



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Caetano Torelli de Mello Maia

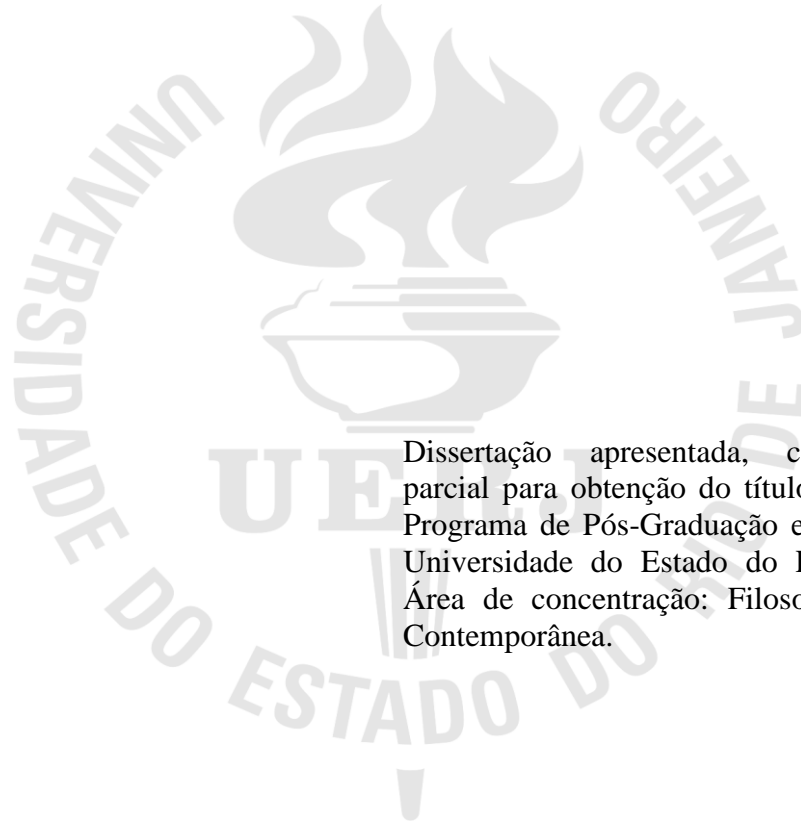
Variações leibnizianas

Rio de Janeiro

2021

Caetano Torelli de Mello Maia

Variações leibnizianas



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.^a Dra. Elena Moraes Garcia

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

L525 Maia, Caetano Torelli de Mello.
Variações leibnizianas / Caetano Torelli de Mello Maia. – 2021.
228 f.

Orientadora: Elena Moraes Garcia.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von, 1646-1716 – Teses. 2. Filosofia
alemã – Teses. 3. Descartes, René, 1596-1650 – Teses. I. Garcia, Elena Moraes.
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Caetano Torelli de Mello Maia

Variações leibnizianas

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 25 de maio de 2021.

Banca Examinadora:

Prof. ^a Dra. Elena Moraes Garcia (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. ^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Baptiste Noël Auguste Grasset
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA

À memória de minha avó Marília.

AGRADECIMENTOS

À Elena Garcia, minha orientadora, pelo acolhimento, pelo suporte, pela voz encorajadora e pela paciência.

À CAPES, pela bolsa e pelo apoio. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Aos membros da banca, Prof. ^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis e Prof. Dr. Baptiste Noël Auguste Grasset pela disponibilidade e pelo apoio na finalização deste trabalho.

Aos funcionários do PPGFIL, pelas informações e auxílios.

Aos meus familiares, pela paciência, apoio e ajuda nos momentos de dificuldades, em especial a Fernando Maia, pelas dicas, pelas conversas e auxílios, sem os quais esse trabalho não seria o mesmo.

À Cintia Luando, pela paciência, pelo carinho e pelo apoio nos momentos difíceis.

Aos amigos que, em nossas diferenças, nos risos e nas críticas, forçam o pensamento ao que ele não pode.

Às variações infinitas, isto é, à vida com seus infinitos encontros.

E a todos que direta ou indiretamente participaram deste processo, meus sinceros e calorosos agradecimentos.

A simbiose das coisas me equilibra.
Em minha ignota mônada, ampla, vibra
A alma dos movimentos rotatórios...
E é de mim que decorrem, simultâneas
A saúde das forças subterrâneas
E a morbidez dos seres ilusórios!

Augusto dos Anjos

RESUMO

MAIA, Caetano Torelli de Mello. *Variações leibnizianas*. 2021. 228 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Quando uma filosofia começa, parte de um campo em profusão, sem coordenadas prontas, pleno de variações infinitas, sobre as quais ela irá projetar um plano, desenhar uma orientação, uma distribuição específica. Toda filosofia começa onde ainda não há uma filosofia do cogito, do ponto fixo, do indivíduo, de todo e qualquer termo que paralisaria um discurso num limite estabelecido, num território inviolável, num centro. Toda filosofia começa numa multiplicidade, numa diferença impassível e todo começo diz praticamente tudo sobre como um filósofo pensa essa multiplicidade e como configura essa diferença. De saída, existem ao menos duas maneiras de um filósofo começar: 1) ou se rejeita, como Descartes, o espaço das variações em nome de um invariante fixo, de uma condição primeira da experiência, de um ponto fundamental, originário e inabalável em torno do qual todo movimento do pensamento deve girar, em relação ao qual tudo deve ser julgado à imagem e semelhança. Nesse cenário, toda distribuição, toda separação daquilo que importa e não importa, daquilo que orienta o espírito, vai numa direção apenas e impede a multiplicidade de subir, já que é o centro de sentido, o invariante que comanda a ação, que prejudica, que determina um grupo de variações, de multiplicidades como passíveis de serem representadas ou pensadas, estando a diferença sempre a serviço de uma identidade primeira, de uma referência absoluta de inteligibilidade; 2) ou se pensa, como Leibniz, a partir das próprias variações, das multiplicidades em sua capacidade de gerar sentido independentemente do ponto fixo absoluto, pois, neste caso, é a própria variação que produz a semelhança, a identidade, é a própria diferença que instaura pontos de paradas como movimentos infinitamente pequenos, que encontra momentos de fixidez e invariâncias relativas. Nesse horizonte, o fundamento, os centros, os invariantes não são primeiros, não são referências sem as quais nenhum sentido seria possível, ao contrário, todo ponto, todo termo é secundário, produto ou efeito de uma distribuição, de um campo em variação, de uma experiência real (não possível) das diferenças.

Quando Leibniz começa ele sempre adia o começo, explora um campo de multiplicidades diversas (o conjunto de mônadas, as micro-percepções, as gradações nuançadas das ideias no entendimento, etc.), pluraliza os pontos de vista, faz variar as relações, as expressões entre eles e transfere a origem para o plano icnográfico, para o ponto ao infinito como coleção de todos os pontos de referência, de todas as cenografias, não como a referência absoluta. Leibniz – ao criticar o método cartesiano, que se apoia na necessidade do invariante absoluto para pensar as variações – compõe justamente uma das grandes tentativas de produzir um pensamento que se recusa a julgar a multiplicidade ou a diferença em nome da identidade primeira, de um ponto fixo absoluto, de um limite do pensável ou da experiência. Sendo assim, no espírito da filosofia de Leibniz, esse trabalho busca desenhar a rede, o plano, as distribuições do mundo leibniziano, ou melhor, ele busca anunciar a multiplicidade liberada do primado do ponto fixo segundo os traços das variações leibnizianas.

Palavras-chave: Variação. Invariante. Multiplicidade. Leibniz. Descartes.

ABSTRACT

MAIA, Caetano Torelli de Mello. *Leibnizian Variations*. 2021. 228 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

When a philosophy begins, it starts from a field in profusion, without ready coordinates, full of infinite variations, on which it will project a plan, draw an orientation, a specific distribution. Every philosophy begins where there is still no philosophy of the cogito, of the fixed point, of the individual, of any term that would paralyze a discourse within an established limit, in an inviolable territory, in a center. Every philosophy begins in a multiplicity, in an impassive difference, and every beginning says practically everything about how a philosopher thinks about that multiplicity and how he configures that difference. At the outset, there are at least two ways for a philosopher to start: 1) or, like Descartes, the space of variations is rejected in the name of a fixed invariant, of a first condition of experience, of a fundamental, original and unshakable point around which every movement of thought must rotate, in relation to which everything must be judged in the image and likeness. In this scenario, all distribution, all separation from what matters and does not matter, from what guides the spirit, goes in only one direction and prevents the multiplicity from rising, since it is the center of meaning, the invariant that commands the action, that prejudices, that determines a group of variations, of multiplicities as capable of being represented or thought, the difference always being at the service of a previous identity, of an absolute reference of intelligibility; 2) or think, as Leibniz, from the variations themselves, from the multiplicities in their capacity to generate meaning regardless of the absolute fixed point, because, in this case, it is the variation itself that produces the similarity, the identity, is the difference itself which establishes points of stops as infinitely small movements, which finds moments of fixity and relative invariance. In this horizon, the foundation, the centers, the invariants are not first, they are not references without which no sense would be possible, on the contrary, every point, every term is secondary, product or effect of a distribution, of a field in variation, of a real (not possible) experience of differences.

When Leibniz starts he always postpones the beginning, explores a field of diverse multiplicities (the set of monads, micro-perceptions, nuanced gradations of ideas in the understanding, etc.), pluralizes points of view, makes relations, expressions between them and transfers the origin to the iconographic plane, to the point to infinity as a collection of all points of reference, of all scenographies, not as the absolute reference. Leibniz - in criticizing the Cartesian method, which is based on the need for the absolute invariant to think about variations - is precisely one of the great attempts to produce a thought that refuses to judge multiplicity or difference in the name of the previous identity, from a point absolute fixed, a limit of the thinkable or the experience. Thus, in the spirit of Leibniz's philosophy, this work seeks to design the network, the plan, the distributions of the Leibnizian world, or rather, it seeks to announce the multiplicity liberated from the primacy of the fixed point according to the features of Leibnizian variations.

Key-words: Variation. Invariant. Multiplicity. Leibniz. Descartes.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 VARIAÇÕES LEIBNIZIANAS	21
1.1 O problema do labirinto, da variação e do invariante	21
1.2 Método cartesiano e o plano dos invariantes para variações	30
1.3 Finitismo intuitivo e matemático de Descartes	47
1.4 O infinito de Deus, a ligação dos instantes e o erro	69
1.5 O mundo material e a física estática de Descartes	77
2 LEIBNIZ E OS PONTOS DE VARIAÇÕES	90
2.1 As estratégias e o jogo de Leibniz	90
2.2 O plano de emersão de Leibniz	99
2.3 Variações: o ponto físico e o ponto matemático.....	111
2.4 O ponto fixo monádico	123
2.5 Variações: definições e inclusões.....	129
2.6 Invariantes de variações: a substância completa.....	145
3 AS RELAÇÕES E A ARTE DE FIXAR LEIBNIZIANA	157
3.1 Plano de imersão de Leibniz.....	157
3.2 A arte de fixar: o circuito da característica e do formalismo.....	166
3.3 Variações inter-referidas	174
3.4 Invariantes: expressão e analogia	182
3.5 Variações referenciais: a razão, a lei e a série	187
3.6 A estratégia do Cálculo e a harmonia da física.....	200
CONCLUSÃO	210
REFERÊNCIAS	225

INTRODUÇÃO

Num tempo caótico, num tempo colossal em que o mundo comum parece se esfarelar por completo, em que, de um lado, vemos emergir alguns saudosistas clamando por um céu perdido nos tempos de outrora (época feliz!), que, juntos com os sacerdotes desse paraíso perdido, invocam um purgatório e condenam ao inferno todos aqueles que profanam, com suas depravações espirituais e sociais, a nação maior, acima de tudo e de todos; e, de outro lado, vemos se manifestarem outros tantos juízes mundanos, anunciando, ao contrário, as firmezas desta terra única, científica ou academicamente comprovada¹, cujas sentenças, por sua vez, condenam, sob alegação de negadores da realidade, todos aqueles que têm um desejo mítico por um mundo fundado nas antigas tradições, sob alegação de romantismo, aqueles que se recusam a acreditar na fixidez de um tal mundo da evidência científica, pois, afinal, é preciso a verdade, nada além (após) da verdade. Então, devemos nos perguntar por que, diante dessas veredas bifurcantes, desses embates de mundos completamente divergentes, por que não tomar posição, ou melhor, por que produzir um texto com Leibniz?

Obtemos uma primeira resposta pensando leibnizianamente com Frémont (1999) ao levarmos em consideração a estratégia leibniziana de abrir mão das disputas, de recusar os embates, não por “falta de convicção nem de informação, mas por perspicácia: Leibniz já previa muito bem a situação para se deixar ser pego na armadilha” (p. 30), em todas as controvérsias, seja qual for o partido que se tome, trata-se sempre de tomar o poder ou de ter autoridade sobre algo, toda querela é da “ordem do espetáculo, e quem tem parte nela a deplora ainda mais, pois aí a questão não é teórica, mas política” (p. 28). Acima de tudo, voltar-se para Leibniz é encontrar essa satisfação de pensar além do juízo e aquém das partes de uma disputa, é deparar-se com um irenismo que se caracteriza menos por um amor à paz do que um amor à liberdade de pensar: “Só podemos defender e praticar a liberdade de pensar colocando-se de lado, fora da configuração do combate, para mostrar aos antagonistas que

¹ Por exemplo, numa entrevista concedida a Marc Basset e publicada pelo El País (31/03/2019), intitulada “O sentimento de perder o mundo, agora, é coletivo”, Bruno Latour – diante do questionamento do entrevistador sobre o fato de que as vacinas são inquestionáveis porque possuem uma eficiência independente das crenças que temos nela – responde: “No meu mundo e no dos leitores do EL PAÍS, sim [as vacinas possuem tal credibilidade]. Mas nem todo mundo lê o seu jornal, nem tem um doutorado, nem confia nas instituições médicas, nem vive num país onde o Ministério da Saúde apoia as vacinas. É preciso muita coisa para sustentar os fatos.”, ou seja, todo fato “deve estar instalado numa paisagem, sustentado pelos costumes de pensamento. São necessários instrumentos e instituições. As vacinas são o exemplo de um fato que precisa de uma vida pública [...] Se a vida pública é deteriorada por pessoas que consideram que – não importa o que você disser – este não é o mundo delas, os fatos não servem para nada”. Entrevista disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/29/internacional/1553888812_652680.html. Acesso em: 14 de jul. de 2020.

eles jogam o mesmo jogo. Bater-se pela liberdade de pensar, é ainda bater-se, e, portanto, negar a liberdade.” (FRÉMONT, 1999, p. 30), a guerra, o circuito fechado das posições a serem tomadas num enfrentamento, não é compatível com a liberdade. Seguindo essa mesma linha, para Leibniz (P.VII, p. 160)², a controvérsia não produz o saber: quando ele se depara com “o pouco concerto que existe entre os projetos, com as rotas opostas que mantemos, a animosidade com que um bate de frente com outro”, ele suspeita que os debatedores estejam “mais dispostos a destruir do que a construir”, e teme que eles “não estejam mais preocupado em diminuir o número de disputas, mas em aumentá-las”, provocando confusão e esquecendo de tirar algum proveito das pesquisas, de modo que todos correm o risco de “cair na barbárie. Com a qual esta horrível massa de livro, aumentando sempre, poderia contribuir. Pois, a desordem se tornará insuportável, a multidão de autores se tornará infinita em pouco tempo, expondo todos juntos ao esquecimento geral”. Os cães ladram e a caravana passa. Por tudo isso, vemos uma preferência notória de Leibniz pelas *correspondências*, pelas trocas epistolares com os mais variados destinatários, expandindo os escritos em redes abertas, numa comunicação sem embates, numa relação contínua e variada, hesitante e de linhas múltiplas, que se permite erros e retomadas, modo de proceder bem diverso daquele encontrado nos Livros (Sumas ou Tratados), os quais se impõem como um espaço fechado e dado, um mundo único no interior do qual só pode existir estabilidade, uniformidade e delimitação das paisagens e das palavras sagradas (fanatismo), apagando a comunicação, inundando o espaço cultural como os Bárbaros submergiram toda Europa³:

Bárbaro é o estrangeiro, o outro, que fica de fora de um espaço dado, que ele pode invadir; fanático vem de *fanum*, palavra religiosa, mas sobretudo palavra que se refere ao espaço, aqueles que delimitam as palavras sagradas. O fanático mantém-se no interior de um espaço fechado, defendendo-se da periferia: simétrico ao bárbaro, uma vez que cada um, de parte a outra do limite, faz o mesmo gesto de oposição. A barbárie está presente na Europa, pelas seitas que duelam umas com as outras, tirando suas existências justamente deste combate, e pelas interdições e anátemas: tudo aquilo que Leibniz repudiava e previa. (FRÉMONT, 1999, pp. 20-21)

Começamos a suspeitar que tomar partido em uma contenda não é uma tarefa tão interessante assim, não só porque toda disputa, toda luta ou toda controvérsia supõe uma

² A sigla P. refere-se ao seguinte texto: GERHARDT, C. F. (Org.). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1890. V. 7, p. 160. Citaremos as coletâneas das obras de Leibniz feitas por Gerhardt sempre pela designação tradicional de P, para as compilações das obras filosóficas, ou M, para as compilações das obras matemáticas, seguido do número do volume e da página referida. Cabe destacar ainda que todas as traduções deste trabalho são nossas.

³ Cf. FRÉMONT, 1999, pp. 18-21.

violência ou uma ruptura (figuras negativas da relação) nas relações humanas, mas também porque supõe uma violência, um choque na noção mesma do verdadeiro, uma vez que ambos os partidos de um debate tomam a verdade como uma tese ou um elemento dado (tradicional ou cientificamente) em relação a outro elemento dado (antítese), de modo que eles *distribuem a teses opostas no mesmo lugar, na mesma linha*, fluindo em direção ao mesmo ponto, pretendendo explicar a mesma coisa, provocando, com isso, uma oposição simples e a exclusão de um terceiro. Lendo o mundo segundo o paradigma dos cortes e das censuras: “os dois partidos estariam, então, sobre uma mesma linha da rede, é o reencontro polêmico, a oposição” (FRÉMONT, 1999, p. 27), o conflito, a luta constante, que só “termina pela posse de um ponto privilegiado” (SERRES, 1969, p. 15), pelo poder do encontro da verdade, do dizer o verdadeiro. Fica claro que o modelo relacional dessa maneira de entender o verdadeiro, a própria verdade, só pode ser o modelo linear, baseado na linha reta, caracterizado pela unicidade da via e pelo fluxo unívoco de determinação: o que determina uma verdade enquanto verdade é a negação de sua antítese dentro de uma linha, é o choque, a oposição ou, por assim dizer, a “suprassunção”⁴. O movimento de contradição tem aí sua importância na formação do discurso verídico, impossibilitando a noção de convergência sem oposição. Aqui, nossa questão (por que Leibniz?) ganha um sentido mais filosófico, pois, a partir do momento em que Leibniz recusa a polêmica e afirma que “os dois partidos têm razão, desde que não se choquem.” (P.III, p. 607), vemos emergir um novo modelo de relação, uma *distribuição* diferente do espaço e, conseqüentemente, da própria verdade: o irenismo leibniziano não é uma benevolência, uma conciliação, mas uma construção teórica apoiada na ideia de que o verdadeiro e o falso são efeitos dentro de um circuito, de um conjunto, de um sistema de n dimensões, fazendo da rede o modelo espacial dessa construção. Então, por que Leibniz? Porque “a querela, em seu conteúdo teórico, não poderia ter nenhum sentido.” (FRÉMONT, 1999, p. 28), porque o debate ou o embate nunca disse nada à filosofia, porque a rede é uma distribuição se fazendo.

Segundo Serres (1969, pp. 11-12), uma rede define-se precisamente por um diagrama que representa uma pluralidade de pontos (teses ou elementos) ligados entre si por uma pluralidade de caminhos (relações ou fluxos de determinações), sem existir um ponto privilegiado ou univocamente subordinado a tal outro, nem um caminho único de comunicação (unicidade da via ou do fluxo): além disso, existe entre os pontos e o caminhos uma espécie de *coordenação recíproca*, já que cada ponto “pode ser visto como a interseção

⁴ Cf, SERRES, 1969, p.11 *et. seq.*

de dois ou vários caminhos (uma tese pode se constituir como a interseção de uma multiplicidade de relações [...])” (p.11) e cada caminho pode ser visto “como uma determinação constituída a partir da correspondência de dois elementos pré-concebidos (estabelecendo um relação qualquer entre duas teses, interação de duas situações, etc.)” (p. 12). Em linguagem mais leibniziana podemos dizer que “aquilo que é notável deve estar composto de partes que não são notáveis” (NE. II, 1, §18)⁵, cada ponto distinguido sendo constituído de relações ordinárias ou regulares, e que “só prestamos atenção aos pensamentos mais notáveis” (NE. II, 1, §11), que envolvem algum ponto distinguido dos demais, como um vértice, um elemento singular ou uma inflexão reluzente nos caminhos, nas relações não notáveis. São dois movimentos inseparáveis e que descrevem uma multiplicidade (pontos e caminhos), devendo qualquer dado (tese, elemento ou ideia) ser percorrido nesta dupla direção de determinação: quer dizer, ir em direção às variações de relações, na exploração das distribuições na rede (leibnizianamente descrito no terceiro capítulo), e ir em direção à repartição dos elementos notáveis que correspondem a certas avaliações ou valores dessas relações, na distinção dos pontos num fundo relacional (leibnizianamente descrito no segundo capítulo), e não simplesmente se ater a duas teses ou dois elementos (pontos escolhidos) que se negam ou se contradizem (relação estabelecida) num único caminho possível de um a outro (fluxo estagnado de determinação), tomando o negativo pela multiplicidade⁶. Neste sentido, levando em consideração o duplo processo de determinação leibniziana, Deleuze (2004, p. 139, grifo do autor) diz que talvez as “noções de singular e de regular, de notável e de ordinário, tenham para a própria filosofia uma importância ontológica e epistemológica muito maior do que as de verdadeiro e de falso, pois o *sentido* depende da distinção e da distribuição desses pontos brilhantes na Idéia.”. Assim, toda verdade emerge do percurso, da descrição de multiplicidades (pontos e relações), como de condições perceptivas de um dado problema, como requisitos do discernimento do relevante (notável, ao qual damos atenção) e do ordinário (regular em determinado ponto), distribuindo e impedindo a confusão entre o importante e o desimportante⁷. Então, por que Leibniz? Porque, talvez, as alternativas que

⁵ Esta sigla refere-se à: LEIBNIZ, G.W. *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 479. Para nos referir aos *Novos Ensaio* utilizaremos sempre a designação N.E, seguido do número do Livro, bem como do número do capítulo e do parágrafo.

⁶ “Dois opostos, visto que são apenas opostos, são ainda demasiadamente próximos um do outro; a contradição não representa uma separação decisiva; dois inimigos já estão engajados numa relação de unidade [...] Daí que, na forma dialética, o momento da síntese e da reconciliação acabe por predominar.” (BLANCHOT, 2001, p. 36)

⁷ Cf. DELEUZE. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz&Terra, 2018, p. 253.

dispomos nas discussões atuais já não sejam mais alternativas do nosso mundo em sua multiplicidade, em sua distribuição, porque talvez o importante já não se encontre mais no posicionamento em um determinado partido, porque talvez o problema se encontre alhures, abaixo das distribuições cristalizadas ou fixadas em termos que tomamos como questões, únicas e urgentes, a serem respondidas.

Responder ao contexto, à sociedade, à atualidade, enquanto abstrações totalizantes das multiplicidades em jogo ou enquanto *pontos fixos* a partir dos quais qualquer relação deve ser pensada ou tirada, sempre se confunde com responder a uma certa distribuição do espaço tida como absoluta, com sondar um problema a partir de um invariante, quer dizer, a partir de um *centro* de onde quaisquer variações ou multiplicidades (relacionais, individuais, perceptivas, etc.) poderiam ser tiradas, de modo que passamos a emitir uma opinião intelectual sobre aquilo que é de antemão dado como importante e evidente, *polo* indivisível de nosso pensamento. Desde então, passamos a emitir um juízo sobre aquilo que é reconhecido (por mais que altere com os povos, com o tempo) como a distribuição já dada para qualquer dúvida, para qualquer pensamento, para qualquer mudança que provocamos em algum campo que seja (cultural, artístico, filosófico, etc.): assim, uma rede é cortada e desmanchada em linha, fio diretor único, o ponto de partida torna-se um *nó górdio* irreduzível, um *porto* seguro, um *núcleo* de sentido, um *referencial fixo* a partir do qual seguimos uma certa direção, um fluxo pré-orientado. Ao final de uma jornada podemos sempre recompor um estágio evolutivo, um progresso da humanidade, um desenvolvimento em cadeia. No entanto, se, hoje em dia, alguns pontos inquestionáveis começam a vacilar, isso não indica que, mais do que uma fuga da realidade ou um romantismo alheio às cruezas da vida, nosso mundo ou nosso espaço comum perdeu o centro das orientações, abriu-se para um infinito rumor das vozes anônimas, vindas sabe-se lá de onde e sem jurisdição sobre um determinado assunto, desorientando completamente as coordenadas daquilo que importa ou não importa ser discutido, imiscuindo um falso no verdadeiro, hibridizando os espaços, isto é, colocando em xeque justamente a referência fixa ou o invariante absoluto, o ponto de ancoragem dos nossos movimentos de pensamento e ao qual nos doamos como a um lugar de Deus? E, diante dessa iminente ausência de ponto fixo, dessa presença inquietante de infinitas variações que fendem o mundo numa rede sem ponto privilegiado, numa multiplicidade impassível, “com qual ardor não iríamos em direção aos filósofos que, de novo, *recentrariam* a ciência, o mundo e o destino?” (SERRES, 1982, p. 653), com que afinco não nos entregaríamos, de novo, aos pensadores que instaurariam um invariante fixo, julgando ou tornando secundárias as variações em nome de algum centro do saber, da moral, do poder, do indivíduo, etc.? Mas um

tal centro é possível, ele já não implica justamente uma certa distribuição do espaço, um certo invariante como efeito de uma variação? Em que implica determinar um tal ponto fixo privilegiado em relação aos demais? Afinal, realmente precisamos de um tal invariante para produzir o que quer que seja?

Com certeza, todas essas questões correspondem ao nosso tempo, porém, elas não deixaram de ecoar também em momentos anteriores (de Arquimedes a Desargues), quando o universo se viu tomado pelas sombras do infinito, pela possibilidade de ver um centro, um ponto fixo ser lançado para além das fronteiras finitas do homem⁸: podemos bem dizer que a estrutura das questões é a mesma, pois, como no período clássico, não se trata tanto de perguntar se o espaço mundial é ou não passível de uma referência pontual, mas de perguntar se “um *espaço abstrato é ou não polarizado*” (SERRES, 1982, p. 660), ou mais radicalmente, se toda multiplicidade, toda variação, toda rede precisa necessariamente remeter a um polo doador de sentido, a um invariante produtor de variações, a um ponto produtor de linhas, em que só o que se parece difere, em que a semelhança remete a um modelo prévio de avaliação das multiplicidades, ou, inversamente, se todo invariante se dá dentro de uma variação, em relação a multiplicidades, realçando um fixo momentâneo e não absoluto, em que só as diferenças se parecem, em que as semelhanças se produzem de acordo com as variações. Se podemos nos adiantar um pouco, vemos como, desde *De Arte Combinatoria* (1666), Leibniz define o fator invariante como *caput variationis*, isto é, não como o pivô absoluto de todas as variações possíveis, o ponto fixo sem o qual nada existe, termo primeiro sem o qual nenhuma relação seria possível, mas, sim, como uma referência relativa a uma determinada variação, a uma determinada distribuição de posições⁹, em que algumas partes não mudam *de relação*, de lugar, permanecem fixas *em uma* dada família de multiplicidades ou série de permutações, ou seja, vemos como o invariante *não é independente* das variações escolhidas e não pode ser absoluto:

⁸ “É muito fácil ver o quanto a questão do ponto fixo é decisiva, não somente na geometria ou na mecânica, mas em toda cosmologia da era clássica. *Conforme o Universo é infinito ou o Mundo finito, o Mundo é centrado ou o Universo descentrado*. [...] E, de fato, em Copérnico, Tycho Brahe, Kepler, encontramos como invariante de seus procedimentos, bem diferentes, no entanto, a associação finitude-ponto central [...] Reciprocamente, de Nicolau de Cusa a Leibniz, passando por G. Bruno e Pascal, a descentralização e a infinitude são invariavelmente associadas. [...] Que me permitam essa blasfêmia filosófica, mas a Revolução copernicana tem pouquíssimo peso no que diz respeito a essa agitação geral: não se trata da hipótese solar ou terrestre, mas, mais profundamente, de saber se há um centro ou não há. Essa questão engaja toda ciência, a visão global do mundo e o destino do homem. Ela engaja, certamente, todo o século clássico.” (SERRES, 1982, pp. 649-651). Cf. KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 54 *et. seq.*

⁹ Cf. LEIBNIZ, G.W. *Disertacion Acerca Del Arte Combinatorio* (1992). Santiago: Ed. Universidad Catolica de Chile, 1992, p. 34. Doravante esse texto será designado simplesmente como *De arte combinatoria*.

Bem entendido, esta parte fixa, para tais e tais permutações, torna-se móvel para tais outras permutações, uma outra parte sendo fixada para essa última. Em outros termos, uma família de variações é referida a um *caput*, e, reciprocamente, uma outra família a um outro, este outro sendo variável no primeiro, e o *caput* do primeiro sendo variável no segundo. O caráter de fixidez pode ser dito absoluto, se nos limitamos a uma família, ele é, em geral, totalmente relativo. (SERRES, 1982, pp. 434-435).

Assim, ao exigirmos de saída ou começarmos por um invariante, obviamente as relações com um grupo de variações permanecem fixas e a referência torna-se um elemento a partir do qual uma certa ordem pode ser pensável, de modo que podemos ir de um ponto a outro através de um caminho diretor único, claro, com a condição de limitarmos os problemas levantados a determinada família de multiplicidades. Contudo, começando dessa maneira, corremos o risco de nunca conseguirmos ultrapassar a ideia de um invariante absoluto, fixo e necessário *para obtermos* ou *percebermos* as variações que nos delimitamos a explicar, e toda ordem retorna ao mesmo invariante: aí, tudo é dado de antemão, todo pivotamento se dará em torno de um pivô, toda variação se dará em torno de um invariante, toda multiplicidade reconhecerá um ponto doador de evidência, qualitativamente distinguido dos demais. De fato, se tomamos o contexto, a atualidade ou a sociedade como invariantes, pontos centrais a partir dos quais qualquer família de problemas deve ser vista, perdemos, imediatamente, as variações, as multiplicidades ou as relações de outra natureza, que são imperceptíveis ou inexplicáveis no universo do invariante escolhido. Mas, devemos nos perguntar, um tal ponto fixo absoluto, um tal centro diretor, uma tal origem intransponível, um tal Sol sistemático, uma tal referência elementar é realmente possível antes de uma distribuição qualquer ou de uma variação geradora? Sendo possível, ele é realmente eficaz? “Surpreenda os filósofos clássicos com esta interrogação fundamental, e obterá um excelente índice da natureza de suas reflexões, de seus objetivos e de suas esperanças [...]” (SERRES, 1982, p. 658-659). Então, foi desse modo que nos dispusemos a analisar, no primeiro capítulo, também o procedimento cartesiano para melhor compreendermos a questão do ponto fixo, do invariante, do centro, da origem, do fundamento, a fim de compará-lo com o procedimento de Leibniz, aproveitando, para isso, das inúmeras críticas leibnizianas voltadas ao método (por ele entendido como insuficiente) de Descartes, a suas direções e referências: tratava-se menos de mostrar a falsidade ou a inexatidão do método cartesiano em relação às variações, do que de mostrar sua insuficiência¹⁰, sua ineficácia e sua limitação frente ao método que parte das variações, frente

¹⁰ Cf. COUTURAT, 1901, p. 179 *et. seq.*

ao plano leibniziano, ao se ater a um ponto fixo unívoco e assaz arbitrário como o *cogito*, ou seja, para Leibniz, toda descoberta de Descartes “[...] é mais um efeito do seu gênio do que de seu método [...]” (P.VII, p. 22).

Como pretendemos ter demonstrado, desde os primeiros passos das *Meditações*, Descartes pratica a dúvida, age sobre a percepção, exige a conversão do olhar ou uma regra para a *direção* do espírito que impede algumas multiplicidades de virem à tona, separando ou distribuindo um importante (dentro), o que deve ser retido, de um não-importante (fora), o que deve ser excluído: a dúvida permite a Descartes “purificar o campo da experiência de tudo aquilo que é exterior à pura interioridade do ‘Penso’” (LAPOUJADE, 2017, p. 49). Desde o início, ele percorre uma multiplicidade segundo um caminho único e constante, segundo um centro do movimento, distribuindo, de saída, a família de problemas ao qual ele se atém e ao qual ele retornará: mas “o preceito de seguir uma direção constante [não] supõe uma referência, um ponto fixo, isto é, o problema resolvido” (SERRES, 1982, p. 70), a distribuição já feita? Descartes não pressupõe, assim, precisamente, o invariante *das* variações, não pressupõe um ponto distinguido e uma relação privilegiada de onde a dúvida partiria? De todo modo, não é assim que Descartes pretende agir, segundo a orientação cartesiana é preciso voltar-se para aquilo que mantém sempre uma *relação fixa* de certeza, ou melhor ainda, para aquilo que é o ponto de apoio das relações, que é a fixidez absoluta das transposições e dos movimentos, o imóvel, o ícone ou o modelo de qualquer pensamento, a “evidência-origem de uma ordem, ou de uma cadeia” (SERRES, 1982, p. 657, n. 3), a identidade preliminar que prejulga as diferenças e de onde saem as variações e as relações, a partir de onde as multiplicidades podem ser pensadas. Segundo essa orientação, toda diferença, toda variação, toda multiplicidade passa a ser avaliada ou *judgada* à semelhança do idêntico, do Mesmo, do modelo de relação fixa, do invariante, do *cogito*. Toda variação, multiplicidade ou diferença torna-se um *adjetivo*, fica subordinada ou referida ao um¹¹: partimos sempre de um comando, de uma ordem, de um território já dado, de um limite já constituído (“daqui não passaremos, isto me pertence”), de uma lei de pureza a ser seguida, perante a qual todos os pontos devem ser tidos como iguais, em referência a qual tudo deve ser estabelecido, submetendo previamente toda multiplicidade à ordem do ponto fixo, à cadeia única da evidência. “Mas, desde aqui, o ponto de partida comanda e irradia: origem, fonte, nascente, centro, nomeiem como queiram. Tudo vem dele e nada vai para ele. Ponto alto ou máximo, ponto baixo ou fundamento, meio ou centralização, é do idêntico ao mesmo.” (SERRES, 1977, p. 12). Ao

¹¹ Cf. DELEUZE, 2004, p. 208; DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz&Terra, 2018, p. 245 *et. seq.*

contrário de Leibniz, o que Descartes busca é sempre um invariante fixo, um átomo de evidência insuperável *independente* ou *separável* das variações, das multiplicidades, de modo que sem esse átomo intuitivo, sem o *cogito*, o elo primordial de todos os *cogitata*, sem esse modelo ao qual tudo é referido, estaríamos entregues ao nada, ao caos, à variação infinita de uma terra em constante afundamento. Não há saída, a alternativa cartesiana é cruel: ou o um ou o múltiplo, ou o centro absoluto ou a errância trágica, ou o invariante fixo ou as variações incertas, ou a diferença pensada pelo idêntico ou a disparidade sem sentido, a areia movediça... Neste sentido, após o encontro do ponto fixo-origem, toda dificuldade do cartesianismo resume-se a como transportar a evidência intuitiva inicial para todo o resto da cadeia, a como fazer a conexão dos elos, a como fazer da relação um deslocamento de intuições, um caminho reto que mantém um fluxo único de determinação e não uma variação ou uma rede contendo uma infinidade de pontos e caminhos. Daí todos os problemas que surgem no interior e no limiar de um pensamento cartesiano: como podemos *passar* do eu ao outro, como *retornar* ao mundo em seus pontos difusos, como conceber uma experiência interna apta, de antemão, às coisas que estão fora, como colocar os limites do pensável, etc.?

Esse é o rumo geral do pensamento, das filosofias que começam pela separação, pela distribuição bifurcante do invariante e da variação, do um e do múltiplo, do ponto e da relação, apresentando dificuldades em dar conta das passagens, da transição ou dos caminhos entre polos quaisquer. Não poderia ser de outra maneira, quando a rede é cortada, as vias são imediatamente bloqueadas e as fronteiras permanecem sob vigilância constante, transitar torna-se um eterno perigo: assim, denunciemos os delirantes, os românticos, os alienados, e só falaremos sobre assuntos orientados de antemão, sobre aquilo que está nos limites do que pode ser dito, fora disso, o devaneio, a especulação... Talvez porque Leibniz tenha começado a meditar antes mesmo de estar imbuído de opiniões cartesianas, o que pode ter permitido sua aproximação com as coisas entrando por outra porta ou ter descoberto outras regiões, como um estrangeiro que, diferente daqueles que preferem seguir o caminho de outros, “toma um caminho de través, mesmo correndo o risco de se perder, e pode facilmente encontrar coisas desconhecidas a outros viajantes” (P.I, p. 332), ou talvez porque Leibniz tome, “com o *Cogito*, o *varia a me cogitantur* entre as verdades primeiras” (BELAVAL, 1969, p. 107). Não importa a circunstância, o fato é que ele constitui um sistema, como pretendemos ter demonstrado, que não separa o invariante das variações às quais ele é referido, não dissocia o um da multiplicidade que ele envolve, a identidade individual do mundo que ela encerra, o ponto das relações que o formam, que instaura a diferença ou a variação no interior da semelhança, que harmoniza o princípio dos indiscerníveis com o princípio de continuidade,

configurando, por fim, um espaço em rede, híbrido, em conjunto de referências possíveis. Trata-se, como afirma Deleuze (1974, p. 267) sobre a reversão do platonismo, de outra maneira de pensar a multiplicidade, a diferença e a variação, que “nos convida a pensar a similitude e mesmo a identidade como o *produto* de uma disparidade de fundo”, *efeito* de uma variação produtiva, de uma multiplicidade substantiva (como organização própria do múltiplo, sem necessidade do invariante), de uma “disparidade constituinte [que] seja julgada nela mesma, [e] não se prejudique a partir de nenhuma identidade preliminar [passando a ter] o *dispars* como unidade de medida e comunicação”, a variação como *tema*. A liberdade de pensar reencontra em Leibniz a sua alegria, a sua teoria da multiplicidade constituinte (pluri-pontual e plurívoco), não decalcada de um invariante primeiro, de uma identidade fixa do *cogito* ou de uma condição possível do pensável, do sensível e do perceptível. Segundo essa orientação, enfim começamos a encarar o real em sua proliferação, em sua mistura, em sua distribuição se fazendo, começamos a tomar um limite como algo problemático (quando passamos, o que passa e o que não passa?), que não se constitui como barreira, começamos a escutar os gritos da terra antes das sedimentações, em constante processo de cartografia: no começo, a distribuição ou, pensando com Serres (1977, p.10), o tohu-bohu, “Podemos chamá-lo de nuvem. Um conjunto de pontos, de átomos ou de mols, de elementos absolutamente quaisquer cujo comportamento é ignorado, nuvem com bordas não definidas, flutuantes ou fundidas”, variações.

