

Déborah Danowski

Predicados como acontecimentos em Leibniz

Resumo: *Em *Le pli*, Deleuze afirma que para Leibniz todo predicado, mesmo necessário, é um acontecimento, sendo isso a única coisa capaz de explicar a existência de ações livres e a produção do novo em seu sistema filosófico. Retomarei aqui essa leitura de Deleuze como contraponto a algumas críticas feitas, em diversos contextos, à doutrina das relações internas.*

Palavras-chave: *Leibniz. Relações internas. Deleuze. Acontecimento. Novo*

Abstract: *In *The Fold*, Deleuze says that Leibniz conceives of all predicates as events, and that this alone allows him to explain the existence of free actions as well as the production of novelty. I will try to show the importance of this approach as an answer to some of the criticisms made against the doctrine of internal relations.*

Key words: *Leibniz. Internal relations. Deleuz. Event. Novelty.*

A oposição entre relações internas e relações externas tomou, por diversas vezes desde o final do século XIX, um lugar importante no debate filosófico, trazida à cena por pensadores tão diferentes como Karl Marx, William James, Bertrand Russell, Alfred North Whitehead, Gabriel Tarde, e mais recentemente Jean Wahl, Gilbert Simondon e Gilles Deleuze. De maneira geral, aqueles que afirmam a interioridade das relações a seus termos são identificados com o monismo, o idealismo e o determinismo, ao passo que os defensores da exterioridade das relações são vistos como pluralistas, realistas e indeterministas. Entende-se que, se nada é isolado e se as relações são compreendidas como

constituindo a natureza interna das coisas, é porque estas mesmas coisas devem ser apenas momentos ou expressões fragmentárias de uma totalidade mais fundamental. Em troca, considerar as relações como vindo afetar do exterior termos independentes garantiria que esses mesmos termos podem sempre entrar em novas relações, as quais não afetariam sua natureza interna e, por isso mesmo, deixariam preservadas sua liberdade e a possibilidade do novo. Do lado das críticas, a teoria das relações externas é por vezes vista como reducionista, uma vez que as relações são sempre posteriores, subordinadas e portanto de algum modo menos reais que as coisas ou substâncias a que elas se referem, o que seria uma outra maneira de dizer que a experiência é constituída basicamente de dados sensíveis não relacionais e atômicos. A teoria das relações internas, por sua vez, implicaria duas importantes dificuldades: se todos os objetos são constituídos exaustivamente por suas relações com os outros objetos e vice-versa, como resolver o problema da individuação, ou melhor, o problema da distinção entre os objetos? E se todas as relações que um objeto mantém com outros estão já contidas em sua natureza, como entender a possibilidade da mudança, do novo e da liberdade?

Mais recentemente, boa parte dessa discussão foi retomada pelo grupo de autores associados ao que ficou conhecido pelo nome geral de “realismo especulativo”, ou em alguns casos OOO (Object Oriented Ontology) – principalmente Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Graham Harman e Ian Hamilton Grant.¹ Com posições às vezes bastante diferentes entre si, os realistas especulativos têm em comum a tentativa de escapar daquilo que chamam de o “círculo correlacionista” inaugurado pelo idealismo transcendental kantiano, e,

de maneira não dogmática, voltar-se para as coisas mesmas, para o mundo-sem-nós, os objetos tais como eles existem, existiram ou existirão independentemente do homem em particular e do pensamento de maneira mais geral. Sendo o pensamento, como o conhecimento, uma relação, a possibilidade de uma especulação sobre a realidade sem nós parece a alguns desses autores depender de uma crítica, não apenas ao correlacionismo, mas ao relacionalismo, o que costuma implicar por sua vez uma crítica à teoria das relações internas, em nome, ao contrário, da exterioridade das relações, ou pelo menos da existência nas coisas de uma espécie de núcleo ou essência que escapa sempre a qualquer relação. A exterioridade das relações aparece aqui, mais uma vez, como fundamental para garantir a distinção e a autonomia do objeto, e sobretudo a possibilidade da mudança e do novo.

Ocorre que, na verdade, essas descrições e críticas que acabei de mencionar, tanto à teoria das relações internas como à das relações externas, comportam um bom grau de simplificação, uma vez que ambas as posições comportam variações conceituais importantes. Pensemos, por exemplo, no papel que terá Gilbert Simondon na reformulação dos próprios termos em jogo nessa discussão, quando, afastando-se do modo como toda a tradição desde Aristóteles formulou a questão, vincula ao contrário o problema das relações, não mais ao indivíduo mas à individuação, e atribui àquelas um papel, não mais de mero acidente, mas antes de princípio genético e constitutivo – como bem mostrou Didier Debaise em seu artigo “Les conditions d’une pensée de la relation”.² Ou pensemos na diferença entre as próprias concepções de relações externas em Russell e William James, como nos explica Stéphane Madelrieux em “Pluralisme anglais et pluralisme américain: Bertrand Russell et William James”.³ Russell considera que todas as relações são exteriores aos seus termos porque para ele as relações “são universais apenas pensáveis”, ao passo que os termos são “particulares apenas sensíveis”.⁴ O pluralismo de Russell, portanto, “repousa sobre um dualismo, dualismo do particular e do universal, do argumento e da função, do sensível e do inteligível, da existência e da subsistência, dos termos e das relações”.⁵ Já o “empirismo radical”

