão [divina]” (*Ibid.*, p. xi). O Princípio de Razão Suficiente opera como princípio de inteligibilidade universal. A partir daí, a questão que se coloca à interpretação deleuziana é: como pode o mesmo princípio que exclama que “nada é sem razão” (*nihil est sine ratione*), que representa o verdadeiro “grito de guerra do racionalismo”, na expressão de Daniel W. Smith – que decreta a *inesse* total dos predicados, a inclusão da série completa de predicados na essência das substâncias –, como pode este princípio desafiar o próprio racionalismo herdado de

Aristóteles e Descartes, e constituir uma filosofia do acontecimento adversária do essencialismo?

Segundo Deleuze, declarar que “nada é sem razão” é o mesmo que dizer: “tudo tem um conceito”. Este seria o verdadeiro lema, o “grito filosófico” do leibnizianismo. Tudo que é, não importa o quão pequeno ou accidental, possui sua razão suficiente em um conceito. “Cruzar o Rubicão”, por exemplo, encontra sua razão na noção de César, onde está incluso tudo aquilo que lhe ocorreu e ocorrerá desde toda eternidade. Mas também estar aqui escrevendo este texto nesta segunda-feira quente está igualmente incluído em minha noção desde toda a eternidade. A noção de César e a minha noção nada mais são do que essências ou possibilidades visadas por Deus e trazidas à existência por Ele no ato da criação. Cada essência é uma substância possível, que comporta tudo aquilo que pode ser predicado verdadeiramente dela, o que por extensão engloba a totalidade de acontecimentos do mundo. Portanto, os indivíduos são séries infinitas de proposições analíticas. Sendo possível tudo aquilo que não encerra contradição, Deus contempla infinitas essências ou possibilidades que, contudo, não podem todas vir à existência. Muitas delas são impossíveis como, por exemplo, o César que cruzou o Rubicão e o César que não cruzou o Rubicão. Estes dois pertencem a mundos diferentes, mundos impossíveis. Em virtude da bondade suprema de Deus, aquelas essências que são trazidas à existência exprimem e pertencem ao melhor dos mundos possíveis.

As essências contempladas por Deus incluem, cada uma, a totalidade dos acontecimentos do mundo ao qual pertencem. Por isso Deleuze conclui: “A razão suficiente é a inclusão, a identidade do acontecimento e do predicado” (Deleuze, 2000a, p. 76). É a inclusão total dos predicados-acontecimentos na noção da substância individual que garante a Leibniz um lugar nesta tradição excêntrica dos filósofos do acontecimento. O racionalismo leibniziano é um racionalismo *sui generis*, pois incorpora algo que do ponto de vista do racionalismo clássico, de Aristóteles a Descartes, era considerado pequeno demais para ser pensado. Não só os grandes acontecimentos, como a cruzada do Rubicão, mas também os mais diminutos, como o som de cada gota chocando-se no mar, são trazidos ao interior da noção da substância individual. Não im-

porta quão pequeno ou quão distante na ordem no espaço e do tempo, todos os acontecimentos singulares são constitutivos da essência de uma substância.

Segundo Deleuze, isso equivale a fazer do inessencial o estofo a partir do qual se constituem as essências³. É um marco da história da filosofia, pelo qual o inessencial e os acontecimentos são elevados ao nível do conceito, no mesmo movimento em que este conceito é trazido ao nível do indivíduo (o conceito de César, de Adão, etc). Em última análise, há uma quebra com a dualidade essência-acidente. Não há um atributo essencial que se destaca dos atributos acidentais. Há apenas acontecimentos, todos igualmente constitutivos da essência, que nada mais é do que a série completa de tudo quanto ocorreu e ocorrerá a uma substância e, por extensão, de “tudo quanto se passa no universo” (Leibniz, 2004, p. 16). Dizer que “tudo é essencial”, introduzir o múltiplo na essência, é igualmente afirmar que nada é essencial.

Eis o lado obscuro e dionísíaco de Leibniz: a multidão de predicados ou acontecimentos inessenciais a partir da qual se constituem as substâncias individuais. Mas encontramos-lo de maneira ainda mais acentuada no fundo obscuro das pequenas percepções que constituem a apercepção das mônadas. O que é propriamente dionísíaco nestas proposições é que o indivíduo ou a substância, em sua unidade acabada, é precedido e constituído a partir de uma multiplicidade pré-individual originária. Isto é, as substâncias nada mais são do que a realização dos seus predicados-acontecimentos, assim como a mônada nada mais é do que a passagem de percepção em percepção. O indivíduo é deste modo precedido por esse fundo pré-individual de acontecimentos ou singularidades. É isto que possibilitará a caracterização de Leibniz como um filósofo do acontecimento, e de sua filosofia como um racionalismo barroco, embriagado, dionísíaco. Apesar de seu assentimento ao princípio de identidade, o sistema de Leibniz se distingue das metafísicas clássicas pelo entusiasmo

3 “O não-essencial não designa, aqui, o que é sem importância, mas, ao contrário, o mais profundo, o estofo ou o *continuum* universal, aquilo de que as próprias essências são finalmente feitas” (Deleuze, 1988, p. 93).

com o qual incorpora as diferenças. É a obscuridade da mônada, o fundo redobrado do qual ela retira e desdobra suas percepções, que dará a ocasião para Deleuze considerar Leibniz um filósofo que escapa ao essencialismo:

É a relatividade da claridade, a inseparabilidade do claro do escuro, o apagamento do contorno, em resumo, a oposição a Descartes, que permanece como um homem da Renascença [...] No Barroco, o claro não para de mergulhar no escuro. O claro-escuro preenche a mônada... (Deleuze, 2000a, p. 62)

Com isso, poderíamos ser tentados a privilegiar Leibniz como precursor de Deleuze em sua filosofia da diferença. Entretanto, Deleuze jamais deixou de assinalar que, por mais longe que Leibniz tivesse ido em sua exploração do fundo obscuro, populado por diferenças infinitamente pequenas, ele não foi longe o suficiente. A *in esse* leibniziana ainda é uma tentativa de conter as diferenças no interior de uma representação (*Ibid.*, p. 117). Ela reúne as diferenças sob a forma da identidade do conceito. Ocorre que Leibniz só inclui o diferente para “cercar sua presença para neutralizá-lo, para torná-lo impossível, para impor-lhe a divergência” (*Ibid.*, p. 118). Ele permanece fiel às exigências do princípio de identidade. Sua embriaguez não convence, ainda é demasiado fingida. Portanto, ainda que Leibniz se precipite sobre um fundo obscuro, sabemos que para constituir uma filosofia da diferença é preciso ir além. Não basta incluir o infinito das diferenças em um conceito, torná-las arrazoadas e bem fundadas. Para produzir um conceito de diferença “em-si”, não mediado pelas categorias da identidade, será necessário ir mais fundo que o fundo obscuro de Leibniz. Mas não seria o próprio procedimento de buscar a razão e “ir ao fundo” algo que falsifica o pensamento da diferença? Afinal, do que se trata quando falamos de dar razão, fundar, justificar e ir ao fundo?