A *Monadologia* leibniziana nunca significou outra coisa que não uma teoria da multiplicidade positiva, capaz de gerar sentido por si mesma independente da seleção de um invariante fixo que prejudicaria a diferença. Cada Mônada possui um *ponto de vista* (§57), é uma unidade sem janelas, fechada em si (§7), mas nem por isso ela deixa de possuir uma pluralidade de relações (§13), exprimindo, por suas próprias relações, todas os outros pontos-mônadas (§59), espelhando, com isso, o próprio universo de criaturas (§56): todo ponto pode levar a todos os outros, por mil vias de determinações, embora nem todos os pontos ou todas as vias sejam iguais no grau de distinção ou de determinação de um conjunto (§52,§60). A *Monadologia* é a rede de referências, o espaço pleno de pontos-unidades, de caminhos, de trajetos, compondo um mapa geral. Não só isso, como afirma Frémont (1999, pp. 34-35), a filosofia leibniziana reúne um mundo-orquestra, em que cada mônada destoa de toda outra, e um mundo-cidade, em que cada mônada destoa em relação ao todo, fazendo da diferença ou da multiplicidade a condição da ordem e da pluralidade a condição da harmonia.

Em Leibniz, tanto faz começarmos pelo pontos-mônadas ou pelas expressões de todas as coisas, todo começo é qualquer, plural, e leva imediatamente a outro lugar, todo problema

envolve maneiras de distribuir um campo de multiplicidades, em que o invariante ou a fixidez não é independente ou separável de uma relação, de uma distribuição se fazendo, de uma variação: “A organização ou a arquitetura da filosofia leibniziana não é fundada sobre uma ordem unívoca ou irreversível, mas sobre a *variatio* ou *mutatio relationis*” (SERRES, 1982, p. 102), quer dizer, sobre a rede. E essa espécie de anfibologia de acessos manifesta não um erro, mas justamente uma coordenação recíproca dos pontos de parada com as variações, fazendo de toda partida pontual, de toda escolha, uma decisão arbitrária numa variação qualquer. É sempre assim, toda afirmação ou lógica da multiplicidade deve trazer consigo precisamente a variação como relação de pontos e pontos de relações, deve produzir ou fazer existir a rede como uma cartografia desenhada pela pluralidade de referências (de caminhos e elementos). Justamente por manifestar essa composição pluri-referencial, a filosofia de Leibniz – que mostramos, principalmente no segundo e terceiro capítulo, em sua relação com a variação geral ou pontos de variações (segundo capítulo) e no seu traçar das relações expressivas e a (inter-)referência relativa dos pontos (terceiro capítulo) – constitui um passo para compor uma tal lógica da multiplicidade, um pensamento do concreto em sua pluralidade constitutiva, em sua diferença ou disparidade positiva, sem rebatimento no invariante, nas condições de possibilidade, no *cogito*, na identidade, já que a filosofia leibniziana ultrapassa, ao engoli-la, a alternativa cruel entre o invariante absoluto ou o nada, já que ela não contradiz, mas subsume os problemas da invariância cartesiana ao fazê-los perderem o caráter essencial e tornarem-se casos particulares de um problema mais geral, de uma distribuição se fazendo, de uma variação em processo, de uma rede sem centro. Essa maneira de descentralizar, de instaurar uma variação nos invariantes, de encontrar a diferença no interior da identidade, permite a Leibniz, às teorias da multiplicidade, mostrar as formações, os princípios operadores, as individuações e as gerações de um invariante qualquer a partir de um campo disparatado, disjunto, múltiplo, plural, sem remeter tudo ao único, ao mesmo, ao idêntico e à relação fixa determinada por esses invariantes, que serviriam de modelo representacional para qualquer outro ponto e que limitariam a experiência a um campo previamente ordenado, orientado, fixado. Experimentar o concreto, começar na variação, na multiplicidade, na diferença constitutiva, possibilita, além disso, não reduzir o pensamento a um grupo limitado de invariantes, de situações experienciáveis, a limites estreitos da sensibilidade, e ir em direção às composições momentâneas, às existências mínimas, às experiências limites ou às sensibilidades que não eram visíveis ou legíveis para um ponto fixo qualquer. O real, finalmente o real, a filosofia a par do mundo da experiência se fazendo.

Percebemos porque as variações leibnizianas não contradizem o invariante cartesiano ou outro que seja, é totalmente o oposto disso, elas o incluem ao excluí-lo como determinação fundamental, como ponto de partida, como ponto fixo ou como essência, da mesma forma que uma teoria da multiplicidade não contradiz a identidade, mas a subsume ao excluir o caráter essencial e primeiro da identidade, ao torná-la uma distribuição entre outras numa rede sem ponto privilegiado. Sendo assim, toda filosofia de Leibniz “vice-diz”¹² a filosofia da invariância de Descartes, isto é, a inclui como um caso particular de um método geral de variação, do mesmo modo que, o movimento subsume ou “vice-diz” o repouso, que a diferença inclui ou “vice-diz” a igualdade, etc.: “[...] o movimento (infinitamente pequeno) torna-se repouso; a desigualdade (infinitamente pequena) torna-se igualdade; e a mola (infinitamente pressionada) torna-se a dureza extrema [...]” (*A Arnauld*, 30 de abril de 1687, OP., p. 587)¹³. A filosofia leibniziana não perde tempo se perguntando pela passagem do eu ao outro, se questionando como retornar ao mundo, etc., o que ela se pergunta é: como fazer as variações entrarem em comunicação, em comunhão, em correspondência, como resolver as dissonâncias em harmonia, como produzir um máximo de variações num único mundo comum, etc.?

Então, dentro desse trajeto que desenvolvemos nesse trabalho, podemos finalmente responder por que Leibniz? Porque talvez ele, melhor do que ninguém, nos ofereça as ferramentas necessárias para ultrapassar as alternativas terríveis de nosso tempo, porque talvez ele, mais do que nossas respostas aos problemas já distribuídos, nos mostre as chaves conceituais que permitam pensar a distribuição além dos invariantes, das propostas dadas de antemão, subsumindo como caso particular o contexto, a atualidade, a sociedade, etc.... Porque talvez Leibniz, mais do que nossas lutas pela afirmação da diferença dentro de uma distribuição dada, constitua, realmente, um primeiro passo para a experiência real e para o pensamento da multiplicidade, da rede, das variações.

¹² A teoria da vice-dicção, essa maneira de subsumir sob um caso, é como Deleuze encara a teoria das multiplicidades em Leibniz: cf. DELEUZE, 2004, p. 143, passim; DELEUZE. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz&Terra, 2018, p. 75, passim.

¹³ Trata-se do: *Correspondance de Leibniz et D’Arnauld*. In: *Oeuvres Philosophique de Leibniz*. 2ed. Éd. par P. Janet. Paris: Félix Alcan, 1900. I Tome. p. 587. Doravante, usaremos simplesmente a sigla OP. para designar essa compilação de textos leibnizianos editados por P. Janet.

1 VARIAÇÕES LEIBNIZIANAS

1.1 O problema do labirinto, da variação e do invariante.

Por onde começar um trabalho que se dedica a Leibniz, que se dedica a este filósofo grandioso que mergulhava nos mais diversos campos do saber, nas vastas e dispares regiões da Enciclopédia¹⁴, de espírito tão versado que desconcerta todos aqueles dispostos a lê-lo? A aparência ilimitada desta rede, destas regiões da Enciclopédia, faz parecer que mesmo Descartes tenha um “espírito por demais limitado” (P.IV, p. 297)... De saída, os comentadores manifestam um fracasso, uma impotência diante dessas “Perspectivas abertas, pontos de vista multiplicados, possibilidades infinitamente iteradas: parece que nunca podemos alcançar os limites exaustivos de um *plano* sinóptico, estendido, completo, atual.” (SERRES, 1982, p.8, grifo do autor). São muitas as entradas, múltiplas aberturas, a rede é colossal: Leibniz estuda direito, física, matemática, filosofia, teologia, biologia, etc. Além disso, ou por isso mesmo, a obra leibniziana é imensa, cerca de 350 editores não esgotaram a massa gigantesca de manuscritos deixados na Biblioteca de Hanovre, Leibniz é incansável, há escritos por toda parte, Opúsculos, Esclarecimentos, mais de 600 correspondências: “Tão vasto seu saber, tão múltiplo seus pontos de vista, que hesitamos onde colocar o *centro*” (BELAVAL, 1969, p.8, grifo nosso). Um centro por toda parte, uma rede? Talvez ninguém tenha lido a obra completa de Leibniz, talvez seja uma tarefa grande demais, não só pela quantidade de textos, mas também pelas suas combinações e relações possíveis. Apesar disso, é impossível não lidarmos com essa multidão de escritos, aumentando as cenografias, as entradas, os pontos de vista, para tentarmos perfazer esse geometral, essa icnografia, como um plano geral do sistema, dispersado por toda parte. Em vida, Leibniz pouco publicou, deixando guardado, talvez, o essencial (“Quem me conhece pelo que publiquei, não me conhece”¹⁵), a descoberta dos manuscritos em Hanovre fez explodirem ainda mais os perfis e as cenas dos quadros leibnizianos. Então, como proceder nesta multidão, qual perfil, qual entrada, qual caminho privilegiar? A variedade é absurda... Por onde começar, já que há tantos pontos de vista a partir dos quais poderíamos seguir um fio num emaranhado de textos? São essas perguntas

¹⁴ “Essa Enciclopédia devia ser o acervo de todos os conhecimentos humanos, tanto históricos quanto científicos, dispostos numa ordem lógica e seguindo um método demonstrativo, começando pelas definições de todos os termos simples e primitivos (que formam o Alfabeto dos pensamentos humanos). Esse projeto ocupou Leibniz durante toda sua vida [...]” (COUTURAT, 1901, p.119).

¹⁵ Cf. Carta a Placcius, 1696. *In Leibnitii Opera omnia*, Ed. Dutens, 1769, VI, p. 65.

meramente metodológicas ou desde já experimentamos o efeito de um circuito no interior do próprio sistema de Leibniz?

É notório que, ao mesmo tempo em que Leibniz prolifera as perspectivas, os perfis, os caminhos, as rotas, ele não para de anunciar a fórmula estoica: tudo conspira, tudo consente, tudo concorre. Os caminhos e entradas não são os mesmos, mas tudo se cruza, tudo se combina, cada ponto leva a todo outro, cada vértice, cada cume vai, necessariamente, ao encontro de outro. Toda entrada leva a todo lugar ou ao mesmo lugar, é uma encruzilhada, uma combinação alucinada de elementos, um labirinto no qual nos achamos sempre num centro, por toda parte espreado. No centro (qual, onde?), um problema de referencial? Mas como não se imaginar no centro desse sistema estando em qualquer lugar dele: seja nos textos de jurisprudência, nos textos lógicos, nos textos matemáticos e assim por diante? É o próprio sistema que produz esta miragem de ausência de referencial único, de um ponto de partida absoluto, de uma rede proliferante? Serres (1982, pp. 26-28) nota que, seja pelo privilégio dado à lógica, como Couturat (não Russell?)¹⁶, seja seguindo uma panmatematização como Brunschvicg e Cassirer, seja partindo da noção de força e da dinâmica como Guérault, das análises religiosas e teológicas como Baruzi ou, ainda, seja partindo do estudo da jurisprudência, como Grua, seja como for, por onde for, em cada caso, somos atingidos pela coerência e veracidade das reconstituições, pelo fato de que reencontramos, por todos esses meios, por todas as entradas, as questões centrais do leibnizianismo e, ainda mais, *o ponto de partida para outras reconstruções*. Tudo varia, toda a entrada, por diferente que seja, por singular que seja, conecta-se, combina-se, com outras, com todas as outras, já que tudo converge, conspira: haveria, então, contradição entre todas as variações e a seleção de invariantes? Mas por que somos forçados a colocar o problema do referencial, isto é, nos perguntar por onde começar, onde colocar o centro do sistema: há um tal centro? “Os comentadores o repetem: nada de mais monadológico que esse sistema. Todos os pontos de vista aí se respondem. A menor frase parece o exprimir inteiramente. Nenhuma doutrina impõe mais o sentimento de unidade; em nenhuma o lugar desta unidade é mais esquivo.” (BELAVAL, 1969, p. 8). Mas qual o porquê disto? Esta unidade, este centro eternamente deslocado seria uma miragem ou há, antes, uma proliferação propositada das maneiras,

¹⁶ Para M. Serres (1982, pp. 26-27, n.3), Russell teria falhado ao tentar mostrar o panlogismo de Leibniz, pois “O autor põe de partida uma curta série de axiomas e tenta deduzir o sistema. Ao longo desta dedução, ele descobre mil contradições, das quais ele faz de Leibniz o responsável [...] De nossa parte, colocamos a questão: Leibniz realmente colocou tais princípios, realmente tudo deduziu dele? Achamo-nos obrigados a responder negativamente.”.

invariantes *de* variações, multiplicações premeditadas dos perfis, das máscaras neste imenso teatro, neste imenso sistema?

Eis, em poucas palavras, toda minha filosofia, [...] que é fundada sobre dois provérbios tão populares quanto aquele do Teatro Italiano, que *tudo é alhures como aqui*, e este outro de Tasso *Che per variar natura è bella*, que parecem se contrariar, mas que é preciso conciliar entendendo um do fundo das coisas, o outro das maneiras e aparências. (*Carta a Rainha Sofia Carlota*, P. III, p.348, grifo do autor)

É preciso conciliar o fundo e a superfície, o sistema, as maneiras e as variações. Desde então, torna-se visível que existe sim um certo maneirismo na filosofia de Leibniz¹⁷, não só filosófico, mas procedimental, metódico, uma vez que do fundo comum, obsedante e universal, abrem-se, desdobram-se maneiras, aparências, invariâncias, perfis de abordagem de um determinado problema, ressoando e combinando com outros, com todos os outros: como no *De Arte Combinatória*, texto da juventude de Leibniz (1666). É a natureza do sistema que permite a ressonância de todas essas maneiras, a comunicação e a combinação de todos os caminhos. Não seria isso a Harmonia preestabelecida, a comunicação das substâncias? Não seria isto o problema do referencial? Todas as entradas são pontos de vista sobre um mesmo mundo, sobre um mesmo universo, sobre um mesmo sistema: tudo difere, mas tudo converge:

O sistema leibniziano é representável por um imenso determinante em que cada tema é associado a todos os outros, em que todos os temas são uma complexão de cada um. Cada comentário é uma cenografia centrada desta icnografia, desse geometral, perfeitamente concebível, sob a condição de pensar a relatividade completa dos referenciais possíveis [...] (SERRES, 1982, p. 436-437, grifo do autor)

Sob a claridade de uma via escolhida, sob a invariância de um perfil, um fundo alucinado e comum em que tudo se move, um imenso caleidoscópio de mônadas, ou melhor, uma monadologia, ainda, o sistema de Leibniz... Partimos em viagem com Arlequim, o Imperador da Lua, com suas roupas infinitamente sobrepostas, sujas de poeiras cósmicas. Mas o quão não somos atingidos, surpreendidos talvez, quando interpelando este viajante sobre as novidades do espaço sideral, ele responde: “é tudo como aqui.”? Por que o nosso espanto ou nossa decepção diante das palavras deste viajante cansado? Não há na nossa surpresa, perante este aparente tédio, esta monotonia de um colorido e empoeirado Arlequim, justamente uma

¹⁷ Sobre o maneirismo, cf. DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. São Paulo: Papyrus, 1991, p. 61, passim. Teremos oportunidade de trabalhar essa questão mais à frente.

suposta *contradição* entre todas as perspectivas, maneiras, entre tudo aquilo que *vemos* e tudo aquilo que podemos *ler*¹⁸ nas palavras sóbrias do Imperador da Lua?

[...] todo corpo se ressentido de tudo quanto se faz no universo, de modo que o *onividente* poderia *ler* em cada um o que se faz em toda a parte, até mesmo quanto se faz e se fará, observando no presente o que está afastado tanto nos tempos como nos lugares: *Simpnoia* panta, dizia Hipócrates. Mas uma alma só pode ler em si mesma o que nela está distintamente representado [...] (LEIBNIZ, *Monadologia*, §61, grifo nosso)

Arlequim é a imagem do Sistema, o personagem que explorou todas as entradas, experimentou todas as conexões, que tematiza a variação, que combinou as infinitas camadas e imagens e, por isso, anunciou a harmonia de todas as coisas. Nas diferentes entradas, um fundo infinito, nas variações ele reverbera a mesma frase. Ele perambulou por todo universo leibniziano, pelo labirinto inesgotável das vias que levam ao mesmo Sistema, em que todos os temas ressoam, mesmo distantes, diferentes um dos outros. Não há *contradição*¹⁹, os pontos de vista, a invariância de cada perfil se liga ao fundo, a uma variação universal: “[...] a desdobra não é o contrário das dobras, como tampouco o invariante é o contrário da variação: é um invariante de transformação.” (DELEUZE, 1991, p.38). Se fôssemos capazes, falaríamos como o enfasiado Arlequim, “é tudo como aqui”, mas atados a este nó de um ponto de vista, encerrados na *mônada* semiescura que somos²⁰, lendo apenas algumas linhas que marcam nossa pequena zona clara (invariância) neste imenso *fuscum sub nigrum* universal, nesta variação infinita da série mundial, achamos sempre que estamos no caminho principal, imbuídos da clareza, providos do segredo ou do centro do sistema. Mas existe tal Sol em redor do qual tudo gira e tudo se ilumina no sistema ou é o próprio fundo, o próprio sistema que gira quando escolhemos um Sol, uma referência? E de novo, por onde começar, onde

¹⁸ Trata-se do problema da entre-expressão (harmonia) entre as dobras visíveis da matéria (vivos microscópios, a formação da cor verde pela relação diferencial entre amarelo e azul, a unidade dos compostos, etc.) e as dobras legíveis da alma (a inclusão do predicado-acontecimento no sujeito, do mundo na *mônada*, a noção completa da substância individual, etc.). Sobre a diferença e o acordo entre ver e ler: cf. DELEUZE. *op. cit.* p. 53 e p.68.

¹⁹ Aqui nos referimos a uma das grandes dificuldades do leibnizianismo. Veremos mais à frente os desenvolvimentos disso, os embaraços e a pretensa *contradição* entre a variação e o ponto de vista, que seria a mesma *contradição* entre o princípio de continuidade (não há saltos) e a descontinuidade do princípio dos indiscerníveis (há sempre uma diferença intrínseca entre os seres, eles nunca são idênticos).

²⁰ Recentemente o exame léxico-paleográfico dos textos de Leibniz tenta afastar a ideia de substância individual da *mônada*. Não entraremos, neste trabalho, nessa discussão. Sobre tal perspectiva cf. FICHANT, M. Da substância individual à *Mônada*. *Analytica*, v.5, n. 1/2, 2000. p. 11-34; e ANNE, B. Aux sources de la monade: Paléographie et lexicographie leibniziennes. *Les Études Philosophiques*. n.3, 1975, Juillet-Septembre, pp. 279-294.

colocar a referência? Tudo é entrada e tudo, no fundo, é igual. Leibniz sempre repete: “o fundo é sempre e em toda parte o mesmo, o que constitui para mim uma *máxima fundamental*, que domina em toda filosofia [...]. Todavia, se esta filosofia é a mais simples quanto ao fundo, é também a mais rica nas maneiras [...]” (N.E. IV, 17, §16, grifo do autor). Então, que sentido há em afirmar um começo absoluto, um referencial absoluto, um primeiro (“a partir do qual...”) ou alguma *maneira* de desenvolvimento por excelência, de tal modo que toda filosofia leibniziana pudesse provir da lógica, das questões teológicas, da matemática, etc.? O que querem dizer esses pretensos começos infinitamente reiterados, retomados, esses pontos de vista de um centro sempre descentrado, essas multiplicações das referências? Não deveríamos questionar justamente a ideia de começo?

Que não haja começo absoluto significa que podemos começar por não importa onde, segundo o nível arbitrariamente escolhido; a palavra não comporta crítica, pois a escolha arbitrária, como em matemática, deixa inalterado o rigor. Que comecemos em efeito pela unidade divina e a criação, a mônada ou o agregado mundial, pela simples lógica ou a origem do conhecer, a noção de força ou de harmonia, a teoria moral ou jurídica, a concepção geral da história, etc., não existe ‘entrada’ que Leibniz não tenha ele mesmo praticado, não tenha uma vez posto no princípio. (SERRES, 1982 pp.24-25).

Não há começo absoluto, é esse o sentido de todo e qualquer começo. Leibniz praticou todas as entradas, combinando-as de várias *maneiras*, não tendo privilegiado nenhuma... As variações são características da filosofia de Leibniz! Estamos por toda parte dentro dele, como se ele soprasse a nossas costas. Neste sentido, devemos nos perguntar: a alavanca de Arquimedes-Descartes, o ponto de apoio central, o grau zero da experiência (tabula rasa), do pensamento, o referencial absoluto, o “a partir do qual...”, a origem, tudo isso teria algum sentido em Leibniz? Juntamente com estas questões, já não podemos levantar uma certa ruptura, uma certa “oposição”²¹, ou melhor, uma espécie de redução, de colocar em variação, típica da crítica leibniziana perante Descartes e Locke: um começo sempre adiado, uma variação por baixo de todo *non plus ultra*, de todo ponto de vista pretensamente totalizante? Um Leibniz avesso aos pontos de parada que não levam em conta a variação e que, por isso,

²¹ Certamente a oposição e a controvérsia são péssimas imagens para o pensamento leibniziano em geral, inversamente, Leibniz sempre completa teses insuficientes, pobres ou simplistas, sempre procura um lugar onde os conceitos são válidos. Ele é verdadeiramente um conciliador, um irenista, por isso, trocamos a imagem da ruptura e das oposições pela ideia de redução, como “[...] variações regradas de aproximação em direção a realidade concreta; [as variações] colocam sucessivamente elementos insuficientes que devem ser enriquecidos ou invertidos [...]” (SERRES, 1982, p. 339). Ainda, sobre Leibniz avesso às controvérsias cf. FRÉMONT, C. *L’être et la relation: lettres de Leibniz a Des Bosses*. Paris: Vrin, 1999. pp.19-23 e passim.

multiplica o referencial? Neste procedimento, não podemos perceber, também, as dificuldades metafísicas engendradas pelos infinitesimais, “espécies de seres singulares, que ora desempenham o papel de verdadeiras quantidades, ora devem ser tratadas como absolutamente nulos e parecem, por suas propriedades equívocas, estar entre a grandeza e o zero, entre a existência e o nada.” (CARNOT, 1881, p.7)? E mais, não levantamos, com isso, rapidamente a questão da impossibilidade do ponto-privilegiado, visto que “[...] não há ponto na natureza que seja fundamental em relação a todos os outros pontos [...]” (*Carta a Bourguet*. P.III, p. 581)? Mais fundamentalmente, não levantamos o problema da origem e do centro-dispersado, isto é, de Deus como centro de perspectiva não situado: “Só Deus tem conhecimento distinto de tudo, pois Ele é a fonte de tudo. Dele se disse muito atinadamente que é como um centro em toda parte, mas que sua circunferência não está em parte alguma, pois tudo lhe é imediatamente presente, sem nenhum distanciamento deste centro” (*Princípios da Natureza e da Graça fundados na razão* [PNG], §13)? Não é por isso que a origem de todas as coisas só pode ser radical, como no *De Rerum Originatione Radicali*²²? Não é por isso, também, que nosso ponto de vista é apenas um *situs* de espectador, uma cenografia, um perfil, e que Deus é o ponto vista situado além de todo *situs*, no infinito, icnográfico, reunindo, não só todas as aparências, mas, ainda, todos os possíveis²³? Assim, parece que reunindo as ideias de ausência de referencial (de centro, começo absoluto, origem, etc.), de fundo comum e ponto de vista, de variação e invariante alcançamos características importantes do leibnizianismo, um modo de orientação, um procedimento Barroco: “Já faz um certo tempo que se elabora a hipótese de um universo infinito que perdeu todo *centro* assim como qualquer figura assinalável; mas é próprio do Barroco dar-lhe uma unidade, por projeção, unidade que emana de um *vértice* como um ponto de vista.” (DELEUZE, 1991, p.189, grifo do autor).

²² É de se lamentar que algumas traduções percam a ideia deste radical (“*radicali*”), desta raiz do mundo, que é interessante “por sua variação semântica: trata-se, de início, de um sentido algébrico, raiz de uma equação, em seguida, de um sentido filológico, que é a acepção tradicional, raiz de uma palavra; justapondo-as, obtemos a sobreposição (*surchage*) chave-origem: de onde a raiz do mundo em *De rerum originatione radicali*.” (SERRES, 1982, p. 403, n.1).

²³ Cf. Carta à Des Bosses (de 5 fevereiro 1712). In: FRÉMONT, C. *op. cit.* p. 200. “E entre a maneira que aparecem os corpos a nós e a Deus, há uma diferença de mesma ordem que entre a cenografia e a icnografia. Pois as cenografias são diversas em função do *situs* do espectador, mas a icnografia ou representação geométrica é única [...], e assim, ele [Deus] contém nele, eminentemente, todas as outras aparências.”. Doravante iremos nos referir às cartas a Des Bosses apenas pela data e pelo número da página.

De alguma maneira, parece tentador começar como o conto *O Aleph*²⁴ de J. L. Borges (2008, p. 149), começar por esse olhar quase místico, ver algo capaz de trazer tudo, todo o universo dentro de si, encontrar este Aleph, em si infinitamente desenvolvido, infinitamente desdobrado, como um ponto de vista que contém, em si, todos os pontos, todo o universo: “O diâmetro do Aleph seria de dois ou três centímetros, mas o espaço cósmico estava ali, sem diminuição de tamanho. Cada coisa (a lâmina do espelho, digamos) era infinitas coisas, porque eu a via claramente de todos os pontos do universo.”. Sim, essa perspectiva seduz um leitor leibniziano: como não ver nesse Aleph a própria mônada, que representa e exprime, segundo um ponto de vista, todo o universo (*Monadologia*, §62)? Como não ver no personagem deste conto, após ter contemplado “o inconcebível universo”, a sombra do enfastiado e cansado Arlequim, incapaz de se surpreender: “Na rua, nas escadas da Constitución, no metrô, todos os rostos me pareceram familiares. Temi que não restasse uma só coisa capaz de me surpreender, temi que nunca mais me abandonasse a impressão de voltar” (BORGES, 2008, p. 151)? Sim, é tentador... Aliás, como não ver na mônada o conceito leibniziano por excelência, aquele que reúne a variação, o invariante, o centro de variações e a harmonia universal?

Ainda assim, mesmo que nos déssemos esse caminho, não resolveríamos a questão, o labirinto continua armado, seremos sempre obrigados a retornar ao mesmo ponto: por que esse referencial? O labirinto é sempre múltiplo, como múltiplas são as entradas. “Diz-se que um labirinto é múltiplo, etimologicamente, porque tem muitas dobras. O múltiplo é não só o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas *maneiras*.” (DELEUZE, 1991, pp. 13-14, grifo nosso). Não estamos para sempre presos, é preciso encarar a situação, encarar o problema do referencial, já que abandonar a questão seria simplesmente ignorar este nó górdio em que todos os conceitos se entre-exprimem, em prol de um percurso linear ou retilíneo, como o fez Descartes. A ordem a ser seguida é a do emaranhado, da rede, das dobras do tecido e do labirinto leibniziano:

E uma vez que a imagem que Descartes e a tradição nos deixaram de suas ordens é aquela da cadeia, a qual concretiza, pela imaginação, a unicidade da progressão e a ligação das razões, a imagem que se impõe aqui [com Leibniz] é aquela de uma *rede* com várias cadeias concorrentes, que apresenta múltiplas ‘entradas’ e entrecruzamentos: tapeçaria, tecelagem, bordado ou renda [...]. Para compreender a sistematicidade leibniziana, é preciso, portanto, ao que parece, construir uma rede, tentar constituir o plano do labirinto [...] (SERRES, 1982, p. 14, grifo do autor)

²⁴ J. L. Borges é claramente influenciado por Leibniz em muitos contos, embora nem sempre pense como ele. Sobre *O Aleph* cf. BORGES, J.L. *O Aleph*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 136 - 153.

Antes de tudo, antes de tomar a mônada ou qualquer outro conceito como centro, como referencial e ponto fixo, como invariante de orientação nesse espaço do sistema leibniziano, precisamos entender como funcionam as variações ou reduções tipicamente leibnizianas, isto é, o modo como Leibniz sempre opera uma *virtualização* nos termos originários (“[...] não existe termo tão absoluto ou tão destacado que não encerre relações e cuja análise perfeita não conduza a outras coisas e até a todas as outras [...]” - N.E., II, 25, §10), como ele sempre amplia o fundo virtual, variacional, *fazendo ver* multiplicidades, novos elementos “não-perceptíveis” nas experiências por demais presas, cristalizadas. Leibniz sempre se nega a permanecer na simplicidade do atual, da referência única, o que empobreceria, invariavelmente, a variedade, a pluralidade, a harmonia: “A harmonia não é a unissonância, a sinfonia exige que os músicos toquem partes diferentes [...]” (FRÉMONT, 1999, p. 35). Trata-se sempre de variar e encontrar um invariante, seja na crítica ao cogito cartesiano ou à tabula rasa lockeana, seja quanto aos átomos de dureza ou fluidez absoluta da física ou quanto aos indivisíveis da matemática. Há sempre um movimento, uma diferença, um descentramento que passa por baixo: “fixa-se a meditação como com um prego; crê-se ter achado os primeiros elementos, um *non plus ultra* (não além). Queríamos que a natureza não passasse além, que fosse finita com o nosso espírito; mas é ignorar a grandeza e a majestade do Autor das coisas.” (*Quarta carta a Clarke*, p.422). Os exemplos são diversos, as maneiras variadas, mas sempre o mesmo labirinto montado. Não há começo absoluto, tudo é entrada, todos os pontos de vista são únicos, mas se exprimem, tudo conflui, tudo consente: sempre uma multiplicidade harmônica, um fundo variacional que ressoa. Trata-se sempre de um “adiamento” da origem, de um descentramento, de instaurar um infinito, um virtual e “não-percebido” em todo ponto-zero, de fazer variar, de encontrar o invariante, de distender o tecido silogístico que se abstém do encadeamento linear²⁵ e de uma referência absoluta. A essa “instauração” que chamamos redução, numa estratégia similar a que Lapoujade (2017, p. 48) encontra em Souriau:

O que devemos então compreender aqui por redução? Husserl reinventa o termo, mas não a operação, tão velha quanto a filosofia. A importância da redução é instaurar um plano que torne possível a percepção de novas entidades. Fazemos da redução um método, mas sabemos que a primeira função desse método é agir sobre

²⁵ “Ora, é preciso saber que pelos argumentos em forma, não entendo esta maneira escolástica de argumentar que se utiliza nos Colégios, mas todo raciocínio que conclui pela força da forma, e onde não necessitamos suprir nenhum ponto, de tal maneira que um Sorites, *um outro tecido de silogismo* que evita a repetição, mesmo uma conta bem estabelecida, um cálculo de Álgebra, uma análise infinitesimal serão para mim como argumentos em forma [...]” (P.V. pp. 460-461, grifo nosso). Cf. o mesmo P.V. p. 462 *et seq.*

a percepção, efetuar uma conversão do olhar. Trata-se de *fazer ver*, de tornar perceptíveis novas classes de seres, até os que são insensíveis. (grifo do autor)

O que não podemos deixar passar aqui é que a operação da redução age tanto nas coisas atuais como nos sujeitos estabelecidos, é que *fazer ver* novas entidades é inseparável do movimento de encontrar um *lugar* em que essas novas entidades sejam perceptíveis, isto é, a redução ou a colocação em variação é inseparável da busca de um plano e do bom *ponto de vista* como condição perceptiva de um sujeito qualquer, deste invariante que torna possível a percepção de novos seres: neste sentido, seria acessível, leibnizianamente falando, o ponto de todos os pontos de vista? O pluralismo de Leibniz vai ganhando assim sua força, por isso, precisamos enfrentar esse espaço labiríntico do centro, do começo e da origem, nesta instauração de uma multiplicidade, de virtualidades, tendências sempre presentes na experiência, isto é, precisamos buscar um ponto fixo, perguntar se ele é possível de antemão, entender como Leibniz se desloca nesta rede intrincada em que todos os pontos levam a todos os outros e em que nenhum deles se sobressai, já que são efeitos da mesma variação infinita e reverberante. Agora nossa tarefa é entender esse deslocamento, ir em busca do ponto fixo ou, para dizer mais claramente, entender algumas variações ou reduções leibnizianas e ir em busca do invariante, que nos servirá como um *motivo* (entendido tanto no sentido comum, como aquilo que nos movimenta, como no sentido musical, uma espécie de identidade temática que serve de matéria prima para uma composição), para podermos compor um *leitmotiv* da filosofia de Leibniz, como uma espécie de emergência temática às quais serão referidas todas as regiões da Enciclopédia, com seus personagens e situações. Não há dúvida, o paralelo musical existe, o próprio Leibniz designa a si mesmo como o autor do Sistema da Harmonia Prestabelecida: “A alma segue as suas próprias leis, e o corpo também as suas, e ambos se ajustam devido à harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, pois todas elas são representações do *mesmo universo*.” (*Monadologia*, §78, grifo nosso). Cada ponto de partida escolhido, a alma ou o corpo, remete ao mesmo universo, daí a imagem do labirinto, do retorno ao mesmo lugar, das vias que se comunicam, se interconectam, das maneiras sobre um mesmo fundo. Mesmo os comentadores de Leibniz, partindo de um ponto de vista privilegiado, se entre-expressam²⁶. Com a Harmonia, a busca do ponto fixo, a virtualização do *non plus ultra*, a variação ou a redução converge com a seleção do invariante, do *leitmotiv*, assim como todo ponto de vista, toda entrada, todo começo, forma a mesma cidade, ressoa

²⁶ Cf. SERRES, 1982, pp. 24-30.

sobre o mesmo fundo, enfim, há invariante e variação, sem contradição: “O mundo da harmonia preestabelecida *implica a diferença*. Todas as mônadas se entre-exprimem porque representam todas o mesmo universo sob um ponto de vista particular.” (FRÉMONT, 1999, p. 34, grifo nosso). Há variação por toda parte, por isso, há harmonia, ou, ainda, há infinitas maneira porque há um fundo infinito! Eis a nossa questão, nossa tarefa. Por tudo isso já podemos dizer que o Sistema de Leibniz é uma arquitetura e uma composição, os dois grandes labirintos leibnizianos da alma e do corpo²⁷ confluem, ressoam, não importa por onde começemos, há expressão mútua e, entre os dois, há Harmonia. Assim, só levantando a questão labiríntica e explorando suas variações poderemos traçar um caminho, poderemos compreender o problema do referencial e poderemos, enfim, seguir o fio de Ariadne neste espaço leibniziano: encontrar o invariante, o centro de convergência. Serres (1982, pp.1-2) assim resume nosso percurso até aqui:

Ora, a demonstração que foi necessária aqui perseguir não foi outra senão aquela segundo a qual a filosofia leibniziana é desprovida de ordem única ou, mais ainda, que ela as possui todas, uma vez que ela é um espaço tabular a uma infinidade de entradas. De tal maneira que todo começo é imediatamente relativo, fim ou meio para outras e outras considerações, e que todo ponto qualquer é aí um termo, indiferentemente, origem ou elo escaleno. Isso esclarece bem porque Leibniz construiu um sistema, isto é, um espaço, e nunca um livro, quer dizer, uma linha seguida por completo, salvo sobre o esboço de outrem, salvo opúsculos estreitos e sinópticos em que ele se repetiu indefinidamente. [...]. Teria sido necessário desenhar, não escrever, para escapar à asfixia da linearidade, e alcançar a espacialidade do sistema.

1.2 Método cartesiano e o plano dos invariantes para variações

Questionando a ideia de um começo absoluto, de centro único a partir do qual o pensamento de Leibniz seria compreensível, colocamo-nos diante do problema da orientação, do fio a ser seguido dentro do espaço leibniziano. Como se orientar no labirinto, como se orientar no pensamento de Leibniz? Mais do que uma linha reta ou evolutiva, mais do que um ponto de partida desde sempre reconhecível como primeiro, precisaríamos, com Leibniz, traçar uma cartografia, constituir um mapa com legendas, indicando conexões, pontes, comunicações, rede de referenciais, uns mais conectados que outros, mas todos ressoando entre si. Rejeitando o referencial único, todo o livro de Michel Serres, *Le système de Leibniz*

²⁷ “Existem dois famosos labirintos onde nossa razão se perde muitas vezes; um diz respeito à grande questão do livre e do necessário, sobretudo quanto à produção e quanto à origem do mal; o outro consiste na discussão do *contínuo* e dos *indivisíveis* que constituem seus elementos, e no qual deve entrar a consideração do *infinito*” (LEIBNIZ, 2017, p. 49, grifo do autor).

et ses modèles mathématiques, é um grande passo na constituição deste mapa, desta rede: o sistema não é linear, ele é proliferante, hospitaleiro, tende a incluir, inclusive, outros sistemas: “O mencionado sistema parece aliar Platão com Demócrito, Aristóteles com Descartes, os Escolásticos com os modernos, a teologia e a moral com a razão. Parece que toma o que há de melhor de todos os lados, e que depois vai mais longe do que se tem ido hoje.” (NE, I, 1). E os modelos matemáticos não estão fora do sistema e não funcionam como referências únicas, mas sim como “referenciais optimums”, como legendas de um mapa²⁸. Leibniz não começa por nenhum lugar, tudo é entrada, multiplicidade, porque podemos partir de todos os lados, seguir diversas vias, o sistema é uma cartografia, uma rede.