de James, ao contrário, constitui-se em torno da ideia de que as relações (algumas internas e algumas externas, em graus variados) são, assim como os termos a que elas se referem, partes da experiência sensível. Elas nos são dadas portanto *na* própria experiência. A linguagem de que dispomos, entretanto, não é capaz de fazer justiça à enorme variedade de tonalidades das relações existentes nessa experiência, o que, segundo ele, apenas reflete “nosso hábito inveterado [...] de só reconhecer as partes substantivas”.⁶ O pluralismo de James, portanto, pode também ser considerado um monismo, pelo menos no sentido de que ele se insurge contra aquilo que Whitehead denunciará como a bifurcação da natureza.

De maneira semelhante, podemos dizer, de nossa parte, que a interioridade das relações tem um sentido bem diferente, por exemplo, em Leibniz do que teria para Hegel, quando mais não seja porque, em Leibniz, as partes são anteriores ao todo, o qual (exceto no caso dos entes de razão) não tem nenhuma existência fora ou acima das partes que o exprimem. Mas a teoria das relações internas em Leibniz esconde ainda outros segredos interessantes. Os estudiosos deste filósofo conhecem bem as discussões geradas por sua doutrina do predicado no sujeito, ou seja, sua afirmação de que “sempre, em toda proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do predicado está de alguma forma compreendida na do sujeito; *praedicatum inest subjecto*; ou então eu não sei o que é a verdade”.⁷ Embora o próprio Leibniz visse essa inerência do predicado no sujeito, e a conseqüente determinação completa das substâncias por razões contidas em seu conceito, como, antes que um impedimento, uma condição do livre-arbítrio das criaturas e de Deus, sua concepção ainda hoje tem que ser defendida contra os que a veem como impossibilitando a liberdade, a novidade e mesmo a pura contingência.

No presente texto, buscaremos nos contrapor às críticas acima (ou ao menos a parte delas), recorrendo à leitura a meu ver inovadora que Gilles Deleuze, sobretudo em seu curso de 1986 em Saint-Denis, e em *A dobra: Leibniz e o barroco* (de 1988), propõe da teoria leibniziana do predicado no sujeito.

Deleuze viu na doutrina da exterioridade das relações às ideias ou termos, que ele identifica como “o ponto comum de todos os empirismos”, (8) uma maneira de pensar o caráter intotalizável do real, a insubmissão da multiplicidade à unidade. Quando Hume afirma, com seu princípio da diferença, que tudo que é discernível é separável pela imaginação e pode existir separadamente, e, por outro lado, que nenhuma relação decorre da própria natureza das coisas, precisando ao contrário ser estabelecida pela imaginação em decorrência da ação de uma série de princípios da natureza humana, ele está, segundo Deleuze, dando início, em um movimento que será seguido pela lógica moderna, a um novo tipo de reflexão sobre as conjunções e as relações, como independentes do juízo de atribuição (atribuição de um predicado a um sujeito).⁹

Inversamente, Deleuze define como “não-empirista toda teoria segundo a qual, de um modo ou de outro, as relações decorrem da natureza das coisas”.¹⁰ O filósofo que leva essa concepção ao extremo é, evidentemente, Leibniz. Todo predicado verdadeiro é inerente ao sujeito, o que é uma outra maneira de dizer que a razão suficiente da atribuição de um predicado qualquer encontra-se no conceito mesmo do sujeito ao qual esse predicado é atribuído. Mas, já na *Lógica do sentido*,¹¹ Deleuze chamava a atenção para a “forte consciência” que Leibniz tinha “da anterioridade e da originalidade do acontecimento em relação ao predicado.”¹² Um bom exemplo disso seria o conceito leibniziano de compossibilidade: segundo Deleuze, é a compossibilidade entre os acontecimentos que explica a inerência dos predicados ao sujeito e não o contrário: “só são determinados como predicados inerentes aqueles que primeiro correspondem a acontecimentos compossíveis”. Dito de outro modo, não é porque o predicado “já” é inerente ao conceito que ele é compossível com esse conceito e, por conseguinte, com a substância individual expressa por este último (o que de fato implicaria um necessitarismo), mas, antes, ele só pode ser atribuído ao sujeito porque é um acontecimento (“passado ou futuro”) compossível com o *mundo* em que esse sujeito existe.