III. O QUE É FUNDAR?

A principal tarefa da “filosofia do futuro” delineada em *Diferença e Repetição* é a superação do platonismo. “A tarefa da filosofia moderna foi definida: reversão do platonismo” (*Id.*, 1988, p. 110). Esta tarefa é obviamente inspirada em Nietzsche, que em sua juventude escrevera: “Minha filosofia é um platonismo invertido: quanto mais longe do ser verdadeiro tanto mais puro, mais belo, melhor” (1988c, p. 199). Mas considerando que o platonismo hipostasia um mundo ideal, verdadeiro, eterno e imutável, das quais as coisas sensíveis não são mais que imagens pálidas, poderíamos então esperar que o “platonismo reverso” não fosse mais que uma afirmação da primazia do mundo sensível sobre o mundo das ideias. Ora, isto não é inteiramente verdadeiro. Não basta que o mundo verdadeiro seja destruído, mas tampouco basta que o mundo das aparências conheça a mesma ruína. “Tal tarefa não condiz com Nietzsche”, diz Deleuze (2000a, p. 259). A solução não é assumir um lado da dualidade original-cópia em detrimento de outro. Devemos compreender mais profundamente o platonismo para poder encurralá-lo com maior eficácia. É assim que Deleuze encontra, não na cópia ou na aparência em si, mas em um tipo específico de cópia – o simulacro – o potencial para reverter todo tipo de primado de um mundo sobre outro e desfazer todo dualismo hierarquizante.

Deleuze compreende o platonismo como marco da subordinação, não só do sensível ao inteligível, mas também do múltiplo ao Uno, do devir ao Ser, e da diferença à identidade. No entanto, considera que encontramos no próprio pensamento platônico os elementos para a superação deste estado de coisas. A diferença, o múltiplo e o devir já haviam sido inteiramente relegados ao domínio do não-ser por Parmênides. O gênio de Platão está em um certo modo de introduzir a diferença, o múltiplo e o devir no Ser e, portanto, no pensamento. Com efeito, Aristóteles repreendia Platão por ferir o interdito parmenidiano e fazer uma espécie de mistura entre Ser e não-ser (no qual se compreende o ser sensível). Os seres sensíveis participam da Ideia na medida em que se assemelham a ela. As diferenças são pensadas através da categoria da semelhança, que as remete a uma identidade originária. Portanto, Deleuze

teria razão ao localizar em Platão o início da *subordinação* da diferença à identidade. Mas esta subordinação nada mais é do que uma *fundamentação*. O que Platão inaugura é a fundamentação das diferenças e da multiplicidade em um mundo transcendente, o que de certa forma as salva de serem consideradas um puro nada. Mas se, por um lado, este procedimento permite em certa medida salvar as diferenças do não-ser e torná-las pensáveis, por outro, torna impensável a diferença em-si. A distinção mais importante que o platonismo traça não é entre sensível e inteligível, ou matéria e forma. Trata-se, na verdade, de traçar uma linha entre dois tipos de matéria: a matéria dócil, que se subordina à ação da Ideia, e encontra nela seu fundamento; e a matéria indomável, as diferenças infundadas, o sem-fundo. É a este segundo tipo de matéria que chamamos de “simulacro”. A fundamentação platônica serve para suprimir o simulacro, o infundado e insubordinado que se subtrai à ação da forma, que se subtrai à semelhança com relação à Ideia.

A tarefa central da filosofia da diferença de “reverter o platonismo” consistirá em uma crítica radical do próprio procedimento de fundar. Deleuze reconhece uma mesma estrutura triádica que se repete em diversas obras de Platão: o fundamento age como o árbitro de uma disputa entre os pretendentes rivais, e confere legitimidade aos verdadeiros pretendentes, excluindo os falsos. “Deve-se distinguir, pois a Justiça, como fundamento; a qualidade do justo, como objeto da pretensão possuído pelo que funda; os justos, como pretendentes que participam desigualmente do objeto”. (*Id.*, 1988, p. 116). Distingue-se entre o pretendente, o solo a que tem direito e o fundamento que confere o direito. “A fundação concerne ao solo e mostra como algo se estabelece sobre este solo, ocupa-o e o possui; mas o fundamento vem sobretudo do céu, [...] avalia o solo e o possuidor de acordo com um título de propriedade” (*Ibid.* p. 141). Nesta estrutura tríade o Princípio de Razão Suficiente é o elemento central. Corresponde ao fundamento, isto é, o princípio de seleção: “O princípio [de razão suficiente] age como princípio de distribuição, de seleção e de atribuição. É a instância legisladora do fundamento, que seleciona entre as pretensões, que distribui o direito e que confere legitimidade” (Lapoujade, 2015, p. 30). Na filosofia de Leibniz, a razão suficiente opera como crivo na

criação do mundo, selecionando dentre os possíveis, que tendem à existência “com igual direito”, aqueles que pertencem ao conjunto que encerra o maior grau de perfeição. Este crivo seleciona aquilo que vem a ser, o que é trazido à existência e estabelecido como verdadeiro, embora trate-se aqui de verdades contingentes tais como “Adão pecou” e “César cruzou o Rubicão”.