De um sistema assim distribuído vem uma das primeiras confusões que experimentamos ao estudar Leibniz, a saber, um problema de “método”, um problema de orientação. É preciso ainda destacar que “a *Geometria* e os *Princípios* importou mais aos contemporâneos de Descartes e a seus sucessores que as *Meditações*; o Cogito só se tornou o centro do cartesianismo sob a influência de Kant [...]” (BELAVAL, 1960, p. 23). Assim, na medida em que Leibniz é um sucessor de Descartes, mergulhado no século XVII, século do método, e que somos herdeiros de um cartesianismo procedimental e sistemático, esperamos que o rigor do caminho seja garantido pelas deduções do percurso, partindo do mais simples ao mais complexo, nada omitindo, duvidando do provável, prometendo, desta maneira, a coerência do discurso. Ora, essa expectativa é imediatamente quebrada diante da proliferante e harmônica bibliografia leibniziana. Portanto, temos de saída um primeiro “confronto” ao qual somos logo expostos, uma espécie de plano cartesiano que impede as variações leibnizianas de subirem. Não só parece impossível falar de Leibniz sem antes pressupor que algo precisa ser deixado para trás, que nem tudo precisa ser “visto” ou ser evidente, como também o caminho não se faz pela cadeia dedutiva única, antes, a cadeia dobra sobre si, é reversível, múltipla:

A esse respeito [do método], as lições ordinárias de Descartes ou de Espinosa levam o exame a uma confusão que consiste em identificar pensamento *coerente* (rigoroso, sistemático) e pensamento dedutivo, enquanto que o primeiro contém o último como caso singular. Acreditamos comumente que somente uma dedução irreversível por ordem, mais ainda, que uma cadeia dedutiva única garante a consistência de uma meditação. Assim, convém pensar segundo as normas da ‘geometria’, a partir de princípios ou de termos que não poderíamos definir ou de uma evidência da qual não poderíamos nos subtrair sem duvidar nem errar. (SERRES, 1982, p.11, grifo do autor)

²⁸ Sobre uma cartografia em Leibniz: cf. SERRES, 1982, pp. 62-74 e passim.

Tudo se torna ainda mais interessante quando percebemos a resistência prévia de Leibniz a Descartes, resistência que existia mesmo antes dele conhecer a filosofia cartesiana com todo cuidado que gostaria (P.I, p. 371), o que ocorreu somente após a formação matemática de Leibniz em Paris, em 1672²⁹. Após essa estadia em Paris, as críticas não mudaram, antes, elas se tornaram mais ferozes, mais profundas e mais incisivas³⁰. De fato, a diferença entre estes filósofos é primeira, naquilo que é dado de início, como ponto de partida. Por mais que Leibniz muitas vezes tome o “modo de falar do Sr. Descartes” (NE, II, 29, §4), ele já constitui outro espaço de recepção, de desenvolvimento e de trabalho. Sem perceber bem essa “especialização” ou “planificação” interna do sistema leibniziano, corremos o risco de tomar um filósofo pelo outro, de rebater, um no outro, campos, planos absolutamente diferentes, ou, ainda, tomar Leibniz como um repetidor de Descartes³¹.

Vale ressaltar ainda que esta “retomada” do modo de falar é uma das características marcantes de Leibniz, é assim com todo e qualquer interlocutor, seja ele adepto dos antigos ou dos modernos, Leibniz sempre retoma para si o modo de falar de cada corrente filosófica, remaneja um lugar em que conceitos rivais funcionem, desde que não se choquem: “Os Peripatéticos me tomam por cartesiano e os cartesianos se espantam que eu não me renda a todas as suas pretensas luzes.” (P.IV, p. 286). Ele nada ignora, não destrói as antigas opiniões (“eu não pretendo de maneira nenhuma a glória de ser inovador [...] Ao contrário, eu costumo achar que as opiniões mais antigas e mais recebidas são as melhores” - OP., p. 508), ele não se volta contra o provável para alcançar o fundamento, o começo absoluto e a certeza definitiva, antes, ele retira de toda parte o melhor, como uma visão da história além e aquém das disputas³², isto é, com intuito de reformar as ideias, mais do que reverter³³: “a maior parte das Seitas tem razão em boa parte daquilo que elas avançam, mas não tanto naquilo que elas negam”; “Eu me orgulho de ter penetrado a Harmonia dos diferentes reinos, e de ter visto que os dois partidos têm razão, desde que não se choquem” (P, III, p. 607):

²⁹ Sobre esse período da vida de Leibniz, cf. BELAVAL, Y. *Leibniz: initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 1969, cap. V.

³⁰ Cf. P. IV, p. 291 *et seq.*

³¹ O profundo livro de Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, parece ser todo ele uma reação a Jean Laporte que, aparentemente, insistia em assimilar os conceitos de Leibniz a Descartes.

³² Sobre a noção de História em Leibniz e sua diferença ante Descartes cf. BELAVAL, Y. *op.cit.* cap. II.

³³ “[...] aliás, eu sempre preferi de espírito reformar as ideias recebidas do que revertê-las” (*A Des Bosses*, 2 de fevereiro de 1706, p. 84).

O importante está na condição: que eles não se choquem. Entendendo no sentido da teoria do choque: que eles não se reencontrem no mesmo lugar, não se dirijam ao mesmo ponto, em outros termos, que eles não pretendam explicar a mesma coisa. O choque é o modelo da violência: os dois partidos estariam assim sobre uma mesma linha da *rede*, é o reencontro polêmico, a oposição. Ao contrário, situando-os sobre dois caminhos diferentes, compreendemos que eles possam convergir sem se oporem, é a harmonia. O verdadeiro e o falso se distribuem *topologicamente*, a oposição simples da lógica do terceiro excluído é um modelo fraco: falso em um lugar dado, a noção de enteléquia é verdadeira em um outro; verdadeiro e falso são funções no interior de um sistema. [...] cada filosofia, como cada mônada, diz confusamente – isto é, parcialmente – o verdadeiro, em seu nível, ou de seu ponto de vista particular. A leitura irênica sabe encontrar, primeiro, o elemento verdadeiro [...]. (FRÉMONT, 1999, pp. 27-28, grifo nosso).

A diferença é primeira e envolve todo o Sistema, mudando mesmo a própria compreensão do que é um Sistema. Vemos emergir, desde então, elementos interessantes, indicando desde já a necessidade de alterar as coordenadas cartesianas. Mesmo o irenismo de Leibniz aponta, de alguma maneira, esta inadequação, que envolve todo um maneirismo procedimental. Essa inadaptação ao movimento metódico e ao pensamento cartesiano, essa diferença espacial, direcional dos textos e dos procedimentos leibnizianos, manifesta um primeiro afastamento entre os dois sistemas. Para falar de outra maneira, a dificuldade e a confusão vêm daquilo que cada um deles toma como “primeiro”, como referencial de orientação, assinalando uma maneira de lidar com a rede, com a multiplicidade ou com o labirinto: isso é justamente aquilo que separa o Intuicionismo de Descartes e o Formalismo de Leibniz³⁴. Dessa maneira, nossa primeira tarefa consiste em não confundir os dois filósofos, em varrer, em empurrar para fora do plano leibniziano todo cartesianismo procedimental e teórico que bloqueia o aparecimento das variações e dos invariantes leibnizianos: a redução é primeiramente isso, “[...] uma operação de limpeza. É preciso purificar o campo da experiência de tudo aquilo que impede de ver” (LAPOUJADE, 2007, p. 48), é preciso distanciar Leibniz de Descartes.

Não é difícil encontramos textos em que Leibniz questiona o método de Descartes justamente por este não ter orientado, não ter *estabelecido* legendas, marcas ou notas no direcionamento de um caminho, isto é, critérios palpáveis *de fixação momentânea*, invariantes relativos a variações específicas, como um fio no labirinto que permita percebermos a via a ser percorrida, suas dobras e juntas, traçando, assim, pontos de cortes ou de articulações duras demais, orientações sem as quais correremos o risco de nos perdermos, de rasgarmos a trama dos problemas, de tomarmos um caminho reto como fio diretor único ou como direção constante. A retidão do caminho supõe uma via já traçada, uma referência única, um ponto

³⁴ Para uma visão geral do assunto: cf. BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.

fixo já encontrado, mostrando-se como uma seleção prévia das coordenadas e como um problema já resolvido:

Aqueles que nos deram métodos deram sem dúvidas belos preceitos, mas não o meio de observá-los. É preciso, dizem eles, compreender toda coisa clara e distintamente, é preciso proceder das coisas simples às complexas, é preciso dividir nossos pensamentos, etc. Mas isto não serve muito se não é dito nada mais. Pois quando a divisão de nossos pensamentos não é bem feita, ela obscurece mais do que esclarece. É preciso que um trinchador (*écuyer tranchant*) conheça as articulações, sem isso ele rasgará as carnes ao invés de cortá-las. O Senhor Descartes foi um grande homem sem dúvida, mas acredito que o que ele nos forneceu disso tudo é mais um efeito do seu gênio do que de seu método, uma vez que não vejo seus sectários fazendo descobertas. O verdadeiro método nos deve fornecer um *filum Ariadnes*, isto é, um certo meio sensível e grosseiro que conduza o espírito [...] (P. VII, pp. 21-22)

As carnes têm veios ou fibras a serem seguidas, são elas mesmas marmorizadas, possuem tendências próprias, expressam um caminho cheio de tensões e marcas, um rasgo mal feito, uma divisão fora do lugar, acaba por desmanchar o tecido muscular. É preciso conhecer as juntas e os veios para podermos nos orientar pelos caminhos labirínticos das carnes: a retidão não vê a multiplicidade das dobras carnis, as variações dos fios musculares. De saída, Leibniz principia por questionar mesmo os mais famosos começos de Descartes, como é o caso da Dúvida e do critério da Evidência. A própria conversão do espírito³⁵, esta virada de olhar anunciada pela prática da dúvida cartesiana é vista, de antemão, como não necessária para descoberta da verdade, sendo sujeita a muitos abusos de uso (P. IV, pp. 344-345).

A orientação da dúvida cartesiana, recorta, seleciona os elementos a serem considerados, aquilo que deve ser rejeitado ou levado em consideração. Não por acaso as *Meditações*, os *Princípios* e os *Regras* começam pelas coisas que se podem colocar em dúvida, pela orientação na consideração dos objetos ou pelos afastamentos necessários para o estabelecimento de um caminho seguro: “[...] Descartes, desde o início, se propõe a descobrir um centro do conhecimento, não se perder na profusão ilimitada de objetos, mas encontrar o ponto fixo, onde é preciso se colocar para que todo confuso retorne à ordem e à harmonia.” (NATORP, 1986, p. 418). Trata-se de um artifício, de um instrumento, um critério de eleição, de uma redução purificadora, um filtro na multiplicidade de opiniões, nas variações de caminhos. “Um minimum de certeza vai nos bastar para que toda certeza seja reconstruída, do mesmo modo que um minimum de dúvida bastava para que toda certeza fosse destruída.” (WAHL, 1920, p. 4). A dúvida é um procedimento racional, de livre iniciativa, que não

³⁵ Cf. *Idem.*, pp. 26-28.

provém da impossibilidade na escolha de um referencial, resultado de um fracasso no encontro com a verdade, de uma variação primeira, mas provém da busca por um ponto fixo absoluto, por uma certeza indubitável e inabalável: “Não que imitasse, para tanto, os céticos, que duvidam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresoluto: pois, ao contrário, todo o meu intuito tendia tão somente a me certificar, e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila.” (DESCARTES, *Discurso do Método*, p. 64) Como salienta J. Wahl (1920, p. 1), para fundar racionalmente a certeza, é preciso pôr um fundamento racional da própria dúvida.

A única coisa que Descartes aproveitou da diversidade de costumes e de opiniões filosóficas foi justamente o fato de não crer demasiado firmemente em nada³⁶. A dúvida é o reconhecimento patente de uma limitação na consideração da multiplicidade, das vias infinitamente abertas, excluindo os caminhos meramente prováveis na contemplação da verdade³⁷. Se duvidamos é porque não somos totalmente perfeitos, porque somos invadidos por uma infinidade de opiniões e preconceitos que obscurecem o reconhecimento do verdadeiro e do falso. Já com o recurso da dúvida é possível ver a cintilância da prova da existência de Deus e da anterioridade da noção de infinito: “No momento em que duvido, eu sei que duvido, e eu sei que um ser que não pode duvidar existe.” (WAHL, 1920, p.14)³⁸. De todo modo, o livro do mundo ensinou alguma coisa, é preciso não aceitar tudo, manter o olhar atento e fixo:

A fraqueza do homem vem de que ele é forçado a recorrer à sua memória, de que sua atenção não é constante, de que seu espírito é lento e estreito, de que ele não pode estar fixado sempre sobre um mesmo pensamento, de que a penetração de seu espírito (*mentis acies*) não é sempre voltada para o mesmo lado, de que ele pode esquecer os diferentes estágios pelos quais ele chegou a tal ou tal conclusão. (WAHL, 1920, p.2).

Por isso, o crivo da Dúvida precisa ser aplicado nas vias da verdade. A partir daí, rejeitando tudo aquilo que não passou pela triagem, restos que foram peneirados indicando vias falsas da errância sem fim, de um conhecimento inseguro, e levando em consideração apenas aquilo que passou pelo crivo, elementos para um caminho certo e seguro:

³⁶ Cf. DESCARTES, R. *Discurso do Método*, 1ª parte, p. 47.

³⁷ Cf. DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Parte I, 1-3.

³⁸ “Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?” (*Meditações*, III, §23).

A técnica da dúvida dispensa todo conteúdo sobre o qual cairia alguma razão de suspeita de impureza; há, em particular, um certo argumento de *todo* e de *minimum* na dúvida radical e hiperbólica: ‘duvidar de *todas* as coisas nas quais encontramos a *mínima* suspeita de incerteza’ (*Princípios*, I, I), ‘considerar como falsas *todas* aquelas que poderemos imaginar a *menor* dúvida’ (*ibid.*, I, 2, *Disc. do Método*, IV), isso significa que é preciso passar do mínimo de suspeita, do mínimo de impureza, ao máximo de rejeição, à hipérbole da recusa. Por ínfima que seja a parte de falsidade que suspeito misturada ao verdadeiro – em quantidade de falso, mas também em qualidade: provável, pouco seguro, etc., e por mais precioso que seja o verdadeiro no qual se mistura, recuso todo o saber em questão, reputo como falso e impuro. Daí a parábola das maçãs: se há *muitas* frutas na cesta, me é impossível saber quais estão estragadas, e, portanto devo *esvaziá-la* para fazer a *triagem* uma a uma, o que impõe de início uma filosofia *finitista*. Tão numerosa quanto sejam as maçãs, é preciso, para esvaziar a cesta (isto é, duvidar), que elas estejam em número finito [...] (SERRES, 1982, p.118, grifo do autor)

A dúvida nos põe em guarda contra a infinidade de caminhos, é um corte nas multiplicidades diversas, nas variações de vários tipos. Nem todas as entradas são abertas, elas precisam ser reduzidas ao critério da suspeita. Para Descartes, a via prévia do verdadeiro começa pelo *sentimento* de que não podemos mais duvidar ou que não possuímos mais razões de duvidar: “Pois pressupomos uma *crença* ou uma *persuasão* tão firme, que não possa ser suprimida; a qual, por conseguinte, é em tudo o mesmo que uma perfeitíssima *certeza*” (DESCARTES, 1994, p. 222, grifo nosso). Trata-se, com certeza, de um finitismo metodológico³⁹, já que os elementos considerados ou *visíveis* não podem ser em número infinito, sob o risco de nos orientarmos por elementos em abundância: “Precisaríamos sempre nos por em guarda para não nos engajarmos em raciocínios que nos levariam ao infinito e o raciocínio, que consista na busca de definições, ou mesmo nas deduções a partir de certos princípios, nos leva muito facilmente ao infinito.” (WAHL, 1920, p. 3)⁴⁰. Atenção em guarda, filtragem da multiplicidade infinita, um campo de coordenadas previamente orientadas.

A dúvida cartesiana compõe um processo de purificação⁴¹, de conversão do espírito e de desconfiança *voluntária* (“Somos dotados do livre arbítrio de nos abstermos de considerar

³⁹ [...] aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir todas as minhas antigas opiniões. Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio, provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas. E, para isso, não é necessário que examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, visto que a ruína do alicerce carrega consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas. (DESCARTES, *Meditações*, I, §2).

⁴⁰ Cf. *Meditações*, II, §6.

⁴¹ Cf. MOREAU, J. *L'univers Leibnizien*. Paris e Lyon: Ed. Emmanuel Vitte, 1956, p. 95.

as coisas duvidosas” – *Princípios*, I, Art. 6), suspeita metódica daquilo que alguma vez enganou: a verdade é pura, sem mistura, qualquer falso imbricado corromperia toda a estrutura. Não foi por isso que Descartes eliminou de sua Geometria as curvas mecânicas, isto é, aquelas que são misturadas, híbridas, mistas, que compõem dois movimentos separados, sem nenhuma proporção entre eles, ora retas, ora curvas⁴²? Por meio do método, o crivo é definitivo, ele corta, *traça o plano reto* das coisas a serem vistas, é uma redução que impõe um olhar restrito aos elementos “escoados”, não há nada a se tirar daquilo que não passou pelo filtro da dúvida, o resíduo, o falso não é sequer considerado, é eliminado de antemão. Não corremos o risco de a multiplicidade emergir, de uma variação ou do infinito invadir o pensamento numa regressão ou progressão sem fim. Desde já, podemos ver como a hospitalidade ou o irenismo de Leibniz é o inverso da recusa cartesiana das antigas opiniões, já que Leibniz toma o melhor de todos os lados, se opondo, desta maneira, ao plano, aos interditos de Descartes, ao finitismo metodológico, aos filtros da dúvida e da suspeita.

De todo modo, Descartes não para por aí, nem mesmo a crítica de Leibniz. Não é só ao critério da dúvida que vemos Leibniz se opor, mas também ao critério da Evidência, que atribui uma classificação àquilo que é retido ou que passa pelo crivo. Melhor, ele irá questionar esta regra de orientação e de seleção que é aplicada concomitantemente à regra da dúvida na observação dos elementos, os quais, repetindo, devem ser sem misturas, puros de tudo elemento duvidoso ou *obsuro*: “Assim, a prática da dúvida tem uma dupla função: ela elimina o duvidoso; ela libera o claro e o distinto.” (BELAVAL, 1960, p. 60). Com este novo critério, designado como a regra da Evidência⁴³, os elementos que passaram pelo filtro adquirem a classificação de claros e distintos, já que passam agora, também, por esse filtro fixado e classificatório que age conjuntamente com a Dúvida, sendo aplicado sobre todas as coisas que *pretendem* ao verdadeiro, no qual apenas algumas dessas coisas são admitidas, de acordo com a avaliação ou filtro selecionador da Evidência:

[...] nunca aceitar, por verdadeira, coisa nenhuma que não conhecesse como evidente; isto é, devia evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; e nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente ao meu espírito que não tivesse nenhuma ocasião de o pôr em dúvida. (DESCARTES, *Discurso do Método*, p. 53).

⁴² Cf. BELAVAL, 1960, p. 170; SERRES, 1982, p. 130, n.1; VUILLEMIN, 1960, pp. 94-95.

⁴³ Para algumas das inúmeras críticas leibnizianas ao critério de evidência de Descartes: Cf. LEIBNIZ, G. W. *Oeuvres Choisies*. Éd. Lucy Prenant. Paris: Garnier Frères, 1940, p. 44, pp. 59-60, pp. 72-73, pp. 82-83. Doravante para nos referir à edição de Lucy Prenant utilizaremos as iniciais “LP.” seguidas do número da página.

Assim, com a regra da Evidência e da Dúvida, estabelece-se um corte no plano das coisas a serem consideradas, são como regras judicativas para a formação de um discurso verdadeiro: um “juízo indubitável deve ser claro e distinto.” (*Princípio*, I, Art. 45). Se a dúvida marcava uma direção ou uma coordenada no plano do visível, a evidência marca uma regra de percepção ou daquilo que é visto sobre o plano, o que torna as duas orientações inseparáveis: “O que é a evidência para Descartes? A percepção imediata, em mim, por um ato simples – portanto infalível – do pensamento puro, de uma ideia verdadeira, atualmente presente a um espírito atento, ou de um conjunto de ideias verdadeiras perceptíveis *tota simul*.” (BELAVAL, 1960, p. 140). Os filtros da dúvida e da evidência pertencem a uma estratégia massiva do verdadeiro, verdadeiras armas na guerra total contra a mistura, assumindo o risco de tudo perder em favor da aventura de um pensamento puro, dilúvio do tudo e do nada, eliminando tudo aquilo que contenha a menor dúvida. É um grito pelo começo puro, invariante absoluto, sem mistura, como que para fazer uma tabula rasa do passado⁴⁴, limpeza das multiplicidades, na busca dessa origem *simples*.

O que vem primeiro é este estado de alerta permanente, “exercício da vontade que torna a atenção ativa” (BELAVAL, 1960, p.28), é uma necessidade da suspeita, evitando a precipitação (julgar sem antes ter chegado à evidência) e o preconceito (persistindo nas antigas opiniões), considerando as coisas de modo apropriado, sempre em guarda: “No estado de atenção as ideias verdadeiras nos são manifestas e ‘presentes’” (WAHL, 1920, p.8). Aquilo que não tenha passado pelo crivo prévio da dúvida e da evidência deve ser imediatamente rechaçado, eliminado. “As *meditações* cartesianas utilizam, neste sentido, um filtro único, inicial e máximo: não há necessidade *de voltar na ordem* sobre as condições de evidência e claridade, prévias ao primeiro termo.” (SERRES, 1982, p. 120, grifo nosso). Uma vez filtrado, considerado de maneira apropriada, uma vez retido pelo crivo da dúvida e da evidência, tal elemento será rejeitado, não sendo mais necessário *retornar* sobre ele, já que sua pretensão ao verdadeiro se apresentou como “não fundada”, caminho de erros e de ilusões, fazendo ruir todo o edifício que era sustentado por este elemento: fundamento afundado, areia movediça, errância:

A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nada para me manter à tona. Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei novamente a via que trilhei

⁴⁴ Cf. BELAVAL, *op. cit.* p. 115.

ontem, *afastando-me de tudo* em que poderia imaginar a menor dúvida, da mesma maneira como se eu soubesse que isto fosse *absolutamente falso*; e continuarei *sempre nesse caminho* a até encontrar algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo. (DESCARTES, *Meditações*, II, §1, grifo nosso)

Os procedimentos cartesianos demandam indefinidamente que o estabelecido forneça a luz, que o fundado manifeste sua verdade, clamando por esse momento em que um átomo de Evidência garantiria um ponto fixo invariante, fazendo funcionar a tecnologia cartesiana, uma máquina-alavanca capaz de mover o mundo: “A fraqueza do homem vem, nós o vimos, de que ele é forçado a recorrer à memória, e, inversamente, é forçado a recorrer à memória por causa de sua fraqueza mesmo. Mas quando o homem apreende suas ideias numa *intuição* única, o círculo é rompido.” (WAHL, 1920, p. 8, grifo nosso). Portanto, a necessidade de começar pelo claro e distinto estabelece essa necessidade de visão instantânea que é a intuição⁴⁵, nascida apenas da *luz natural* da razão e já marcando uma unicidade e irreversibilidade na via do verdadeiro em Descartes: “[...] julguei poder tomar como regra geral que as cousas que concebemos muito clara e muito distintamente são *todas* verdadeiras [...]” (DESCARTES, *Discurso do Método*, p. 109, grifo nosso). Abandono do obscuro e confuso, retidos no filtro e sobre os quais não é preciso retornar a análise, bastando a consideração do claro e distinto. Um crivo definitivo que orienta a visão e direciona o espírito para determinado lado, seguindo sempre nesse mesmo caminho (fluxo único de determinação), desconfiando e suspeitando da mistura, daquilo que não é puro (ponto fixo de orientação). A ideia distinta é justamente aquela a qual não se mistura nada que não seja claro⁴⁶, ela é pura, invariante e, por isso, *simples*. De uma só vez, tal ideia é *imediatamente presente* (instantânea) na intuição, *atual como presença* no espírito⁴⁷. “Se o homem pode adquirir alguma certeza, esta residirá na *instantaneidade* da intuição [...] na *presença* da ideia diante da alma atenta.” (WAHL, 1920, p. 8, grifo nosso). Em Descartes, não podem existir, desta maneira, nem virtualidades nem definições “provisórias” das ideias, já que devemos ter delas, para obtenção de um conhecimento claro e distinto, de acordo com o quarto preceito do

⁴⁵ Cf. *idem*. pp. 32-33.

⁴⁶ Cf. MOREAU, 1956, p. 84; e DESCARTES, *Princípios*, I, Art. 46.

⁴⁷ “Chamo conhecimento claro àquilo que é *manifesto* a um espírito *atento*: tal como dizemos ver claramente os objetos perante nós, os quais agem fortemente sobre nossos olhos dispostos a fitá-los. E o conhecimento distinto é aquela *apreensão* de tal modo precisa e diferente de todas as outras que só compreende em si aquilo que aparece *manifestamente* àquele que a considera de modo adequado.” (DESCARTES, *Princípios*, Art. 45, grifo nosso).

Discurso do Método, as enumerações completas daquilo que as define, nada omitindo, garantindo, assim, que examinamos a ideia de maneira apropriada (atualmente), com um espírito atento. Uma ideia clara e distinta deve ser pura e não variar em sua fixidez, por isso, toda definição cartesiana só pode ser intuitiva, exposta em seu conteúdo e demonstrando seus *atributos essenciais*, sob o risco de cairmos em pensamentos que nos levam ao infinito, ao emaranhado e ao labirinto:

Eis por que considerarei de novo o que acreditava ser, antes de me empenhar nestes últimos pensamentos; e de minhas antigas opiniões suprimirei tudo o que pode ser combatido pelas razões que aleguei há pouco, de sorte que permaneça apenas precisamente o que é de todo indubitável. O que pois acreditava eu ser até aqui? Sem dificuldades, pensei que era um homem. Mas que é um homem? Direi que é um animal racional? Certamente não: pois seria necessário em seguida pesquisar o que é animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas, e eu não queria abusar do pouco tempo e lazer que me resta, empregando-o em deslindar semelhantes sutilezas. (DESCARTES, *Meditações*, II, §6)

Descartes busca um átomo de Evidência, um ponto fixo absoluto, o que manifesta um procedimento que não retira a definição da coisa pelo termo médio, como na tradição Aristotélica, mas busca a definição *pela* essência ou pela natureza da ideia (suas qualidades intrínsecas), manifestada à *intuitus mentis* ou construída a partir de elementos *simples*: então, definir uma ideia é esclarecê-la inteiramente⁴⁸, torná-la presente, atual. Propriamente falando, Descartes não possui uma técnica lógica de definições, ao invés disso, possui um método de segregação, de filtragem, que despoja o definido daquilo que não é o essencial, para, enfim, chegar aos princípios claros e distintos: “A clareza da ideia se determina para Descartes pelos graus de uma certeza intuitiva, o que torna a definição inútil e a considera como estéril.” (BELAVAL, 1960, p. 172). Marca-se, aqui, uma espécie de atualismo da ideia e do pensamento, de tal modo que nada deve escapar à visão atenta, atual e primeira da intuição, espada que corta o nó labiríntico da multiplicidade infinita do pensamento: “Por *intuição* entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos, ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da *mente pura e atenta* tão fácil e distinto que *nenhuma dúvida* nos fica acerca do que *compreendemos*” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra III, grifo nosso).

O intuicionismo cartesiano destaca uma não mistura do começo, caminhos de certeza e distinção, nos quais a intuição é relativa, certamente, ao grau de atenção do *sujeito*. A partir

⁴⁸ Cf. BELAVAL, *op. cit.*, pp. 159-173.

de então, Descartes busca adquirir “o hábito de nunca falhar”, denunciando as fraquezas do espírito⁴⁹. Nesse sentido, vemos certa insistência de Descartes na conversão e no direcionamento do espírito, maneiras de não dispersão da atenção, método que faz da “arte de dirigir sua intuição uma ciência, ou, mais ainda, a ciência [...]” (BELAVAL, 1960, p. 29). As coordenadas de orientação servem para qualquer matéria ou elemento, já que elas consideram “[...] a série de coisas *a conhecer* e não a natureza de cada uma delas [...]” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra VI, grifo nosso). Irreversível, eliminando os resquícios, e único, independente da matéria a ser examinada, o método cartesiano é uma prática moral, uma prática que serve de referência de como proceder nas redes das multiplicidades, sejam elas quais forem, tratando-se de um guia para adquirir bons hábitos intelectuais⁵⁰, como uma espécie de redução ou purificação espiritual que reparte a experiência, seleciona elementos sem misturas, *simples*: “O método é único por dispor os dados complexos de um problema segundo uma ordem inteligível, de maneira a não ter nada mais que uma cadeia de relações simples entre elementos simples” (BRUNSCHVICG, 1912, p. 108), ou seja, um fluxo de determinação único entre elementos fixos. O Sol, o ponto fixo cartesiano só pode partir do sujeito do conhecimento, daquele que considera as coisas a conhecer:

Com efeito, visto que todas as ciências nada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica, por muito diferentes que sejam os objectos a que se aplique, e não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina [...] (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra I).

A partir de então, o sujeito do conhecimento passa a ganhar um papel de destaque frente ao objeto, à coisa ou à ideia a conhecer, é ele que se direciona, que ilumina ou obscurece o caminho do verdadeiro, é ele que *voluntariamente*⁵¹ se orienta pelas vias dedutivas e esclarecedoras da verdade, que estabelece as coordenadas diante da coisa passível de conhecimento, a qual está presente em sua presença atual, caindo *instantaneamente* sob o olhar do espírito. Nada melhor para nos afiguramos este papel de ponto privilegiado desempenhado pelo espírito do que o exemplo da cera reclamado por Descartes na *Meditação*

⁴⁹ Cf. *Meditações*, IV, §15 e §16.

⁵⁰ Cf. BELAVAL, *op. cit.*, p. 30 *et. seq.*

⁵¹ Cf. DESCARTES, *Princípios*, I, Art. 32 ao Art. 44.

*Segunda*⁵², quando o espírito finalmente despe a cera de suas vestimentas, vendo-a nua de suas infinitas características obscuras e confusas (§12), afirmando, assim, a sua primazia sobre as coisas exteriores na concepção de um conhecimento claro e distinto (§15), já que apenas o entendimento/espírito (*mens*) é capaz de conceber os corpos em sua natureza, e não a imaginação ou os sentidos (§18):

É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; [...] Ora, qual é essa cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes [da aplicação do filtro], ou clara e distinta, como é presentemente, *conforme minha atenção se dirija* mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta. (DESCARTES, *Meditações*, II, §13, grifo nosso).

Na medida em que a variação toma conta do pedaço de cera, deve-se recorrer ao único invariante possível: “[...] a volubilidade de cor, aroma, forma, consistência, som, untuosidade, arruínam a experiência estável e desdobrável, e involuem para o único invariante concebível: a esfera do entendimento.” (SERRES, 1972b, p. 73). Para Descartes, a confusão do pensamento provém justamente da intrusão de elementos não cognitivos (mistos, “sujos”) na alma, isto é, da intromissão de elementos estranhos à faculdade de conhecer, o que o motiva a excluir, da ciência clara e distinta, a análise das coisas corpóreas, eliminando inteiramente os elementos sensíveis da objetividade científica⁵³. De direito, o conhecimento da cera, pelo entendimento somente, deveria ser mudo, fechado sobre si: “Pois, ainda que sem falar eu considere tudo isso em mim mesmo, as palavras detêm-me, todavia, e sou quase enganado pelos termos da linguagem comum [...]” (DESCARTES, *Meditações*, II, §14). Descartes, não muito afeito à arte da sensualidade e na pressa de despir as vestes das coisas, encontrou-se primeiramente despido para seduzir: “ele destacou-se nas especulações, mas não encontrou nada de útil à vida naquilo que recai sob os sentidos e no que sirva na prática das artes.” (P. IV, p.298). É nítida a superioridade cartesiana daquele que pensa sobre aquilo que é pensado, do um, do *eu* sobre a diversidade, o múltiplo, a variação. Sujeito ativo, aquele que

⁵² Cf. *Meditações*, II, §11-18.

⁵³ “[...] a análise científica [cartesiana] consiste somente em eliminar do sensível os elementos não cognitivos, isto é, o próprio sensível, para guardar somente os elementos cognitivos que ele implica, a saber, as ideias claras e distintas relativas à extensão ou, em uma só palavra, geométricas. [...] A subjetividade, tal como Descartes a concebe, situa a objetividade científica inteiramente além da sensação, em um conhecimento de outra ordem, de uma outra natureza que o conhecimento sensível.” (BELAVAL, 1960, p. 481).

voluntariamente *atualiza* ou se volta para a ideia e a considera de forma apropriada, tido como referencial de orientação, no qual age o filtro da Dúvida e da Evidência, frente a uma coisa/objeto passivo, variedade sobre a qual recai o filtro⁵⁴, ou a uma ideia, atualmente presente àquele que a ela se direciona, sendo imediatamente apreendida pela intuição, como ato simples do espírito: “A ideia oferece uma passividade comparável àquela da impressão na cera, àquela, sobretudo, de um objeto de visão (quadro, imagem). Ela deixa a atividade da *intuitus* ou da vontade tão livre quanto a atividade do olhar.” (BELAVAL, 1960, p. 143). O referencial cartesiano parte das coordenadas do sujeito, das direções do espírito e do movimento “visionário” do conhecimento intuitivo. As coisas perdem seus cheiros, seus sabores, suas cores, suas texturas; as ideias perdem suas orientações, suas marcas próprias, suas dinâmicas e direções; a matéria, em sua indiferença passiva, poderia receber todas as formas possíveis sucessivamente⁵⁵, nenhum fio condutor, nenhuma potência interna, nenhuma variedade que marcaria algo como uma dinâmica própria, como os veios de um mármore anunciando vias de uma possível estátua ou como as virtualidades de uma ideia indicando os caminhos de uma gênese do verdadeiro: “Mais insistimos sobre a pura espiritualidade da inteligência, mais é evidente que o corpo se opõe a ela como um resíduo incompreendido e incompreensível” (NATORP, 1896, p. 422). Como diz J. Wahl (1920, p. 10): “[...] aquilo que não é dado no meu pensamento não é dado nas coisas, ao menos quando se trata de coisas finitas: mecanismo e atualismo é a dupla forma sob a qual se apresenta uma mesma negação: a negação da ideia de potência.”. Cartesianamente falando, seria impossível seguir a ordem das coisas, é preciso seguir a ordem de razões, pois a variação, a multiplicidade ou a diversidade *só é pensável* depois de se ter fixado o centro de irradiação, o *Cogito*⁵⁶, a primeira certeza, o ponto fixo invariante que faz funcionar a máquina-alavanca.

[...] o *Cogito* sendo tomado por princípio absolutamente primeiro de nosso conhecimento, na alma totalmente pura, o inatismo se define como pensamento claro e distinto, e só há pensamento claro e distinto em ato: assim, o confuso e, se quisermos, o inconsciente só podem ser procurados no objeto do pensamento, seja porque este objeto se situa neste instante fora do campo de consciência, seja porque ele contém – é o caso para o conhecimento sensível – elementos não-cognitivos. (BELAVAL, 1960, p. 482)

⁵⁴ Entendendo bem, essa é a diferença cartesiana entre a vontade ativa, isto é, aquela parte que possui o movimento diretivo, de orientação, de desembaraçar a ideia daquilo que não é ela, e o entendimento ou intelecto passivo, aquele em que a ideia está como que em repouso, já lá, imutável. Cf. DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Parte I, Art. 32 ao Art. 38. E também: BELAVAL, *op. cit.*, pp. 138-159.

⁵⁵ Cf. P. IV, p. 283.

⁵⁶ Cf. BELAVAL, *Op. Cit.* p. 203 *et seq.*

Separando o *Cogito* do *Cogitatum*, separando um sujeito puro, invariante, polo qualitativamente distinto dos demais, das variações do mundo, o qual é constituído por uma substância heterogênea à alma, Descartes não inclui no pensamento o inconsciente, na percepção o infra-perceptivo, não inclui no sujeito, o universo inteiro e, ainda menos, o obscuro e o confuso⁵⁷: como afirma Serres (1972b, p. 90, n.10), “A purificação do objeto – supressão do metamorfismo histórico – é isomorfa à purificação do sujeito – supressão da pré-história inconsciente, sonhadora e instintiva”. Portanto, as ideias e as coisas, enquanto passividades objetais, não contém nada em potência, nenhuma dinâmica, não carregam nada que não seja atual, que já não esteja lá, mecanicamente, dependendo simplesmente do crivo do sujeito para purificá-las daquilo que impede sua presença como ideia clara e distinta.

Em efeito, em Descartes, a ideia está já está lá, no entendimento, imutável, definitiva: basta se voltar para ela, considerá-la apropriadamente (*comme Il faut*), desembaraçá-la daquilo que não é ela, a confusão que vem do corpo. A *atualização*, obra não do entendimento, mas da vontade, consiste em acomodar a atenção sobre a ideia: contudo, a ideia não é para nada na tomada de consciência da qual ela é objeto; em si, tal como ela se manifestará à evidência, ela não comporta nada de inconsciente. (BELAVAL, 1960, p. 147, grifo nosso)

Percebe-se que Descartes necessita, desde o primeiro momento, desde o primeiro elo da cadeia, do critério da dúvida e da evidência: é o ideal do claro e distinto, já que o conhecimento só se desenvolve na clareza, na distinção, expurgando, de saída, a mistura, a obscuridade (o inconsciente?). Toda e qualquer ciência digna desse nome, deveria partir destas coordenadas fixadas pelo sujeito e da sequência ou encadeamento da visão intuitiva. O sujeito detém a chave de toda ciência: “Eis as duas vias [a intuição e a dedução] mais seguras para chegar à ciência; do lado do espírito não se devem admitir mais, e todas as outras devem ser rejeitadas como suspeitas e passíveis de erro [...]” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra III). Os objetos ou as ideias serão progressivamente analisados de acordo com a visão intuitiva, considerados um a um, em progressão contínua, sob os olhos inquisidores do espírito atento a tudo o que é suspeito. Por mais que, a princípio, não seja possível ver de uma só vez (*tota simul*) todo conjunto dos elos da dedução, o exame, o filtro da dúvida e da evidência, ou melhor, a atividade da intuição garante a ligação dos elementos um a um, garante a certeza numa série por *vizinhança única e imediata*: caminho reto, cadeia

⁵⁷ Estas separações são uma preocupação constante de Descartes: cf. *Idem*, p. 204, n. 4.

linear, ordem única⁵⁸. “A solução do problema é perfeita quando a série tem uma ordem, isto é, quando podemos [...] passar de um elemento a outro graças a um ‘movimento contínuo e ininterrupto do espírito’” (BRUNSCHVICG, 1912, p. 108). O espírito continuará vendo *como* ele pensa ao longo da cadeia, já que a certeza cartesiana tem a intuição por base, e a continuidade desta intuição é justamente a ordem de razões, ou ainda, sua unicidade de progressão, seu fluxo de determinação, a linearidade dos elos: “Esta continuidade só é possível se os termos da série dedutiva são ordenados em uma tal ordem que 1º os antecedentes devem ser conhecidos sem ajuda dos consequentes e 2º que os consequentes resultem somente dos antecedentes que se encontram nesta série.” (BELAVAL, 1960, p.43). A *sucessão* ou cadeia dedutiva depende, portanto, da atualidade ou do *instante* intuitivo, a sequência de uma série ou a ordem de razão ata cada termo àquele que o precede, sendo o último sempre relativo ao anterior: tudo é medida desta intuição livre, de sua direção e de seu deslizar. Encontrando os primeiros elementos da série, o primeiro elo da corrente, só será verdadeiro o que for dedutível a partir daí, só será verdadeiro isso que pode se ligar por um movimento contínuo e ininterrupto da intuição, num fluxo de determinação único e contínuo: “Mesmo a dedução, em que o espírito, no entanto, recorre ao discurso e à memória, aparecerá, no fundo, como uma série de intuições religadas por um movimento ininterrupto e relacionados assim à intuição primeira, reduzida a esta intuição.” (WAHL, 1920, p. 9). Por mais estranho que pareça, a série cartesiana de deduções depende de uma descontinuidade de cada instante intuitivo, de uma desproporção entre a causa e o efeito⁵⁹. De qualquer modo, o sonho cartesiano é de uma dedução que seria uma intuição continuada⁶⁰.