Isso significa que a compossibilidade não diz respeito à relação entre os predicados e as

substâncias ou indivíduos; ela é pré-individual, e se define, não pela ausência de contradição, mas por uma convergência, a saber, pela convergência entre as séries que se formam em torno dos acontecimentos (ou, mais precisamente, “pela convergência das séries formadas pelas singularidades de acontecimentos que se estendem sobre a linha de pontos ordinários”).¹³ A impossibilidade se define, ao contrário, “pela divergência dessas séries”. Vamos tentar entender isso um pouco melhor por meio de um exemplo. Na bem conhecida representação da pirâmide ao final da *Teodicéia*, vemos que, em um dos mundos possíveis, Sexto obedece a Júpiter, vai para uma cidade localizada entre dois mares, compra um jardim, ao cultivá-lo encontra um tesouro, torna-se um homem rico, amado, bem considerado, morre bem-quisto por todos. Tudo isso são singularidades, cada uma das quais se estende por uma linha de ordinários até a singularidade seguinte. Em outro mundo, Sexto, também resolvido a obedecer a Júpiter, vai para outro lugar, a Trácia, casa-se com a filha do rei, torna-se seu sucessor, é adorado por seus súditos. No mundo mais belo de todos, lá no alto da pirâmide, Sexto sai do templo em cólera, despreza os conselhos dos deuses, vai para Roma, põe tudo em desordem, viola Lucrécia, a mulher de seu amigo, é expulso por seu pai, torna-se infeliz.¹⁴ Notemos que o que Leibniz faz aqui não é desfilar os atributos das diversas substâncias individuais possíveis,¹⁵ mas narrar as “histórias”¹⁶ possíveis de Sexto, cada uma com seus acontecimentos ou singularidades,¹⁷ expressos quase sempre por verbos antes que por substantivos ou adjetivos. Como dizíamos, dois acontecimentos são compossíveis quando há convergência das séries que se organizam em torno de suas singularidades (assim, obedecer a Júpiter, ir para uma cidade entre dois mares, comprar um jardim; ou obedecer a Júpiter, ir para a Trácia, casar-se com a filha do rei); são impossíveis quando há divergência (ir para Roma, casar-se com a filha do rei etc).

Deleuze nunca perdoará Leibniz por fazer, sob as “exigências da teologia”, um uso negativo ou de exclusão da divergência e da disjunção, ou seja, por submeter os acontecimentos ou séries divergentes a um Deus que calcula, escolhe e exclui as divergências.¹⁸ A seu ver, será preciso

esperar por Nietzsche, que vai fazer da divergência ela própria um objeto de afirmação: “afirmar a distância dos diferentes como aquilo precisamente que os relaciona um ao outro enquanto diferentes”.¹⁹ Por exemplo, viver a saúde e a doença, não como dois divergentes que se excluem, mas de tal maneira “que a saúde seja um ponto de vista vivo sobre a doença, e a doença, um ponto de vista vivo sobre a saúde”.²⁰ A alternativa à solução leibniziana, portanto, não é, como aliás fará Hegel, manter os contrários porém identificando-os sob a ideia do mesmo, mas sim afirmar a distância do diferente como aquilo mesmo que os relaciona. Assim, o que permite a Nietzsche, durante sua doença, experimentar uma saúde superior, a Grande Saúde, diz Deleuze, é “o procedimento que faz da saúde uma avaliação sobre a doença e da doença uma avaliação sobre a saúde”.²¹ Por isso mesmo, não é quando está doente que Nietzsche perde a saúde, “mas quando não consegue mais afirmar a distância, quando não pode mais, com sua saúde, fazer da doença um ponto de vista sobre a saúde”. É nesse momento que o jogo acaba.²²

Mas o que nos interessa aqui não passa, creio, por essa crítica. No curso sobre Leibniz que ministrou em 1986-87²³ e também n’A *Dobra*, Deleuze faz uma afirmação geral que à primeira vista pode chocar tanto quanto a afirmação do próprio Leibniz, no *Discurso de Metafísica*, de que *todo* predicado, mesmo o predicado contingente, está no sujeito. Deleuze diz: para Leibniz, *todo* predicado, mesmo o predicado necessário, é um acontecimento. E assim como a inerência do predicado no sujeito era para Leibniz, não, como se temia, um empecilho à liberdade e à contingência, mas, ao contrário, sua maior garantia, assim também, para Deleuze, que os predicados sejam acontecimentos é a única coisa capaz de explicar essa liberdade, e, com ela, a produção do novo dentro de uma filosofia que parecia excluí-los.

No caso das proposições necessárias, Deleuze pode dizer que o predicado é um acontecimento porque considera como predicado algo diferente daquilo que a forma aparente da proposição parece sugerir. Por exemplo, na proposição “2 e 2 são 4”, cuja demonstração Leibniz apresenta nos *Novos Ensaios* (4.7.10), o predicado não é 4,

nem o sujeito é 2 e 2; a inclusão não é portanto de 2 e 2 em 4, nem de 4 em 2 e 2, mas sim de toda a proposição, “2 e 2 são 4”, nos seus requisitos, que são os números primos 1, 2 e 3, com os quais Leibniz opera para fazer a demonstração. Isso, segundo Deleuze, significa que Leibniz vê o predicado, não como uma qualidade ou um atributo inerente ao sujeito, mas como uma relação, um acontecimento que se diz dos requisitos. Ou antes, a proposição inteira é um tal acontecimento.