“Dar razão” a algo é remetê-lo ao seu fundamento. Chama-se “bem fundado” aquilo que é justificado, que possui razão. A partir de então, parece que a questão da razão suficiente implica desde já uma *quid juris*, uma questão de direito e de legitimidade. Os sentidos de fundamento como solo [*Grund*] e como razão [*Vernunft*] se entrelaçam, mas sem se confundirem. A fundação é o solo que sustenta algo, e ser fundado é ter direito sobre seu solo. Em última instância, trata-se de uma questão agrária ou territorial. É surpreendente que esta noção deleuziana de fundamento não tenha sido buscada em Kant, que devolveu a *quid juris* à própria Razão para delimitar seu território, dirigindo a ela o questionamento: “com que direito?” Esta operação do fundamento é encontrada muito antes, em Platão. E o objetivo da razão suficiente de Leibniz é ainda o mesmo do fundamento de Platão. Enquanto o crivo platônico seleciona as boas aparências e censura as más, o crivo de Leibniz seleciona o melhor dos mundos, excluindo os mundos impossíveis e divergentes.

O que falsifica a diferença no procedimento de fundar é a concessão de legitimidade às aparências segundo o princípio de identidade. Distingue-se entre o verdadeiro e legítimo (o verdadeiro amante, o verdadeiro sábio, etc), isolando então o falso e infundado (o sofista, o simulacro, etc). Mas os pretendentes adquirem participação na Ideia na medida em que se assemelham a ela, sendo o falso pretendente aquele que não possui semelhança e que difere. É o início do longo triunfo do Mesmo e do Semelhante sobre a diferença na história do pensamento ocidental. Todo platonismo se dedica ao estabelecimento da diferença, não entre o Original e a Cópia, ou entre essência e aparência, mas entre dois tipos de cópia ou aparências: as boas e as más, as bem-fundadas e as infundadas, as imagens semelhantes ao modelo e as sem semelhança. Uma tal divisão possui evidentemente a Identidade ou o Mesmo como medida e denominador, isto é, como *ratio*.

IV. DO FUNDAMENTO AO SEM-FUNDO

Longe de rejeitar esta busca pelo fundamento, Deleuze a sustenta a título de problema, como um questionamento que deve ser levado até o fim. “Deleuze não renuncia ao princípio de razão suficiente; muito pelo contrário, segue com uma espécie de zelo perverso suas exigências até o ponto em que ele se inverte” (*Ibid.* p. 35). Visto que o fundamento é a instância que confere legitimidade, justificação e direito, ele pode ser expresso pela questão: “com que direito?”. No entanto, a questão pode ser voltada à própria razão, que então adquire um caráter crítico. Não se pode dar razão ao próprio princípio de razão. Se o fundamento deve dar razão de toda e qualquer coisa, como pode dar a razão de si mesmo, salvo girando em círculo? Tendo isso em vista, o itinerário da filosofia da diferença deve passar por uma rigorosa reformulação do Princípio de Razão Suficiente tendo em vista a Diferença como princípio. Em sua reformulação da razão suficiente, Deleuze enfatiza seu aspecto crítico: “A procura de um fundamento forma o essencial de uma “crítica”, que deveria inspirar-nos novas maneiras de pensar” (Deleuze, 1988, p. 252). O fundamento e razão suficiente são conservados na filosofia da diferença, mas dissociados do princípio de identidade. Ainda que a tarefa da filosofia da diferença seja reverter o platonismo, “que esta reversão conserve muitas características platônicas, isto não só é inevitável, como desejável” (*Ibid.* p. 110). É que o mundo heraclítico ainda freme sob o platonismo na forma do simulacro, onde Deleuze encontra uma potência secreta capaz de desafiar o primado da identidade:

Todo platonismo [...] é dominado pela ideia de uma distinção a ser feita entre ‘a coisa mesma’ e os simulacros [...] Reverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos” (*Ibid.*, p. 121).

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze investiga a origem e o destino do primado da identidade na história da Filosofia. Percorrendo essa história de Aristóteles a Hegel, e de volta a Platão, ele descreve como as diferenças livres

foram desde a antiguidade subjugadas pelas formas da identidade (o semelhante, o mesmo, o análogo, a oposição, etc.). Neste horizonte teórico, a razão suficiente age como mecanismo que refere a diferença ao idêntico ao incluí-la em um conceito, assegurando o domínio da razão sobre as diferenças. Até então ainda se trata da razão suficiente como princípio do mundo da representação: “É um mundo em que se está embriagado apenas na aparência, em que a razão se faz de bêbada e canta com ar dionisíaco, mas é ainda razão ‘pura’” (*Ibid.*, p. 417). Para escapar ao mundo da representação, será necessário encontrar aquilo a que Deleuze frequentemente se refere como “a verdadeira razão suficiente”.

Esse “verdadeiro princípio de razão” se revela quando voltamos a *quid juris* contra a própria razão. Deleuze leva a razão suficiente até o seu limite, e com isto a eleva à sua mais alta potência. O que só é possível ao modo de uma crítica imanente, devido à circularidade característica da razão suficiente. É a própria exigência do princípio de razão que nos força a remontar para além da racionalidade e mergulhar na desrazão. “Deleuze sempre concebeu o princípio de razão suficiente como um grito filosófico, mas porque envolvido nele também está o grito da desrazão” (Lapoujade, 2015, p. 35). O fundamento é dissolvido por sua própria persistência, que é dobra da razão suficiente sobre si mesma: “seguimos um caminho que faz uma *dobra*, onde a ‘razão’ mergulha num além”, e alcançamos “o ponto em que a origem radical se reverte em ausência de origem (no círculo eternamente descentrado do eterno retorno)” (Deleuze, 1988, p. 443-5).

É no sem-fundo que se torna possível pensar a Diferença em-si, livre da mediação das categorias da identidade. Notemos a menção ao eterno retorno no ponto preciso da inversão da razão suficiente, onde a razão desmorona, onde o fundo obscuro a-funda, revelando sob si um sem-fundo, um mar de caos e devir infinito. Todas as aproximações que Deleuze fizera até aqui de um Leibniz dionisíaco apontam para esta afinidade oculta entre Leibniz e Nietzsche. Poderíamos considerar que esta inversão da razão suficiente seja uma inversão do próprio leibnizianismo. Tratar-se-ia então de um Leibniz às avessas? Se este fosse o caso, Leibniz não seria um precursor da filosofia da diferença mais do que Platão o seria. Entretanto, muitas vezes Deleuze trata da afinidade

entre seu próprio pensamento e a filosofia leibniziana. E a aproximação entre Leibniz e Nietzsche, cuja influência sobre o projeto da filosofia da diferença é inegável, atesta a importância de Leibniz no pensamento deleuziano. Podemos falar de uma influência de Leibniz sobre o pensamento deleuziano, mas certamente não se trata de uma filiação irrestrita, já que Deleuze não se furta a tecer críticas a Leibniz:

Ninguém foi mais longe que Leibniz na exploração da razão suficiente e por que, todavia, ninguém manteve tanto quanto ele a ilusão de uma subordinação desta razão suficiente ao idêntico. [...] Ninguém melhor que ele soube mergulhar o pensamento no elemento da diferença, dotá-lo de um inconsciente diferencial, cercá-lo com pequenos fulgores e singularidades; mas tudo isso para salvar e recompor a homogeneidade de uma luz natural, à maneira de Descartes. (*Ibid.*, p. 342)

Essa ambiguidade característica de Leibniz, a duplicidade de seu pensamento simultaneamente claro e obscuro, apolíneo e dionisiaco, levará Deleuze a tentar recuperar de Leibniz aquilo que é ignorado por muitos comentadores. De certo modo, Deleuze reinventa Leibniz, de modo a poder dizer-se, ao fim de *A Dobra*, um neo-leibniziano. Deleuze realiza uma leitura de Leibniz que, embora heterodoxa, possui respaldo na própria obra leibniziana e dialoga com os principais comentadores de Leibniz. E, embora as exigências de seu próprio projeto filosófico levem Deleuze a inverter premissas leibnizianas centrais – o princípio de identidade, a clausura da mônada, a exclusão dos impossíveis – a leitura deleuziana de Leibniz como um filósofo do acontecimento parte das próprias definições leibnizianas de razão suficiente, de substância, de mônada, etc. De modo que pensar um elemento dionisíaco em Leibniz é inteiramente compatível com o pensamento leibniziano mesmo. A partir disso podemos compreender melhor a aproximação entre Leibniz e Nietzsche e de que maneira encontra-se em Nietzsche uma “verdadeira razão suficiente”.

V. DIFERENÇA E REPETIÇÃO, OU VONTADE DE POTÊNCIA E ETERNO RETORNO

Para compreender por que o sem-fundo e a diferença em si mesma se revelam “no círculo eternamente descentrado o eterno retorno”, ou então, por que a verdadeira razão suficiente se encontra em Nietzsche, é preciso compreender quão profunda é a influência nietzscheana sobre o pensamento de Deleuze à época de *Diferença e Repetição*. Se concedemos essa influência, o título dessa obra, “diferença e repetição”, poder-se-ia até mesmo ser traduzido em “vontade de potência e eterno retorno”. Vontade de potência (diferença) e eterno retorno (repetição) são os dois eixos centrais da filosofia da diferença deleuziana. Para uma filosofia que afirma as diferenças, os devires, a multiplicidade, a única forma de identidade possível é a repetição. Para aquilo que devém, que difere de si mesmo, a única forma de identidade e fixidez é sua reincidência sobre o tempo:

É este o liame fundamental entre o eterno retorno e a vontade de potência. Um não pode ser dito sem o outro. A vontade de potência é o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças, dos sopros, insinuações e expirações: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros ou de ‘mistérios’. O eterno retorno é o ser desse mundo, o único Mesmo que se diz desse mundo, excluindo dele toda identidade prévia. (*Ibid.*, p. 388).

E, notemos, não é o eterno retorno que Deleuze diz ser a verdadeira razão suficiente, mas o princípio sobre o qual ele se rege, ou melhor, aquilo do qual o retorno é dito. Sabemos que Deleuze interpreta o eterno retorno como um eterno retorno *da diferença*, e não um “eterno retorno do mesmo”, como dizia Nietzsche. Justamente, o eterno retorno é uma afirmação segunda, é algo que se diz da afirmação primeira que é a da diferença: “O eterno retorno, portanto, depende ele mesmo de um princípio que não é a identidade, mas que

deve, em todos os aspectos, cumprir as exigências de uma *verdadeira razão suficiente*” (*Id.*, 1983, p. 55). Esta nada mais é do que a vontade de potência.

Desde *Nietzsche e a Filosofia* a doutrina da vontade de potência era considerada indissociável de uma ontologia da diferença. Sobretudo porque a doutrina da vontade de potência é por definição pluralista. Ela implica um jogo de forças que entram em relação de dominação e que são determinadas por uma vontade interna. As vontades de potência não se deixam reduzir a uma única vontade, como atributos de uma substância universal ou manifestações de uma mesma Vontade. Ademais, Nietzsche descreveu as vontades de potência como *quanta*, indicando que, enquanto diferenças de intensidade, as vontades não são nada em si, mas dependem inteiramente das relações que as constituem. Os *quanta* não possuem outra essência a não ser esta determinação recíproca. Por isso, jamais poderiam ser reconduzidos a um princípio originário, a uma *arché*. A fixidez de um Ser eterno e imutável também é incompatível com o mundo descrito pela vontade de potência. A doutrina da vontade de potência é uma afirmação da primazia da multiplicidade e do devir. Ela descreve uma efetividade múltipla, composta por constelações de diferenças intensivas em constante metamorfose. O próprio Nietzsche o dissera: “Este mundo é vontade de potência - e nada além disso! [...] Um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias” (1999, p. 1611).

Neste mundo múltiplo e complexo, qualquer verdade fixa, qualquer essência simples e una, só podem ser falsificações. Todo princípio, unidade ou igualdade é produto de uma falsificação realizada sobre a efetividade⁴. Toda

4 A propósito desta falsificação sintetizadora, em *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*, Nietzsche afirma em alusão a Leibniz: “Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse folha, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da folha primordial” (Nietzsche, 1988a, p. 880).

verdade só pode ser inventada. “O falso vem a ser o modo de exploração do verdadeiro”, diz Deleuze (Deleuze, 1988, p. 183). No entanto, é uma falsificação “necessária à vida”. “Necessitamos do erro”, diz Nietzsche (1988b, p. 77). Pois o ímpeto de sintetizar o diverso, próprio da vontade de potência em seu movimento de dominação, possui a importante função biológica de “ordenar um mundo, no qual nossa existência seja possível” (Müller-Lauter, 2009, p. 41). O homem tem em comum com os organismos inferiores a crença de que há coisas iguais. “Essa igualação, por meio da qual o ser vivo se conserva, é uma falsificação do que é efetivo [...] Essa igualação apoia-se sobre a convicção enganadora de que tudo o que é posto como igual é e permanece idêntico a si mesmo” (*Ibid.*, p. 42). O próprio ‘eu’ é uma ficção, o que chamamos de indivíduo se resolve em uma multiplicidade de forças que se sucedem incessantemente, a todo instante. (*Ibid.*, p. 50). O perigo reside em elevar esta falsificação necessária à vida ao nível de verdade metafísica. Quando a lógica se esquece de sua função vital e julga poder pronunciar algo sobre o verdadeiro em-si, quando se toma como conhecimento puro que antecede a experiência, sem se dar conta de que é apenas um “artigo de fé regulativo”, a vontade de potência transforma-se em “vontade de verdade”.

Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze afirma que o que a potência quer é “afirmar sua diferença”. Dada a unidade entre Eterno Retorno e Vontade de Potência, a afirmação do retorno, tal como é proposta em *A Gaia Ciência*, e a afirmação da diferença são uma só e a mesma coisa. O que isto significa para aquele que possui a vontade afirmadora? O super homem é um tipo supremamente sintetizador, que consegue unir sob sua força os mais extremos antagonismos, exprimindo assim o caráter antagonico da existência. Ele afirma sua vontade sobre as demais vontades de potência, levando ao fundo tudo aquilo que dela difere. A vontade de potência possui o ímpeto de sintetizar, unificar e dominar, como vimos a propósito da função biológica da identificação. Neste sentido, “afirmar sua diferença” é afirmar sua singularidade diante de uma multiplicidade confusa, emergindo em sua individualidade a partir de um “sem-fundo” de forças.

Mas dado que as vontades de potência existem em determinação recíproca, uma vontade de potência não pode se afirmar sem ao mesmo tempo afirmar aquilo que dela difere. Desejar sua permanência e reincidência no tempo implica desejar tudo aquilo que foi e será. A afirmação do retorno coincide com uma afirmação das diferenças. Pela mesma razão, o super-homem não deseja só sua ascensão e domínio, mas também seu declínio e desagregação. Müller-Lauter evidencia esta ambiguidade no além-do-homem. Ao mesmo tempo em que busca subordinar as demais vontades de potência e impor-lhe seu domínio, é preciso que ele seja capaz de acolher as mais diversas perspectivas, mantendo-se aberto ao que lhe é mais contraposto. A capacidade de se transformar é de extrema importância para o além-do-homem. “O fixar-se numa determinada perspectiva, a intransigência em *um* ideal leva à rigidez que não tem mais em conta a modificação incessante do todo da efetividade”, o que certamente levará este “tipo supremo” a sucumbir (*Ibid.*, p. 203). Portanto, “afirmar sua diferença” é ao mesmo tempo desejar sua própria singularidade em meio à multidão e desejar o desagregamento dessa individualidade, o “ir-ao-fundo” como um diferenciar-se de si. A ontologia da diferença abarca um duplo movimento de vir à superfície e ir ao fundo, o individuar-se e o dissolver-se sobre o sem-fundo pré-individual.

Deleuze não nega que Nietzsche pense em um eterno retorno do mesmo. Mas se trata de compreender o que é este “mesmo”. Se considerarmos que só das diferenças podemos dizer que são o “mesmo”, que só aquilo que difere pode se assemelhar ou até mesmo se identificar, é necessário concordar que o que retorna, na verdade, são as diferenças. Nietzsche afirma que a vontade de potência faz do Devir um Ser, em *Vontade de Potência*, 617: “Recapitulação: estampar no Devir o caráter do Ser - esta é a suprema vontade de potência” (1967, p. 330). Deleuze chega à formulação da suprema afirmação da diferença quando concebe que não é o devir que se diz do Ser, mas o contrário: o Ser se diz do devir, o Uno se diz do múltiplo, o mesmo se diz do diferente. Para Deleuze, o eterno retorno é o Ser do devir, o único Ser que o devir conhece. Se se trata de afirmar a Diferença, o eterno retorno vem como uma segunda afirmação, que repete a primeira. “Neste sentido, o eterno retorno é bem a consequência de

uma diferença originária, pura, sintética, em-si (o que Nietzsche chamava de vontade de potência). Se a diferença é o em-si, a repetição, no eterno retorno, é o para-si da diferença” (Deleuze, 1988, p. 208). Com isso, torna-se um pouco mais claro por que razões Deleuze insiste tanto em um Leibniz dionisíaco e o que quer dizer que o a-fundamento e a desrazão – considerados como a verdade da razão suficiente – se encontrem na vontade de potência de Nietzsche.

VI. AS POTÊNCIAS DO FALSO: FENDER A MÔNADA E AFIRMAR OS INCOMPOSSÍVEIS

Deleuze não aproxima Leibniz de Nietzsche sem também reconhecer a distância entre os dois. Por mais longe que Leibniz tenha ido, Deleuze não deixa de notar que, “todavia, ninguém manteve tanto quanto ele a ilusão de uma subordinação desta razão suficiente ao idêntico.” (*Ibid.*, p. 342). Por sua parte, Nietzsche nos apresenta o que poderá ser uma razão suficiente liberta do princípio de identidade. O “único erro” de Leibniz teria sido não ver que as impossibilidades se afirmavam “de um mesmo mundo do eterno retorno” (*Ibid.*, p. 99). Leibniz excluiu os impossíveis, as possibilidades que divergiam do “melhor dos mundos”, pelo crivo da razão suficiente. Ele “não soube nem quis insuflar aí bastante acaso, nem fazer da divergência um objeto de afirmação como tal” (*Id.*, 2000b, p. 117). Com isso, as substâncias ou mônadas se fecham sobre uma cadeia pré-determinada de acontecimentos. Mas liberta das exigências do princípio de identidade, a razão suficiente se torna a pura afirmação dos impossíveis. Os impossíveis eclodem em um mesmo mundo do eterno retorno e da vontade de potência. A razão suficiente, no platonismo invertido de Nietzsche, oferece uma alternativa ao fundamento platônico ao constituir uma prova de seleção que, ao invés de legitimar as identidades e semelhanças, deixa passar apenas as diferenças. O eterno retorno, que Nietzsche descreveu como “o grande pensamento seletivo”, ainda “estabelece a diferença”, mas não à maneira de Platão:

o eterno retorno não permite qualquer instauração de uma fundação-fundamento: ao contrário, ele destrói, engole todo o fundamento como instância que colocaria a diferença entre o originário e o derivado, a coisa e os simulacros. Ele nos faz assistir ao a-fundamento universal [...], a descoberta de um fundo atrás de qualquer outro fundo, a relação do sem-fundo com o não-fundado... (*Id.*, 1988, p. 122)