Descartes tem sempre a preocupação de construir elos para uma corrente (cadeia) segura. Aqui, não há dúvida, estamos diante de uma imagem tecnológica da maquinaria cartesiana, de uma montagem para que os anéis da corrente de ancoragem garantam a fixidez

⁵⁸ “[...] por ela [dedução] entendemos o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza. Foi imperioso proceder assim, porque a maior parte das coisas conhecidas são conhecidas com certeza, embora não sejam de princípios em si evidentes, contanto que sejam deduzidas de princípios verdadeiros, e já conhecidos, *por um movimento contínuo e ininterrupto* do pensamento, que *intui* nitidamente cada coisa em particular: eis o único modo de sabermos que o último elo de uma cadeia está ligado ao primeiro, mesmo que não aprendamos intuitivamente num só e mesmo olhar o conjunto dos elos intermédios, de que depende a ligação; basta que os tenhamos examinado sucessivamente e que nos lembremos que, do primeiro ao último, cada um deles está ligado aos seus *vizinhos imediatos*. [...]” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra III, grifo nosso).

⁵⁹ A desproporção entre causa e efeito é um dos temas constantes da crítica leibniziana a Descartes. Leibniz reclama uma perfeita equação entre a causa plena e o efeito inteiro, obedecendo ao que ele denominou Lei da Continuidade. Cf. P. III, p. 42 *et. seq.*; e NE, prefácio.

⁶⁰ Cf. BELAVAL, *op. cit.*, p. 41.

do navio no porto, elaboração de um mecanismo seguro para que não sejamos lançados em alto mar, na errância das vagas infinitas. É Serres, em seu artigo *Un modele mathématique du Cogito* (1965), que tenta explicar justamente o funcionamento desta maquinaria (da tecnologia) cartesiana em torno da intuição-dedução, mais especificamente, através da terceira *Regra para direção do Espírito*⁶¹, ele mostra como o *Cogito ergo sum* de Descartes não pertence ainda a uma cadeia/corrente dedutiva, mas a uma ligação intra-intuitiva, não-transitiva, já que não implica uma transitividade ou transmissão, isto é, movimento, fazendo com que o par intuição-dedução seja reduzido ao par mecanicista de figura-movimento ou forma-transmissão. Desta maneira, continua Serres (1965), Descartes consegue, por uma solução mecanicista (isto é, por figura-movimento ou forma-transmissão), construir uma máquina simples a partir de elos e de suas movimentações, ou melhor, consegue produzir a partir de formas imóveis uma corrente/cadeia de razões, em que a ordem transitiva ou móvel é a ordem de razão:

Uma máquina simples e, à fortiori, uma máquina cartesiana, pode se definir como uma *topografia* (descrição de formas de órgãos) sobre a qual aplicamos uma seqüência de transmissões mecânicas. Numa maquinaria à cartesiana, o par figura-movimento se transpõe em topografia-transmissão. [...] a máquina a mais simples seria aquele em que a forma seria sempre a mesma, em que a transmissão se faria sem perda, em que a similitude seria idêntica: a corrente (*chaîne*) é, portanto, a máquina limite, a mais simples e a mais fácil em figura-movimento. Compreendemos, então, perfeitamente a invocação deste exemplo, à ocasião da análise da intuição e da dedução: a primeira visa à forma pura dos elos, a segunda transmite um movimento ao longo da concatenação. [...] Há evidência intuitiva e transporte de evidência [...]. (SERRES, 1965, pp. 203-204, grifo do autor)

Toda máquina cartesiana tem como modelo de organização as figuras e os movimentos, estando ligada, desta maneira, à tradição da maquinaria clássica, por polias, cordas e pesos, por figuração (reprodução) e mobilização (mecânica, hidráulica)⁶²: “A máquina clássica é uma topografia pobre para movimentos raros; em geral, para uma função única, ela executa univocamente aquilo para o qual ela é feita.” (SERRES, 1982, p. 493). Então, pode-se dizer que o objeto cartesiano é um objeto instrumental e não uma variação, uma vez que não escapa ao modelo técnico, manifesto na máquina clássica, em que forma-se um número *finito* de articulações para um número mínimo de performance, como uma

⁶¹ Mais precisamente Serres refere-se a seguinte passagem: “Assim, cada qual pode ver pela intuição intelectual que existe, que pensa, que um triângulo é delimitado apenas por três linhas, que a esfera o é apenas por uma superfície, e outras coisas semelhantes [...]” (DESCARTES, *op. cit.* Regra III.)

⁶² Cf. SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 1982, pp. 492-511.

ferramenta sempre e somente voltado para uma única função: uma topografia móvel, conjunto simples e deformável de *formas indeformáveis* ou, para continuarmos no par intuição-dedução, uma corrente móvel de elos imóveis. Percebemos que Descartes não para de construir uma invariância *para* variações e não uma invariância *de* variações. Mais uma vez, as restrições do finitismo metodológico impedem Descartes de alcançar as máquinas combinatórias, aritméticas, algébricas, linguísticas, isto é, máquinas com imensos números de possibilidades, tendendo para o infinito, num sistema dinâmico, múltiplo, extremamente diferente dessas máquinas simples e estáticas da engenharia cartesiana, de polias, planos inclinados, cunhas, rodas, etc.⁶³.

Vemos melhor agora como a visão supõe a luz, essa potência natural que se propaga num instante⁶⁴, imediatamente, sem transitividade ou movimento, da mesma maneira que a intuição supõe a visão: é proliferação de um mesmo modelo tecnológico da máquina clássica. Se podemos dizer, também, que o *Cogito* é o primeiro ponto fixo, a possibilidade da máquina-alavanca-arquimedes, é justamente porque ele é o começo da série ou do movimento dedutivo, é uma intuição, não um raciocínio: “O *Cogito* é uma intuição [...]. Podemos, se quisermos, colocar o *Cogito* sob a forma de um raciocínio; mas logo precisaríamos dizer que é um raciocínio que apreendemos no presente e que não implica memória. O *Cogito* é a afirmação de uma certeza instantânea [...]” (WAHL, 1920, p. 5). O mesmo modelo se impõe, por toda parte: um ponto fixo *para* movimentos, uma estabilidade *para* diferenças, um invariante *para* variações ou um idêntico *para* multiplicidades. Portanto, não devemos mais hesitar em afirmar que a intuição está para a dedução, assim como o *Cogito*, a figura e a forma estão para os *Cogitata*, o movimento e a transmissão, respectivamente. Avancemos.

1.3 Finitismo intuitivo e matemático de Descartes

Com tudo o que vimos até aqui, o problema cartesiano da máquina-alavanca-arquimedes ganha, por analogia, um sentido mais profundo, pois a alavanca é também uma

⁶³ Cf. DESCARTES, R. Explicação de máquinas com a ajuda das quais se pode com uma pequena força erguer uma carga muito pesada. *Scientiae Studia*, São Paulo, Vol.6, No.4, Oct/Dec. 2008.

⁶⁴ Cf. DESCARTES, R. A dióptrica: Discursos I, II, III, IV e VII. Trad. de J.P. Ramos, *Scientiae studia*, São Paulo, v. 8, n. 3, Jul/Set., 2010, pp. 451-486. É curioso que no Discurso I (Da Luz), Descartes, tentando resolver a questão de como os raios luminosos entram nos olhos, tome como modelo da visão justamente o cego com uma bengala, isto é, o tato. Descartes seria, então, um adepto do pensamento cego? Não parece, já que ele não escapa de todo à metáfora e a utiliza apenas para resolver o problema da distância dos objetos na visão. Sobre isso, cf. SERRES, M. L'évidence, la vision et le tact. *Les Études philosophiques*, No. 2, pp. 191-195, Avril/Juin., 1968.

máquina simples que transporta ou transmite uma potência de um lado a outro, imediatamente⁶⁵ e sem intermediário, como uma dedução vista de um só golpe ou como um *movimento* instantâneo de *visão* intuitiva, tal qual se esgotássemos exaustivamente o intervalo entre as partes/pontos⁶⁶ ou elementos intuitivos (*finitesimais*), por um movimento contínuo e ininterrupto *do pensamento*, e nos déssemos, de um só golpe, um todo *estático*, não por uma passagem ao limite, o que suporia um princípio de continuidade ou transição, mas sim porque a diferença entre o todo e as partes é posta como nula ou igual a zero, numa igualdade meramente estática ou numa equação (igualdade entre quantidades) que define as figuras, visto que a totalidade é *atualmente* divisível em partes, ou melhor, é a somatória destas⁶⁷:

Com efeito, a memória, da qual depende, como se disse, a certeza das conclusões que abarcam mais do que o que pode ser captado por uma só das nossas intuições, deve ser despertada e fortificada, devido aos seus esquecimentos e fraquezas, por um *movimento contínuo e repetido* do pensamento. Suponhamos, por exemplo, que, por várias operações, eu tenha chegado a conhecer, primeiro, qual a relação existente entre uma primeira grandeza e uma segunda, depois, entre uma segunda e uma terceira, em seguida, entre uma terceira e uma quarta e, finalmente, entre uma quarta e uma quinta: nem por isso vejo que relação existe entre a primeira e a quinta e não a posso deduzir das que já são conhecidas, a não ser que me lembre de todas. Eis porque é necessário que o meu pensamento as percorra de novo, até que passe da primeira à última com tal rapidez que, sem quase deixar nenhum papel à memória, pareça ver toda a coisa *ao mesmo tempo* por intuição. (DESCARTES, R., *Regras para a direção do Espírito*, Regra XI, grifo nosso).

Quando percorremos rapidamente uma cadeia dedutiva, tendemos ou somos reduzidos ao ato intuitivo, ao *de-terminado*, à visão simples e unificada, suprimindo a distância dos elos. Para Descartes, uma série convergente é *igual* a uma quantidade finita, composta por elementos intuitivos: “[...] não podemos por meio de uma única intuição da vista distinguir todos os elos de uma cadeia demasiado comprida; no entanto, se virmos a ligação de cada elo com o seguinte, isso bastará para dizermos também que percebemos como é que o último se liga ao primeiro.” (DESCARTES, *Regras para direção do Espírito*, Regra VII). A alavanca é esta cadeia vista de uma só vez, sem os elos, como uma vara, uma linha,

⁶⁵ “Assim, ao imprimir um movimento na extremidade de um pau, por mais comprido que ele seja, facilmente concebo que a potência que serve para mover esta parte do pau move necessariamente *num só e mesmo instante* todas as suas outras partes, porque se comunica no estado nu, sem existir em qualquer corpo como por exemplo, uma pedra, que serviria para a transportar.” (DESCARTES, *Regras para direção do Espírito* Regra IX, grifo nosso).

⁶⁶ “Descartes [...] recusa a responder ou só responde com um encolher de ombros àqueles que querem distinguir entre ponto e parte [...]” (BELAVAL, 1960, p. 217).

⁶⁷ Cf. BELAVAL, *op. cit.* Cap. V.

um bastão, ela é esta transmissão imediata e instantânea de uma potência de um lado a outro: é a evidência global e imediata simbolizada por uma máquina simples⁶⁸. Montada a alavanca, podemos garantir o transporte da evidência, imediatamente, sem intermediários, bastando o ponto fixo, a intuição, o átomo de evidência, sobre o qual poderemos nos apoiar para mover o mundo, fazer fluir a determinação, seguindo uma linha reta e contínua: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças [...] para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável.” (DESCARTES, *Meditações*, II, §2).

Aqui retornamos, como num pêndulo, ao *equilíbrio estável* de um ponto fixo que impede a errância, esse ponto, sabemos, é o *Cogito*, pois não importa a força que as dúvidas adquiram, hiperbólicas que sejam⁶⁹, somos levados ao mesmo ponto, como numa *estática pontual*, oscilando em torno da atualidade constante do “eu duvido, eu penso, eu existo”: “[...] cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, *Meditações*, II, §4). Um ponto fixo é um ponto estável e único, invariante que não varia, não o efeito de uma variação:

Por que ele [um ponto] é estável? [...] Qualquer que seja a força que tende a deslocá-lo, ele tende, por uma outra força, a retornar a seu lugar original. Traduzimos: quaisquer que sejam minhas razões de duvidar, tão grande que seja a força de minha dúvida, a força de minha certeza me trará ao ponto dito. Descartes utiliza, aqui, a palavra força, ou equivalentes, e ele experimenta, nos limites, e como um bom Estatístico (*staticien*), por meio da maior força possível, a dúvida hiperbólica. Fico extremamente contente da intervenção, aqui, do termo hipérbole. (SERRES, 1972a, p. 313)

De um lado a outro, seja por onde for, forçando o pensamento de Descartes, recaímos, invariavelmente, na invariância das maneiras, nos procedimentos metódicos de uma maquinaria pendular. Somos sempre forçados a reconhecer, nas longas cadeias de razões, os pontos de repouso, instantes de transporte, partes da linha, que marcam os “cada vez” ou

⁶⁸ Cf. SERRES, M. L'évidence, la vision et le tact. *Les Études philosophiques*, No. 2, pp. 191-195, Avril/Juin., 1968, p. 194.

⁶⁹ A dúvida hiperbólica só será resolvida integralmente com a constituição de um segundo ponto fixo, a saber, a veracidade de Deus. Por enquanto, com o *Cogito*, alcançamos um equilíbrio estático que impede a errância mas somente a veracidade de Deus impedirá o círculo. Sobre isso, cf. SERRES, M. Sur le cercle cartésien. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 162, pp. 311-314, 1972.

“pontos” de intuição. Na Geometria, talvez, este plano procedimental cartesiano apareça com mais nitidez. Mesmo o engendramento da linha é como um deslocamento contínuo de um ponto a outro⁷⁰, como um movimento contínuo e ininterrupto *de* intuições: “A continuidade do traçado depende, segundo Descartes, da continuidade do movimento do pensamento, isto é, da *ordem*, e é a esta correspondência que está ligada a possibilidade de ‘medir exatamente’” (BELAVAL, 1960, p. 220, grifo nosso). A linha é, então, uma composição contínua de unidades/repousos discretos ou de intuições, mais difícil de conceber que o movimento, já que supõe, precisamente, a ordem do pensamento no deslocamento destes pontos. Aqui, como afirma Boyce Gibson (1896, pp. 389-390), o paralelo entre as *Regras para direção do Espírito* e *A Geometria* aparece com mais nitidez, pois vemos ressoar no fundo da concepção cartesiana da linha geométrica, o movimento contínuo e ininterrupto do pensamento *puro*, proporcionando, de um lado, a concepção positiva das linhas (descritas por um movimento contínuo e, enquanto complexas, por movimentos simples, facilmente apreensíveis pela intuição), as também chamadas de linhas geométricas, e, de outro lado, a concepção negativa das linhas (descritas por movimentos separados, sem *ordem* ou *proporção* entre eles, provocando um hiato no movimento da intuição), as chamadas linhas mecânicas, rejeitadas pela Geometria cartesiana: “A definição oferecida por Descartes da geometria é, então, fixada e limitada pela natureza da dedução intuitiva, isto é, submetida aos princípios inatos do método cartesiano” (p. 390)⁷¹. É interessante observarmos que esta concepção das linhas, baseada no movimento contínuo ou sucessivo, estabelece um novo critério para a aceitação ou recusa de uma linha na análise geométrica, muito diferente do critério dos gregos antigos, que limitavam a recepção das linhas àquelas que eram passíveis de serem construídas por meio de régua e compasso⁷².

Essa concepção da linha produzirá um efeito imediato no modo como Descartes conceberá o número, transportando o procedimento de um lado a outro do sistema. Sem a continuidade do movimento, isto é, sem a linha, os pontos ou os números seriam apenas descontínuos, marcariam um “cada vez” e não constituiriam realmente uma quantidade (ou

⁷⁰ Cf. BELAVAL, *op. cit.*, p. 217 *et. seq.*

⁷¹ Todo o rigoroso livro de Vuillemin (1960), *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*, mostra, geometricamente, como a exclusão de diversas curvas na Geometria cartesiana deve-se a ideia de ordem, de proporção exata e contínua (pp. 82-83), e ressalta a restrição que esta ideia impunha ao pensamento físico matemático de Descartes (pp. 29-35; pp. 93-98). A proposta deste trabalho desvia-se de uma análise matemática mais profunda sobre este tema, já tão belamente exposto no livro Vuillemin.

⁷² Cf. ROQUE, 2012, pp. 313-332;

apenas remeteriam a uma quantidade discreta), que pressupõe justamente a possibilidade de uma continuidade numerosa, para falar mais exatamente, a multidão numérica não remeteria, sem a geometria, a uma *medida*, visto que a adição pressupõe precisamente essa *unidade comum*, como um referencial de magnitude, que seria justamente a linha geométrica, fazendo do número, enfim, uma grandeza contínua⁷³ e da quantidade, um comprimento. Por toda parte, o espírito do método cartesiano foge a uma análise aritmética do número⁷⁴, não estabelece uma unidade que seria o elemento de um conjunto composto, “a unidade só pode ser para ele [Descartes] unidade de medida: é a medida que constitui o número, *qui numerum facit*” (BELAVAL, 1960, p.265), e o número só pode servir para medir. Se existe uma pluralidade é devido, mais uma vez, a esta unidade de referência⁷⁵:

Sem a consideração da unidade que os engendra por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, os números são descontínuos; é preciso, então, retornar à consideração da unidade para restabelecer o movimento ininterrupto do pensamento, que restitui a continuidade lógica [ordem de razão]. (BELAVAL, 1960, p. 220)

Percebe-se que não é por acaso que *A Geometria* é um apêndice do *Discurso do Método*. O rigor metodológico é sempre mantido, as linhas, pelas exigências da evidência, serão tomadas como tipos de quantidade, ou seja, como referencial de orientação, pois são elas que permitem uma medição exata e segura, o número será, por consequência, geometrizado, relativo a uma determinada linha, pondo em paralelo “o número racional com retas e os círculos – o número irracional, com as curvas ‘engendradas por um movimento contínuo’ – enfim os números ‘imaginários’ com as curvas engendradas por movimentos independentes” (BELAVAL, 1960, p. 220, n.3). Com o número submetido à linha e a quantidade ao comprimento, a igualdade passa a ter um sentido puramente geométrico, definida pela exata superposição de comprimentos, ela se torna, então, meramente estática, já que entre dois comprimentos não existe uma diferença evanescente, menor que toda diferença dada, ou uma relação não assinalável, mas somente uma relação de igualdade (se a diferença é posta como nula) ou desigualdade, em que o igual é apenas a negação do desigual (e vice-

⁷³ Cf. DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XIV. Tal confusão entre o número e a linha geométrica fará Descartes rejeitar as raízes negativas ou imaginárias, justamente “porque elas são geometricamente irrepresentáveis.” (BELAVAL, 1960, p. 136, n.2).

⁷⁴ Cf. BELAVAL, *op. cit.*, Cap. IV.

⁷⁵ Cf. DESCARTES, *op. cit.*, Regra XIV. Sobre a arbitrariedade de tal procedimento: cf. VUILLEMIN, 1960, p. 119 *et seq.*

versa), não seu limite, como numa transição por um movimento contínuo: “Pois a evidência cartesiana não poderia aqui se apoiar sobre a continuidade do movimento, o movimento sendo ele próprio já remetido à continuidade da linha” (BELAVAL, 1960, p. 289), da série de intuições. Por isso, não devemos nos espantar que, das linhas geométricas, aquela que goza de um privilégio inquestionável na Geometria cartesiana é a linha reta, escolhida como figuração universal da grandeza, já que ela é o suporte mais simples, mais flexível e a que podemos representar mais distintamente na consideração da teoria das proporções (entenda-se: ordem⁷⁶), permitindo dar conta de grandezas comensuráveis ou incomensuráveis.

Embora Descartes inove ao introduzir as *relações* simples das operações aritméticas em sua Geometria, como a soma, subtração, multiplicação e divisão (nesta incluída a extração de raiz), relações estas aplicáveis a linhas que se desejam conhecer, deve-se esclarecer que elas serão sempre tomadas em referência a “números cuja noção se resolve em unidades irresolúveis” (BELAVAL, 1960, p. 266), ou seja, serão sempre relativas a segmentos de retas, de tal modo que o desconhecido, o indeterminado, só pode ser, para ele, um comprimento: “[...] é preciso saber que a unidade, de que já falamos, é aqui *a base e o fundamento* de todas as relações [...]” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XVIII, grifo nosso). A continuidade operatória se aplica, assim, ao objeto geométrico, não propriamente ao objeto aritmético, sobre o qual Descartes rigorosamente nada explicou⁷⁷, reencontrando nestes apenas uma ordem arbitrária, como nos jogos combinatórios dos Calculadores, cujos objetos implicam uma multiplicidade, uma multidão confusa de números, exigindo mais obstinação do que sagacidade⁷⁸, não manifestando, por consequência, este fio metódico e cortante da cadeia de razões, da *ordem* linear, requerida pela ciência cartesiana⁷⁹.

A superioridade da Álgebra na matemática cartesiana, manifestada de maneira enfática no *Regras para a direção do Espírito*, vem justamente de que ela não necessita da multidão

⁷⁶ Cf. DESCARTES, *Discurso do Método*, II, pp. 55-57.

⁷⁷ “Mas Descartes não se atém ao estudo do número aritmético: eu não expliquei nada, escreve ele a Ciermans daquilo que toca propriamente a aritmética; e só encontramos em sua Correspondência algumas notas sobre as partes alíquotas de um número.” (BELAVAL, 1960, p. 287).

⁷⁸ Cf. BELAVAL, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁹ “Assim, se se quiser fazer um anagrama perfeito transpondo as letras de um nome, não é necessário passar do mais fácil para o mais difícil, nem distinguir as coisas absolutas das relativas: nem isso tem lugar aqui. Bastará propor-se, pelo exame das transposições das letras, uma ordem tal que nunca se percorram duas vezes as mesmas e que o seu número seja, por exemplo, repartido por determinadas classes, de tal modo que se veja logo em quais há mais hipóteses de se achar o que procura. Por este meio, com efeito, muitas vezes o trabalho não será longo, mas apenas uma brincadeira de criança.” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra VII).

confusa dos números, está “liberta dos múltiplos números e inexplicáveis figuras” (Regra IV) ao esclarecê-los por meio de letras, flexibilizando, deste modo, a imaginação e manifestando a ordem de relações: quando, por exemplo, procuramos a base de um triângulo retângulo, cujos lados são 9 e 12, um Calculador responderá que ela é igual $\sqrt{225}$, resultado que não aparecerá sem cálculo, ao passo que um matemático, munido das ferramentas algébricas, substitui os números dos lados pelas letras a e b, achando por base do triângulo $\sqrt{a^2 + b^2}$, de tal modo que todas as partes e aquilo que constitui a dificuldade da questão permaneçam sempre distintos, descritos de maneira geral, isto é, não envolvidos em uma variedade de números inúteis, evitando, por fim, os longos e cansativos cálculos (Regra XVI). Portanto, a passagem cartesiana da Aritmética à Álgebra não deve ser somente entendida como a passagem do número determinado ao número indeterminado, mas sim como a transição da ordem confusa para a ordem distinta: “[...] nós, que procuramos o conhecimento evidente e distinto das coisas, mas não os Calculadores, que ficam contentes desde que se lhes ofereça a soma desejada [...]: [no claro e distinto] é o único ponto em que reside propriamente a ciência.” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XVI).

A Álgebra permite a Descartes fazer para os números aquilo que os Antigos fizeram para as figuras, a saber, fazer com que o espírito se volte apenas para as proporções ou ordens e se distancie da multiplicidade infinita dos números ou das figuras. Mas não é só isso, Descartes vai mais além do espírito grego: se não conseguimos ver como e porque os Antigos chegam aos resultados que chegaram, é porque eles não nos ensinaram um método direto de invenção ou uma arte das razões, apresentando-nos apenas “verdades estéreis” e “demonstrações superficiais”, não nos elevando a uma ciência geral, da qual Descartes não abrirá mão (Regra IV). A álgebra, ecoando com a via metódica cartesiana, põe em evidência a ordem, a natureza e as relações dos termos⁸⁰, nos aproximando, nas matemáticas, de um estudo geral da ordem ou da proporção, revelando como o desconhecido deriva do dado, do já conhecido. Ela simplifica, ela condensa, ela generaliza o método matemático, já que remonta à consideração da ordem, a uma ciência geral, transportando sua evidência para a geometria e para aritmética. Nunca é demais lembrar, a certeza cartesiana reside justamente nessa *ordem* de razão, nessa corrente/linha, nesse movimento contínuo e ininterrupto do pensamento em

⁸⁰ Cf. BELAVAL, 1960, pp. 279-292. Neste sentido, Vuillemin (1961, p. 282) afirma que Descartes, ao evitar as equações transcendentais e não ascender à noção de função, garante, em sua *Geometria*, que “a adição de um elo ou de uma proporção ao raciocínio nunca fará surgir uma curva de um novo tipo, isto é, não algébrica. Somente os graus ou gêneros podem ser mudados, mas permanecemos num domínio fechado.”

que somos transportados por proporções ou razões contínuas, cadeias das quais os matemáticos também se servem:

Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se uma às outras da mesma maneira e que, contanto que nos abstenhamos somente de aceitar por verdadeira qualquer que não o seja, e que guardemos sempre a ordem necessária para deduzi-las uma das outras, não pode haver quaisquer tão afastadas a que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram. (DESCARTES, *Discurso do Método*, p. 55)

Descartes sonha com uma *Mathesis Universalis* que, sem se aplicar a uma matéria específica, explicaria tudo o que pode se investigar acerca da ordem e da medida⁸¹, uma generalização completa que faria da matemática não uma arte, mas uma ciência geral se estendendo ao campo inteiro do mensurável. Se a álgebra generaliza tudo acerca da ordem, a ideia de dimensão servirá, a Descartes, para generalizar todo o mensurável, indicando o modo ou maneira segundo a qual o sujeito se considera passível de ser medido: não só comprimento, largura e profundidade, mas também peso, velocidade e uma infinidade de coisas desse gênero, ditas dimensões do corpo (Regra XIV). Toda dimensão é uma grandeza, uma magnitude, e só ela, supondo o mais e o menos, segundo um projeto de medida, permite reduzir determinadas proporções, em que estão envolvidos aquilo que se procura e aquilo que já se conhece, à igualdade, como numa equação, de tal modo que possamos apenas nos ocupar das grandezas em geral. Diante dessas observações, Descartes lança uma nova luz sobre a Geometria, “já que nela quase todos concebem *erradamente* três espécies de *quantidade*: a linha, a superfície e o corpo. Com efeito, já antes se estabeleceu que a linha e a superfície *não dão* lugar a um conceito, enquanto verdadeiramente *distintas* do corpo ou distintas uma da outra” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XIV, grifo nosso). Formulação fabulosa. Para Descartes, as três dimensões dos corpos (comprimento, largura e profundidade), únicas que têm um fundamento real em todo objeto extenso, diferem entre si apenas por palavras, não são realmente distintas dos corpos e uma das outras: “A ideia de dimensão, uma vez generalizada, medida, número, comprimento tornam-se noções equivalentes.” (BELAVAL, 1960, p. 44-45). Ora, o que tudo isso implica é um paralelo inextricável entre a geometria e a física ou os corpos, cuja essência é a extensão⁸² ou o ser

⁸¹ Cf. DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra IV.

⁸² Cf. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, I, §53 e II, §4.

partes extra partes, já que a *quantidade*, reduzida à medida, tomada segundo o referencial de magnitude, se confunde em última instância, a partir da generalização da ideia de dimensão, com os próprios corpos, com a própria substância material (*materia sive quantitas*): esta “natureza corpórea que é o objeto da Geometria [...]” (DESCARTES, *Meditações*, VI, §5). É neste sentido que Descartes evita fazer como aqueles filósofos que distinguem a quantidade ou o que é extenso (mensurado) da própria extensão ou do mensurável e que atribuem “aos números espantosos mistérios e puros disparates nos quais, certamente, não acreditariam, se não concebessem o número como distinto das coisas numeradas” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XIV).

Belaval (1960) retira dessas observações consequências capitais e não hesita em afirmar os limites das matemáticas cartesianas frente a esta geometrização da física: no fundo, o projeto cartesiano é o de um físico, isto é, estender a ordem de razão ou aplicar o modelo de certeza ao conhecimento do mundo físico, ao mensurável, à *res extensa*, já que “Só há uma quantidade, a matéria, cuja essência nos é dada na extensão. O número é a medida desta extensão [...]” (p. 286), o que implica subordinar, por sua vez, a aparição da quantidade à apreensão imediata, à intuição *da* extensão, de tal modo “que as matemáticas não podem ser a ciência da ordem *ou* da medida, elas só podem ser a ciência da ordem *pela* medida.” (p. 220). No entanto, devemos tomar um cuidado, essa extensão não se confunde com a extensão múltipla do sensível (física, qualitativa, colorida, do pedaço de cera), da qual só poderíamos falar por analogia com um corpo figurado⁸³, mas diz respeito à ideia inata ou intelectualizada de extensão (da substância corporal, de *partes extra partes*, uniforme, homogênea e idêntica, totalizável), como é visível pela *imaginação* construtiva dos geômetras:

Por extensão, entendemos tudo o que tem comprimento, uma largura e uma profundidade, sem inquirir se é um verdadeiro corpo ou um espaço apenas; e não há necessidade de uma explicação mais longa, ao que parece, pois nada há que seja mais facilmente percebido pela nossa *imaginação*. Todavia, visto que os letrados usam muitas vezes distinções tão subtis que obscurecem a luz natural e encontram trevas até naquilo que os incultos nunca ignoram, é preciso adverti-los de que a extensão não significa aqui algo de distinto e separado do próprio sujeito, e que não reconhecemos em geral entes filosóficos desta espécie, que não caíam realmente no campo da imaginação. (DESCARTES, *Regras para direção do Espírito*, Regra XIV, grifo nosso).

A imaginação à cartesiana convém com os sentidos, com a substância material, ou melhor, com a extensão, já que ela é esta faculdade “que nada mais é do que contemplar a

⁸³ Cf. DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XIV.

figura ou a imagem de uma coisa corporal” (DESCARTES, *Meditações*, II, §8). Utilizada pelos matemáticos, ela somente retém das coisas aquilo que diz respeito à quantidade (grandeza, igualdade), negligenciando, por consequência, aquilo que diz respeito à qualidade (forma, similitude)⁸⁴. Por isso, a *Mathesis Universalis* cartesiana, essa ciência geral da ordem e da medida, tende a se tornar a geometria algébrica: de um lado a generalização da ideia de dimensão para a geometria, fazendo de todo problema geométrico um problema métrico, e, de outro, a flexibilidade da Álgebra, que substitui os números pela ordem das letras (simbolizando medida, número ou comprimento), juntas “[...] vão simbolizar os comprimentos coordenados que determinam todo ponto de uma curva.” (BELAVAL, 1960, p. 45). Visto que Descartes limitava as questões geométricas à busca de raízes para as equações de curvas, a aplicação da álgebra (já, para ele, completamente realizada) na geometria resultaria numa verdadeira ciência matemática. Contudo, percebe-se logo uma mútua limitação na relação da Álgebra com a Geometria⁸⁵, justamente porque Descartes não se interessa pela álgebra senão para resolver problemas em geometria (e a esta apenas para resolver problemas em física), não alcançando, assim, uma análise dos transcendentais (curvas não algébricas), nem uma pesquisa matemática relativa a uma ordem sem medida. Enfim, percebe-se logo que a *Mathesis Universalis* cartesiana é limitada justamente por aquilo que fazia sua originalidade, o que implica dizer que Descartes não ultrapassa completamente o domínio da matemática grega, visto que, como os gregos, sua Geometria se limita a inventar construções ou resolver problemas na geometria métrica, fixando posições, procedendo por equações estáticas (encontrando retas), evitando o infinito e concebendo, ainda, os irracionais sob a forma de segmento de reta, já que eles não eram pensáveis, até aquele momento, enquanto número⁸⁶. Para falar leibnizianamente, a *Mathesis Universalis* de Descartes não ultrapassa uma Lógica da imaginação, isto é, ainda preso à ideia de grandeza e à intuição da extensão, ele não alcança a regra de variação do infinitesimal, das quantidades incomparáveis sobre as quais operamos a passagem ao limite. Ele também não é capaz de entender esta igualdade dinâmica do evanescimento de uma quantidade não designada em outra, em que, a partir de uma diferença decrescente, menor que todo valor dado, inassinalável, “não-intuicionável” e escapando ao crivo da evidência, há a transição de uma quantidade na outra, proporcionando o distanciamento, cada vez maior, do quantitativo, da figura e do número,

⁸⁴ Cf. BELAVAL, *op. cit.*, p. 179.

⁸⁵ Sobre esta dupla limitação Cf. *Idem*, p. 286 *et. seq.*

⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 135 e p. 288; VUILLEMIN, 1960, p. 112 *et seq.*

numa semelhança independente da grandeza ou dos termos: aqui, mais do que a descrição de uma equação que manifestaria todos os pontos de uma curva, temos a lei de variação de uma equação, o algoritmo como princípio, a *cogitatio caeca*. Retornaremos a isso mais adiante.

De todo modo, Descartes tinha plena consciência que permanecia fiel aos gregos⁸⁷, se ele toma as matemáticas (Geometria, Aritmética, Óptica, etc.) como modelo de seu método é somente porque elas se apoiam em “um objecto tão puro e simples que não têm de fazer suposição alguma que a experiência torne incerta [duvidosas], e consistem inteiramente em consequências a deduzir racionalmente.”. (DESCARTES, *Regra para direção do Espírito*, Regra II). Elas articulam, desta maneira, a dupla exigência do filtro (a Dúvida e a Evidência) e fazem funcionar o transporte da evidência. Estudando as matemáticas, o espírito permanece presente a ele mesmo, sua certeza é inteira, ele vê o quê e como pensa ao longo da cadeia dedutiva. Direcionando o espírito para aquilo que deve ser visto nos objetos, as matemáticas são como uma propedêutica do olhar, uma heurística da ordem:

Em matemática, as noções primeiras têm a ‘conveniência com os sentidos’, aquilo que há de mais passivo no nosso ser [...] Por um lado, esta conveniência com os sentidos faz das matemáticas como uma arte servil em que podem se exercitar todos os tipos de pessoas, mesmo ‘as menos atentas’, desde que elas tenham memória. Por outro lado, a mesma conveniência com os sentidos permite a precisão matemática. [...] A conveniência com os sentidos, isto é, com a extensão, cuja essência é ser *partes extra partes*, torna também, de alguma forma, os objetos e as operações matemáticas distinguíveis *partes extra partes*; e esta distinção facilita a memória ao mesmo tempo que a compreensão. Assim, a *precisão* das noções primeiras matemáticas é uma *determinação* que elas devem à sua conveniência com a extensão. É esta mesma *determinação* que, na cadeia de razões, se transmite às proposições sucessivas e que, por consequência, alivia a memória [...] (BELAVAL, 1960, pp. 47-48, grifo do autor)

Procedendo do conhecer ao ser, Descartes não tentará recuperar ou transpor os diversos conteúdos ou objetos das matemáticas particulares para perfazer seu procedimento metódico, imaginar tal transposição seria um equívoco, visto que, enquanto pensadas por seus conteúdos, as matemáticas são suscetíveis do Deus enganador da *Primeira Meditação*⁸⁸. Trata-se, antes, de considerá-las como modelo de *direcionamento* do espírito, de tal modo que possamos nos orientar, como elas, apenas a objetos passíveis de um conhecimento claro e distinto. Dispor as razões à *more geométrico* significa proceder como os geômetras conduzem suas cadeias de razões, das quais retêm somente as coisas a conhecer: “E, tendo notado que

⁸⁷ Cf. BELAVAL, 1960, p. 300.

⁸⁸ Cf. *Idem*, p. 203.

essa grande certeza, que todo mundo lhes atribui [nos objetos dos geômetras], se funda no fato de serem concebidas com evidência, [...], notei também que nada havia nelas que me assegurasse a existência de seu objeto.” (DESCARTES, *Discurso do Método*, p. 70). São essas cadeias de razões, das quais os Geômetras se servem, que funcionarão como fio metódico modelo para Descartes, atando, de uma vez por todas, o pensamento coerente ao pensamento dedutivo e transpondo o procedimento de um lado a outro do sistema: a aventura cartesiana do pensamento só pode ser a transposição do rigor metodológico, da ordem geométrica ou da ordem linear⁸⁹. Por isso, essa aversão de Descartes àqueles que procedem sem método, esses Calculadores, amantes das inúteis artes combinatórias que obscurecem a luz natural e cegam os espíritos com suas descobertas sem nenhum rigor, ao acaso dos caminhos errantes, das variações erráticas, sem saber o como nem o porquê das coisas⁹⁰.