A crítica de Russell à doutrina leibniziana do predicado no sujeito se baseava sobretudo na incompatibilidade que Russell via entre essa doutrina e a existência de relações. Para ele, dizer que todo predicado está incluído no sujeito implica dizer que todo juízo é um juízo de atribuição. Ou seja, todo predicado seria um atributo, e portanto, não haveria, na teoria da proposição de Leibniz, lugar para verdadeiras relações, apenas para predicados monádicos. Ocorre que, segundo Deleuze, Leibniz não diz isso. No exemplo dos *Novos Ensaios*, para mostrar que “2 e 2 são 4” é uma proposição verdadeira, ele procede diretamente a uma demonstração que, como dissemos, remete ambos os termos, “2 e 2” e “4”, a números primos, os quais, no domínio da aritmética, funcionam como requisitos – ou seja, eles simbolizam, desempenham neste contexto o papel dos disparates que constituem a natureza divina, e enquanto tais geram as definições reais dos números mais complexos. Assim, “2 e 2 são 4”, tudo junto, é que é o predicado que remete ao sujeito “1, 2, 3”. O acontecimento (“2 e 2 são 4!”) existe porque, embora 1, 2 e 3 sejam n^{os} primos, (24) idênticos absolutos, infinitos em si próprios, e portanto disparates, irrelacionáveis exceto cada um consigo mesmo, eles “tomam relações” uns com os outros ao se tornarem requisitos da série numérica formada a partir deles. A proposição “2 e 2 são 4!” é portanto uma relação que acontece aos disparates ou absolutos primitivos, da mesma maneira que, em outro domínio, a mera possibilidade da criação nos leva a uma região do entendimento de Deus na qual os termos primitivos, que antes eram puros atributos da natureza divina, tomam relações que tornam possíveis as substâncias individuais.

A redução dos predicados a atributos, esclarece Deleuze, só é legítima no nível das noções absolutamente simples, que excluem precisamente toda relação, apesar de estarem todas unidas na natureza simples e infinita de Deus. Mas no nível dos derivados, sejam estes séries numéricas, figuras geométricas, a matéria extensa ou as substâncias individuais, os predicados passam a ser relações ou acontecimentos de tipos diversos que têm nesses requisitos suas condições ou razões suficientes. “O que Leibniz chama de predicado é justamente o que nós chamamos uma relação”.²⁵ Estamos longe, portanto, dos que dizem que Leibniz, em virtude de sua teoria da inclusão, não pode dar conta das relações. É exatamente o contrário, ou seja, ele compreende a inclusão como uma relação. É por esse motivo que seus exemplos preferidos de inclusão não são “eu sou pensante”, “sou uma substância pensante”, “eu sou viajante”, “Cesar é rei” etc, mas “penso” (ou: “penso uma multiplicidade de coisas”), “viajo”, “estou aqui escrevendo”, “Cesar atravessou o Rubicão”, etc. Nos casos em que Leibniz se serve do esquema atributivo, diz Deleuze, ele o faz do ponto de vista de uma lógica clássica dos gêneros e espécies, e segundo exigências apenas *nominais*, e não para fundamentar a inclusão.²⁶ Quando tem em vista definições *reais*, ele trata os predicados como relações, não como atributos.²⁷ A forma por excelência da proposição em Leibniz não é sujeito-cópula-atributo (eu sou viajante, escritor, Adão é pecador, Cesar é rei...), mas sujeito-verbo-complemento (eu viajo para a Alemanha, eu escrevo, Adão peca, Cesar atravessa o Rubicão).²⁸

Estes últimos exemplos nos levam ao caso das proposições de fato ou contingentes, que é, aliás, onde queríamos chegar. Assim como podemos pensar 1, 2 e 3 como formas absolutas e independentes, disparates unidos apenas no entendimento infinito de Deus, também podemos pensar as substâncias individuais César, Cícero, Adão etc como unidades auto-suficientes (monádicas, nesse sentido) reunidas em um mesmo mundo. Porém quando dizemos “César atravessou o Rubicão”, somos obrigados a pensar relações entre as substâncias César e Cícero, por exemplo, já que Cícero ficará contrariado pela ação de César. É na predicação, portanto, que

se gera a relação, ou melhor, a relação é aquilo que se diz ou se predica da substância. Mas as substâncias individuais, como sabemos, são unidades de um tipo bem diferente dos absolutos infinitos que constituem a natureza divina. Como tudo que acontece tem uma causa, a inclusão de um predicado verdadeiro no conceito de uma substância individual implica também a inclusão, nesse conceito, da causa desse acontecimento, e da causa deste, e assim por diante, de maneira que cada acontecimento, ao ser predicado verdadeiramente de um sujeito, arrasta consigo para dentro desse sujeito o mundo inteiro ao qual ele se refere. Se “Adão pecou” é verdadeiro, então também será verdade que Eva foi extraída de sua costela, que foi tentada pela serpente, que ambos comeram do fruto do conhecimento do bem e do mal, que Deus irá se vingar de ambos expulsando-os do paraíso etc. É nesse sentido que o conceito de uma substância individual é sempre completo. Leibniz diz: “A noção individual de Adão contém tudo que *lhe acontecerá*”.²⁹