Em *A Dobra*, Deleuze compara Leibniz e Nietzsche quanto ao jogo de princípios que cada um promove. Enquanto o primeiro multiplicava os princípios para conter e dar conta da emergência da diferença no pensamento (Princípio de Razão Suficiente, Princípio dos Indiscerníveis, Princípios de Continuidade etc.), o segundo restituirá o pensamento à diferença em-si, livre da mediação do conceito, livre da sujeição a uma regra de convergência em torno da identidade. Enquanto Leibniz operava dentro do mundo da representação, sustentado pela proliferação dos princípios, Nietzsche abre o caminho para um mundo sem princípios. “Pensar sem princípios, na ausência de Deus, na ausência do próprio homem, tornou-se a tarefa perigosa de uma criança-jogador que destrona o velho Mestre do jogo, e que introduz os impossíveis no próprio mundo estilhaçado” (*Id.*, 2000a, p. 117).

Para Deleuze, este é o significado ontológico do eterno retorno: que debaixo de toda caverna há outra mais funda, e que sob todos os fundos, há um subsolo mais profundo. Em toda parte, o eterno retorno expulsa a identidade, só fazendo retornar aquilo que é diferente. Toda identidade encontra seu elemento genético em uma diferença. A reversão do platonismo culmina precisamente nisto: é a identidade que se diz da diferença, o Uno que se diz do múltiplo, o Ser que se diz do devir. Em outras palavras, a Diferença agora é o princípio. O mundo da representação deu lugar ao mundo da vontade de potência. Retornar é a única identidade que se pode afirmar no fluxo das diferenças. A vontade de potência é o devir, e o Eterno Retorno é o Ser deste devir. No entanto, não se trata de apenas substituir um princípio metafísico por outro. Como dissemos, elevar o sensível sobre o inteligível, o devir sobre o Ser, manteria precisamente o essencial do platonismo, a saber, a subordinação do fun-

dado ao fundamento. Nietzsche já alertava para o perigo de fazê-lo: “O mundo verdadeiro foi abolido - Que mundo sobrou? O mundo aparente, talvez? Mas não! Com o mundo verdadeiro, abolimos o mundo aparente” (Nietzsche, 1988b, p. 81). Precisamente, a Diferença como princípio significa a ausência de princípios, a ausência de origem, o fim do primado do Original e da Cópia. No mundo da Diferença, toda origem já é repetição. Deleuze não busca afirmar a Cópia como fundamento do Original, a matéria como fundamento da forma, a aparência como fundamento da essência. Mas no simulacro, um terceiro que se furta à dualidade, encontra o símbolo da filosofia da diferença. No mundo dos simulacros não há hierarquia (primeiro, segundo, terceiro lugar...), apenas máscaras sob máscaras, em um afundamento vertiginoso que nunca encontra sua origem.

A passagem do fundamento ao sem-fundo se dá na *dobra da razão suficiente*, onde ela deixa de sustentar o mundo da representação e nos conduz ao mundo do eterno retorno. Mas não podemos por um instante supor que a filosofia da diferença culmine em um simples niilismo, na simples constatação da ausência de princípios ou de valores, salvo compreendendo muito mal o sentido dos esforços de Nietzsche e de Deleuze. Pelo contrário, o pensamento é liberado para a diferença pura, e este acontecimento deve ser apreendido como afirmação, não como trabalho do negativo ou simples abolição. É necessário se perguntar com maior insistência: o que significa pensar na ausência de princípios? O verdadeiro desafio da filosofia da diferença foi lançado a partir do afundamento, do abismo: pensar sem princípios, na ausência de Deus, na ausência do próprio homem. O que significa, portanto, pensar no subsolo, para além de todo fundamento? Certamente isso não significa que o pensamento não terá nada de sólido sobre o qual se apoiar. Ao mesmo tempo em que encontra seu limite, o pensamento se eleva à sua mais alta potência. É uma nova atividade de fundar, uma nova atitude diante do fundamento em sua relação inextricável com o sem-fundo, que Deleuze propõe:

Não podemos acreditar que o fundado permaneça o mesmo, o mesmo que ele era antes, quando não estava fundado, quando não tinha atravessado a prova do fundamento. Se a razão suficiente, se o fundamento é “dobrado”, é porque ele refere o que ele funda a um verdadeiro sem-fundo. É o caso de dizer: não o reconhecemos mais. Fundar é metamorfosear. (Deleuze, 1988, p. 252)

A razão suficiente agora opera diretamente sobre o sem-fundo. Encontramos diversas passagens na obra de Deleuze que se referem à relação do fundado e do sem-fundo, principalmente no que diz respeito ao pensamento. Deleuze cria a imagem de um pensamento engendrado pelo impensável, pelo absurdo, pelo paradoxo, pelo Outro, pelo não-senso. Aliás, cada faculdade encontra sua “forma superior” no seu limite: o insensível da sensibilidade, o imemorial da memória, o impensável do pensamento, etc. Fundar é como traçar um plano sobre o sem-fundo, sobre o caos. O fundamento não deixa de ser uma prova, um crivo, uma seleção. Como crivo, o fundamento seleciona algo desse sem-fundo que passa à superfície. E com isso, ele transforma aquilo que ele funda na passagem ao limite. Fundar passa a ser sinônimo de metamorfosear, de criar. O fundamento adquire uma dimensão plástica e criativa. Ele próprio se torna móvel e se transforma junto com o que ele funda. Ele não mais condiciona, possibilita ou justifica. Fundamentar não será mais justificar a ordem e os valores estabelecidos. Para Deleuze, é a isto que visa a razão suficiente de Leibniz na medida em que justifica o mal e o sofrimento com sua hipótese do melhor dos mundos. Se os impossíveis pertencem a este mundo, se o mundo pode ser de outro modo, o fundamento não justifica mais por que o mundo é deste, e não de outro modo. Fundar se torna a arte da criação de uma nova ordem, de novos valores, novos conceitos, novos princípios.