Todo método funciona como um fio de Teseu para alcançar o conhecimento das coisas, consiste no estabelecimento da ordem e da disposição dos objetos para os quais é necessário dirigir a atenção da mente, possibilitando seguirmos atentamente a cadeia de intuições, partindo da mais simples, a fim de que possamos descobrir alguma verdade. Apesar destas coordenadas da intuição serem ensinadas pelo método cartesiano, na tentativa de bem orientar a atenção do sujeito para obtenção de bons hábitos intelectuais, ligando, assim, irremediavelmente, a certeza do caminho dedutivo aos graus de evidência⁹¹, é importante frisar o caráter primordial da atividade intuitiva como captação imediata das naturezas simples (primeiras) no caminho do verdadeiro, já que ela se apresenta como um ato simples, inato e indivisível (átomo) do espírito, não sendo possível ensinar o *como* desta operação:

Mas se o método nos dá uma explicação perfeita do uso da intuição intelectual para não cairmos no erro contrário à verdade, e do meio de encontrar deduções para chegar ao conhecimento de tudo, parece-me que nada mais se exige para ele ser completo, já que nenhuma ciência se pode adquirir a não ser pela intuição intelectual ou pela dedução, como antes ficou dito. Nem ele se pode estender até ensinar *como* se devem fazer estas operações, porque são as mais *simples* e *primeiras* de todas, de tal maneira que, se o nosso entendimento as não pudesse usar antes, não

⁸⁹ Vuillemin (1961, pp. 272-274) nota que, em virtude da conveniência com os sentidos, a ordem matemática, diferentemente da ordem metafísica, permite uma reversibilidade da via, mas “desde que o encadeamento linear de razões seja ininterrupto” (p. 274).

⁹⁰ Cf. DESCARTES, *op. cit.*, Regra IV. “Descobrir por acaso é descobrir sem conhecer o como e o porquê da invenção: isto é, sem que o espírito conduza voluntariamente a experimentação mental na qual o ‘como’ se manifesta no encadeamento de razões e o ‘porquê’ nas decisões tomadas, em vista dos dados do problema, de onde prossegue a solução segundo uma série mais do que segundo outra. O acaso se define como uma falta de intuição.” (BELAVAL, 1969, pp. 42-43).

⁹¹ Cf. BELAVAL, Y. *op.cit.* p. 153

compreenderia nenhum dos preceitos do próprio método, por mais fáceis que fossem. (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra IV, grifo nosso)

Apenas a atualidade, a presença instantânea do pensado diante do pensamento, não bastaria para constituir uma certeza, já que por vezes concebemos mais de uma coisa ao mesmo tempo, nos deparando com uma profusão tão grande de pensamentos confusos e até mesmo de pensamentos claros sem serem distintos⁹²: “Pois, quem quiser observar muitos objectos ao mesmo tempo com um só olhar, não vê distintamente nenhum deles; e, do mesmo modo, quem tiver o costume de prestar atenção a muitas coisas ao mesmo tempo, por um só acto de pensamento, fica com o espírito confuso.” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra IX). De algum modo, a *natureza* daquilo que se observa precisa ser levada em conta na busca da verdade, mas como Descartes não avança na ordem das coisas e vincula a ordem de razão à ordem de nossas pesquisas, à penetração do olhar, essas “naturezas” serão sempre referidas ao entendimento, ou seja, filtros selecionadores aplicados, critério de eleição erigido, encontrado o ponto fixo, podemos voltar às coisas, mas somente enquanto são pensáveis a partir do centro de irradiação: “[...] importa vir às próprias coisas e considerá-las só enquanto o entendimento as atinge. Neste sentido, dividimo-las em naturezas inteiramente simples e em complexas ou compostas.” (DESCARTES, *Idem*, Regra VIII). As coisas ou ideias são ditas simples somente enquanto consideradas em relação a este ato intuitivo no entendimento, uma vez que parte-se do conhecer, do espírito cognoscente, da certeza do *cogito* e não das categorias do ser. Neste sentido, é preciso adquirir o hábito de abarcar poucas coisas simultaneamente no pensamento, tratar prioritariamente dessas naturezas simples, a partir das quais poderíamos seguir ou compor um conhecimento seguro: “ora, só de coisas puramente simples e absolutas é que se pode ter uma experiência certa” (DESCARTES, *Idem*, Regra VIII):

Então, é preciso nos assegurar que nós somente apreendamos na intuição naturezas bem determinadas: é preciso que pela análise cheguemos às naturezas simples. Tal é o objetivo deste método pelo qual distinguimos com mais clareza possível cada coisa de cada outra coisa [...] para ver, em seguida, como essas naturezas simples contribuem, ao mesmo tempo, para a formação das compostas. Nós conseguimos ver que há essências indivisíveis das coisas, tais que nós não podemos lhes adicionar nem subtrair nada. E o pensamento pelo qual nós pensamos essas essências indivisíveis é, ele próprio, indivisível. (WAHL, 1920, p.8).

⁹² Cf. DESCARTES, *Princípios*, I, 46

O método cartesiano manifesta como, na ordem de razão, o simples é sinônimo do universal, do absoluto e do geral, em oposição àquilo que é relativo, composto, múltiplo, particular, etc.⁹³ Mas o que importa é que são poucas essas naturezas puras e simples as quais se podem ver por meio de uma intuição imediata e por si mesma: tudo depende deste ato intuitivo (invariante) para a constituição da série do conhecimento certo e seguro. Assim, a intuição, enquanto ato simples, marca uma indivisibilidade do instante, uma apreensão imediata dos elementos claros e distintos que compõem a natureza simples: “chamamos simples só àquelas cujo conhecimento é tão claro e distinto que o *entendimento* não as pode dividir em várias outras conhecidas mais distintamente: tais são a figura, a extensão, o movimento, etc.” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XII, grifo nosso). Segundo Wahl (1920, p. 8-9), a característica marcante das naturezas simples é que elas são compreendidas em um instante, como essências, conhecidas inteiramente, ao mesmo tempo, desde que as conhecemos, sem sucessão e por uma evidência presente, de uma vez por todas, da primeira vez como elas seriam compreendidas em qualquer tempo, de tal modo que nosso pensamento dispõe de alguma coisa de eterno, de inato, e não remeteria a uma *recordatio*. O crivo encontra, aqui, um *non plus ultra*, trata-se de uma filtragem que só necessita ir até aos elementos simples: “[...] nada podemos compreender para além destas naturezas simples e da espécie de mistura ou composição que entre elas existe.” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XII). As coisas são simples porque a *apreensão* que as toma não pode mais ser dividida e os elementos não podem ser, desta maneira, disjuntos⁹⁴.

Então, simples não indica uma fronteira numa variação específica, não quer dizer sem partes ou sem elementos, antes, indica *substâncias* cujos elementos formam *todos* que perderiam sua significação caso fossem desmembrados, o que só é possível por meio de abstração, isto é, por meio da consideração de nossas ideias intuitivas segundo tal ou tal aspecto ou da divisão (para recompor) daquilo que pertence a uma ideia intuitiva. Vejamos como isso ocorre: uma ideia intuitiva é uma realidade singular que apresenta aspectos diferentes (por exemplo, na ideia de triângulo, o ângulo, a linha, a figura, a extensão, etc.), que, através do movimento contínuo e ininterrupto da intuição, recompomos e percebemos a ligação necessária desses aspectos: “[...] a conjunção destas coisas simples entre si é

⁹³ Cf. DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra VI.

⁹⁴ “Descartes explica a Mersenne que, sem ter que conhecer todas as propriedades, os matemáticos não deixam de saber o que é um triângulo. Mas eles o sabem por uma dessas intuições tão claras que as teríamos obscurecido caso quiséssemos as definir mais. E por quê? Porque esta intuição abrange as naturezas simples. Ora, uma natureza simples é, para Descartes, absolutamente primitiva.” (BELAVAL, 1960, p.153).

necessária ou contingente. É necessária quando está implicada tão intimamente no conceito da outra que não podemos conceber distintamente uma ou outra [...]” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XII). Reconhece-se, aqui, aquilo que define uma substância simples, a saber, aquilo que é concebível clara e distintamente independente de qualquer outra substância e no qual se pode aplicar a distinção de razão (por via do pensamento), distinguindo a própria substância de seus atributos, como, por exemplo, separamos a substância corporal da ideia de extensão⁹⁵. Essa distinção de razão servirá para explicitar e revelar uma distinção real das substâncias, marcando a multiplicidade das ideias intuitivas (*ratio essendi*), multiplicidade concreta das ideias pensadas ou pensáveis umas sem as outras, de modo que basta conceber distintamente a substância para saber que ela é completa. Mas como em Descartes, o pensamento pensa a si mesmo e, por isso, conhece seus atos, percebe-se um outro tipo de multiplicidade, a saber, a multiplicidade das maneiras de considerar uma ideia (*ratio cognoscendi*), multiplicidade abstrata das funções, na medida em que o pensamento é pensado de acordo com tal ou tal faculdade⁹⁶:

[...] nós percebemos que as ideias inteiramente pensáveis uma sem a outra são em pequeno número: quando elas são pensamento de um ser, não de um modo, elas se reduzem a três: a matéria, o espírito e a união deles. Assim, toda multiplicidade concreta tem por suporte imediato uma ideia do ser: a matéria, o espírito ou a união deles. A multiplicidade abstrata dos modos é separável desse suporte? Para Descartes, evidentemente não: uma vez que o abstrato é uma maneira de considerar o ser pensado – finalmente, uma maneira de pensar um pensamento – crê-lo separável do concreto seria como separar o pensamento dele mesmo [...]. Nós devemos sempre pensar o abstrato no suporte (*dans le sujet*) do qual ele é modo, para ter dele a intuição mais distinta possível. Isto quer dizer que a essência é inseparável do tipo mesmo de existência implicada na essência. (BELAVAL, 1960, p. 206).

Por isso, além do entendimento puro (modo espiritual), os instrumentos de conhecimento ou modos de apreensão de uma ideia se reduzem a dois: a imaginação (modo misto, espiritual e material) e os sentidos (modo material)⁹⁷. Não devemos simplificar as coisas, quando Descartes abre mão dos sentidos para alcançar um conhecimento claro e

⁹⁵ Cf. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, I, Art. 60.

⁹⁶ Cf. BELAVAL, *op. cit.*, pp. 202-206.

⁹⁷ “Ainda mais, encontro em mim faculdades de pensar totalmente particulares e distintas de mim, as faculdades de imaginar e de sentir, sem as quais posso de fato conceber-me clara e distintamente por inteiro, mas que não podem ser concebidas sem mim, isto é, sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas.” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, VI, §18). Cf. DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra VIII.

distinto, não o faz apenas para evitar a multiplicidade daquilo que recai nos sentidos, mais do que isso (substância corporal), buscando encontrar a primeira certeza e o modo de conhecimento por excelência, ele dispensa também os sentidos como modo de apreensão de uma ideia, como um instrumento de conhecimento evidente e indubitável⁹⁸. Na *Meditação Segunda*, esse procedimento se torna bastante manifesto quando Descartes determina a natureza (pelos atributos) da substância pensante, só que dessa vez excluindo também da essência da coisa pensante, daquilo que faz parte do atributo essencial do *Cogito*, as ideias e os modos referentes à imaginação, já que somente podemos confiar no entendimento, na intuição instantânea do entendimento puro⁹⁹: “[...] nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão [...]” (§7) e “[...] reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa maneira de conceber [...]” (§8). Preso a um essencialismo, Descartes pode dizer que a imaginação não pertence ao conhecimento da coisa pensante, da *res cogitans*, mas, mesmo assim, ela goza da existência desse “ponto de partida”, já que, apesar da abstração praticada pelo entendimento, separando o modo-imaginação da formulação do *Cogito*, do atributo essencial da substância pensante, a imaginação ainda desempenha um papel de *modo* da substância: “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (§9). Para resumir, na ordem do conhecimento, a multiplicidade abstrata (os modos) é subordinada à certeza intuitiva do entendimento, ao rigor cortante e invariante do primeiro elo: o *Cogito* é, então, o simples, o absoluto, fazendo de todo múltiplo algo relativo ao um e de toda multiplicidade um mero adjetivo do invariante.

Assim, o simples não é um invariante *de* uma variação, antes, ele é o começo único e primeiro da série dedutiva, invariante *para* variações, a pureza tornada princípio, a intuição, este ponto fixo primitivo e constante para um caminho linear da verdade, etc. Onde o entendimento não for capaz de intuir bem, não há motivo para continuar a busca da verdade, o conhecimento certo e seguro só é garantido quando a intuição apreende “coisas puramente simples e absolutas”. Tudo ver é o imperativo cartesiano, o não-visto é rejeitado para o lado

⁹⁸ “[...] e, assim, em uma infinidade de outras ocasiões, achei erros nos juízos fundados nos sentidos exteriores. E não somente nos sentidos exteriores, mas mesmo nos interiores [...]” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, VI, §13).

⁹⁹ Cf. DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, II, §7-§18.

do incompreensível, do não sabido¹⁰⁰. Mesmo as noções comuns (ou axiomas), como quando se diz que é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo, ou seja, mesmo os princípios da razão, só são verdadeiros enquanto caem sob a atualidade do instante intuitivo, não possuem um valor metodológico separado da percepção da ideia, são apenas verdades e não coisas fora do pensamento¹⁰¹. Para Descartes, uma razão é apenas uma ideia intuitiva, não precisa, desta maneira, de *definição*. Uma razão, como uma verdade, é o que é percebido de modo evidente, de maneira clara e distinta, sua certeza é garantida e determinada pela atenção do sujeito. Os princípios da razão possuem meramente um valor de fato, não de direito¹⁰², quer dizer, como uma ideia vale somente pelo que ela é em ato, enquanto apreendemos sua natureza simples e suas ligações necessárias, toda razão de julgar se resume a intuição desta ideia, ao instante (no presente) e à atualidade (na presença) de sua apreensão, de tal modo que a razão não conserva em si nenhuma potência (eficiência) ou uma espécie de suficiência (autonomia), que permitisse, de direito, a aplicação de uma regra independentemente de sua observação. Como, para Descartes, a única base para um julgamento verdadeiro é a intuição, o potencial ou o possível são excluídos do pensamento, não podem fundar a certeza: “Desde então, os princípios formais são vazios e estéreis se eles pretendem concluir por uma intuição futura ou possível: o futuro não é atual e, para o meu próprio entendimento, o possível somente tem por critério a intuição efetiva.” (BELAVAL, 1960, p. 266) ou, para falar como Descartes (*Princípios*, I, Art. 21), “[...] por existirmos agora, não se deve concluir necessariamente que ainda existamos um momento depois [...]”. O verdadeiro é sempre aquilo que é absolutamente e que dispõe o pensador de uma segurança integral e primeira. Somente o intuicionado é conhecido sem confusão, conhecido em sua verdade e realidade, por uma associação íntima e exclusiva da certeza e da evidência, de modo que, para Descartes, todo racional é real, mas nem todo real é racional:

O intuicionismo é o segredo profundo dos limites do cartesianismo; mas é também aquele de sua força. Virando as costas ao não-intuicionado de fato e ao não-intuicionável de direito, Descartes não pode estar absolutamente certo de um domínio tão distintamente circunscrito e atravessado, de um lado a outro, das luzes da evidência. Ele exclui demais e, assim, se limita, mas aquilo que se encontra conservado é fundado e inatacável, nisso não pode existir relativismo. [...] Seríamos, portanto, infiéis ao espírito profundo do cartesianismo se procurássemos no Método aquilo que não pode se encontrar lá, uma via toda traçada para alcançar as demonstrações, uma técnica operatória, uma *ars inveniendi* composta de receitas, de

¹⁰⁰ Cf. BELAVAL, *op. cit.* pp. 72-73.

¹⁰¹ Cf. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, Parte I, Art. 49.

¹⁰² Cf. BELAVAL, *op.cit.* p. 65.

critérios, de marcas, de raciocínios em forma típica, enfim, um inventário de procedimentos: cabe a cada um forjá-los. (SERRES, 1969, pp. 134-135).

Não há aqui nenhum formalismo metodológico que tome a razão por suas obras, pelos encadeamentos de verdades e objeções formais, de tal modo que manifestaríamos uma suficiência da razão, produzindo fórmulas independentes do sujeito pensante, suprimindo a subjetividade da apreciação de uma ideia ou a maneira pessoal de raciocinar¹⁰³. A ordem de razão não pode ser então operatória, construtiva, em que os pontos de vista do ser determinariam uma ordem que possibilitaria a *tradução* de um domínio em outro, como variações produzindo a ordem. A razão cartesiana não é constituída ou constitutiva e não se aplica a todos os mundos possíveis (não-atuais), ela é somente uma faculdade nua que esclarece e constata. Aquilo que é apreendido pela luz natural da razão não é nada fora do *sentimento interior* da evidência, aqui convergindo o sentimento de que não se pode mais pôr em dúvida e o exercício da razão: em Descartes, os graus de clareza de uma ideia são sempre descritos em psicologia. Por isso, como afirma Belaval (1960, p. 60), a dúvida se torna metódica em Descartes porque ela é homogênea às operações do espírito que descobre a verdade, cessando de ser uma paixão, passa a ser um sentimento racional, procedendo do livre-arbítrio, numa espécie de solipsismo metodológico.

Desta maneira, os limites do intuicionismo se tornam evidentes: daquilo que não *podemos* perceber clara e distintamente, isto é, diante de uma *incapacidade* de intuir os elementos, a razão deve suspender o juízo, já que não é possível nem afirmar, nem negar. Não se trata de uma *epoché* cética, já que aqui é o próprio critério da Evidência que orienta a emissão desse (não) juízo, pois é possuindo de antemão um critério de verdade que duvidamos¹⁰⁴. Tudo isto também indica um finitismo metodológico que torna Descartes incapaz de lidar com problemas ligados ao infinito, visto que em virtude de nossa finitude, abarcando apenas alguns instantes, é impossível *compreender* ou apreender no campo intuitivo muitas coisas de uma só vez ou, ainda, compreender elementos não passíveis de intuição:

Pois se tudo o que percebo distintamente é verdadeiro, disso não resulta que eu perceba tudo: ao contrário, meu entendimento finito não poderia se igualar ao infinito do ser. Há portanto alguma verdade, isto é, algum real, que permanece fora do meu campo de intuição. Esta parte escondida do real, Descartes a repartiria sob

¹⁰³ Cf. *Infra*, Cap. 3.

¹⁰⁴ Cf. DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XII.

dois tipos: o conjunto das verdades reveladas, e, entre as verdades naturais, todas aquelas que tocam o infinito, o qual não posso ‘compreender’. Ora, disso que escapa à intuição eu não posso afirmar ou negar nada [...] Ultrapassa a razão aquilo que começa lá onde termina a possibilidade de continuar a intuição, lá onde não posso mais seguir a ordem de razões. (BELAVAL, 1960, p. 66).

Logo se percebe que o “compreender” cartesiano tem a *extensividade* por modelo, pois se, aplicando o critério de verdade, não podemos ver o último termo de uma série, se não conseguimos percorrer toda extensão de um problema, alcançando o último elemento constitutivo, não enunciamos nada sobre a existência ou não deste termo, deste elemento. Nestes casos, estamos em face de uma multidão infinita que impede um enunciado seguro (afirmativo ou não), na medida em que somos levados imediatamente a considerar uma progressão ou regressão ao infinito, suscetível do mais ou do menos, como no caso das séries divergentes, sobre as quais Descartes se recusa a aplicar a lógica do terceiro excluído. Neste sentido, um caso curioso: diante da curva logarítmica, proposta por de Beaune¹⁰⁵, Descartes hesita, não podendo *compreender* o limite para o qual elas tendem, vendo nelas somente uma aproximação de mais em mais, ao infinito, nos engajando num regresso sem fim, em que estamos diante de um passatempo inútil na grande empreitada humana. Para resumir: se a intuição não pode ver, a razão cartesiana não se manifesta. Somente após ter construído o último elo, a afirmação ou a negação de um termo é segura e evidente, a cadeia garantida, a máquina cartesiana aplicada. Por isso, não é preciso procurar o infinito, já que ele remete justamente a uma incerteza do conhecimento, a um caminho de fluxo indeterminado, ou melhor, a um *indefinido*, àquilo que não encontramos nenhum limite, não sendo, assim, nenhuma fonte de *de-terminação*, apontando sempre para um objeto que escapa ao nosso entendimento finito:

[...] assim nunca nos perderemos em disputas acerca do infinito, pois seria ridículo que nós, sendo finito, empreendêssemos *determinar*-lhe alguma coisa e por esse meio o supuséssemos finito ao tentar *compreendê-lo*. [Por isso não devemos nos

¹⁰⁵ Muitos comentadores se apoiam nesse caso para mostrar como Descartes, diante de um dos mais “importantes problemas *Methodi Tangentium inversae*, admitindo que não o via de maneira clara o suficiente” (P.IV, p. 292), não ultrapassou a tradição do método dos indivisíveis de Cavalieri, procedendo sempre pelo método de exaustão de partes finitesimais, em que o limite é um salto, posto como nulo, não uma transição gradual. Descartes evita, assim, a noção de convergência (na esteira de Gregory e Wallis) e de passagem ao limite, que dariam nascimento ao Cálculo infinitesimal leibniziano. Neste sentido, seria preciso que a Geometria de Descartes, “para anexar [as curvas] transcendentais, abandonasse o preconceito da evidência imediata” (VUILLEMIN, 1961, p. 286), que o método cartesiano deixasse passar variações imperceptíveis para o invariante da evidência. Somado a isso, a dificuldade de Descartes frente a ideia de adégalização (adégalisation) de Fermat, que anuncia a diferencial do Cálculo, parece confirmar a insuficiência do invariante cartesiano frente às variações surgidas no interior da própria matemática. Sobre tudo isso: cf. BELAVAL, *op. cit.*, pp. 300-317; VUILLEMIN, 1960, pp. 9-25 e pp. 51-65.

preocupar] em responder àqueles que perguntam se a metade de uma linha infinita é infinita e se o *número infinito* é par ou ímpar, e outras coisas semelhantes, porque só aqueles que imaginam que o seu espírito é infinito é que devem examinar tais dificuldades. Quanto a nós, ao vermos coisas nas quais alguns dos nossos sentidos não notam limites, por essa razão não teremos a *certeza* de que sejam infinitas, e então devemos considerá-las apenas *indefinidas*. Assim, como só podemos imaginar uma *extensão* tão grande se ao mesmo tempo concebermos que possa haver outra ainda maior, diremos que a extensão das coisas possíveis é *indefinida*. (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, Art. 26, grifo nosso)

O infinito considerado desta maneira só pode ser concebido por *limitationis negationem*, pois se trata de uma *infinidade* que só podemos entender negativamente, isto é, pela não com-preensão de nenhum limite, por um extensividade que foge à apreensão imediata. Algo se dá ao entendimento, mas o entendimento não é capaz de intuir um termo (ponto de parada, fim) no objeto dado, assim, o dado, cuja com-preensão abarca mais do que os limites do que somos capazes, não é passível de *de-finição* (entenda-se: *de-limitação*), ele é indefinido. Não temos desse infinito nenhuma ideia verdadeira, inteira ou positiva, coisa alguma sobre a qual teríamos atualmente uma intuição, nenhum ponto assinalável servindo de apoio para a emissão de um juízo indubitável: nesta série de coisas, atendo-nos a certeza, nada devemos pronunciar sobre a existência ou não de um termo finito ou não. Além disso, Descartes nunca oferece uma passagem ao limite, uma transição do finito ao infinito, manifestando a única solução cartesiana possível em casos como esse, a saber, uma *indecidibilidade* (não aplicação do terceiro excluído) nas respostas sobre coisas *indefinidas*¹⁰⁶. O indefinido não é, portanto, um meio entre o finito e o infinito, mas uma não participação em nenhum dos dois: “O indefinido é, portanto, a ignorância mesmo da finitude como da infinitude. Nesta medida, ele não pode participar de um e do outro: ele é, mais ainda, nem um nem o outro” (VILMER, 2008, p. 511). Em si, o objeto pode ser finito ou não-finito, mas, para nós, criaturas de entendimento finito, cujos princípios racionais são limitados a percepção clara e distinta, esse objeto não é passível de um juízo (mesmo negativo) indubitável:

Nós não podemos, nisto que nos concerne, encontrar ali um limite. E assim, do ponto de vista do nosso espírito, tudo isso é indefinido, o que digo?, talvez mesmo infinito; pois o indefinido, que multiplicamos sempre e sempre, como aqui, é o próprio infinito. É assim que, talvez, possamos dizer que o mundo é infinito; e, do mesmo modo, o número, etc. Mas, naquilo que concerne a Deus, talvez o entendimento Dele conceba limites fixos ao mundo, ao número, e à quantidade, etc. Talvez conceba alguma coisa de maior que o mundo, que o número, etc.; assim, tudo

¹⁰⁶ Cf. VILMER, Jean-Baptiste Jeangène. La prudence de Descartes face à la question de l’infini en mathématiques. *Revue Philosophiques*, V. 34, n° 2, pp. 295-316, 2007.

isso será, para Ele, finito. Nisso que concerne às coisas, vemos que a natureza delas ultrapassa nosso alcance: enquanto nós somos finitos, não podemos compreendê-las; assim, do ponto de vista de nosso espírito, elas são indefinidas ou infinitas. (DESCARTES, *Conversações com Burman*, Art. 26).

Para falar como Belaval (1960, p. 276), a noção cartesiana de indefinido tem por base um geometrismo, já que, como em geometria, apreende o conceito de infinito através da intuição da *extensão* e da finitude de nosso entendimento: “é indefinido aquilo em que ‘nós não encontramos nenhum limite’ [...] isso no qual não observamos nenhum limite é, em definitivo, a extensão da matéria, ou quantidade, isto é, de uma substância una, formando um todo.”. Como o indefinido cartesiano não explicita uma ideia *atual*, somente uma potência de seguir a análise, ele não funda a certeza, afundando o território dos juízos claros e distintos, o melhor é não se ocupar desses casos, dizer que o mundo pode ser finito ou não-finito, que o número infinito, sempre relacionado à extensão atual, pode ou não existir¹⁰⁷, etc.

Podemos tirar dessas observações algumas consequências importantes: além de não resolver a questão do maior de todos os números¹⁰⁸, o intuicionismo cartesiano destrói a noção de Cosmos¹⁰⁹, de um mundo completo e determinado, finalizado e ordenado nas menores partes, formando uma totalidade envolvida pela Razão. Para Descartes, o mundo não é uma natureza, mas uma imensa fábrica de partes indefinidamente deslocadas que se acomodam, excluindo a finalidade como questão filosófica aplicável ao mundo: “[...] todo esse gênero de causas que se costumam tirar do fim não é de uso algum nas coisas físicas ou naturais [...] (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, IV, §70). Reduzido a uma massa homogênea tracejada de movimentos e figuras, o universo cartesiano mascara seu esqueleto mecanicista, de polias e guinchos, atrás de um espetáculo que confunde o pesquisador desatento: a estátua de Tântalo supliciado e fazendo o gesto de beber água num vaso “[...] consiste unicamente em investigar como se deve construir o vaso para que a água se escape dele completamente quando atinge uma certa altura, e de forma alguma antes.” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XIII), o suplício é uma camuflagem que instaura uma confusão entre as séries da matéria e da alma. No fundo do mundo, tudo se resume a um automatismo que não inclui o reino da Graça (dos fins), separando o autômato

¹⁰⁷ Cf. BELAVAL, *op. cit.*, p. 266 *et. seq.*

¹⁰⁸ Cf. DESCARTES, *Respostas do autor às segundas objeções*, §25.

¹⁰⁹ Cf. BELAVAL, 1960, III parte (*La vision du monde*).

(signo) do sentido¹¹⁰. Enfim, o mundo cartesiano não possui um princípio de variedade que povoaria o universo com autômatos espirituais, formas substanciais ou mônadas, não compõe um Cosmo ligando o finito ao infinito, que faz convergir as séries do corpo e da alma numa harmonia universal, expressa, principalmente, na relação múltiplo-um, todos-cada-um ou variação-invariante:

Em geral, temos o sentimento que a visão do mundo em Descartes é totalmente comandada por sua Física, que dizer, pela imaginação geométrica de estruturas escondidas sob as aparências sensíveis. Um mundo assim geometrizado exclui o finalismo e se resolve em intuições estáticas: ele se destaca, portanto, da teologia e não constitui, propriamente falando, uma Natureza. (BELAVAL, 1960, p. 524)

Estando preso a intuições estáticas, atuais (não dinâmicas), vemos, mais uma vez, a recusa e a limitação cartesiana na abordagem de problemas que envolvem uma multiplicidade infinita. Antes de Kant, os limites do pensamento já foram levantados por Descartes: “[...] nada pode haver de mais útil do que investigar o que é o conhecimento humano e até onde se estende” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra VIII). No que diz respeito à relação finito-infinito, Descartes também não ultrapassa as barreiras de seu intuicionismo, atado às afirmações atuais, ele acaba não resolvendo e evitando o nó Górdio dos problemas labirínticos, cortando ou saltando por cima de questões nas quais uma variação *funcional* (rede de séries) entraria em jogo, como, por exemplo, na impossibilidade cartesiana de conciliar a nossa liberdade com a pré-ordenação divina: “Não teremos qualquer dificuldade em evitarmos isso se tivermos em conta que o nosso pensamento é finito e que a onipotência de Deus é infinita [...]” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, I, Art. 41).

Um abismo intransponível separa o finito do infinito, não permitindo uma passagem ou uma correlação expressiva entre eles: vimos, o indefinido não é esta passagem, antes, ele é o reconhecimento patente de uma limitação do ato intuitivo ao instante ou ao ponto de sua construção, e, como nos casos indefinidos a intuição prossegue sempre, uma possibilidade de continuar a construir. Rigorosamente falando, o indefinido não merece o nome de infinito¹¹¹, já que é apenas um infinito secundário, adquirido pela negação do finito, manifestando apenas uma potência da qual não somos capazes de usufruir, ele é virtual (não atual) e constituído por progressão contínua. De qualquer maneira, constatando a existência do indefinido, estamos

¹¹⁰ “Descartes, recordando o autômato, age como se ela [a natureza] trapaceasse, ele se cria adversários de jogo que blefam e enganam (Gênio Maligno), ele faz experiência sobre uma natureza que esconde seu jogo e o falsifica; ele quer desvelar a aparência cujo sentido óbvio é a falsidade.” (SERRES, 1982, p. 506, n. 2).

¹¹¹ Cf. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, I, Art. 27.

diante de um estranho momento em que somos alvos diretos de uma desproporção real¹¹² entre a experiência de nossa limitação, enquanto seres finitos, e a percepção de um poder que ultrapassa nossos limites, ou, ainda, uma desigualdade entre a possibilidade de um conteúdo infinito e a presença limitadora da dúvida: “[...] mas que este poder que tenho de compreender que há sempre alguma coisa a mais a conceber no maior dos números, que eu jamais posso conceber, não provém de mim mesmo, e que eu o recebi de algum outro ser que é mais perfeito do que sou.” (DESCARTES, *Respostas do autor às segundas objeções*, §25) e “[...] de onde nos pode vir essa faculdade de ampliar todas as perfeições criadas, isto é, de conceber algo de maior e de mais perfeito do que elas são, senão do simples fato de que temos em nós a ideia de uma coisa maior, a saber, do próprio Deus?” (DESCARTES, *Respostas do autor às quintas objeções*, §22). Mas como passar ao infinito? Como transitar entre o finito e o infinito?

1.4 O infinito de Deus, a ligação dos instantes e o erro

No momento em que constata o indefinido, essa capacidade de aumentar progressivamente, Descartes não recorre a um princípio de continuidade, a um cruzamento das séries em que toda variação da causa deve, em virtude da lógica da expressão, corresponder a uma variação proporcionada do efeito, não, ele exige a presença atual de alguma ideia que dê conta da progressão infinita (da virtualidade) e “se limita a colocar o princípio de causalidade e a afirmar que a causa tem ao menos tanta realidade quanto o efeito.” (BELAVAL, 1960, p. 385). A potência de numerar, de prosseguir a construção, confirmará, assim, a prova de Deus, visto como causa superior, verdadeira e imediatamente (atualmente) infinita, possuindo mais realidade do que qualquer outra ideia, sendo capaz de dar conta dessa capacidade de continuar a operação (efeito): “E ainda que possa ocorrer que uma ideia dê origem a uma outra ideia, isso todavia não pode estender-se ao infinito, mas é preciso chegar ao fim a uma primeira ideia, cuja causa seja um padrão ou original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida [...]”. (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, III, §17). Toda dificuldade consistirá em mostrar como esse infinito divino difere do indefinido, ou seja, como ele é um infinito positivo (não causado por nossa limitação) e não é conhecido por progressão infinita.

¹¹² Cf. VUILLEMIN, 1960, pp. 119 - 121.

Logo de imediato um paradoxo¹¹³ estarrece: como entender Deus como *ens positivum* se a palavra que designa o *in-finito* (não-finito) aponta para uma concepção por *limitationis negationem*? Neste caso, o que devemos ter em mente é que “O dualismo cartesiano vai ordenar do lado da alma, os pensamentos e ideias, do lado do corpo, as palavras” (BELAVAL, 1960, p. 182). Assim, ligando nosso pensamento a palavras, corremos o risco de remeter a busca da essência de Deus ao modo da imaginação, o que Descartes rejeita veementemente: “[...] supondes que imaginamos Deus como algum grande e poderoso gigante, como o faria aquele que jamais tendo visto um elefante, o imaginasse semelhante a um oução de altura e largura desmesurada, o que concordo convosco ser muito impertinente” (DESCARTES, *Respostas do autor às quintas objeções*, §22). Devemos recorrer somente ao entendimento para apreender a ideia de Deus, mais bem designado como Ser Amplíssimo: assim, algo se dá ao entendimento, um infinito irreduzível, de um ser soberanamente perfeito (omnisciente e todo-poderoso) no qual encontramos os componentes (atributos) da essência e a ligação necessária da essência com a existência, de tal modo que observamos “não-somente uma existência possível, como nas outras [ideias], mas absolutamente necessária e eterna” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, I, Art. 14). Para falar como Wahl (1920, p. 13): “[...] retendo-me sempre nos limites do instante, eu sei que a essência de Deus produz, neste momento mesmo, a existência de Deus. E aí está a prova ontológica”.

Formulada desta maneira, a prova ontológica parte do reconhecimento das ligações necessárias entre as ideias claras e distintas que formam a essência de Deus, na qual está implicada a existência, confirmando que existe, nesta noção de Infinito, uma autonomia (autossuficiência) ou uma *força* necessária para se auto-produzir *eternamente* (sempre atualmente), segundo uma constância imutável e imediata, não passível do mais ou do menos e numa espécie de criação ou conservação continuada¹¹⁴ (sempre presente) de si: “E sabemos que não há força em nós pela qual possamos subsistir ou conservar-nos a nós próprio por um só momento, e que Aquele que possui tanto poder [...] deve conservar-se a si próprio pois não carece de ser conservado seja por quem for já que é Deus.” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, I, Art. 21). Potência arrebatadora em que se verifica a presença *imediata* (sem progressão) de uma ideia atual, no instante da intuição, cuja potência infinita é capaz de ser

¹¹³ Cf. VILMER, Jean-Baptiste Jeangène. Le paradoxe de l’infini cartésien. *Archives de philosophie*, T. 72, n° 3, pp. 497-521, 2009.

¹¹⁴ “Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que considerarem com atenção a natureza do tempo), que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda. De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem senão com respeito à nossa maneira de pensar, e não em efeito.” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, III, §34).

causa de si ou de continuar a criação de si, como é visível pela simultaneidade da essência-existência: “Ora, este instante da criação, este instante que se continua na criação continuada, é a origem do tempo, a fonte de sua continuação, mas não é ele mesmo temporal: seu verdadeiro nome é a eternidade.” (BELAVAL, 1960, p. 421) Na presença desta ideia, apreendida pela intuição instantânea (discreta), percebemos uma capacidade de conservação que ultrapassa o instante, ou seja, percebemos uma força contínua que atravessa o instante, já que a ideia divina é verificável eternamente pela ligação necessária da essência e da existência, não sendo, por esse motivo, subordinada ao pensamento intuitivo e instantâneo do ser finito (preso a intuições estáticas e não-virtuais):

Pois, com efeito, reconheço de muitas maneiras que esta ideia [de Deus] não é de modo algum algo fingido ou inventado, que dependa somente de meu pensamento, mas que é a imagem de uma natureza verdadeira e imutável. Primeiramente, porque eu nada poderia conceber, exceto Deus só, a cuja essência a existência pertence com necessidade. [...] E, posto que há um [Deus] agora que existe, vejo claramente que é necessário que ele tenha existido anteriormente por toda a eternidade e que exista eternamente para o futuro. E, enfim, porque conheço uma infinidade de outras coisas em Deus, das quais nada posso diminuir ou mudar. (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, V, §10)

Talvez a melhor explicação dessa relação (ou não-relação), proposta por Descartes, entre o finito e o infinito, ou ainda, relação de um eu finito pensando o ser Infinito, seja encontrada em Blanchot¹¹⁵ (2001, p. 100): “Quando eu penso o infinito, penso aquilo que *não posso pensar* (porque se eu tivesse do infinito uma representação adequada, se eu o compreendesse, assimilando-o, tornando-o igual a mim, tratar-se ia apenas do finito)”. Experiência única em que o pensamento pensa o que o ultrapassa completamente, ultrapassando meu poder e do eu que pensa, no fundo, um impensável no pensamento que arrebatava a “[...] força de meu espírito, que queda de algum modo ofuscado por ele [...]” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas* III, §41), revelando uma relação com o que está fora de mim-mesmo: Deus ou o Outro, *além* da compreensão. Assim, mais do que uma problemática que relacionaria o Múltiplo ao Um ou a Variação ao Invariante, antes, deveríamos dizer que Descartes se apoia sobre o tema do *eu* e do *outro*, em que a passagem se torna problemática. Aqui, a prova do Outro, ou a prova de Deus, é adquirida justamente pelo conhecimento da incompreensibilidade da ideia deste Infinito autossuficiente (positivo), não

¹¹⁵ Não por acaso, em seu *Foucault* (2005, p.70, n.17), Deleuze percebe, na relação Blanchotiana entre o determinado e o indeterminado puro, um certo cartesianismo (com muitas ressalvas) no pensamento de Blanchot.

por uma limitação do nosso pensamento, como um indefinido, mas pela presença atual desta *natureza* (essência) “mais perfeita” e infinita que *sabemos* conter em si mais do que temos capacidades de abarcar (compreender) no pensamento: “Pois, sabendo já que minha natureza é extremamente fraca e limitada, e ao contrário que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita [...] há uma infinidade de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito.” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, IV, §7).

Fazendo apelo ao “mais perfeito”, Descartes remete as provas do Infinito positivo às propriedades (ao próprio) do Ser Infinito, fazendo delas os atributos que compõem a essência da natureza divina: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente [...]” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, III, §22). A ideia de Deus reúne¹¹⁶ toda positividade numa natureza que não podemos tirar nem pôr nada sem alterá-la; não limitada por nenhuma imperfeição, ela é distinta, indivisível e sumamente perfeita, formando uma substância separada isenta de toda imperfeição ou falha, como o são a dúvida, a inconstância, a separabilidade, a malícia (isto é, o *querer enganar*), etc. Infinito em ato puro (não em potência), a ideia de Deus é apreendida numa totalidade simultânea, inteiramente ao mesmo tempo (sem sucessão), determinada como uma ideia inata ou, ainda, eterna, e não adquirida pela união de várias ideias finitas, o que incorreria numa separabilidade e numa progressão indefinida na aquisição da ideia Infinita.