Entretanto, essa inclusão do mundo inteiro dentro do conceito da substância, que se reafirma a cada vez que se “atribui” a ela um predicado, não implica um necessitarismo da parte de Leibniz, e a razão disso é, mais uma vez, que essa predicação não é uma atribuição. Deleuze diz: “O predicado é acontecimento e aparece no sujeito como mudança de percepção: o acontecimento é voluntário quando podemos designar um motivo como razão da mudança de percepção.”³⁰ Vamos tentar entender essa afirmação.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que, na leitura de Deleuze, a individuação em Leibniz não é um processo de especificação cada vez maior a partir de um gênero abstrato. Segundo essa visão, por exemplo, Deus “partiria” do conceito de um Adão vago, definido por uma única nota, como, por exemplo, ser o primeiro homem, e, por diferenciações cada vez maiores, iria concebendo conceitos cada vez mais particulares e próximos da substância individual que escolheu criar: Adão primeiro homem de cuja costela Eva é extraída, Adão primeiro homem de cuja costela Eva é extraída e a quem Deus mostra e proíbe a árvore do conhecimento, Adão primeiro homem de cuja costela Eva é extraída e a quem Deus mostra e proíbe a árvore do conhecimento

e que peca ... até chegar a um conceito completo, que, por ser completo, só pode se aplicar a um único indivíduo. O movimento seria portanto do geral ao particular, pela inserção progressiva de diferenças específicas. Ora, a esse conceito de Adão corresponde uma substância cujos predicados seriam, justamente, atributos. Mas, segundo Deleuze, embora Leibniz se utilize por vezes de um vocabulário que parece levar a essa concepção, seu verdadeiro pensamento está em conceber a individuação como um processo que vai de singularidade em singularidade, sob a regra, não da diferenciação e particularização cada vez maior, mas da convergência ou do prolongamento daquilo que Leibniz em diversos contextos chama de “singularidades”, ou “pontos singulares”: ser o primeiro homem, viver num jardim dos prazeres, ter uma mulher extraída de sua costela, etc etc, aproximando-se cada vez mais, infinitamente, do indivíduo que remete a apenas este mundo e não a outro mundo possível qualquer. Cada uma dessas singularidades se prolonga em uma série de “pontos ordinários”, que não costumam entrar na definição real de Adão (por exemplo, não sabemos o que Adão fez entre o momento em que Deus extrai Eva de sua costela e o momento em que Eva lhe dá para provar do fruto proibido), mas que são aquilo que leva até a proximidade da singularidade seguinte, e que aliás poderia levar a outras singularidades (o que de fato acontece, mas em mundos impossíveis).

Todas essas singularidades ou “predicados primitivos”³¹ são acontecimentos que se dizem da substância individual, e se estendem até outras singularidades partindo dos “pontos de bifurcação”, que em alguns casos são ações livres. Podemos exprimir a mesma ideia dizendo que as singularidades são “percepções notáveis” ou “distinguidas” (é Leibniz quem emprega todos esses termos), que são compostas de percepções não notáveis, as quais se prolongam numa série até a próxima percepção notável.³² A ação livre existirá quando, dizia Deleuze, pudermos designar um motivo como razão dessa mudança de percepção.

Deleuze explora demoradamente um exemplo que Leibniz reproduz nos *Novos Ensaio*s a partir do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de Locke (II.XX. §§34-36), e é ele que vai nos guiar aqui para chegarmos ao nosso ponto

principal e final. Um homem hesita entre ficar em casa trabalhando e ir para o cabaré beber com os amigos. Ele sabe que o vinho em excesso tem lhe feito mal, tanto à sua saúde como às suas amizades e finanças, e que em breve essa vida desregada trará sua ruína, retirando-lhe até mesmo os meios de saborear o vinho que tanto aprecia. Nos momentos mais reflexivos, ele decide se aplicar na busca do soberano bem e promete a si mesmo que nunca mais irá ao cabaré. Mas logo, ao se aproximar a hora de costume, o desejo de sentir novamente o cheiro e o gosto do vinho, de ouvir o murmurinho das vozes no cabaré, de partilhar da alegria dos amigos o inclinam mais fortemente, e a inquietação atual de se privar desses prazeres o atormenta ao ponto de determinar finalmente sua ação de se dirigir uma vez mais ao cabaré. O que Leibniz parece gostar nesse exemplo, bem como em outros que comenta nos mesmos parágrafos, é que ele deixa clara toda a complexidade envolvida em cada ato de escolha, reflexo da existência dentro de nós desse estado permanente e quase sempre inconsciente de “inquietação” (“*unrest*” é a palavra usada por Locke), que nos “balança” para um lado e para o outro, ao modo de um pêndulo.