É em Nietzsche que Deleuze encontra a solução apropriada para a crise da razão teológica e das verdades metafísicas, que Leibniz tentava conter com sua proliferação de princípios: “é Nietzsche quem, sob o nome de ‘vontade de potência’, substitui a potência do falso à forma da verdade, e resolve a crise da

verdade, quer resolvê-la de uma vez por todas, mas, ao contrário de Leibniz, em favor do falso e de sua potência artística, criativa...” (*Ibid.* p. 173). A filosofia da diferença, pela dobra da razão suficiente, abre o pensamento para o sem-fundo, possibilitando explorar domínios além daquele delimitado pela verdade. “Enfim, o falso vem a ser o modo de exploração do verdadeiro, o espaço próprio de seus disfarces ou de seu deslocamento fundamental: *pseudos* se torna aqui o *pathos* do Verdadeiro” (*Ibid.* p. 182). O mundo da vontade de potência é efetivamente ilógico, e nele toda identidade ou verdade é um caso de falsidade. Sentido e não-senso, assim como o fundamento e sem-fundo, não se excluem mutuamente, mas ao contrário, estão em uma relação original e intrínseca de co-presença (*Id.*, 2000b, p. 79) O sentido é produzido pelo não-senso, é seu efeito de superfície. Assim como o fundamento, o sentido “não é nunca princípio ou origem, ele é produzido”. Não algo a ser descoberto ou restaurado, mas algo a ser produzido por novas maquinações. (*Ibid.*, p. 82).

Não seria o caso de dizer que Nietzsche é herdeiro de Leibniz? Heidegger insere Nietzsche em uma tradição de filósofos que pensaram o Ser como vontade, onde Leibniz figura por fazer da atividade da mônada a apetição. De fato, há semelhanças entre Leibniz e Nietzsche: as vontades de potência remetem aos *points métaphysiques* cuja natureza consiste na força, algo análogo ao apetite (Leibniz, 2002, p. 17). As mônadas, apesar de serem fechadas sobre si mesmas, também dependem da determinação recíproca das demais, e assim como as vontades de potência, “não são nada em si mesmas”. Elas também entram em relação de dominação e subordinação com as demais. Além disso, o perspectivismo a partir do qual cada mônada inclui o mundo em si mesma parece ser compatível com o perspectivismo nietzschiano. No entanto, Müller-Lauter alerta para não supervalorizar o parentesco. “As mônadas de Nietzsche não são nem constantes nem ‘sem janelas’ e menos ainda *entelecheia* no sentido de Leibniz” (Müller-Lauter, 2009, p. 71). Isto é, a vontade de potência de modo algum se deixa reduzir a uma unidade acabada e subsistente em si mesma. Não se pode atribuir à vontade de potência de Nietzsche uma substancialidade. Na luta entre forças, duas forças podem tornar-se uma só, uma força pode separar-se e tornar-se duas. O número total de forças é volátil,

as vontades de potência transformam-se sem cessar, podendo crescer ou decrescer em potência (*Ibid.*, p. 71-72). A abertura da “mônada” de Nietzsche é devida à sua diferença radical com relação a Leibniz: a recusa ao princípio de identidade. Por isso é difícil sustentar uma continuidade histórica de Leibniz a Nietzsche no sentido de uma “tradição filosófica”.

O perspectivismo de Nietzsche não é o mesmo de Leibniz. “Já Leibniz nos ensinara que não há pontos de vista sobre as coisas, mas que as coisas, os seres, eram pontos de vista” (Deleuze, 2000b, p. 179). No entanto, Leibniz submeteu esses pontos de vista a uma regra de exclusão segundo a qual as perspectivas devem exprimir um mesmo mundo.

Com Nietzsche, ao contrário, o ponto de vista é aberto sobre uma divergência que ele afirma. [...]. A perspectiva - o perspectivismo - de Nietzsche é uma arte mais profunda que o ponto de vista de Leibniz; pois a divergência cessa de ser um princípio de exclusão, [...] o impossível é agora um meio de comunicação (*Ibid.*, p. 179-80).

Com efeito, o que acontece quando, em virtude do princípio de Diferença, ou seja, da ausência de princípios, afirmamos os impossíveis do mesmo mundo? A mônada é fendida e abre-se uma janela pela qual pode entrever vários mundos. Isso implica que ela não seja mais plenamente determinada, mas constituída por *alguns* predicados singulares acompanhados de uma zona de indeterminação, “o espaço aberto de sua distribuição nômade” (*Ibid.*, p. 117). Uma vez que incorpora o acaso, que abre uma zona de indeterminação, a monadologia se converte em uma nomadologia. Esta é a sua zona problemática, a qual vem a corresponder a tantos “mundos impossíveis” quanto são suas soluções possíveis. Por isso mesmo, as mônadas abertas são “entes ambíguos”, comuns a vários mundos, sobrevoando diversos mundos:

Nestes mundos há, pois, por exemplo, um Adão objetivamente indeterminado, isto é, positivamente definido por algumas singularidades *somente*, que podem se combinar e se completar de maneira muito diferente em diferentes mundos (ser o primeiro homem, viver em um jardim, fazer nascer uma mulher de si, etc.) [...] Há vários desfechos possíveis: Fang pode matar o intruso, o intruso pode matar Fang, ambos podem escapar, ambos podem morrer, etc. Todos os desfechos se produzem, cada um é o ponto de partida de outras bifurcações“ [...] Há pois um “Adão vago”, isto é, vagabundo nômade, um Adão = X. (*Ibid.*, p. 118)

Com relação a Leibniz, o que se perde é o mundo verdadeiro, “o melhor dos mundos possíveis” que estava analiticamente contido em todas as mônadas e que reunia todas as perspectivas destas. Ele foi abandonado em favor da liberação das “potências do falso” em um “mundo estilhaçado”. Mas muda também a forma de predicação ou inclusão dos acontecimentos na mônada: o “melhor dos mundos possíveis” não é mais analiticamente predicado às substâncias, isto é, incluso de forma necessária em virtude da identidade entre sujeito e objeto. Os mundos impossíveis tornam-se predicados *sintéticos* das mônadas abertas, ou seja, são elementos díspares reunidos não por uma necessidade *a priori*, mas que figuram como diferentes possibilidades. “Vários mundos aparecem como casos de solução para um mesmo problema” (*Ibid.*, p. 118). Essas possibilidades se reúnem na mônada por uma síntese disjuntiva (*ou* Fang mata, *ou* Fang morre, *ou* ambos escapam, etc). Em termos deleuzianos, estas possibilidades são acontecimentos. Sua existência é problemática, eles não existem, apenas *insistem*. São pré-individuais, mas estão virtualmente presentes em cada indivíduo como o fundo de onde retiram suas maneiras. Deleuze expressa este modo de ser problemático, virtual e pré-individual, como algo entre ser e não-ser, como o “?-ser”. A mônada aberta se desdobra como um problema que *se* determina progressivamente, a partir da distribuição nômade de suas possibilidades em um espaço indeterminado. Insuflado o acaso na doutrina de Leibniz, não é mais possível falar em pré-determinação: “é a descoberta nietzscheana do indivíduo como um *caso fortuito*” (*Ibid.*, p. 184).