Esta ideia [de Deus] é uma natureza indivisível, uma vez que ela é, ela é toda inteira, ela não pode ser aumentada nem diminuída, ela é dada toda inteira ao mesmo tempo, não podendo haver sucessão em sua formação. Podemos admitir que esta ideia de infinito seja formada a partir de certas ideias tiradas do finito? Ou ainda, nos direcionando ao futuro, podemos admitir que um dia alcançamos o infinito, que temos em nós, sem que tenhamos consciência, a possibilidade de alcançar de ser infinito? Mas não é de uma pluralidade de ideias finitas que poderia ser tirada a ideia de infinito, a unidade, a inseparabilidade sendo um dos principais caracteres da divindade: é preciso acreditar na existência, na preexistência de todas as ideias que concebemos da divindade [...] A ideia de Deus não pode ser formada nem *a parte ante* nem *a parte post*: não somos nós quem podemos fabricá-la, ela é no instante presente.[...] Ela é inata em mim como é inata em mim a ideia de mim mesmo. (WAHL, 1920, p. 11)

Se, na ideia de Deus, percebemos *mais* (temporal e intelectualmente) do que podemos conceber, é porque há uma superabundância na potência do “mais perfeito”, “graças a qual ele faz, em relação a si mesmo, a mesma coisa que a causa eficiente em relação a seu efeito” (WAHL, 1920, p.16) ou, para falar de outra maneira, Deus contém uma imensidade de ser, de essência, isto é, *mais* quantidade de realidade que o ser finito. Então, um problema

¹¹⁶ Cf. DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, III, §36.

determinante aparece: como é possível que exista, no ser finito, a ideia de um infinito positivo que ultrapassa a capacidade de produção do ser finito, visto que Descartes (*Meditações Metafísicas*, III, §§16-17) veda a possibilidade da causa eficiente ter *menos* realidade que o seu efeito, “pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não tivesse em si mesma?”. A máquina de produção cartesiana entra em atividade: “Quanto mais concebemos a perfeição numa coisa, tanto mais devemos crer que a sua *causa* deve ser também a mais perfeita.” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, I, Art. 17). Em Descartes, a prova do infinito, reduzida ao princípio de causalidade, confirma que não existe uma transição contínua ou um fluxo de variação inconsciente, como a expressão do infinito em nós, já que “Nossos instantes intuitivos não são da mesma ordem que o instante eterno sobre o qual eles se fundam” (BELAVAL, 1960, p. 421), mas que existe somente uma *transposição* imediata, em que a ideia de infinito positivo só pode ser causada, produzida pelo ser infinito: “eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita [...] se ela não tivesse sido colocada em mim por uma substância que fosse verdadeiramente infinita.” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, III, §22).

É assim também que, perguntando-se sobre a causa efetiva da existência da substância pensante, Descartes (*Meditações Metafísicas*, III, §§30-39) chega à conclusão de que a substância finita não possui a *força* necessária para se auto-produzir, ou conservar presentemente, a cada instante, sendo dependente, em virtude do princípio de causalidade, de um ser que atualmente possua “em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele desfrute de fato, atual e infinitamente” (§39), isto é, que, como o “mais perfeito”, a ideia de Deus, noção infinita, positiva e real, possua um valor objetivo, correspondendo a um Ser independente e autossuficiente. Momento crucial para Descartes em que ele encontra outro solo fixo para o pensamento intuitivo, não um Invariante (Geometral) de todas as variações possíveis (cenografias), mas uma força independente, um princípio de permanência, anterior ontologicamente¹¹⁷, que servirá de fundamento estático para a passagem de uma intuição a outra, para a translação do presente¹¹⁸, para o fluxo unívoco de determinação, pois Deus não é somente causa de si, mas também causa conservadora e criadora da substância pensante:

Cumpra, pois, apenas que eu me interrogue a mim mesmo para saber se possuo algum poder e alguma virtude que seja capaz de fazer de tal modo que eu, que sou

¹¹⁷ Cf. DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, III, §23.

¹¹⁸ Cf. BELAVAL, *op. cit.*, pp. 418-423

agora, seja ainda no futuro: pois, já que eu sou apenas uma coisa pensante (ou ao menos já que não se trata até aqui precisamente senão dessa parte de mim mesmo), se um tal poder residisse em mim, decerto eu deveria ao menos pensá-lo e ter conhecimento dele: mas não sinto nenhum poder em mim e por isso reconheço evidentemente que dependo de algum ser diferente de mim (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, III, §34)

A descontinuidade cartesiana do tempo e da intuição exigirá um princípio transcendente de ligação (Deus), permitindo o salto de um ponto a outro e a conciliação do “cada vez” da intuição no movimento contínuo e ininterrupto do pensamento. É somente por esse princípio divino que fica provada a persistência das ideias através dos instantes, fazendo com que possamos confiar na fidelidade da memória, já que, enquanto duramos, deslizamos numa constante presença do instante, sem interrupções: “o ‘cada vez que’ pode agora ser substituído pelo ‘tanto tempo quanto’; podemos deslocar no tempo o *Cogito* e mesmo as provas pelas quais chegamos à existência de Deus e não pensá-las somente no instante, mas abarcá-las na duração.” (WAHL, 1920, p. 20). Por isso, Descartes (*Princípios*, I, Art. 21) afirma que “A simples duração da nossa vida é suficiente para demonstrar que Deus existe”. É que o eterno (segundo ponto fixo) compõe a síntese dos instantes atuais, constitui o tempo que desliza, formando o segundo polo da corrente, composta, agora, por dois centros invariantes, pontos fixos atados por elos instantâneos, sobre os quais podemos finalmente correr à vontade, de um lado a outro, alcançando um mínimo (*Cogito*) e um máximo (Deus), justificando o recurso à memória¹¹⁹, subordinando, como consequência, a lógica à teologia.

No sistema cartesiano, não há uma força imanente ou uma dobradura que permitiria o desdobrar espontâneo das criaturas, numa espécie de lei eterna do desenrolar do mundo no interior do indivíduo. Suprimindo as formas substanciais, o Deus cartesiano precisa a cada instante estabelecer os estados sucessivos do universo, criando tanto as existências quanto as essências: eis aí as vias abertas para a teoria das criações das verdades eternas propagada por Descartes¹²⁰ e para o ocasionalismo de Malebranche. Resta então que, se Deus é o autor de tudo, mesmo de nossas faculdades, e aquele cuja infinidade nos escapa, inventando as essências, seria pensável, ao menos imaginável, que Deus queira nos enganar, ou seja, queira fazer com que a evidência não corresponda a nada de real e positivo, que não tenha um valor objetivo, sendo apenas uma certeza moral e possuindo somente um alcance fenomenológico, nunca uma certeza metafísica e um sentido ontológico. Suposição da qual Descartes precisa se

¹¹⁹ Cf. DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, V, §13 ao §15.

¹²⁰ A reunião de textos cartesianos que tratam deste assunto: cf. Textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas. *Analytica*, Rio de Janeiro, V. 16 nº 1 e 2, 2012, p. 207-219.

livrar para indicar uma saída em direção ao mundo, às coisas, pois o engano ou a malícia praticada por um Deus ardiloso não corresponde meramente a uma mentira verbal ou apenas uma negação da verdade, mas justamente a essa coisa “que tenda positivamente para a falsidade” (DESCARTES, *Respostas do autor às segundas objeções*, §36), uma imperfeição positiva, uma privação, fazendo com que nossos juízos claros e distintos fossem falsos, não correspondendo a nada de verdadeiramente existente:

De toda maneira, o gênio maligno não coloca em causa o extremo rigor da ciência que funda a evidência do Cogito. No caso do Deus enganador é somente o valor objetivo de nossas representações que se torna problemático. O gênio maligno que coloca toda sua indústria e toda sua potência a serviço do arдил, da simulação e da dissimulação, permanece inscrito no jogo da verdade e da aparência. Eis porque ele não fere, em nenhum momento, a ordem de certezas ligadas à existência absolutamente transparente de um sujeito fechado sobre sua própria identidade e preserva, por isso mesmo, a coerência interna de nossas representações. Dito de outra maneira, a hipótese do gênio maligno deixa intacto o valor e o rigor das sucessões lógicas do pensamento, a ligação rigorosa das cadeias de razões, a coerência de intuições e deduções, a clareza inexpugnável das naturezas simples, em resumo, ela conserva em sua pureza o regime luminoso das evidências (MARTIN, JC., 1993, pp. 17-18).

A intuição garante o primeiro ponto de apoio, a exclusão da multiplicidade infinita em nome de uma partícula de evidência (invariante): é uma primeira passagem da dúvida para o conhecimento claro e distinto, do possível para o real. Mas isso não basta, pois, de direito, o pensamento intuitivo não abarca ou reivindica tudo, existindo uma “infinidade de coisas neste mundo das quais não tenho ideia alguma em meu entendimento” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, IV, §9), o entendimento se limita, assim, ao finito, ao instante, às ideias claras e distintas, excluindo as causas finais do conhecimento humano. Descartes não garante que todo real seja racional ou que todo possível seja racional. Deus, o criador das verdades eternas, poderia criar um mundo absolutamente diferente “em que, por exemplo, o círculo não teria os raios iguais e em que as montanhas seriam sem vale, em resumo, um mundo impensável para nossa lógica” (BELAVAL, 1960, p. 380). A um universo completamente diferente, corresponde uma razão radicalmente outra, de modo que podemos entender a racionalidade cartesiana do mundo no sentido mais relativo: a criação atual tem uma racionalidade hipotética.

Sensível à impossibilidade de igualar o finito ao infinito [...] Descartes só pode considerar a Criação a partir de seu entendimento humano e não pode, portanto, fazer dela a cópia ou expressão de um mundo inteligível; desde então, ele não poderia legislar sobre a ordem da Graça, ele se interdita de supor uma ordem da

natureza, no sentido tradicional do termo, que faz desta ordem um cosmos [...] (BELAVAL, 1960, p. 454)

De toda maneira, Deus, o ser sumamente perfeito, não pode conter em si um poder que se confundiria com uma negação do positivo ou como uma privação da perfeição: “Pois, primeiramente, reconheço que é impossível que ele me engane jamais, posto que toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição [...] E, portanto, isso não se pode encontrar em Deus.” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, IV, §3). Por mais que não possamos atingir todos os possíveis, nem mesmo alguma parte do possível atual, abrindo mão de uma grande fatia do real, é preciso que, ao menos, o racional, do qual possuímos ideia clara e distinta, seja real, pois “ainda que Deus não me revele tudo aquilo que tem para ele uma noção [...] seria contrário a verdade divina – e, por isso, a economia de todo o cartesianismo – que aquilo que ele me revela, não me revelasse tal qual é” (BELAVAL, 1960, pp. 153-154). Dizendo de outra maneira, se Deus me revela a coisa tal qual é, ele não me engana, e mesmo que estivéssemos sonhando ou dormindo, “tudo o que se apresenta a meu espírito com evidência é absolutamente verdadeiro” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, V, §15): a veracidade divina garante a ciência, a organização de um saber.

Aqui, nada parecido com uma teoria da expressão ou uma afirmação de que o real seria, por toda parte, racional, aqui há apenas a interposição de um princípio teológico, a fé na veracidade divina, no Deus não-enganador, assegurando um salto na obtenção da certeza metafísica, proporcionando a correspondência prévia das ideias claras e distintas com o real: “Como sempre, em Descartes, o princípio teológico da veracidade divina suspende a *passagem ao limite* que deveria nos conduzir da certeza moral à certeza metafísica.” (BELAVAL, 1960, p. 376, grifo do autor). Este acordo com o real só pode ser um dom de Deus e as essências das coisas só podem ser pensáveis em referência às existências atuais, enquanto recaem no possível da criação atual. Em Descartes, o ideal e o real não se separam mais:

Tudo o que concebo claramente e distintamente como possível ou impossível é realmente tal na Criação atual; mas como meu entendimento finito não abarca todos os possíveis, aquilo que concebo como possível ou impossível pode ser realmente um ou outro na criação atual, sem que eu tenha o meio de decidir a alternativa. (BELAVAL, 1960, pp. 266-267)

Na criação atual, a única sobre a qual devemos nos apoiar, oscilamos entre os problemas decidíveis (possíveis ou impossíveis) e os indecidíveis (nem possível nem

impossível). Para nos atermos às condições atuais e a casos decidíveis, é preciso, mais uma vez, restabelecer os limites das faculdades humanas. Então, é urgente se convocar uma guarda armada para impedir a multiplicidade de repovoar estes novos territórios tão solidamente afixados, para expurgar os ruídos, impedi-los de ressoar neste discurso tão firmemente apregoadado. Enfim, é necessário vigiar as fronteiras do enunciável para, finalmente, voltarmos ao mundo, às coisas, munidos, desde os primeiros passos, da linha reta que nos promete a Terra dos conhecimentos certos e seguros: “pois, todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane [...]” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, IV, §16).

A proliferação de opiniões infundadas formou um mundo apoiado sobre o sem fundo das variações infinitas, sobre a errância, já que foi conduzido por uma vontade que agia indiscriminadamente sobre tudo, sem se ater ao entendimento das coisas claras e distintas (puras): o livre-arbítrio pode ser motivo de louvor ou censura, para isto, basta fazer o censo do mundo. Assim, Descartes, censor, agindo segundo os limites de seu intuicionismo, opõe uma vontade infinita a um entendimento finito, ou seja, compõe uma vontade cuja potência (de afirmar, negar ou fugir) se torna distinta do conhecimento e aplicável às ideias passivas, de modo que basta querer, mesmo sem motivo algum, para julgar, para enunciar. O erro consiste em que a “vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contendo nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; [...] a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro.” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, IV, §10). Portanto, o verdadeiro, o conhecimento certo e seguro, está a nosso alcance, de modo que não devemos lastimar o fato de Deus não nos ter dado uma inteligência mais capaz, pois basta fazer um bom uso de nossa liberdade, regendo nosso espírito segundo o método e atando-o às concepções claras e distintas do entendimento, para não cairmos no erro, ou melhor, na privação, tomando indiferentemente o falso pelo verdadeiro: “pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve preceder a determinação da vontade” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, IV, §13).

1.5 O mundo material e a física estática de Descartes

A partir de todas essas observações, a transição para o mundo decorre da aplicação dos filtros e das regras de orientação, partindo do reconhecimento da presença, em nós, da

imaginação geométrica, isto é, fundamentado nesta apreensão atual imaginativa, nesta faculdade que conhece ao corpo, averiguamos a existência inata das ideias imutáveis das matemáticas, cuja verdade (realidade) independe do juízo da vontade:

E o que, aqui, estimo mais considerável é que encontro em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez elas não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento, e que não são fingidas por mim, conquanto esteja em minha liberdade pensá-las ou não pensá-las; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito; como parece, pelo fato de que se pode demonstrar diversas propriedades desse triângulo, a saber, que os três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo é oposto ao maior lado e outras semelhantes, as quais agora, quer queira, quer não, reconheço mui claramente e mui evidentemente estarem nele, ainda que não tenha pensado nisto de maneira alguma, quando imaginei pela primeira vez um triângulo; e, portanto, não se pode dizer que eu as tenha fingido e inventado. (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, V, §5)

Aplicada desta maneira, a imaginação configura uma primeira persuasão da existência de um mundo de coisas materiais, na medida em que a vontade, passiva diante do reconhecimento das verdades geométricas, é constrangida a reconhecer a independência dos objetos da Geometria. E mais, assumindo a clareza e distinção das noções geométricas, Descartes sugere um retorno ao mundo pela *possibilidade* de uma Física matemática (objetividade), justamente porque as coisas materiais são objetos da Geometria¹²¹. Falar de um mundo exterior é falar de um possível mundo material extenso, de uma objetividade mensurável cujas condições são dadas no pensamento claro e distinto do sujeito pensante e na recusa das variações qualitativas: “Descartes tinha refutado [no exemplo da cera] tanto a história (colmeias, flores) quanto a experiência (chama, fusão); para refinar a experiência e torná-la possível (nova resposta à questão), é preciso purificar todo objeto experimentável, aparar o extrínseco.” (SERRES, 1972b, p. 89).

No entanto, é preciso reconhecer, a imaginação, enquanto modo misto, participando de uma substância heterogênea e tornando provável a existência de um mundo corporal, não é capaz de manifestar uma distinção real entre a substância pensante e a substância material. A abertura se instaura, desta maneira, para além desses modos de pensar que apreendem as ideias ainda excessivamente ligadas ao espírito. Será preciso que Descartes recorra a este outro modo, esse modo de pensar chamado sentir, para que ele restabeleça a legitimidade do

¹²¹ Cf. DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, VI, §1

mundo e pressinta a existência de uma substância heterogênea à alma, abrindo as vias das coisas materiais: “É sobre o sentimento e não sobre as ideias, que Descartes se apoia para estabelecer a existência das coisas materiais: a sensação testemunha que o mundo é, as ideias do entendimento revelam aquilo que ele é.” (BELAVAL, 1960, p. 78). Portanto, definitivamente não é apoiado sobre um critério lógico que Descartes faz a passagem para o mundo, mas sim sobre o sentimento, ainda, pela sensação enquanto ela é sentida, isto é, enquanto efeito *causado* pela ação real de um agente externo, sempre a causa atual da sensação atual. Resultado: a ideia das coisas sensíveis só pode ser causada por uma substância distinta da substância inteligente ou, falando mais apropriadamente, só pode ser o *signo* da substância corpórea: “Coisas das quais não tendo eu nenhum conhecimento senão o que me forneciam essas mesmas ideias, outra coisa me podia vir ao espírito, só que essas coisas eram *semelhantes* às ideias que elas causavam” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, VI, §9, grifo nosso). Na substância espiritual, enquanto uma coisa que pensa apenas, constatamos a ausência de uma faculdade ativa de sentir (faculdade que produziria por si mesma a sensação), o que implica dizer que a representação ou a realidade objetiva da sensação (da ideia da coisa sensível), representando algo de real e positivo, só pode ser o produto causado por uma existência estranha ao espírito ou, explicando melhor, a intuição do modo de pensar chamado sentir, na semelhança de si para consigo, não é separável daquilo que ele pensa, a saber, da existência de um corpo, de uma substância material, já que “[...] não sendo Deus de modo algum enganador, [...] não me envia essas ideias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura [...]” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, VI, §20). Por isso, diante do efeito das ideias sensíveis, constatamos uma passividade que constrange a afirmação da vontade, em que estamos de posse da sensação de que não mais podemos por em dúvida a existência de uma substância estranha à alma:

[...] não era sem razão que eu acreditava sentir coisas inteiramente diferentes de meu pensamento, a saber, corpo de onde procediam essas ideias. Pois eu experimentava que elas se apresentavam ao meu pensamento sem o meu consentimento fosse requerido para tanto, de sorte que não podia sentir objeto algum, por mais vontade que tivesse, se ele não se encontrasse presente ao órgão de um de meus sentidos; e não estava de maneira alguma em meu poder não o sentir quando ele aí estivesse presente. (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, VI, §8).

É sempre no interior de seu intuicionismo e do privilégio do conhecer sobre o ser que Descartes resolve os problemas. Mais uma vez, a variação vem a reboque de uma prova intuitiva, no caso do sentimento, a variedade de sensações só intervém para provar a

variedade correspondente de coisas, de causas materiais, os *Cogitata* não possuem, de forma alguma, um valor de prova do mundo exterior, ao contrário, é somente após ter assegurado a existência deste mundo, pela intuição da ideia sensível, que as variedades são reclamadas: do fato de existirem sensações “concluo, com segurança, que há corpos, de onde procedem essas diversas percepções dos sentidos, algumas variedades que lhes correspondem, embora essas variedades talvez não lhes sejam efetivamente semelhantes.” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, VI, §25). O intuicionismo cartesiano, pela presença de um signo (ideia sensível) que aponta para um conteúdo diferente da substância pensante, garante a passagem para o mundo, mas não garante a fidelidade do *retorno*, a semelhança do objeto com a percepção, ou seja, Descartes, partindo do conhecer, não garante que o ser ocasionador da sensação seja semelhante ao signo que é representado na ideia intuitiva¹²², rompendo o paralelismo entre dado sensível e a realidade física¹²³: “[...] as percepções dos sentidos relacionam-se com a estreita união entre alma e o corpo e que por seu intermédio conhecemos aquilo que nos corpo exteriores nos pode ser útil ou nocivo, mas nunca sua natureza [...]” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art. 3). Nunca é demais lembrar, a ideia é uma representação passiva e só existe enquanto recai na intuição, ela nunca é uma atividade *expressiva* e funcional do objeto que ela representa. A partir daí, Belaval (1960), em diversas partes de sua obra, marca uma das grandes dificuldades do intuicionismo cartesiano: não formulando uma teoria da expressão e da correspondência da sensação com a coisa, à maneira de Leibniz, o que implicaria uma variação funcional, uma *semelhança produzida* entre a dor e o movimento de alguma coisa pontiaguda que escava a pele, Descartes institui uma relação *arbitrária* entre a percepção e seu objeto, de modo que na união, no composto de espírito e corpo que vivemos, a relação entre substâncias heterogêneas e entre o sensível e sua causa se torna problemática, numa ausência de correspondência direta entre os sentimentos e os movimentos da sensação, entre “essa emoção do estômago e o desejo de comer, assim como entre o sentimento da coisa que causa a dor e o pensamento de tristeza que esse sentimento engendra” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, VI, §12):

¹²² “[Descartes] propõe que o sentimento (ou a ideia) que formamos, por exemplo, da luz, não é outra coisa senão um signo, e não uma imagem semelhante àquilo que é causa de tal sentimento. Assim como as palavras se referem a coisas como seus signos, mesmo sem ter qualquer semelhança com as coisas ao que se referem, Descartes indica que os sentimentos ou as ideias referentes às coisas nada têm de semelhante com as coisas por elas referidas.” (BORGES, MA. O papel do movimento n’*O Mundo* de Descartes, *Prometeus*, Ano 5, n° 10, Jul-Dez, 2012, p.129).

¹²³ “E compreendemos que esta ideia de semelhança seja fundamental para o intuicionismo: pois a intuição só é verdadeira porque ela vê seu objeto mesmo, em sua identidade de si a si mesmo. Na ausência do objeto, ao menos ele deveria ver uma cópia fiel. Mas como assegurar que esta cópia é fiel permanecendo no intuicionismo?” (BELAVAL, 1960, p. 484).

Para Descartes, a sensação resulta do efeito mecânico de movimentos que, pelos sentidos externos, se comunicam ao senso comum – a glândula pineal – de onde os espíritos animais imprimem-nos nas dobras do cérebro. Não há nenhuma semelhança entre esses movimentos e as qualidades sensíveis que eles mobilizam. Invertendo a direção dos espíritos animais, a alma tem o poder de se *aplicar* nas espécies ou traços do senso comum ou do cérebro, e de se formar, assim, uma ‘ideia’; mas esses traços lhe permanecem, poderíamos dizer, exteriores, porque a potência espiritual é de uma outra natureza que a força material. (BELAVAL, 1960, p. 174, grifo do autor).

Sem uma ressonância das séries incomensuráveis, como é incomensurável a relação entre a alma e o corpo, e retendo do espaço somente a vizinhança imediata e única, como quando percorremos os elos de uma corrente ou como “o movimento é a translação de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos – e que consideramos em repouso – para a proximidade de outros” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art. 25), o intuicionismo cartesiano não enfrenta o problema da comunicação não-local das substâncias heterogêneas, não ultrapassa o movimento local das máquinas estáticas, não separando o espaço da extensão corporal¹²⁴, o que o leva a rejeitar o espaço vazio¹²⁵, confundindo a continuidade com a contiguidade, estabelecendo a linha reta como orientação diretriz e o ponto fixo absoluto como começo da translação dedutiva¹²⁶. Com Descartes, de modo algum o corpo tem uma finalidade interna pela qual explicaríamos as partes pelo todo, pela relação variações-invariantes, nele, o mundo não constitui um Cosmo no qual justificaríamos o todo pelas partes ou em que o invariante seria justificado pelas variações. Há somente a mesma busca pelos pontos fixos absolutos, pelos polos de um começo inabalável e a comunicação instantânea de um conhecimento claro e distinto: a mesma cadeia, o mesmo fio com seu fluxo de comunicação imediata e constante. Propriamente falando, o sentimento não constitui uma ciência, ele tem apenas o valor objetivo de um instinto, estando incluindo na ordem dos conhecimentos práticos, servindo como signo da substância extensa, mas, de todo modo, com ele, não alcançamos a certeza que funda a intuição das puras essências, pois não segue das percepções dos sentidos o “concluir algo a

¹²⁴ Cf. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art. 10 ao Art. 15.

¹²⁵ “Quanto ao vazio, no sentido em que os filósofos tomam esta palavra, isto é, como um espaço onde não há substância, é evidente que tal espaço não existe no universo, porque a extensão do espaço ou do lugar interior não é diferente da do corpo. E dado que só podemos deduzir que um corpo é uma substância porque é extenso em comprimento, largura e altura, como concebemos que não é possível que o nada tenha extensão, então devemos concluir a mesma coisa acerca do espaço que se supõe vazio, isto é: dado que ele tem extensão, então é necessariamente substância” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art. 16).

¹²⁶ Cf. BELAVAL, *op. cit.*, p 218 *et. seq.*

respeito das coisas que existem fora de nós [...] Pois é, [...] somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade das coisas” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, VI, §27).

Por toda parte encontramos um exercício de purificação que separa o autômato das qualidades, dos fins e do sentido, excluindo as variedades que fariam do mundo um todo organizado e distinguível qualitativamente em suas partes, já que as coisas não são inteiramente como as percebemos pelos sentidos, isto é, são um mero resíduo: “[...] mas, ao menos, cumpre confessar que todas as coisas que, dentre elas, concebo clara e distintamente, isto é, todas as coisas, falando em geral, compreendidas no objeto da Geometria especulativa, aí se encontram verdadeiramente.” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, VI, §21). Assim, se o autômato, ou melhor, se a matéria mesma (isto é, a Natureza) não compõe um cosmos, Descartes, ao menos, a considera como provida de movimentos passíveis de serem intuicionados pela ordem dos geômetras, de maneira que a Natureza cartesiana não é fenomenal, já que a sensibilidade e a qualidade são abolidas do conhecimento claro e distinto, mas sim objeto de uma intuição metafísica, tornando possível um discurso verdadeiro, um conhecimento seguro sobre as coisas: “[...] o geometrismo cartesiano se aplica, graças a intuição racional, à *matéria vel quantitas*. A extensão é ontológica para Descartes [...]” (BELAVAL, 1960, p. 450). Para falarmos como Deleuze (1991, pp. 144-145): trata-se aí, sem dúvida, de um geometrismo (não projetivo, vale dizer) da percepção, em que a percepção clara e distinta já está apta, de antemão, para representar o extenso, a essência da matéria, e em que a percepção obscura ou confusa está desprovida de representatividade (semelhança), de modo que tudo o que é dado na experiência da ciência cartesiana será conforme um modelo preexistente, julgando a semelhança pelo assemelhado (modelo), não pelo semelhante (*matéria no extenso*). O resultado é bastante evidente, Descartes rebaixa a Física, de uma ciência real e dinâmica, à Geometria¹²⁷, uma ciência abstrata que não considera o ser em potência, mas somente o ser atual: “Ora, a Geometria, justamente porque é abstrata, exige a ordem abstrata de razões, mas não a ordem real da finalidade viva” (BELAVAL, 1960, p. 424). O mundo, escondendo os caracteres matemáticos, vai sendo, aos poucos, reduzido ao mecânico, pertencendo-lhe “a grandeza, ou a extensão em comprimento, largura e altura, a figura, o movimento, a localização das partes e a disposição para serem divididas [...]” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, I, Art. 48), isto é, se referindo ao movimento de uma matéria sem direção *de-terminada* (não importa qual), na qual não está expressa nenhuma

¹²⁷ Cf. DESCARTES, *op. cit.*, II, Art. 64.

intenção de Deus, sendo, por isso, impossível determinar-lhe um *optimum*, como um princípio arquetônico designando a melhor via determinável. Em Descartes, a matéria, cuja essência é a extensão, isto é, cujas “[...] propriedades que nela apercebemos distintamente apenas se referem ao fato de poder ser dividida e movimentada segundo as suas partes e, por consequência, pode receber todas as afecções resultantes dos movimentos dessas partes.” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art, 23), é somente agitada por um movimento local, imediato e atual, dando conta das diversas formas que a matéria pode ter e sendo facilmente apreensível pelas linhas dos geômetras, já que é pressuposto nelas: “[...] os princípios *mecânicos* sendo homogêneos aos da Geometria, uma vez que a ideia de movimento não contém nenhum elemento que não esteja implicado na ideia de espaço.” (BRUNSCHVIG, 1912, p. 113). Enfim, tomada num espaço extenso e na essência intuitiva do corpo, a matéria cartesiana é incapaz de possuir um *movimento processus*, de dizer o efeito futuro, a potência ou de exprimir a finalidade:

Mas a matéria não sabe o que ela faz: os movimentos que desenrolam o caos original de suas partículas, Deus as deixa se produzir a partir delas mesmas, sobre sua impulsão, cegamente – eis porque não pode haver em Descartes, assim como há em Leibniz, uma entre-expressão do movimento e da percepção – e ela não comporta nenhuma espontaneidade ou tendência que os regra do interior [...] O mundo não é, portanto, em si, racional, ele é inteligível, segundo a inteligibilidade do geômetra [...]. (BELAVAL, 1960, p. 429).

Desta maneira, Descartes, físico, abre mão da consideração do todo do universo em favor da coesão das partículas em um extenso indefinidamente divisível e sem vazio, compondo a natureza dos corpos (duros e líquidos) pelos movimentos ou pelo repouso destas mesmas partículas. Num mundo assim constituído, a continuidade não provém de um princípio interno de desenvolvimento ou de uma variação intensiva e contínua no interior dos indivíduos, revelando um instante diferencial ou um movimento dinâmico, antes, se refere à comunicação local do movimento numa matéria extensa, tornando a continuidade da extensão a base da Física cartesiana, na qual o movimento local “só pode ser a existência sucessiva de uma porção movida de um lugar a outro” (BELAVAL, 1960, p. 401). Para falar mais precisamente, preso à multiplicidade quantitativa e abstrata da extensão geométrica, aos pontos idênticos da imaginação do geômetra, que não diz nada de qualitativamente distinguido, o mecanismo cartesiano confunde o movimento com a trajetória, com o espaço percorrido no instante, de modo que as variações de posições espaciais excluem as variações

de tempos, já que não levam em consideração a velocidade¹²⁸. A esse movimento, Descartes não relaciona à força movente, por isso ele diz que o movimento é a “[...] *translação* e não a força ou a ação que transporta, pois o movimento está sempre no móbil e não naquele que se move [...]” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art. 25, grifo do autor). Atado ao espaço abstrato da imaginação geométrica, ele somente vê que um corpo parte de um ponto e para em outro, podendo opor, extrinsecamente, como duas maneiras do corpo, o movimento ao repouso, “porque aqui não se trata da ação que está naquilo que se move ou que trava o movimento, mas principalmente do transporte e da sua paragem ou repouso [este transporte] sendo apenas um corpo que quando é trasladado está disposto de outra maneira do que quando não o é.” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art. 27). Estamos sempre diante de uma matéria sem princípio de distinção, sem memória (alheia ao tempo), excluindo a finalidade e reduzida ao quantitativo: em todo caso, “[...] não resta outra previsão possível senão a foronômica [mecânica] e, por consequência, outra finalidade senão a externa.” (BELAVAL, 1960, p. 415).

Pontos idênticos, lugares idênticos, instantes idênticos, eis as abstrações do mecanismo cartesiano: “No estado geométrico, o objeto eletivo da ciência é a extensão, figura pura (geometria), movimento puro (cinemática); o objeto no espaço é somente um turbilhão qualitativo, é negado enquanto existente, tanto para a física como para a história.” (SERRES, 1972b, p. 85). Neste sentido, parece que nunca progredimos para além destes pontos assegurados e geradores de evidência e distinção, retornando sempre (como presos num labirinto?) às comunicações imediatas e instantâneas, um fio diretor único e universal: entende-se aqui porque, em sua definição de movimento, “Descartes supõe apenas as ideias de instante e de contiguidade imediata. Ele não toma do tempo senão o mais curto momento possível e do espaço o mais imediato vizinho.” (WAHL, 1920, pp.25-26). Assim como a cadeia/corrente exige formas imóveis e movimento, em Descartes, como o mundo material é reduzido pela intuição ao mecanismo geométrico, a causalidade natural (a ação causal) exigirá o movimento e o contato realizado no instante, fazendo com que a causa eficiente não preceda mais o efeito, isto é, fazendo com que a efetuação da causa se realize no instante (indivisível), no ato de efetuar:

Em Descartes a causalidade natural se resume ao movimento e ao contato: mesmo quando a causa ou o efeito não é um movimento, como na ação da alma sobre o corpo ou do corpo sobre a alma, o contato em um lugar físico permanece necessário;

¹²⁸ Cf. GUÉROULT, M. *Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche. Revue de Métaphysique et de Morale*, Année 59, No. 1, Janvier-Mars, p. 6, 1954.

quanto às relações de alma a alma, o assunto não é tratado. Uma vez que o contato se situa num espaço absoluto e real, só apreendemos uma relação causa-efeito percebendo ou concebendo uma proximidade de partículas, arriscando seguir (*quitte à suivre*) o efeito-causa do choque, pouco a pouco, no movimento. (BELAVAL, 1960, pp. 431-432).

Portanto, o movimento local diz respeito a uma causalidade eficaz, física (de movimento e choque), referindo-se ao tempo causado, em que a causa se esgota, se consuma no instante de sua ação, como num ponto indivisível do tempo, sendo, por isso mesmo, *proporcional* e homogênea aos seus efeitos, diferenciando-a desta outra causalidade baseada num tempo finalizado, do futuro como condição do passado, da potência como condição presente, como num instante diferencial, em que o efeito inteiro equivale à causa plena. Bem, tudo isto implica dizer que toda mecânica cartesiana repousa unicamente na lei de *equilíbrio*, apoia-se na consideração das máquinas estáticas, nas quais se mantém sempre a mesma proporção contínua ou a mesma quantidade de movimento¹²⁹, fragmentando o dinamismo em instantes estáticos. A presença de uma constante (mesma quantidade de movimento) no mundo cartesiano manifesta a exigência de um princípio de conservação do mesmo ou uma espécie de “lei da constância do diverso” (WAHL, 1920, p. 29), garantindo a estabilidade das leis da natureza ou, o que dá no mesmo, do movimento da matéria no extenso, de modo que, por exemplo, “[...] *não podemos pensar* que ela [a matéria] possa deixar de se mover com a mesma força enquanto não encontrar nada que atrase ou detenha o seu movimento.” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art. 37, grifo nosso). Neste exemplo, o princípio de inércia, como lei da natureza, evoca uma razão *de não poder pensar* que não remete a uma potência interna da matéria, mas a uma força imutável e constante agindo continuamente no mundo. É desta maneira que Deus é introduzido, não como “princípio do conhecimento humano”, mas a título de ‘princípio de coisas materiais’, fundamento imediato da conservação da mesma quantidade de movimento e das primeiras leis da natureza” (GUÉROULT, 1954, p.2). Para falar como Descartes (*Princípios da Filosofia*, II, Art. 36 e Art. 37): as leis da natureza são constantes porque “Deus não está sujeito a mudanças” (Art. 37), porque ele “é a perfeição, não só por ser de natureza imutável, mas sobretudo porque age de uma maneira que nunca muda” (Art. 36), de modo que, a exceção do movimento e as mutações do mundo, “não devemos imaginar outros nas Suas obras, sob pena de Lhe atribuímos inconstância” (Art. 36). O movimento remete a uma força que, por sua vez, se referirá à ação criadora e livre de

¹²⁹ Cf. MOREAU, 1956, pp. 125-136.

Deus: a eternidade, a imutabilidade, a constância, o princípio de permanência constituindo o solo da Física, do movimento.

Podemos desde então compreender que a mesma quantidade de movimento seja sempre conservada no universo: pois a causa geral do movimento é Deus; é ele quem colocou uma certa quantidade de movimento na matéria desde o primeiro instante que a criou; bastou-lhe colocar em um só corpo uma certa tendência ao movimento para que esta tendência estivesse ‘no mesmo instante’ em todas as outras. Operando de uma maneira tão constante e tão imutável quanto possível, mantendo as diversas disposições que ele colocou na matéria, ele conserva incessantemente a mesma quantidade de movimento. A conservação do movimento é somente um caso particular da conservação em geral que é a criação continuada. (WAHL, 1920, p. 30).

A partir do princípio ontológico ou teológico (primeiras causas), Descartes retira as regras pelas quais a natureza age, ou seja, Descartes deduz o mundo, os princípios materiais das leis físicas, a partir das de Deus, que “agindo sempre da mesma maneira, podemos chegar ao conhecimento de certas regras a que chamo leis da Natureza, e que são as causas segundas, particulares, dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos [...]” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art. 37). No método cartesiano, atado à certeza absoluta da dedução linear, a lei só pode corresponder a uma generalidade que expressa uma regularidade de sucessão ou uma sucessão constante do fenômeno, recebendo por verdadeiro neste assunto somente “aquilo que tiver sido deduzido com tanta evidência que poderia ser considerado uma demonstração matemática. E uma vez que este processo permite explicar todos os fenômenos da Natureza [...] não penso que devamos aceitar outros princípios na Física [...]” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art. 64). O recurso à experiência só pode ser o resultado de um fracasso de geometria, que, não podendo mais deduzir os efeitos pelas causas, isto é, não formando, por um movimento contínuo e ininterrupto, a figura constitutiva das coisas, recorre à experiência para supor o problema já resolvido, numa espécie de igualdade estática: “então, a experiência lhe permite supor, de alguma maneira, o problema resolvido sugerindo-lhe figuras das quais, hipoteticamente, podemos partir: e vemos que, apesar da fórmula ‘ir ao encontro das causas pelos efeitos’, o recurso à experiência é de inspiração *dedutiva*.” (BELAVAL, 1960, p. 378, grifo do autor).