É essa imagem do pêndulo (“*balancier*” em francês) que deve ser contraposta à imagem da vontade como uma balança (“*balance*”), criticada por Leibniz em sua discussão com Clarke em 1717 (5º escrito de Leibniz, § 15). (33) É que, quando se pensa a vontade segundo o modelo estático da balança, concebem-se os motivos como “objetivos”, isto é, como “objetos” isoláveis³⁴ internos ao sujeito porém externos à própria vontade, que por sua vez é entendida como neutra e vazia em si mesma, mas dotada de uma capacidade misteriosa de gerar determinação.³⁵ Essa é a concepção de vontade que informa, por exemplo, a noção de liberdade de indiferença, segundo a qual a vontade é livre porque é capaz de criar sua própria determinação, independentemente da inclinação sobre ela exercida pelos diversos motivos ou mesmo na ausência de qualquer motivação que a inclinasse mais para um lado do que para outro. Leibniz diz que uma vontade assim concebida é um conceito abstrato e quimérico. “Uma mera vontade sem motivo (*a mere will*) é uma ficção, não apenas contrária à perfeição de Deus, mas também quimérica e contraditória,

inconsistente com a definição da vontade”.³⁶ A vontade-pêndulo, ao contrário (ou a vontade-balanço – *balançoire* –, poderíamos sugerir, contanto que não separemos o balanço daquele que se balança sobre o balanço), segue um modelo dinâmico, segundo o qual a vontade se inclina em função de um impulso ou força que a determina internamente e no presente. Na balança, os pesos são como atributos que, uma vez predicados, não podem senão gerar uma determinada inclinação. A balança é em si mesma estática; ela pode sofrer uma inclinação em função dos pesos-atributos, e passar a uma ou outra posição, mas o que interessa ali não é o próprio movimento pelo qual ela se inclina, e sim o resultado estático da distribuição dos pesos objetivos, eles próprios também estáticos, sobre um sujeito supostamente neutro. A vontade aqui atua quase como um observador, que delibera em função da inclinação da balança; ou então gera ela própria uma nova inclinação, mas desta vez por uma qualidade quimérica e inexplicável, já que sem qualquer continuidade com os motivos anteriores. Em todos os casos, aqui, no modelo da vontade-balança, os motivos ou pesos estão sempre já dados e postos sobre a balança, e por isso são incapazes de explicar a ação *presente* da vontade, a qual ganha então uma feição fictícia ou, como Leibniz diz, quimérica. Já o pêndulo se inclina por uma força inseparável de sua natureza real e concreta naquele instante. A oscilação da vontade para um dos lados é efeito da força que *exprime* essa natureza. Quando o pêndulo retorna, a força não é mais a mesma, como tampouco os motivos ou o movimento. Será preciso refazer inteiramente o cálculo. Em outras palavras, a vontade-pêndulo está sempre se inclinando, indo e voltando permanentemente para um lado ou para o outro, inquieta, e, quando volta para trás e reconsidera o que está em jogo, nunca encontra exatamente a mesma situação anterior. “O motivo não é uma determinação, sequer uma determinação interna, mas uma inclinação. Não é efeito de um passado, mas a expressão de um presente.”³⁷

A ação resultante será um acontecimento, predicado primeiramente também sempre no presente, por um verbo. O homem que hesita entre ficar trabalhando e ir beber no cabaré realizará sua escolha livre, não em virtude de ou apesar dos

motivos que determinariam *antecipadamente* sua alma enquanto atributos (nesse caso de fato não teríamos alternativa senão entre um necessitarismo e uma liberdade de indiferença), mas sim em função das percepções que melhor preenchem a amplitude de movimento do pêndulo, ou melhor, como diz Deleuze, que melhor preenchem a amplitude de sua alma naquele momento. A amplitude da alma é sua perspectiva única, sua maneira única de incluir o mundo inteiro dentro de si. Mas se voltasse para casa e reconsiderasse as opções, seriam outras percepções distintas ou confusas, outros motivos, outras inclinações a preencher melhor ou pior a amplitude de sua alma naquele novo instante.

Entendemos assim (ou pelo menos começamos a entender, espero) a importância dessa ênfase de Deleuze na ideia de que os predicados em Leibniz são acontecimentos, e que apenas enquanto acontecimentos permitem a introdução da liberdade e do novo. A inclusão do predicado no sujeito, em Leibniz, é quase sempre indexada no presente: eu viajo, estou indeciso entre ir para a França ou ir para a Alemanha, eu escrevo, Cesar atravessa o Rubicão, Adão peca... Esse privilégio do presente significa que a inclusão no sujeito de todo o passado e o futuro, o distante e o próximo, ao infinito, depende da inclusão em primeiro lugar desse “presente vivo”. “É porque minha noção individual inclui o que faço neste momento, o que estou fazendo, que ela inclui também tudo que me levou a fazê-lo, e tudo que decorrerá daí, ao infinito.”³⁸ Ora, o presente vivo, justamente por ser vivo, é sempre variável, como um pêndulo em movimento. “Ele se confunde em cada momento com o departamento privilegiado da substância individual, a zona que ela exprime claramente. É ele, portanto, que constitui a amplitude da alma em tal ou tal instante.” O ato é livre porque exprime a alma inteira *no presente*. A substância é livre, não porque é determinada apenas internamente (o que ao menos garante a espontaneidade da ação), mas “porque constitui a cada vez o motivo do acontecimento que ela produz”.³⁹