As semelhanças entre Leibniz e Nietzsche são tão grandes quanto é profundo o abismo que os separa. Em lugar de estabelecer entre os dois pensamentos uma relação familiar de parentesco, poderíamos dizer, antes, que se trata de uma “síntese disjuntiva” na qual Deleuze põe em comunicação duas filosofias díspares, que se conectam em virtude de sua distância: “foi por pouco que Leibniz se afastou de Dionísio, à beira do mar ou nas proximidades do moinho d’água. E talvez seja necessário Apolo, o pensador claro-confuso, para pensar as Idéias de Dionísio” (*Id.*, 1988, p. 344). Mais além de Leibniz estão os neo-barrocos que, das ficções labirínticas de Borges ao caosmos de Joyce, exploraram as potências do falso e dos impossíveis. Se Deleuze é capaz de dizer *ainda somos leibnizianos*, certamente não é por um assentimento irrestrito a Leibniz. Mas Deleuze extrai de Leibniz elementos muito importantes para a filosofia da diferença. E a ênfase nestes aspectos frequentemente ignorados pelos leitores de Leibniz abre novas perspectivas para os estudos leibnizianos. Há um Leibniz da ordem e da harmonia. E há um Leibniz pensador das singularidades, dos acontecimentos diminutos, das diferenças infinitesimais. É a própria ambiguidade de Leibniz que permite esta interpretação que Deleuze. Deleuze o defenderá frequentemente, dizendo que o apolíneo de Leibniz não passa de uma fachada: “A peruca cortesã é uma fachada, uma entrada, como a disposição de não chocar os sentimentos estabelecidos” (*Id.*, 2000a, p. 63). Mas o repreenderá com igual força por não ter ido longe o suficiente. Leibniz pensa ao modo barroco, ele não para de fazer dobrás. Ele faz dobrás em toda parte. Ele multiplica os pontos de vista: não há uma substância, mas infinitas substâncias, cada qual com sua perspectiva única sobre o mundo. Ele prolifera os conceitos: tudo tem um conceito! Ele cria inúmeros princípios – Princípio do Melhor, Princípio de Economia, Princípio de Continuidade. Tudo isso a fim de salvar a coerência racional e sistemática do mundo. Deste mundo que está em vias de ruir. Ora, esse mundo *já ruiu*. Nosso mundo não é mais o mundo do racionalismo clássico nem o do racionalismo barroco. O racionalismo sucumbiu à dissonância, à desordem, ao caos, à desrazão. O racionalismo não pôde *justificar*, isto é, *dar razão*, da miséria do mundo. Por isso o otimismo de Leibniz nos parece, hoje em dia, tão estranho. É, na leitura de Deleuze, uma

tentativa de justificar o injustificável. A razão suficiente sucumbiu, ela deu lugar a esse mundo sem fundamentos e sem razões. Mas permanecemos leibnizianos, pois ainda se trata do procedimento de dobrar. Isso quer dizer: dobrar aquilo que é retilíneo, introduzir a multiplicidade em uma unidade, introduzir a diferença na identidade. Mas esse procedimento não servirá mais para conter nem para neutralizar a diferença e a multiplicidade. Ele servirá, ao contrário, para afirmá-la – tal como propunha a “filosofia do futuro” de Deleuze.

THE DIONYSIAN LEIBNIZ OF GILLES DELEUZE

Abstract: Deleuze's interpretation of Leibniz, best known for his commentary on Leibniz in *The Fold* (1995), has its main premises already outlined in *Difference and Repetition* (1968). Aiming to constitute a philosophy of difference, Deleuze questions the foundation of the Principle of Sufficient Reason on the Principle of Identity. This leads to a rather heterodox interpretation of Leibniz, that brings him closer to Nietzsche. Leibniz appears as the obscure, Dionysian thinker of a *sui generis* rationalism. We aim to explain this interpretation through a consideration of the project of the philosophy of difference as the demand for a radical critique of the foundation that leads to unreason and to universal groundlessness. In this context, it is necessary to understand the affinity between Leibniz and Nietzsche, the latter being the one in whom Deleuze finds the "true sufficient reason".

Keywords: Sufficient reason; Grounding; Will to power; Event; Philosophy of difference.

Referências bibliográficas

- Deleuze, G. (2000a). *A Dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Ed. Papirus.
- _____. (2000b). *Lógica do Sentido*. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1998). *Image-Temps: cinéma 2*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1988). *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1983). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Couturat, L. (1901). *La logique de Leibniz*. Hildesheim: Georg Olms.
- Lapoujade, D. (2015). *Deleuze, os movimentos aberrantes*. N-1 edições.

- Leibniz, G. W. (2004). *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- _____. (2002). *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Müller-Lauter, W. (2009). *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Ed. Unifesp.
- Nietzsche, F. (2006). *On the genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press.
- _____. (1988a). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Band 1: Die Geburt der Tragödie; Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV; Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Berlin/New York: De Gruyter.
- _____. (1988b) *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Band 6: Der Fall Wagner; Götzen-Dämmerungen; Der Antichrist; Dionysos-Dithyramben; Nietzsche contra Wagner*. Berlin/New York: De Gruyter.
- _____. (1988c). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Band 7: Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. Berlin/New York: De Gruyter
- _____. (1999). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Band 11: Nachgelassene Fragmente 1884-1885*. Berlin/New York: De Gruyter
- _____. (1967). *The Will to Power*. New York: Vintage Books
- _____. (2006). *Thus Spoke Zarathustra*. New York: Cambridge University Press.