Não existe, cartesianamente falando, uma definição empírica do sensível, como um invariante transitório, uma fixação momentânea de um ponto fixo, já que isso implicaria uma gênese do definido, uma progressão contínua de filtros, não um filtro único e total, ou seja, implicaria uma mistura como condição da verdade, uma definição combinatória e não-linear,

uma instauração eterna do virtual e da variação no pensamento. Por isso Leibniz (P. IV, p. 302) critica Descartes por ter ignorado a Química, a ciência que estuda as corrosões, os sais, as composições e “sem a qual é impossível de avançar a física usual”, Descartes não tem paciência para “raciocinar sobre as coisas sensíveis” e não faz emergir nenhuma definição da experiência, já que está sempre preso às definições dedutivas. Com Descartes, a experiência é um mero acordo estabelecido entre as observações dos fenômenos e os momentos da dedução, fazendo-nos descobrir uma falha, um abismo entre o fenômeno sensível, o objeto da percepção, o experimental, o *a posteriori* e o dedutivo, a intuição pura, o *a priori*, de modo que sempre saltamos de um lado a outro, da experiência para a ontologia.

O estatuto do não-sensível e do invisível cartesiano ganha com tudo isso uma nova dimensão: ainda que nosso entendimento seja finito, não podendo compreender o infinito e o indefinido, é fora de dúvida que a matéria possa ser passível de uma divisão indefinida, “[...] pois compreendemos que ela [a divisão] se *deduz* necessariamente da natureza da matéria de que já temos um conhecimento muito distinto [...]” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art. 35, grifo nosso), de modo que devemos “declarar que quando as partes se dividem podem tornar-se tão pequenas que jamais serão objetos dos sentidos” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, IV, Art. 201), ou seja, devemos considerar os corpos sensíveis, dos quais temos percepção, como formados de partes insensíveis, tão pequenas que não podemos perceber, sendo um erro metodológico não levar o raciocínio para além daquilo que nossos olhos veem ou daquilo que sentimos. Porém, não devemos esquecer que Descartes não estabelece entre nossas percepções e as excitações que as produzem nenhuma relação regrada, mas somente uma relação arbitrária, em que o insensível é apenas aquilo que cai fora da consciência, não configurando um sensível envolvido ou uma variação perceptiva tornada consistente, não estabelecendo, por sua vez, uma relação inconsciente/micropercepção e consciência/percepção notável. Para Descartes, o distinto já se encontra no plano do insensível, de tal maneira que seu julgamento recai “sobre a natureza ontológica da substância e não sobre o fenômeno.” (BELAVAL, 1960, p. 465)¹³⁰.

Por toda parte, no mundo físico, existe a unicidade da matéria, quer dizer, do macro ao micro, dos corpos celestes aos corpos insensíveis, uma mesma matéria extensa compõe os corpos, em que o vazio supõe apenas o não-perceptível: “embora [aí] contenha uma matéria criada e uma substância extensa: o facto é que geralmente só prestamos atenção aos corpos [que estão perto de nós] que podemos sentir na medida em que causam impressões fortes nos

¹³⁰ Cf. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, IV, Art. 203.

sentidos.” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, II, Art. 17). Tudo isso deporá em favor, na cosmogonia cartesiana, de uma mesma matéria celeste, primeira e sutil, espécie de fluido absoluto que formará, pelos choques das partículas, a diversidade dos corpos.

Se Descartes vai além dos olhos é somente porque a luz é mais instantânea e imediata que o movimento do olhar, porque o claro e distinto é uma luz natural. Seja como for, não devemos nos enganar, Descartes nunca vai além, seja em sua metafísica, em sua matemática, em sua física ou em sua teologia, da atividade e da referência da intuição, dessa luz natural da razão, e quando ultrapassa o ponto fixo do *Cogito*, é somente para encontrar este outro ponto fixo, Deus, esta força conservadora dos instantes, essa imensa luz produtora de um mundo indefinido. Assim, munido de dois polos estáticos, o universo cartesiano balança entre Copérnico e Tycho Brahe¹³¹, nunca constituindo um pluralismo, uma rede em que cada ponto é sua própria referência, sua própria origem, na ausência de uma origem única e total, em que é distribuída por toda parte, numa astrofísica filosófica, uma qualidade distinguida, uma multiplicidade de ordens, o que só é pensável por meio de um sistema independente dos sistemas de referências, exigindo outra teoria do ponto, do simples, do espaço, do tempo, do infinito e em que, somos forçados a dizer, “de todas as maneiras concebíveis, o virtual jamais se esgota” (SERRES, 1982, p. 804), em que a variação não para de reclamar sua existência: “O método leibniziano consiste frequentemente em fazer variar a referência para encontrar um optimum [...]” (SERRES, 1982, p. 269), um invariante como resultado *de* variações. Não mais o *Cogito*, ponto de retorno fixo e de referência global, mas o bom *ponto de vista*, não a dependência de um sujeito prévio, já que “todo ponto de vista é ponto de vista sobre uma variação [...] Trata-se não de uma variação da verdade de acordo com um sujeito, mas da condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito” (DELEUZE, 1991, p. 37). Por isso, no lugar do que o tema do eu e do outro, o problema maior do um e do múltiplo, mais do que a certeza ou a coerência ligada à evidência, à dedução linear ou à ordem irreversível, o rigor da proliferação em rede, do cruzamento de séries (multilinearidade), da combinatória, procedendo por variação de vizinhança: “[...] existem exemplos de uma relação entre várias coisas ao mesmo tempo, como a de *ordem* ou a de uma árvore genealógica, que exprimem o grau e a conexão de todos os termos ou supostos [...]” (NE, II, 25, §6, grifo nosso).

O risco sistemático e procedimental consiste apenas em tomar Leibniz por Descartes, em confundir os planos, ainda que os termos continuem os mesmos, tudo mudou: os

¹³¹ Cf. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, III, Art. 17 ao Art. 19.

procedimentos, o método, a orientação, a tecnologia... A diferença é primeira e envolve todo o Sistema, mudando mesmo a própria compreensão de Sistema. Vemos emergir, desde o início, elementos interessantes, indicando agora a necessidade de alterar as coordenadas cartesianas, ou melhor, de incorporar as orientações cartesianas, como um caso particular de um movimento geral de referências múltiplas e dinâmicas, como uma variação possível dentro da combinatória geral ou como uma cenografia específica dentro da icnografia leibniziana: “Contudo, admito que a leitura de Descartes é muito útil e muito instrutiva, e prefiro, sem comparação, lidar com um Cartesiano do que com um homem saído de outra escola. Enfim, eu considero esta filosofia como um ante quarto da verdadeira [filosofia]” (P. IV, p. 282). No invariante cartesiano já é possível ouvir as variações leibnizianas, como uma resistência a todas as maneiras de dizer que o pensamento encontrou seu ponto absoluto, seu limite e seu centro.

2 LEIBNIZ E OS PONTOS DE VARIAÇÕES

2.1 As estratégias e o jogo de Leibniz

O anseio por um começo absoluto, intemporal e atado à intuição instantânea, faz Descartes suspeitar da memória e se separar da Tradição: a história, como “coleção de fatos pitorescos e de opiniões espinhosas, compilação à Diógenes Laércio” (SERRES, 1969, p. 137), e oposta à instantaneidade da intuição, à clareza definitiva (certa e segura) numa região fechada, perde todo o interesse, justamente porque ela “é privada de ordem, de poder demonstrativo e de fecundidade, porque ela se apoia sobre a memória e não sobre a intuição, sobre o *consensus* e a autoridade” (SERRES, 1969, p.137). Não poderia ser de outra maneira, a postura cartesiana inspira o pensamento revolucionário e inovador, o solilóquio combatente, encarnando a figura que, desfrutando de uma vontade plenamente livre e perante o mar de livros que inunda o mundo erudito, diz “não” à toda tradição (escolástica, aristotélica, etc.), afastando-se das disputas usuais, infrutíferas. Descartes se torna, assim, o autor solitário de seu próprio pensamento, arauto de uma nova e única terra para a filosofia, como um herói que se liberta, enfim, das amarras dos ensinamentos recebidos para seguir o rumo de uma nova história: eis a revolução cartesiana que faz o mundo não mais girar em torno do ser, mas do conhecer.

Uma filosofia revolucionária resulta numa independência absoluta da filosofia; com Descartes começa a história da filosofia como tal; o dogma do começo implica o começo da história. Tendo partido da consciência e não do ser, Descartes libera a consciência filosófica, o cogito não exprime mais um mundo inteligível, a filosofia não terá mais por objeto senão as essências existentes; que venha o século XVIII e as ideias não serão mais do que humanas; a teoria do progresso expressa pela *Aufklärung* retornará sem cessar à fonte cartesiana. (SERRES, 1969, p. 139).

O solipsismo metódico de Descartes permite sua glória histórica e as diversas retomadas das meditações cartesianas: “Ao contrário, a visão universalista –‘católica’– de Leibniz fará da República dos Espíritos o sujeito objetivo do conhecimento, se desenvolvendo na imanência da história: haverá ‘cartesianos’, não leibnizianos.” (SERRES, 1969, p. 139). O fundamento da história mundial, o Sísifo retornando ao ponto doador de evidência, promovendo um eterno e novo recomeço do círculo cartesiano, não existe em Leibniz! Aqui, existe toda uma curvatura que traça a distância do revolucionário ao reformador, do profeta confiante em sua voz interior ao sistema plurivocal do arlequim, do homem do fundamento ao

enciclopedista pluri-referencial. Não, não há leibnizianos porque é a humanidade inteira, em sua concretude, não como razão metafísica¹³², que aqui ganha o estatuto de sujeito do conhecimento. Longe de restringir a história e o conhecimento ao método de um só homem, Leibniz prolifera a pesquisa, a investigação, a ciência: “Os caçadores, os pescadores, os marinheiros, os comerciantes, os viajantes e mesmo os *jogos*, tanto os de destreza quanto os de azar, fornecem algo para aumentar consideravelmente as ciências úteis” (P.VII, p. 181, grifo nosso). Não há leibnizianos porque o começo intransponível e a glória histórica não fazem parte da exigência geral do sistema, o reformador não se confunde com o revolucionário¹³³: “Não pretendo, de maneira nenhuma, a glória de ser inovador, ao contrário, acho, de maneira geral, que as opiniões mais antigas e mais aceitas são as melhores” (*A Landgrave.*, 12 de abril de 1686, OP., p. 508). O leibnizianismo se configura, de saída, como um plano ou um espaço aberto de recepção e de desenvolvimento, como uma rede, não como um espaço fechado de negação ou de exclusão, que marcaria uma maneira única e reconhecível de proceder, uma irreversibilidade na via dos problemas, um corte significativo repetível no tempo e no espaço, de maneira que, com Leibniz, nunca devemos negligenciar “nenhuma luz que a antiguidade poderia fornecer pela tradição das doutrinas e pela história dos fatos” (NE. III, 9, §9). O pensamento da harmonia reúne as múltiplas diferenças e dissonâncias, recolhendo e fazendo convergir todos os conhecimentos ou as diversas perspectivas dispersadas num só mundo *contínuo*, de modo que sempre devemos tecer ou compor este humilde trabalho mesmo com aqueles conhecimentos em que não há nada de verdadeiro¹³⁴, pois, um dia, a *combinação* de elementos dispersos e dissonantes pode produzir efeitos harmônicos extraordinários, compensando os intervalos por demais incômodos pelos acordos-acordes consonantes de um universo continuamente variado em cada parte¹³⁵: arquitetura musical *e* mundial¹³⁶, produzida de maneira semelhante a de um homem que

¹³² Cf. BELAVAL, 1960, p. 125.

¹³³ “[...] eu sempre tive o espírito de preferir reformar as ideias recebidas mais do que revertê-las. É por isso que realizei essas Meditações [sobre o Conhecimento, a verdade e as ideias] próprias à conciliação [...]” (*A Des Bosses*, 2 de fevereiro de 1706, p. 84). Cf. BELAVAL, 1960, pp. 84-129.

¹³⁴ Cf. N.E., IV, 1, §2.

¹³⁵ Sobre a dissonância sendo resolvida pela harmonia: Cf. *A profissão de fé do Filósofo* - LEIBNIZ, 1982, pp. 96-144; e DELEUZE, 1988, pp. 125-126, e Cap. 9 (*A Nova Harmonia*).

¹³⁶ “Sempre, com efeito, vigora nas coisas um princípio de orientação tirado do *máximo ou mínimo*, de modo que se produza o máximo efeito com o mínimo de gasto, por assim dizer. E nesta altura o tempo, o lugar ou, numa palavra, a receptividade, ou capacidade do mundo pode ser tida como gasta [despesa] ou como terreno que se edifique de modo mais cômodo, correspondendo as variedades de formas à comodidade do edifício, bem como à multidão e elegância dos quartos. A mesma coisa acontece em alguns *jogos* em que todas as

recolhe pedaços variados de pedra na rua para preencher espaços vazios, pavimentar os caminhos...

Conta-se que o famoso Dubel tinha uma boa imaginação, que encontrando um pedaço de pedra na rua, lembrava-se de um buraco que ele havia notado em outro caminho e que esse fragmento era capaz de preencher exatamente. Isso para dizer que as *combinações* de coisas que parecem distantes servem, frequentemente, para produzir efeitos extraordinários, é essa ainda a razão porque aqueles que se limitam a somente uma pesquisa falham frequentemente ao fazer descobertas que um espírito mais versado, que pode *unir* outras ciências àquela que ele se aplica, descobre sem dificuldades. Mas como apenas um não poderia trabalhar bem em tudo, é a *inteligência mútua* que pode *complementá-la*. (F. de C., p.287, grifo nosso).

É somente no seio de uma distribuição ou combinação que uma novidade aparece, na relação “reformada” de elementos heterogêneos, retendo “o melhor de todos os lados” (NE. prefácio), em que novas verdades aparecem sem “reverter os sentimentos estabelecidos (recebidos)” (P. II, pp. 20-21), justamente o inverso da ruptura generalizada dos elementos ou da imprevisibilidade desconexa. Nunca criamos a partir deste afastamento, desta ausência completa de conexão entre os termos, em que “[...] todo elemento é destacado, sem relação, fora de condição [...] a ausência de conexão anula a própria possibilidade do novo” (FRÉMONT, 1991, p. 107). É neste sentido que Leibniz (F. de C., pp. 287-290) não para de questionar o espírito sectário e estéril dos cartesianos¹³⁷, os quais agem como “os diferentes engenheiros de uma mesma fortificação, se entr’impedindo (*s’entre’empêchent*) e se desacreditando, revertendo os trabalhos um do outro, somente porque este não é o seu.” (p. 288), cada qual seguindo, desta maneira, o exemplo de seu chefe de seita, sendo tomado por esta “presunção de querer ser solipso” (p.289), de romper a *continuidade* do tempo, de seccioná-lo para compor a ciência de um só homem: o que nos leva a afirmar que as descobertas de Descartes devem-se mais a “seu gênio do que a seu Método” (P. II, p. 535). No fim das contas, todo gênio foge ao verdadeiro método, desloca-se um pouco da multidão comum, como um ponto *notável*, uma inflexão de uma continuidade operacional e ordinária do discurso. De todo modo, por todos os lados, o pensamento não pode abrir mão do trabalho dos outros, justamente porque ele atravessa os anos, as eras, está em continuidade e em

casas do tabuleiro devem ser *preenchidas* segundo certas leis, aí, a menos que se empregue determinado truque, acabar-se-á sendo levado a lugares indesejados e deixar-se-ão vazias algumas casas que se poderiam ou quereriam ocupar, ao passo que o jeito certo leva facilmente ao *preenchimento máximo*.” (*Da origem primeira das coisas*, p. 394, grifo nosso).

¹³⁷ Cf. P. IV, p. 304 *et. seq.*

comunicação com a história universal, o notável salta, mas ainda expressa a linha universal: o ideal da *Philosophia perennis* leibniziana¹³⁸ não vai parar de reivindicar este espaço de entr'expressão e de conectividade de todos os conhecimentos, ela “seria, se nós a possuíssemos, conhecimento do Ser, isto é, da Harmonia Universal das ideias divinas. Esta Filosofia, justamente porque atravessa os anos (*per-annos*), a História revelaria alguma coisa.” (BELAVAL, 1960, p. 118). Tal como concebida por Leibniz, a história reuniria a diversidade, as mil perspectivas da verdade, não monopolizando os discursos em torno de um só homem ou de um só conhecimento, por isso, afim de preencher os vazios procedimentais cartesianos, a relação geral deve tentar ser estabelecida, deve ser o fio condutor do novo método, compondo a rede universal, forçando-nos a mudar ou reformar o método violento de eliminação do duvidoso¹³⁹ (que, ao interditar as comunicações¹⁴⁰, compõe uma figura negativa da relação), incentivando-nos a dar a cada hipótese seu lugar no conjunto, a fazer convergir, sem os opor, os caminhos díspares das mais variadas doutrinas: eis a leitura irênica, que busca “compreender a relação de cada elemento à verdade, ou ao saber global. Quem ignora essa relação, partilha (*départage*) a história da filosofia segundo o verdadeiro e o falso [...] é assim que se inventa uma história por cortes e cesuras” (FRÉMONT, 1999, p. 28). Mas um filósofo que se dirige à edificação, que tem sempre a preocupação “de desenterrar e de reunir a verdade enterrada e dissipada sob as opiniões de diferentes seitas filosóficas [...]” (P. III, p. 606), que considera “necessário não negligenciar nada, devendo, todo homem, ter uma preocupação particular em buscar a verdade.” (*Opusc.*, p. 228)¹⁴¹, compõe uma história monadológica, lida segundo a lei da harmonia dos elementos, das complementariedades das noções, do preenchimento das lacunas, da afirmação e não da ruptura, da dúvida ou da negação:

[...] Leibniz busca *complementaridades* mais do que negações, dualidades mais do que oposições; ele *completa* teses insuficientes, mais do que rejeita teses falsas; ele *enriquece* e *complica* modelos pobres e simplistas, mais do que recusa ciências inexatas. Por exemplo, os verdadeiros elementos das coisas são as mônadas, e não os

¹³⁸ Cf. P.III, p. 19 e p. 624 *et. seq.*; COUTURAT, 1901, p. 150.

¹³⁹ O método que Leibniz pretende fornecer é “destinado a completar e corroborar o método cartesiano, mais do que a substituí-lo.” (COUTURAT, 1901, p. 180).

¹⁴⁰ Cf. FRÉMONT, 1999, pp. 26-32.

¹⁴¹ Trata-se da compilação de textos leibnizianos realizada por Couturat: *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz: extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Ed. Luis Couturat. Paris: Félix Alcan, 1903. Usamos e usaremos esta abreviação, “*Opusc.*”, seguida da página citada, para designar esta compilação.

pontos, nem os átomos: mas a mônada conservará o caráter indivisível deste e o caráter não local daquele. Longe de excluir modelos insuficientes, ele conserva deles os traços fundamentais. [...] Ora, negar desta maneira um conteúdo que mantemos, prontos a fazê-lo variar, a completá-lo, a enriquecê-lo, a acrescentar-lhe complementaridades, não é colocar em evidências contradições ou impossibilidades, é precisamente *aproximar*, seguindo um percurso de *retificações continuadas* sobre noções insuficientes ou distantes, é utilizar uma técnica de *completação* (*complétion*). (SERRES, 1982, pp. 338-339, grifo do autor).

A *aproximação*, este manter-se em relação com a tese, com o trabalho, com o conhecimento dos outros, tem um *sentido* completamente diferente do afastamento cartesiano, através do qual “somos conduzidos ao solipsismo de um espírito que se erige em começo absoluto do conhecimento e cremos estar seguros do método definitivo.” (BELAVAL, 1960, p. 117). Mais do que isso, o essencial do método leibniziano é a multiplicidade de vozes, das vias, uma redução que permite colocar em variação todas as teses e noções, o primordial é sempre a hospitalidade com a qual ele acolhe o conjunto das experiências, já que “[...] um só homem é pouca coisa perto da união de vários” (F. de C., pp. 289-290). Não há aí qualquer enfrentamento, nenhuma busca por uma claridade sem mistura, por uma intuição primeira que aboliria tudo aquilo que não fosse evidente. Esperando que, como Descartes, Leibniz nos diga por onde começar, que manifeste um “eu”, uma experiência subjetiva, como um ponto-origem no eixo de coordenadas a partir do qual tudo se oriente (a história, a ciência, o conhecimento, etc.), que, por fim, esperando que ele nos faça ver os *enfrentamentos* pelos quais passou ou quais foram os princípios morais do método escolhido, toda essa expectativa só pode resultar num gigantesco fracasso procedimental, numa absoluta falha metodológica, diante da qual só encontramos os deboches voltairianos¹⁴² e as críticas mais severas dirigidas à personalidade de Leibniz: “É no caráter e nas circunstâncias do homem, e não em suas teorias, onde reside a explicação de sua forma de escrever.” (RUSSELL, 1977, p. 19). Expor o pensamento leibniziano é compor um esquema privado de ponto central ou privilegiado, é mergulhar na rede ou na relação múltipla da comunicação universal, linearizá-lo é uma das opções de entrada, mas sempre se corre o risco de estar sob a sombra de Descartes, estar sob o jugo desta “[...] estranha ideia que existem cadeias e que elas são simples e fáceis; não, existem labirintos e fios que se entrecruzam.” (SERRES, 1982, p. 549), não, existem variações por toda parte, uma dobra embaixo de cada dobra, uma voz vinda de outro lugar.

A melhor opção é sondar o problema em outro(s) sentido(s), de outra maneira, colocar não só um problema anticartesiano, mas também antecopernicano ou antetranscendental¹⁴³,

¹⁴² Cf. VOLTAIRE. *Candido, ou O otimista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

em que a questão da possibilidade do centro (é possível um centro?) precede, de fato e de direito, à decisão da escolha do centro. E, dizendo rapidamente, Leibniz é justamente esta tentativa de pensar o descentramento, é esta leitura (e a afirmação) de um mundo que, de saída, a Revolução Kantiana abandonou ao fazer a metafísica girar em torno de um novo centro: antes do tribunal, a verdadeira decisão estava tomada, o centro, o invariante, designado, o mapa, já constituído¹⁴⁴. Nunca alcançamos as variações leibnizianas por um cartesianismo procedimental (pressupondo invariantes *para* variações) ou pelo criticismo kantiano (tomada de decisão sobre o centro): “[...] ele não perde tempo fazendo um retorno ao espírito, se interrogando sobre seus limites e sobre suas condições de certeza; sua filosofia não é reflexiva nem crítica [...]” (MOREAU, 1956, p. 13). O espaço do sistema leibniziano é precisamente este espaço problemático do referencial, do ponto fixo resultante de variações, produzindo, assim, toda a dificuldade de um pluralismo que recusa distinguir qualitativamente um ponto de outro: “O ponto fixo é então *sub-stans*. A decisão sobre seu privilégio fornece o número: monismo, dualismo, etc. A ausência de escolha, isto é, de arbítrio, restitui o pluralismo.” (SERRES, 1982, p. 738). Por isso, de maneira nenhuma pode haver uma boa e uma má filosofia leibniziana, como se de um lado estivesse a verdade de seus escritos, sua essência, seu aspecto notório e, de outro lado, a aventura social, a necessidade de status, o aspecto ordinário. O que existe, antes de tudo, é um *pluralismo* como ponto de vista, o único capaz de dar conta das maneiras e da diversidade dos escritos leibnizianos, não como uma resposta ordinária a questões triviais, mas como “a resposta fundamental que torna possível o pluralismo de respostas a todas as questões” (SERRES, 1982, p. 772), único capaz harmonizar elementos divergentes (positivos e negativos, luz e sombra) e de perceber como “O irenismo de Leibniz é teórico” (FRÉMONT, 1999, p. 21) ou, ainda, como o leibnizianismo, por seu descentramento, multiplica os pontos de vistas, faz da variação um *motivo*, um motivo para afirmar o mundo, a ciência e a vida.

É propriamente um requisito de uma filosofia pluralista, como a de Leibniz, explorar multiplicidades diversas, acumular as aproximações, invenções, caminhos sobre um determinado problema, e não circunscrever, através da crítica ou da dúvida, um espaço fechado e prévio de atuação ou segurança, uma impossibilidade primeira na via dos problemas. Uma decisão qualquer vem somente após uma avaliação da multiplicidade em questão, de uma possibilidade em geral, como um destaque progressivo sobre um fundo

¹⁴³ Cf. SERRES, 1982, Troisième Partie (Le Point Fixe).

¹⁴⁴ No capítulo seguinte retornaremos sobre esse ponto.

nunca, de antemão, passível de intuição, mobilizando uma dúvida distributiva, uma região onde pulula o pensável¹⁴⁵, na qual é necessário “dispor e reconhecer um *campo de indeterminação*, um *espaço de jogo*” (SERRES, 1982, p. 221). É o ensinamento de uma estratégia de não-batalha, “mais próximo da guerrilha do que da guerra de extermínio, mais próxima do Gô do que do xadrez ou do jogo de damas [...]” (DELEUZE, 1991, p. 106), que mostra como nunca, absolutamente, deve-se apostar tudo na primeira jogada, como, similar ao “jogo dos Chineses, onde joga-se sem se enfrentar” (P.III, p. 669), onde se vence o adversário cercado-o, não o eliminando, mas proliferando as peças em torno das dele segundo as *regras efetivas* do jogo, obrigando-o a se render¹⁴⁶, associando, de uma vez por todas, a estratégia de acabar com as disputas com a tática de ganhar terreno, não com a tática de eliminação. É muito comum, entre aqueles que não sabem jogar, a não aceitação da derrota, o ressentimento grotesco *contra* o adversário, a recusa infantil da possibilidade de que nem sempre ganhamos. São, então, forçados a inventar um jogo com regras por demais *subjetivas*, em que se *enfrenta* um adversário ao qual “estamos vinculados por sua má intenção, a quem buscamos exorcizar ao encontrarmos um parceiro forte o suficiente para enfim colocá-lo sob xeque-mate.” (SERRES, 1982, p. 221, n.1). Compondo um espaço de não enfrentamento, o campo de indeterminação do jogo leibniziano condena o *espírito de disputa*¹⁴⁷ e configura um sistema de *estabelecimentos*, um sistema que cerca, “fecha uma discussão para voar a outra dificuldade; estabelecer é não voltar sobre um ponto” (SERRES, 1982, p. 216), é determinar e preencher “ao menos certos pontos, e colocar determinadas teses *fora de disputa, para ganhar terreno* [...]” (P.III, p.192, grifo nosso). Assim, através da técnica de estabelecimentos, podemos orientar a situação independentemente de uma perfeição da análise ou de uma certeza absoluta (atualidade do conhecido), em *desequilíbrio*, inicialmente cegos ao desenvolvimento daquilo que está sendo estabelecido, avançando pelas aparências, em presença virtual (não atual) do conhecido: “como no jogo, onde é preciso se resolver ou tomar partido mesmo quando não há nenhuma segurança; há mesmo uma ciência que nos governa nas incertezas, que nos ajuda a descobrir de qual lado a maior aparência se encontra.” (*Opusc.*, p. 226).

Praticamente, como bons jogadores, não deveríamos sempre remontar ao Método da Certeza, expondo-nos “a ser desbancados de uma só vez” (*Opusc.*, p. 227), mas sim *pesar* as

¹⁴⁵ Cf. SERRES, 1982, p. 283.

¹⁴⁶ Sobre a noção de jogo em Leibniz: Cf. DELEUZE, 1991, pp. 96-107; COUTURAT, 1901, p. 242 *et. seq.*; SERRES, 1982, p. 221 *et. seq.*; *Opusc.*, pp. 568-569.

¹⁴⁷ Cf. BELAVAL, 1960, pp. 103-106.

multiplicidades possíveis, as razões em jogo, para vê-las pender para algum lado, inclinando a balança de nosso juízo segundo um determinado *grau* de probabilidade, segundo uma *proporção graduada*. Nestas circunstância, “somente os jurisconsultos deram amostras que não são desprezíveis e que podem servir de começo para formar a ciência das provas, própria a verificar os fatos históricos [...]” (P. III, p. 193-194), acabando com a disputa das hipóteses equivalente por um cálculo de verossimilitude, o qual também deve ser alçado ao “nome de conhecimento; caso contrário, quase todos os conhecimentos históricos, e muitos outros, cairão.” (NE IV, 2, §14). O melhor método é sempre este: constituir a Enciclopédia (*Opusc.*, p. 228), distribuir, multiplicar, “fazer o máximo de comparações que pudermos e *índices* [guias] mais exatos, os mais particularizados e os mais diversificados que pudermos” (P. VII, p.182), é “andar em concerto e com ordem, partilhar as rotas, fazer reconhecer os caminhos e recomendá-los; enfim, ir lentamente, mas com um passo seguro e firme [...]” (P. VII, p. 158). Somente assim podemos traçar um mapa e nos orientar, “dirigir a razão para desfrutar tanto dos fatos dados pelos sentidos ou relacionados a outrem quanto da luz natural, a fim de encontrar ou *estabelecer* Verdades importantes que *não são muito conhecidas ou asseguradas* [...]” (P. VII, p. 182, grifo nosso), possibilitando a *progressão* do conhecimento sem a segurança integral e primeira, “sem nunca mais se preocupar com o estabelecido. A partir de então, o método da verdade se dobra naturalmente, em Leibniz, em uma arte de *inventar*” (SERRES, 1982, p. 216, grifo do autor)¹⁴⁸: aqui encontram-se já os primeiros passos de uma doutrina das variações que encontra um invariante ao fim do processo gradativo, de uma combinatória geral dos elementos, “em que *tudo é misturado*, misto ou, mais ainda, combinado” (SERRES, 1982, p. 128, grifo do autor), de modo que estes resíduos são crivados pouco a pouco segundo o “*grau* de assentimento e dissentimento que algo merece” (*Advertências*, Art. 1, grifo nosso)¹⁴⁹, acolhendo inicialmente a multiplicidade e a impureza

¹⁴⁸ “Mais de uma vez observei que seria necessária uma nova espécie de lógica, que tratasse os graus de probabilidade, visto que Aristóteles, no seus Tópicos, nada mais fez do que isso, e contentou-se em colocar em certa ordem certas regras populares, distribuídas segundo os lugares-comuns, que podem servir em alguma ocasião em que se trata de amplificar o discurso e conferir-lhe boa aparência, sem preocupar-se em dar-nos uma *balança necessária para pesar as probabilidades* e para formar nesta matéria um julgamento sólido. Seria bom que aquele que quisesse tratar esta matéria continuasse o *exame dos jogos* de azar de maneira genérica, desejaria que um hábil matemático escrevesse uma vasta obra, bem circunstanciada e bem pensada sobre todas as espécies de jogos, o que seria de grande utilidade para aperfeiçoar a *arte de inventar* [...]” (NE. IV, 16, §9, grifo nosso). Cf. P. VII, p. 165 e pp. 174-183.

¹⁴⁹ Trata-se do: *Advertencias a la parte general de los principios de Descartes*. In: *Diálogos*, año XIII, No. 32, Noviembre, 1978, p. 149. Doravante, para nos referirmos a ele, utilizaremos a designação habitual dos comentadores de Leibniz, ou seja, simplesmente como *Advertências*, acompanhado do artigo comentado.

que eram eliminadas de saída no cartesianismo¹⁵⁰, terminando, pelo crivo último, no intuitivo, naquilo em que Descartes começava¹⁵¹. De todo jeito, a percepção abre as portas para o infinito, suja-se nas alucinadas partículas subatômicas, Leibniz nunca abrirá mão da invenção, da multiplicidade ou do direito à descoberta em nome da evidência, de uma região circunscrita onde a evolução é linear. Ele faz justamente o inverso do ideal finitista cartesiano: “[...] ele admite no seio da enciclopédia todo conteúdo, por mais obscuro que seja, no qual haveria alguma razão de suspeita de claridade [...]” (SERRES, 1982, p. 119), procede por filtros cada vez mais finos, infinitesimais. Se a desconfiança, a suspeita e a dúvida estão atadas a um finitismo metódico, o otimismo, o acolhimento e a hospitalidade nunca deixaram de significar um infinitismo procedimental.

Para avançar é sempre preciso saber ceder, a rigidez ajuíza igualmente sobre todos os casos, uma vez e para sempre, nunca atingindo o desequilíbrio da balança ou as artes de inventar (estabelecer) e pesar (julgar). É necessária uma jurisprudência dos casos, “pela qual aprendemos demonstrativamente a maneira de estimar os graus das provas.” (P. III, p.194), fazendo pender a balança e possibilitando uma “*retificação das ideias*” (P. III, p. 258, grifo nosso), um desenvolvimento constante daquilo que estava envolvido, dobrado. Sempre retornar ao invariante, exigi-lo de saída é estar preso à necessidade de um começo absoluto, labirinto atômico da evidência, purificação à que devemos opor agora a técnica de Estabelecimentos, “arte de inventar que é pouco conhecida fora das Matemáticas.” (P. VII, p. 183), que separa “o certo do incerto, o já descoberto daquilo que resta a descobrir (*inventum ab inveniendo*)” (P. III, p. 192), de modo que é preciso avançar “*estabelecendo muitas coisas sobre algumas poucas suposições [...] pois ao menos saberíamos que nos resta a provar esse pouco de suposições para alcançar a plena demonstração, e alcançando-a, teremos ao menos verdades hipotéticas e sairíamos da confusão das disputas.*” (P.I, p. 381, grifo nosso). Conforme o estabelecido for se mostrando frutífero e útil, produzindo resultados efetivos,

¹⁵⁰ Este acolhimento é visível pela incorporação de Leibniz (P.VII, p.624) das doutrinas dos antigos, as quais fazem parte do progresso da ciência, não como descobertas passadas em que o acaso domina o verdadeiro método, em que o negativo se imiscui no positivo, corrompendo-o, mas sim *como resquícios* onde a verdade está espalhada, combinada, misturada, por vezes encoberta, “enfraquecida, mutilada, corrompida por adições que a desgastam ou a tornam menos útil.”, comportando tantos elementos negativos quanto positivos. Daí as imagens leibnizianas frente ao texto dos outros: 1) arqueológica: “eu tentei desenterrar e reunir a verdade enterrada e dissipada sob as opiniões de diferentes seitas dos Filósofos” (P.III, p. 606); 2) garimparia: “Fazendo notar esses traços da verdade nos antigos, ou (para falar mais geralmente) nos anteriores, em que tiramos ouro da lama, o diamante de sua mina” (P. III, pp. 624-625); 3) pictural: tirar “a luz das trevas” (P. III, p. 625).

¹⁵¹ Inúmeros textos leibnizianos marcam a caráter final da intuição no conhecimento, como um filtro terminal: por exemplo, cf. *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as Ideias* (1684), doravante designada apenas como *Meditações*, e *Discurso de Metafísica*, §§24-25. É também uma discussão no interior dos comentários leibnizianos a questão da acessibilidade deste conhecimento intuitivo.

mais poderemos garantir ou assegurar que aquilo que estabelecemos corresponde a uma verdade, funcionando como um guia concreto de que estamos manipulando instrumentos promissores¹⁵², de que gradualmente estamos eliminando o erro (o falso) pela gênese progressiva do verdadeiro, destacado de um fundo variacional infinito, misturado, residual. Se o tribunal cartesiano excluía, de saída, as multiplicidades para um juízo claro e distinto, encontrando, por isso, uma origem decisória e definitiva, a jurisprudência leibniziana mergulha nos casos múltiplos e compõe, junto com o Método de Estabelecimentos, uma arte de julgar¹⁵³, “uma balança do direito sobre os graus das provas e das probabilidades” (LEIBNIZ, 1982, p. 370), que, ao avaliar as razões em pugna, *motiva* a tomada de decisão ou o decreto ao *inclin*ar a balança, organizando o caos labiríntico da ausência de referencial (equilíbrio da balança) em torno de um referencial provisório, ao menos fictício (inventado ou estabelecido) ou, para falar como Leibniz (*Carta a Dangicourt*, p.176), em torno de “ficções úteis” que servirão como guia momentâneo para o desenvolvimento do conhecimento.

2.2 O plano de emersão de Leibniz

Seja como for, em Leibniz, um juízo, uma decisão nunca supõe uma livre atuação *da vontade* sobre um campo equilibrado ou indeterminado de escolhas dadas (objetos disponíveis). Ao contrário, “toda vontade supõe alguma razão de querer e esta razão é naturalmente anterior à vontade” (P.IV, p. 428), já que “não queremos querer, mas queremos fazer, e se quiséssemos querer, queríamos querer querer, e isso iria até o infinito” (NE. II, 21, §23), ou seja, é a própria multiplicidade desse campo de possibilidades, plena de motivações objetivas e subjetivas, que oferece à vontade uma *determinação única*, um *motivo* ou uma *inclinação* para ação, fazendo-a pender, em virtude da amplitude de inquietação intensiva preponderante no espírito, para um caminho assinalado como mais vantajoso, balançando-a para uma decisão específica mais do que para outra, como uma disposição, uma tendência para agir: o asno de Buridan, dividido igualmente entre dois montes de comida, é uma

¹⁵² Belaval (1960, pp. 35-37) mostra como o ataque de Leibniz a Descartes remete tanto à metafísica quanto à esterilidade ou aos fracassos operatórios, procedimentais dos cartesianos, de modo que ele está sempre “se prendendo aos resultados do método cartesiano para colocar em causa o cartesianismo” (p. 36). Cf. P. II, p. 534, onde Leibniz afirma que quase todas as novidades e as novas descobertas não foram feitas por cartesianos. Cf. VUILLEMIN, 1960, pp. 57-65, onde Vuillemin, analisando o método de tangentes proposto por Fermat e rejeitado por Descartes, mostra como a Geometria cartesiana não recebe nenhum procedimento fecundo, do ponto de vista da aplicação, que não esteja apoiado na intuição clara e distinta.