Mas não retornamos assim ao necessitarismo, na medida em que ao menos a liberdade é limitada pela amplitude de alma com que aquela substância foi criada e que não pode mais

ser alterada? Não exatamente, dirá Deleuze. A amplitude da alma racional é sua perspectiva, a região que ela exprime claramente, ou ainda seu presente vivo.⁴⁰ Mas essa amplitude, como um pêndulo, é sujeita a largas variações, entre momentos diferentes, *circunstâncias* diferentes, *relações* diferentes. Nossa perspectiva varia da infância à velhice, da saúde à doença, da casa ao cabaré. Ela pode variar até mesmo num só instante. E se não há sentido em “querermos querer” algo diferente daquilo que melhor expressa toda a amplitude de nossa alma, podemos entretanto estender nossa *região* de expressão clara e distinta, tentar aumentar essa amplitude, de modo que nosso ato livre exprima o máximo possível, o espectro mais amplo possível de percepções. Judas (num outro exemplo analisado longamente por Leibniz num texto de juventude, de 1673, *A Profissão de Fé do Filósofo*, e também retomado por Deleuze) é aquele que *reduz* a amplitude de sua alma ao ódio que sentia por Deus ao morrer, e é eternamente danado, não porque a danação seja um atributo inseparável de sua natureza, não porque a amplitude de sua alma já estivesse determinada desde sempre e para sempre por Deus, mas porque repete esse ódio, tem prazer em não enxergar senão isso, em manter essa estreiteza máxima de alma, reduzida a essa única percepção, eternamente repetida *no presente*: o ódio por Deus. Judas é condenado e recondenado eternamente porque renova eternamente seu ódio por Deus, e nada mais.

Em outras palavras, mesmo Judas poderia esperar um pouco, ter mais cuidado, prestar mais atenção. Nisso, ele não é muito diferente do primeiro pecador, Adão:

O pecado de Adão não corresponde a uma alma apressada demais, preguiçosa demais, que não explorou todo o seu departamento, o jardim? Estender sua região clara, prolongar ao máximo a passagem de Deus, atualizar todas as singularidades que concentramos, e mesmo ganhar novas singularidades, isso seria o progresso da alma, e é nisso que podemos dizer q ela imita Deus.⁴¹

Notas

1. Cf. Shaviro 2011.
2. Debaise 2003.
3. Madelrieux 2006.
4. *Idem*: 381-382.
5. *Ibid*: 382.
6. William James, *Principles of Psychology*, I. 245, citado por Latour 2011.
7. Carta a Arnauld de 4/14 julho 1686. In Leibniz 1986: 121.
8. Deleuze 1980: 109. Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, e do que Kant pensou, não são apenas as relações concernentes às questões de fato que são exteriores às ideias, mas também as “relações de ideias”, ou seja, as que Hume afirma dependerem inteiramente das ideias comparadas e não variarem sem uma variação destas: “consideremos que, como a igualdade é uma relação, ela não é, estritamente falando, uma propriedade contida nas figuras mesmas, surgindo somente pela comparação que a mente faz entre elas.” (Hume 2007: 1.2.4.21).
9. Cf. Deleuze 1977: 70): “a história da filosofia está sobrecarregada pelo problema do ser, do É. Discute-se sobre o juízo de atribuição (o céu é azul) e o juízo de existência (Deus é), o qual supõe o primeiro. Mas trata-se sempre do verbo *ser* e da questão do princípio. Só mesmo os ingleses e os americanos poderiam libertar as conjunções, refletir sobre as relações.”
10. Deleuze 1980: 123.
11. Deleuze 1969: 135.
12. *Idem*: 200.
13. Deleuze 1969: 201.
14. *Teodiceia*: 360-362.
15. “Sextus approachants” (*idem*: 360).
16. *Idem*: 361.
17. Como dirá Deleuze, cf. *Le pli*: 360-362.
18. Ao contrário, do que fará, por exemplo, J.L. Borges em *O jardim dos caminhos que se bifurcam*. E, segundo Deleuze, Leibniz tinha todos os elementos para pensar a positividade da divergência, mais exatamente por meio das noções de problema e de “signos ambíguos”: “os mundos impossíveis, em que pese sua impossibilidade, comportam alguma coisa de comum, e de objetivamente comum, que representa o signo ambíguo do elemento genético em relação ao qual diversos mundos aparecem como casos de solução para o mesmo problema.” (Deleuze, *idem*: 138-139). Exemplos de signos ambíguos seriam a equação das seções cônicas, mas também o “Adão vago”

- e Sexto na alegoria da pirâmide da Teodicéia: “os mundos impossíveis se tornam variantes de uma mesma história”.
19. Deleuze 1969: 202.
 20. *Idem*.
 21. *Idem*: 202-203.
 22. “Leibniz já nos havia ensinado que não há pontos de vista sobre as coisas, mas que as coisas, os seres, eram pontos de vista. Só que ele submetia os pontos de vista a regras exclusivas tais que cada um deles só se abria para os outros enquanto convergiam: os pontos de vista sobre uma mesma cidade.” (Deleuze 1969: 203). Em Nietzsche, ao contrário, o ponto de vista se abre sobre uma divergência que ele afirma: “é uma outra cidade que corresponde a cada ponto de vista” e as cidades só se unem por sua distância (*idem, ibidem*). A divergência e o impossível em Nietzsche deixam de ser um meio de separação, e se tornam um meio de comunicação. A exclusão dos predicados é substituída pela comunicação dos acontecimentos (*idem*: 203-4). Mas comparar com *Le pli*: 64, onde Deleuze identifica os requisitos no domínio dos graus de intensidade que dão realidade à matéria com “essências problemáticas”: “Os requisitos e os axiomas são condições, mas não condições da experiência à maneira kantiana, que ainda faz delas universais, e sim as condições de um problema ao qual a coisa responde em tal ou tal caso, sendo que o caso remete aos valores da variável nas séries”.
 23. Mais especificamente, na aula de 20 de janeiro de 1987.
 24. E é enquanto tais que Leibniz os emprega aqui – portanto não enquanto formados cada um da simples soma de unidades, como quando se diz, por exemplo, que 3 é 1+1+1.
 25. Deleuze 1986-1987.
 26. 1988: 71.
 27. Cf. também 1986-1987: “se às vezes ele diz *attributum* não tem nenhuma importância, porque nesse momento ele é sinônimo de predicado”.
 28. Em carta a Arnauld de julho de 1986, por exemplo, Leibniz diz que a inclusão se apresenta como uma conexão direta “entre eu, que sou o sujeito, e a execução da viagem, que é o predicado”. Cf. também: “Não sei se viajarei ou não” (Leibniz 1986: 112).
 29. Observações sobre carta a do Sr. Arnauld de 13 mai 1686. Leibniz 1986: 110.
 30. Deleuze 1988: 94.
 31. *Correspondência com Arnauld*. In Leibniz 1986: 110.
 32. Um exemplo retirado de um contexto um pouco diferente é o do cão que subitamente recebe uma paulada. Nos *Novos Ensaios*, Leibniz explica que a dor sentida pelo cão, embora pareça implicar uma descontinuidade em relação aos sentimentos prazerosos do cão até aquele momento, na verdade é precedida por toda uma série de pequenas percepções: a aproximação do dono, a lembrança da falta cometida, o cheiro da raiva, o contato com o bastão, até a dor.
 33. Leibniz 1983: 127-128.
 34. Deleuze 1988: 94.
 35. Ver Danowski 2001 para minha leitura acerca da crítica de Leibniz à noção de liberdade de indiferença.
 36. *Idem*, 4º texto de Leibniz, 2: 83.
 37. Deleuze 1988: 95.
 38. *Idem*: 95.
 39. *Idem*: 98.
 40. *Idem*: 99.
 41. *Idem*: 100.

Referências Bibliográficas

Danowski, D. (2001) Indiferença, simetria e perfeição segundo Leibniz. *Kriterion*, XLII (104): 49-71.

Debaise, D. (2003) Les conditions d'une pensée de la relation. In P. Chabot (ed.). *La philosophie de Simondon*. Paris: Vrin.

Deleuze, G. (1980). *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: P.U.F.

Deleuze, G. (1969) *Logique du sens*. Paris: Minuit.

Deleuze, G., & Parnet, C. (1977) *Dialogues*. Paris: Flammarion.

Deleuze, curso de 1986-1987 sobre Leibniz. Acessado em 27 de setembro de 2012. URL: <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>

Deleuze, G. (1988) *Le pli: Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit.

Flew, A. (1984) *A dictionary of philosophy*. Nova York: St Martin's Press.

Hume, D. (2007) *A treatise of human nature* (David Fate Norton e Mary J. Norton ed.). Oxford: Clarendon Press.

James, W. (1952) *The principles of psychology*. Nova York: Dover.

Latour, B. (2011) Reflections on Etienne Souriau's *Les différents modes d'existence*. In L. Bryant, N. Srnicek, & Harman, G. (eds.), *The speculative turn: continental materialism and realism* (pp. 304-333). Melbourne, Australia: Re.press.

- Leibniz, G. W. (1957) *Correspondence Leibniz-Clarke*. Paris: P.U.F.
- Leibniz, G. W. (1969) *Essais de Théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris: Garnier - Flammarion.
- Leibniz, G. W. (1986) *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: J. Vrin.
- Leibniz, G.W.(1990) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Garnier - Flammarion.
- Leibniz, G. W. (1993) *Confessio philosophi: La profession de foi du philosophe* (Y. Belaval, Trans. Yvon Belaval ed.). Paris: Vrin.
- Madelrieux, S. (2006) Pluralisme anglais et pluralisme américain: Bertrand Russell et William James. *Archives de Philosophie*, 2006/3, vol. 69: 375-393.
- Russell, B. (2002) *A critical exposition of the philosophy of Leibniz (with an appendix of leading passages)*. Londres e New York: Routledge.
- Ollman, B. (1996) *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaviro, S. (2011) Panpsychism and/or eliminativism. Acessado em 27 de setembro de 2012. URL: <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1012>