¹⁵³ Sobre como a filosofia se apoia teoricamente na Geometria (Método de Estabelecimento) e praticamente na Jurisprudência (Método de Estimar os graus da Prova): Cf. P.III, pp. 193-194; COUTURAT, 1901, Cap. VI.

hipótese sem sentido, uma ficção inútil, pois “[...] o caso do perfeito equilíbrio é impossível, o Universo não podendo ser jamais bipartido (*mi-parti*), de modo que todas as *impressões* sejam equivalentes de uma parte e de outra.” (*Teodiceia*, §307, grifo nosso). Não está sob o poder da vontade recusar os motivos que compõem sua fenomenologia, sua aparição enquanto *unidade do movimento* volitivo¹⁵⁴, não cabe a ela impor ao campo experimental os elementos que devem ser analisados, “não depende de meu arbítrio que o mel me pareça doce ou amargo, tampouco depende de meu arbítrio que me pareça verdadeiro ou falso o teorema que se me propõe [...]” (*Advertências*, Art. 6), como um embrião sombrio instalado nas entranhas de um animal, “[...] não formamos nossas ideias porque queremos; elas são formadas em nós, não em consequência de nossa vontade, mas segundo nossa natureza e a das coisas.” (*Teodiceia*, §403). Somos sempre *determinados* ou *orientados* a agir pela amplitude resultante dos motivos, composto das razões, das ideias, das coisas, das paixões, etc., quer dizer, como os motivos abrangem as variações, “todas as disposições que o espírito pode ter para operar voluntariamente” (*Quinta carta a Clarke*, §15, p. 431), eles contêm as razões e as inclinações passionais ou impressivas de uma determinada ação, de modo que “se o espírito preferisse uma inclinação fraca à forte, agiria contra si mesmo e de um modo diverso do que está disposto a agir.” (*Quinta carta a Clarke*, §15, p. 431), agiria sem motivo. Portanto, não existe coação das coisas sobre nós, o que existe é um espírito como *unidade* inclinada das *interferências* múltiplas dos motivos, compondo ou se dando uma amplitude intensiva de ação, que manifesta o seu *grau* de atividade e passividade, sua liberdade dentro de uma situação sem um centro de emissão específico e frente aos motivos involuntários¹⁵⁵:

Por exemplo, hesito entre ficar trabalhando ou ir ao cabaré: não são dois ‘objetos’ isoláveis, mas duas *orientações*, cada uma das quais traz consigo um conjunto de percepções possíveis ou mesmo alucinatória (não somente beber, mas perceber o odor e a zoeira do cabaré, não só trabalhar, mas perceber o ruído das páginas e o silêncio da circunvizinhança...) [...] O ato voluntário é livre porque o ato livre é aquele que expressa toda alma em certo momento da duração, é aquele que expressa o eu. Adão peca livremente? Isso quer dizer que sua alma, em certo instante, tomou uma *amplitude* que se acha facilmente satisfeita (*remplie*) pelo odor e gosto da maçã

¹⁵⁴ “Uma simples vontade sem nenhum motivo é uma ficção não somente contrária à perfeição de Deus, mas ainda quimérica, contraditória, incompatível com a definição da vontade [...]” (*Quarta carta a Clarke*, §2, p. 418). Sobre a fenomenologia dos motivos e sobre a amplitude da alma Cf. DELEUZE, 1991, pp. 108-116.

¹⁵⁵ O modelo da interferência das ondas é postulado por Leibniz para mostrar a diversidade ou a pluralidade na unidade da substância, a concorrência de todas as impressões: “Aqueles que meditam sobre as leis da natureza veem que nenhuma impressão se perde na matéria. Mais ou menos como quando lançamos na água várias pedras de uma vez, de modo que cada uma faz círculos que se cruzam sem se destruírem, mas quando o número de pedras é muito grande, os olhos se confundem. As próprias substâncias se perdem ainda menos, e menos de todas, as substâncias simples ou unidades, nas quais as almas estão compreendidas.” (P. VI, p. 516).

e pelas solicitações de Eva. Era possível outra amplitude, que teria retido a proibição de Deus. Tudo é uma questão de ‘preguiça’ ou não. (DELEUZE, 1991, p.109, grifo nosso)

A decisão voluntária continua sendo, por sua natureza, posterior ao juízo, como um resultado de uma contínua inquietação involuntária, de uma combinatória, que distribui as alternativas em um campo de orientações elegíveis ou possíveis, “no lugar de querer para julgar, é necessário julgar para querer; o próprio da vontade não é afirmar ou negar; toda ideia se afirma por si mesma, ela é ativa, e o julgamento não é outra coisa senão o acordo ou o desacordo entre ideias” (BELAVAL, 1960, p. 391), quer dizer, “julgamos não porque queremos, mas porque algo nos aparece” (*Advertências*, Art. 31-35). Sem uma determinação para a escolha, sem uma razão inclinante para a descida das cartas na mesa, nem mesmo Deus (principalmente Ele) escolheria nada, não existiria mundo, nem criaturas¹⁵⁶. Por isso, mesmo que não possamos ver todos os motivos em jogo, a motivação de um espaço de distribuição, “pelo fato de não nos apercebermos desta análise” (NE., prefácio), da pesagem realizada pela alma, sempre existe uma jurisprudência universal prévia, uma razão suficiente (virtual) que orienta a escolha e as decisões, delimitando a vontade em escolhas finitas: “E se tivéssemos um julgamento que não fosse acompanhado de nenhuma inclinação a agir, nossa alma seria um entendimento sem vontade.” (*Teodiceia*, §34).

Para a vontade atuar, o entendimento, *não ainda enquanto faculdade intelectual*, precisa julgar (“[...] a ideia da vontade encerra a do entendimento [...]” - NE. II, 6, §1), precisa envolver todos os casos, as múltiplas direções e orientações, as velocidades e dinamismos, para inclinar a balança, ele precisa mergulhar nos mil vetores mundiais, na variação, na distribuição se fazendo, na rede, na encruzilhada neural como um espaço cerebral, virtual e pluri-referencial de conexões diversas. A imagem leibniziana (NE. II, 12, §1) diz tudo, o entendimento é como uma câmara escura (cega), guarnecida de uma tela ou membrana esticada e diversificada por dobras ao infinito, cérebro metafísico possuindo uma espécie de “mola ou força de agir”, dispondo, com isso, de atividade e elasticidade, derme em carne viva, vibratória ou oscilatória, “tais como se observam em uma corda distendida quando a tocamos, de maneira que produzisse uma espécie de som musical”: a amplitude sonora da música faz a vontade cantar a glória ou o ódio da existência e de Deus¹⁵⁷. Para Leibniz, o entendimento será sempre essa zona expressiva das coisas e do mundo, “[...] não havendo nada na alma que

¹⁵⁶ Cf. *Teodiceia*, §195.

¹⁵⁷ Cf. DELEUZE, 1991, p. 110 *et. seq.*; *Causa Dei in LEIBNIZ*, 1982, pp. 531-563.

não seja expresso no entendimento, embora não sempre por uma consideração *atual distinta* [...]” (NE. II, 2, §3, grifo nosso), zona retumbante, ressonante, uma composição virtual inter-referida (tanto de elementos subjetivos quanto de objetivos), salão musical atravessado por impressões vindas de todas as partes, “a ele se misturam percepções confusas dos sentidos, que fazem nascer paixões e mesmo inclinações insensíveis das quais nem sempre nos apercebemos. Esses movimentos atravessam frequentemente o julgamento do entendimento prático.” (*Teodiceia*, §310). A imagem musical entra aí como um paradigma privilegiado da integração infinitesimal ou da operação oculta realizada pela alma e revelada pelo entendimento¹⁵⁸, a passagem da balança (imagem ainda deveras objetiva) para o balanceiro metronométrico do espírito, para o “*Unruhe* - isto é, inquietação - o pêndulo de um relógio” (NE. II, 20, §6”), cálculo interno através do qual a alma sempre busca, involuntariamente, a harmonização das consonâncias e dissonâncias, uma melhor posição, uma maior determinação diante do balançar incessante das pequenas impressões, dos pequenos incômodos vindos de toda a parte, o que constitui uma contínua vitória sobre o aparente desarranjo das coisas, sobre a aparente inconstância sonora do mundo¹⁵⁹: a música é o paradigma porque, “subalterna à Aritmética” (P.VII, p. 170), ela compõe uma espécie de cálculo virtual, porque mostra a contínua atuação do entendimento, em que

A alma conta os batimentos do corpo sonante que está em vibração, e quando esses batimentos se reúnem regularmente em intervalos curtos, ela aí encontra prazer. Assim, ela faz contas sem saber. É assim que ela faz ainda uma infinidade de outras operações muito exatas, embora elas não sejam voluntárias e só sejam conhecidas pelo efeito *notável* que delas resulta, dando-nos um sentimento claro, mas confuso, porque suas fontes não são apercebidas. É preciso que o raciocínio venha completá-lo, como se faz na Música, onde descobre-se as proporções que dão o embelezamento. (P. IV, p. 551, grifo nosso).

O vocábulo francês “*entendre*” possui a vantagem de designar ao mesmo tempo escutar/ouvir e entender/compreender, fortalecendo ainda mais a imagem musical. De todo modo, o entendimento não escapa ao ruído de fundo, à presença do mundo, ele calcula sobre o murmúrio das vagas (ondas diversas) inaudíveis que compõem o universo, integra ou soma

¹⁵⁸ Cf. SERRES, 1982, pp. 472-476; P.N.G., §17. Daí a existência de pensamentos surdos: cf. NE. I, 21, §35. Veremos no próximo capítulo a relação do número surdo, como eram chamados os números irracionais na época de Descartes e Leibniz, com as verdades contingentes, fortalecendo ainda mais o paralelo da música com a arquitetura do mundo leibniziano.

¹⁵⁹ “De tal maneira que as desordens aparentes são como certos acordes na música que parecem ruins, quando os ouvimos sozinhos, mas que um hábil compositor deixa entrar em sua peça porque, unidos com outros acordes, eles revelam o gosto e tornam toda harmonia mais bela.” (P.VII, p. 545)

cegamente todas as partes musicais e silentes que compõem a harmonia universal: no exemplo do som integrado ou total do bramido do mar, vemos como, para Leibniz (NE., prefácio), torna-se necessário escutarmos as “partes que compõem este todo, isto é, os ruídos de cada onda, embora cada um desses pequenos ruídos só se faça ouvir no conjunto confuso de todos os outros conjugados”, isto é, só ouvimos alguma coisa porque totalizamos ou integramos, através de um cálculo inconsciente e imperceptível, as partes inaudíveis (quando tomadas isoladamente) que compõem um som inteiro, o bramido do mar composto da interferência de ondas infinitas. E é assim para tudo, somos sempre afetados, dentro de qualquer sensação aperceptível ou consciente (notável)¹⁶⁰, pelo insensível, pelo infra-aperceptível de algum minúsculo e incessante ruído ou por alguma micro-percepção virtual (não atual) que sempre foge à intuição. *Um* som nos aparece, ele emerge acima do oceano negro de multiplicidades alucinantes (pré-consciente ou pré-matemática)¹⁶¹, a sensação compõe um *filtro* natural e infinitesimal destes ruídos¹⁶², uma máquina anímica de calcular frente ao silêncio falante do mundo, fazendo deste *um* o representante impessoal de uma multiplicidade mundial (exterior), anunciando que algo se passou, mudou ou está *em* variação, um estado passageiro, um pormenor, um detalhe, uma percepção, mas a sensação faz também com que esse múltiplo esteja representado no *interior do um* como unidade *individual* do movimento (do devir), anunciando que alguma coisa permaneceu consistente, *fixada sobre a* variação, um invariante, uma lei como *princípio interno* (apetição) de variação, que garante “a mudança ou a passagem de uma percepção a outra” (*Monadologia*, §15), já que sem a retenção perceptiva não haveria tendência à mudança, tudo passaria sem conexão, sem uma lei de passagem, num fluxo contínuo e atordoante¹⁶³.

¹⁶⁰ Cf. NE., prefácio.

¹⁶¹ Com Serres (1982, pp. 110-111), seria preciso distinguir duas multiplicidades em Leibniz: 1) a multiplicidade patológica, pré-matemática, em que o crescimento da multiplicidade leva o sujeito a estados de vertigens, desmaios, etc., “cuja responsabilidade é sua incapacidade [do sujeito] de dominar o fluxo, isto é, sua limitação original de criatura” (p. 110) e “designando a pura percepção inapercebida, o múltiplo no um [...] definição da representação universal” (p. 111); 2) a multiplicidade notável, de uma matemática subjacente, em que o corpo e alma integram combinações vertiginosas, dominando atualmente o múltiplo, designando “o campo do inatismo, da onisciência confusa [...] da implicação do saber completo [...]” (p. 111).

¹⁶² “A forma a priori de nossa sensibilidade é esta rede de malhas infinitamente pequenas que faz corresponder às diferenciais da composição dos diferenciais da percepção, diferenciais que nosso entendimento integra sem ter deles uma compreensão distributiva [não reconhece um a um seus elementos].” (SERRES, 1982, p. 127, grifo do autor). Aqui, temos que, contrariamente a tese cartesiana, a sensação constitui para Leibniz um filtro perfeitamente fiel.

¹⁶³ Como bem assinala Deleuze (1991, pp. 132-138), somente no nível macroscópico, quando o notável salta, que a separação entre a percepção e a apetição é possível. A mônada nua, sem nada de distinto, sem retenção de nada e vivendo em constante atordoamento, sendo apenas uma abstração: cf. P.N.G., §3.

De saída, vemos como a percepção do som na variação deve se “distinguir da apercepção ou da consciência” (*Monadologia*, §14), vemos como “a consciência não é o atributo essencial da representação, sendo somente um estado singular desta” (SERRES, 1982, p. 97), como o notável envolve o ordinário (regular), como todo o entendimento envolve pequenos vetores imperceptíveis, orientações em quiasmas. E são precisamente estas “pequenas solicitações imperceptíveis” (NE. II, 20, §6), abaixo do limiar aperceptivo, sensível e consciente, por assim dizer, que perfazem uma inquietação, um prurido por meio do qual estamos sempre de prontidão, determinados sem nos darmos conta, agindo como que por instinto, usufruindo da presença de uma confusão para agirmos imediatamente, sem necessidade de sempre remeter ao raciocínio, ao polo de ação¹⁶⁴. De saída, toda alma é *assombreada* pela multiplicidade, pelo mundo, ela “conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente [...] as nossas percepções confusas são o resultado da impressão que todo o universo produz em nós” (P.N.G, §13). Não é de fora que uma confusão (representante do corpo) viria penetrar numa alma pura, num entendimento passivo. Assim como o conjunto perceptivo envolve o inapercebido, a “teoria da representação cobre o presentificado e o não-presentificado, da mesma maneira que a teoria do conhecimento e das ideias cobre o distinto e o indistinto.” (SERRES, 1982, p. 97, grifo do autor), pois é no interior da própria alma que o confuso se instaura, se imiscui como um representante do mundo no entendimento, previamente misturado, “[...] não podemos ter pensamentos abstratos que não necessitem de alguma coisa sensível [...]” (NE. I, 1, §5), como um inconsciente, um caminho ordinário, um virtual margeando o cálculo do entendimento e fazendo saltar uma consciência ou um efeito notável (relevante):

Mas, ainda uma vez, a confusão não é um acidente que ocorre à alma por sua união com o corpo: ela lhe é inerente já que ele é criatura e, inversamente à tese cartesiana, nós não podemos conceber uma alma criada totalmente pura. Por isso, o confuso do sensível cessa de ser estranho à faculdade de conhecer: ele retorna no julgamento, ele exprime a relação de uma criatura finita a um universo e ao Criador infinito. O mundo nos é então inato. Como seria contraditório este inatismo ser em ato – o que exigiria, contra a hipótese, um entendimento atualmente infinito –, ele só pode ser potencial, e é por isso que a experiência é necessária para atualizar nosso saber inato. [...] Leibniz não dissocia *Cogito* e *Cogitatum*, tão estreitamente correlativos um ao outro quanto forma e matéria. Não há pensamento que não implique *de uma só vez* representação e tendência, *perceptio* e *appetitus*. Não há mais pensamento isolável, isto é, que não implique a representação da totalidade do universo. Desde então, o inconsciente e o confuso não se opõem mais ao inato, mas, ao contrário, o inatismo os supõe; e o inconsciente é tendência que torna a representação ativa, inversamente ao que acontece em Descartes, para quem o inconsciente só poderia remontar à passividade da representação. (BELAVAL, 1960, p. 482, grifo do autor).

¹⁶⁴ Cf. NE. I, 2, §9.

Por enquanto, o *pensamento cego* tem aqui o seu sentido mais bruto, significa apenas esta omnipresença de alguma virtualidade na ideia ou na atualidade do pensado. A conclusão é latente: a percepção “nunca se volta para um objeto no qual não contenha uma certa variedade ou multidão” (*A Des Bosses*, 20 de setembro de 1706, p. 107), e a consciência constitui, apenas, um pequeno *limiar* na imensa zona sombria e infinita do entendimento. A intuição não é dada de saída. O cogito submerge nas profundas cavernas do entendimento. O universo leibniziano mergulha no inconsciente, no não-eu porque encontra aí multiplicidades e variações eficazes, dignas de serem pensadas¹⁶⁵. Por toda parte somos, de saída, entregues à multiplicidade cega dos objetos, à inconsciência, ao não-eu, ao fundo negro e mesclado do mundo. De todo, Descartes não errou ao encontrar o “cogito” como uma verdade, o problema foi que ele fez dele a constante de evidência intuitiva e o polo de todo pensamento, simplesmente ignorando as variações virtuais que nos tornam opacos a nós mesmos¹⁶⁶, suprimindo as sonoridades inaudíveis do mundo e os múltiplos *glissandi* entre um pensamento e outro: “Assim, há duas verdades gerais absolutas, isto é, que falam da existência atual de coisas, uma é a que nós pensamos, a outra é que há uma grande variedade em nossos pensamentos.” (P. I, p. 370), “Pois não somente para mim é claro imediatamente que *eu penso*, mas é igualmente claro que *tenho pensamentos diferentes*, que ora *penso em A*, e ora *penso em B*, etc. Assim, o princípio cartesiano é bom, mas não é o único da sua espécie.” (NE, IV, 2, §1, grifo do autor)¹⁶⁷. Entre um e outro, entre o cogito e os cogitatas, não

¹⁶⁵ Cf. DELEUZE, 1991, p. 135.

¹⁶⁶ “De onde nós vemos que em Leibniz a alma é tão difícil de conhecer quanto o corpo, o que é previsível em razão da harmonia preestabelecida. Desde então, o *cogito* não pode ser atravessado pelas luzes da evidência, considerando que meu primeiro pensamento encontra-se rodeado de uma infinidade de *cogitata* difíceis e, de saída, opacos.” (SERRES, 1982, p. 176, n.1)

¹⁶⁷ Por ter considerado as variações e a multiplicidade dos pensamentos como uma verdade de fato, Leibniz não perde muito tempo com a problemática do *eu* e do *outro*, já que “esta variedade de pensamentos não poderia vir daquele que pensa, uma vez que uma mesma coisa solitária não poderia ser causa das mudanças que estão nela mesma [...] Logo há alguma causa, fora de nós, da variedade de nossos pensamentos [...]” (P. I, p. 144), outra coisa que não nós mesmos. Por isso, como salienta Belaval (1960, p. 145), a crítica leibniziana “nos leva ao problema do um e do múltiplo” ou, de acordo com a nossa hipótese, do invariante e da variação e vice-versa. Se, no primeiro capítulo, mostramos o procedimento cartesiano, partindo do invariante para obter variações, foi simplesmente para mostrar como a empreitada que parte do ponto fixo absoluto para pensar ou para produzir variações é extremamente arbitrária e limitada a determinados problemas, problemas que também solucionáveis por um pensamento que parte das variações. O sistema leibniziano mostra, em vários pontos, como iremos expor, uma antecedência das variações na formação dos diversos invariantes, sem por isso ser inconsistente ou impreciso. Ao contrário, quando as variações tornam-se primeiras frente ao invariante, formando os próprios pontos fixos, respondemos a mais problemas com menos hipóteses: a filosofia da variação não se resume a uma filosofia do cogito ou das condições *in subjecto* do conhecimento, ela, inclusive, libera o pensamento para especulações outras ao incluir o “eu”, o indivíduo, o cogito como um caso particular de uma multiplicidade primeira.

há qualquer possibilidade de escolha, nenhum se sobressai: “Eu penso, logo eu sou eu, como unidade individual-real de meus *cogitata varia*, logo eu sou nós, República dos Espíritos [...] logo eu sou relação pura ou harmonia” (SERRES, 1982, p. 528).

A ausência de uma filosofia leibniziana do “Eu penso” provém justamente disto, tornando-se mais clara ainda quando começamos a perceber a falta de independência do “cogito” ou do pensamento subjetivo em relação à variação, aos *cogitata* que lhe são interiores. Nunca, jamais deveríamos supor a atividade espiritual superior ou primeira frente à variação universal: quanto mais pensamos, mais vemos a *reciprocidade* do cogito e dos *cogitata*, mais vemos que “[...] a atividade espiritual não é mais transcendente à ideia, tornando-lhe imanente [...]” (BELAVAL, 1960, p. 206) ou, para falar como Serres (1982, p. 527), quanto mais “[...] eu penso, *menos eu sou eu*, mais eu sou o ponto de concurso dessas inter-relações, uma unidade desta multiplicidade de consciências, mais eu sou o universal formal da comunicação [...]”. Por isso, aqui, a questão não é entre aquilo que sou (invariante) e aquilo que não sou (variação), dualismo ser- não ser que elimina os *graus* da passagem, já que não existe meio termo entre um e outro, mas sim entre aquilo que eu *tenho agora* e aquilo que eu *tive*, levando-se em conta as amplitudes, os graus de relação ou variações *imanes* entre o “eu penso” e o “tenho pensamentos diferentes” dos diferentes momentos, já que o cogito é também visto como uma pertença entre outras, uma pequena zona clara sem privilégio iniciático na cadeia do conhecimento¹⁶⁸ ou no julgamento do entendimento. Assim, tudo se resume, como veremos ao explorar as diversas variações leibnizianas, à qual momento variacional nos referimos, em qual relação ou ponto da rede vamos entrar, à qual multiplicidade nos atemos, e em como retiramos o invariante *justamente dessa exploração das variações e das multiplicidades*, o que difere e muito de um método que se limita a seguir

¹⁶⁸ Na *Monadologia*, Leibniz encontra o Eu (*moi*) somente no §30, somente depois de explorar os graus de relação e organização da multiplicidade na mônada, indo do mais baixo grau, a percepção, passando pela consciência e pela memória ou consecução, alcançando, por fim, a reflexão, como um alto grau das conexões capaz de se elevar ao conhecimento das verdades necessárias e às abstrações, “que nos fazem pensar no que se chama o *Eu (moi)* e considerar que isto e aquilo *estão em nós*.” Possuímos um “eu”, mas nunca a mônada se reduzirá a um “cogito”, assim como os indivíduos jamais se reduzirão a uma subjetividade. Certamente, falamos disso tudo muito rapidamente, porém, quando expusermos a teoria do ponto de vista, essa questão se tornará um pouco mais clara. No entanto, ressaltamos desde já que a questão tem uma abrangência interessante que foge à nossa proposta, a saber, ela indica uma transformação na ontologia, uma mutação que faz a substituição do Ser, enquanto verbo privilegiado que excluía determinadas presenças, pelo Ter, enquanto teoria das possessões em geral (incluindo aí o Ser). É possível obter, em todo seu rigor metafísico, uma boa referência quanto a este problema através das teorias leibnizianas da mônada dominante e do vínculo substancial, expostas a maestria nas *Cartas a Des Bosses* e comentadas por C. Frémont (1999), que, por sinal, mostra como essas teorias permitem entender a produção do Ser pela relação, e não o contrário. Porém, a bibliografia mais recomendada para essa questão continua sendo, sem dúvida, o livro *A dobra* (1991, p.165 *et. seq.*) de Deleuze, que, através da monadologia sociológica de Gabriel Tarde, explicita as diretrizes do problema em Leibniz.

uma direção única (fluxo unívoco de determinação), a encontrar um ponto fixo absoluto ou um invariante a *partir do qual* tudo se desenrolaria, “como se para ir de um lugar a outro quiséssemos sempre seguir o curso dos rios” (*Opusc.*, p. 181). Portanto, liberar o pensamento da necessidade do invariante fixo, da referência absoluta é a primeira etapa de uma filosofia que se apoia nas multiplicidades para produzir o que quer que seja: o pluralismo referencial é um pensamento das variações em geral, da rede.

Enfim, sobre tudo isso concordamos com Belaval (1960) quando afirma que, para Leibniz, quem “diz entendimento, diz julgamento” (p. 391), assimilando com isso o pensamento ao juízo, mas com a condição de que, diferentemente da empreitada kantiana, “o julgamento constate” (p. 146) e não chegue a constituir as coisas, nem condicione a ideia ou o objeto a ser apreendido, ou seja, “ter uma ideia e julgar são funções uma da outra [...]” (p. 145), a variação de um corresponde imediatamente a variação de outro, de modo que o grau do conhecimento seja “o mesmo para a ideia e para o julgamento, de tal maneira que a uma ideia inconsciente corresponde um juízo inconsciente, por exemplo, no prazer da música cujas relações determinam em nós um cálculo imperceptível.” (p. 146). O entendimento abre-se para o mundo, para uma infinidade de movimentos e sons, como o conjunto ou o lugar compreensivo de qualquer *percepção* da ideia, mas nem por isso somos capazes de analisar ou desenvolver¹⁶⁹ tudo aquilo que o entendimento envolve: “Se não notamos sempre a razão que nos determina, ou melhor, pela qual nos determinamos, é porque somos tão incapazes de nos aperceber de todo o jogo do nosso espírito e dos seus pensamentos, o mais das vezes imperceptíveis e confusos [...]” (NE. II, 21, §13). Ou seja, a fronteira com o incompreensível não é um limite extensivo e assinalável do saber, como um conteúdo infinito do qual devemos nos afastar porque não conseguimos “ver juntos” os elementos deste conjunto, antes, o incompreensível, tendo um sentido intensivo (cruzamento de ondas), manifesta um resíduo, uma potência (grau) de desenvolvimento, um limite inassinalável da consciência no entendimento ou “o confuso que vai ao infinito na noite do inconsciente e do ser; o confuso é o envolvido, aquilo que não posso desenvolver, explicitar, explicar [...]” (BELAVAL, 1960, p. 73). O incompreensível passa a ser, portanto, o *grau* (a potência) de inconsciência dentro de um julgamento que calcula sobre elementos híbridos e infinitos, como “quando verificamos que o menor pensamento apercebido envolve variedade no objeto” (*Monadologia*, §16), como aquilo que não conseguimos desenvolver ou aperceber no julgamento do entendimento. Dizendo de outra maneira, o incompreensível (inconsciente) não é mais aquilo que está *contra*

¹⁶⁹ Cf. BELAVAL, 1960, p. 151; P.N.G, §13.

a razão¹⁷⁰, nem aquilo que está fora do campo atual de enunciação, ao contrário, ele é a maneira do racionalismo leibniziano se propagar e compor *plenamente* o mundo, nos mínimos detalhes, sem saltos, sem vazio, garantindo a continuidade ou a conexão de todos os elos da cadeia mundial, embora não seja atualmente possível designá-los todos¹⁷¹, nem encontrarmos a razão da determinação, já que um imperceptível, uma variação ou um virtual sempre persiste e compõe o invariante ou a atualidade do pensado.

Não escapamos nunca a um imperceptível sombreado, a um ruído de fundo, silente, infinito e contínuo, que acompanha e produz os saltos notáveis das notas, como “as percepções grandes e notáveis *provêm por graus* daquelas que são excessivamente insignificantes para serem notadas” (NE., prefácio, grifo nosso), “pois aquilo que é notável deve estar composto de partes que não são notáveis; nada pode nascer de repente, nem o pensamento nem o movimento” (NE. II, 1, §18). O entendimento, a tablatura palimpséstica, a tabula (pré-)escrita, abre-se para o inconsciente ou para o infra-consciente¹⁷², como para um não presentificado na presença da consciência ou para uma variação no resultado do julgamento efetivo, o que já demonstra o modo pelo qual as verdades e as ideias estão presentes em nós, isto é, “como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais e não como ações, embora tais virtualidades sejam sempre acompanhadas de algumas ações, muitas vezes insensíveis, que lhes correspondem” (NE, prefácio). Toda ação do pensamento é assim uma espécie de origami, ligação plissada de ideias e verdades, tecido microscópico de entimemas¹⁷³, espécie de máquina silogística em que uma das duas premissas não é explicitamente enunciada, estando virtualmente envolvida na premissa anterior : o inatismo em Leibniz nunca significou outra coisa que não isso, a presença diretiva do virtual no pensamento, como direções e determinações latentes (multilinearidade), e a recusa de se ater à mera atualidade do pensado¹⁷⁴, “do fato de que não nos damos conta do pensamento, não

¹⁷⁰ Cf. O discurso preliminar da Teodiceia (*Discurso sobre a conformidade da fé com a razão*, §§ 5, 23, 59, 66), doravante designado simplesmente como *Disc. Conf.*

¹⁷¹ Cf. SERRES, 1982, p. 727.

¹⁷² Na visão de Serres (1982, p. 96, n.2), a designação “infra-consciente” possui a vantagem de manifestar os limiares da escala de consciência em Leibniz.

¹⁷³ Cf. NE. I, 1, §4. Neste trecho dos *Novos Ensaios*, Leibniz mostra como mesmo o princípio de contradição não é empregado expressamente (distintamente) em nossos raciocínios, sendo, contudo, uma virtualidade presente em toda proposição.

¹⁷⁴ É pela exigência de um virtual que Leibniz (NE., prefácio) recusa a tabula rasa de Locke: “Ao que parece, o nosso inteligente autor [Locke] pretende que não existe nada de virtual em nós, e nada que não percebamos sempre atualmente; todavia, o autor não pode tomar isto a rigor, pois do contrário a sua opinião seria por demais paradoxal, visto que mesmo os hábitos adquiridos e as provisões da nossa memória não são sempre

segue que ele cesse de existir [...] nós pensamos em uma quantidade de coisas ao mesmo tempo, mas só prestamos *atenção aos pensamentos mais notáveis*” (NE. II, 1, §§10-11, grifo nosso).

Erradamente “cremos que os pensamentos confusos diferem *toto genere* dos distintos, quando eles somente são menos *distinguidos* e menos *desenvolvidos* por causa da sua *multiplicidade*.” (P.IV, p. 563, grifo nosso), na verdade, eles “nunca deixam de acompanhar os mais distintos que possamos ter [...] eles envolvem sempre o infinito, e não somente aquilo que se passa no nosso corpo, mas, ainda por seu meio, aquilo que acontece alhures” (P.IV, pp. 563-564). Antes de lermos as notas atuais, de atingirmos, por um cálculo oculto, o ponto relevante, a inflexão de uma ideia determinada, sobre a qual recai nossa atenção, percebemos no inapercebido, no confuso, na mistura, nos elementos híbridos, no contínuo infinito e residual do fundo variacional¹⁷⁵: a noção de multiplicidade indica justamente essa “possibilidade em geral: de saber, de existir, de perceber, de ser constituído, de calcular e de ler” (SERRES, 1982, p. 110). Sim, de fato, essa multiplicidade sempre imperceptível, ou melhor, esse resquício inconsciente não eliminável também constitui uma limitação perceptiva, existencial e cognitiva dos seres finitos, na medida em que só Deus vê ou pensa imediatamente (*tota simul*) toda composição de uma coisa ou de uma ideia, do mundo¹⁷⁶, que só ele “tem o privilégio de ter apenas conhecimentos intuitivos” (NE. IV, 17, §16), que só ele enxerga distintamente todo cálculo mundial, que só para ele é sempre meio dia, mas nada disso muda o fato de que o próprio pensamento das criaturas é o invariante *formado por* uma variação infinita e confusa, a unidade, o nó envolvente de uma pluralidade ou de uma multiplicidade obscura¹⁷⁷: “desde então, em sua limitação, nosso entendimento abarca o

percebidos e nem sequer nos acodem quando necessitamos, embora muitas vezes consigamos recolocá-las facilmente no nosso espírito em alguma ocasião pouco importante que nos faz lembrar-nos delas, assim como, para lembrar-nos de uma canção, basta ouvir-lhe o começo”. Cf. P. III, p. 657.

¹⁷⁵ “Ora, como em uma linha de Geometria há certos pontos distinguidos, que chamamos vértice, pontos de inflexão, pontos de cúspide ou de outras maneiras mais, e até existem algumas linhas que têm uma infinidade deles, é assim que é preciso conceber na vida de um animal ou de uma pessoa os tempos de uma mudança *extraordinária*, que não deixam de estar na regra geral: da mesma maneira que os pontos distinguidos podem ser determinados na curva por sua natureza geral ou sua Equação. Podemos dizer de um animal: é tudo como aqui, a diferença é *apenas do mais ao menos*.” (P. III, p. 635, grifo nosso)

¹⁷⁶ “[...] toda entelêquia [entenda-se: alma] seria Deus, se ela conhecesse distintamente este *infinito que ela envolve*” (P.IV, p. 564, grifo nosso). Cf. BELAVAL, 1960, p. 149 *et. seq.*

¹⁷⁷ Aqui, tomamos o pensamento num sentido geral, englobando qualquer percepção, como “envolvendo e representando a multiplicidade na unidade ou na substância simples [...]” (*Monadologia.*, §14). Somente neste sentido, podemos entender porque Leibniz estende “o pensamento até aos animais” (NE., prefácio), o que torna necessário, para explicar as diferenças entre os seres, a separação *dos diversos graus* (potência) de multiplicidade desenvolvida ou de virtualidade atualizada no interior de qualquer pensamento, de modo que a diferença recaia “entre os pensamentos gerais e os pensamentos notáveis” (NE. II, 1, §19), entre a percepção

infinito” (BELAVAL, 1960, p. 361). Desde então, Leibniz, justamente porque faz da variação um objeto de pensamento, toma o incompreensível ou o limite como *um motivo* para um progressão contínua e sem fim, para afirmar o infinito e não negá-lo como um indeterminado (*limitationis negationem*), pois “o que não conseguimos compreender não deixa de ser determinado na realidade das coisas” (NE. II, 13, §7), tomando sempre o próprio limite como um problema continuamente a ser sondado, uma multiplicidade explorável ao infinitesimal, em que “pela continuidade, a noção positiva de infinito torna-se *princípio de determinação*” (BELAVAL, 1960, p. 361, grifo nosso). O limite nunca constitui, assim, um absoluto finito e atual, uma barreira, uma fronteira intransponível, um ponto fixo no qual nos localizamos, antes, o limite faz o fundo infinito subir, mostra a potência, o grau de desenvolvimento de um pensamento, de uma ação, de um enunciado, etc., aquilo que passa e não passa em tal situação, designa uma “confusão na qual as diferenças desaparecem: toda percepção só se esclarece sobre um fundo de uma infinidade de pequenas percepções não distinguidas [...]” (BELAVAL, 1969, p. 224), mostrando-nos como a inquietude não cessa nunca, como cada atual, cada salto é na verdade a invariante em presença das variações.

Cartesianamente falando, ao exigir a pureza instantânea e atual da verdade, teríamos todo direito de abandonar o mundo, de voltar as costas para todas essas brumas virtuais e imperceptíveis que compõe um juízo do entendimento, visto que elas manifestam um interminável e inescrutável limite do pensamento, uma multiplicidade ou uma variação *irreduzível* à visão intuitiva. Mas Leibniz responde de imediato a essa exigência, mostrando-nos como ela se lança num labirinto que retorna sempre ao mesmo lugar: “não é possível que reflitamos sempre expressamente sobre todos os nossos pensamentos; do contrário, o espírito refletiria sobre cada reflexão ao infinito, sem jamais poder passar a um novo pensamento.” (NE. II, 1, §19), “pois se prestássemos atenção a tudo, seria necessário pensar com atenção em uma infinidade de coisas ao mesmo tempo, coisas que sentimos todas e que fazem impressão sobre os nossos sentidos” (NE. II, 1, §11), de modo que se necessita sempre de uma continuidade de fundo ou de uma variação para *exceles* um discreto ou para participar da percepção de uma ideia notável¹⁷⁸, possibilitando a passagem de um pensamento a outro e a

e a apercepção ou consciência, entre os graus de sombras e de luzes: “As conclusões dos animais não passam de sombras em comparação com o raciocínio, isto é, são meras conexões de imaginações [...]” (NE, prefácio). Tudo isso difere da empreitada cartesiana, na qual a separação recai sobre os elementos cognoscíveis no interior de um pensamento claro e distinto, por *natureza* diferente dos elementos obscuros.

¹⁷⁸ “Vê-se também que as percepções de nossos sentidos, mesmo quando são claras, devem conter necessariamente algum sentimento confuso, pois, *simpatizando todos os corpos do universo*, o nosso recebe a impressão de todos os outros e, embora os nossos sentidos se refiram a tudo, é impossível nossa alma a tudo poder *atender* em particular. Por isso são os nossos sentimentos confusos o *resultado duma variedade*

conexão prévia de toda cadeia de elos. O fundamento intuitivo é a pobreza de uma terra sem variação, que não mergulha nas fronteiras da incompreensão, que não mistura, não explora os limites, não compõe a rede, um método de combinações ou de resíduos, que não sabe retirar “veios de ouro nas rochas estéreis” (À Landgrave, OP., p. 565). É sempre disso que se trata, de uma arte leibniziana que nunca vê motivos para desacreditar na potência inventiva do mundo e da variação, não há o que lamentar, sempre algum resíduo fica e alguma coisa passa, a mistura, o palimpsesto, as sombras jamais são completamente eliminadas, melhor dizendo, o virtual jamais se esgota, a riqueza está em combinar, em variar: “[...] existe sempre ou quase sempre, resíduos difíceis de eliminar, uma vez que *tudo é misturado*, misto ou, mais ainda, combinado. A *arte combinatória* responde a um método de resíduos.” (SERRES, 1982, p. 128, grifo do autor), a um método de variações de notas indiferentes, a uma criptografia que encara o mundo como uma cifra a ser decifrada¹⁷⁹, como uma rede, como um segredo que harmoniza o visível e o invisível (o notável e as notas, o fundo e o distinguido), o que é muito diferente do *modus operandi* cartesiano, que encara o mundo como um artifício enganador, como um cruzamento malicioso das séries do corpo e da alma, que somente o entendimento e a percepção dos termos claros e distintos viria aplinar.

2.3 Variações: o ponto físico e o ponto matemático

Pois bem, desde já podemos ver como um princípio determinante não é separável de uma continuidade¹⁸⁰, de uma lei de ordem geral que “tem sua origem no infinito” (P. III, p. 52), em que o macro vem do micro, o grande do pequeno, o claro do confuso, o determinado de um espaço de indeterminação, em que “Tudo procede por graus na natureza, e nada em saltos [...] Entretanto a beleza da natureza, que quer percepções distintas [distinguidas], exige aparências de saltos, e por assim dizer quedas de música nos fenômenos [...]” (NE. IV, 16, §12), conciliando o efeito notável, sensível e o fundo contínuo de graduações variáveis e insensíveis, já que “não saltamos de uma natureza a outra, o insensível permanece sendo da

completamente infinita de percepções. E é quase como o *murmúrio confuso* ouvido por quem se aproxima da beira do mar e proveniente das repercussões de vagas inumeráveis. Ora, se de diversas percepções (nunca em concordância para fazerem uma) nenhuma há que exceda (*excelle*) as outras, e se provocam mais ou menos impressões igualmente fortes ou igualmente capazes de determinar a atenção da alma, esta só pode apercebê-la confusamente.” (*Disc. de Metaf.*, §33, grifo nosso).

¹⁷⁹ Sobre como a combinatória consiste num método de variações e numa criptografia: Cf. *Opusc.*, pp. 530-533; SERRES, 1982, p. 106, n.2. Obviamente, também devemos colocar nessa lista *De arte combinatória* (1666).

¹⁸⁰ Cf. BELAVAL, 1960, p. 52.

mesma natureza fenomenal [...] que o sensível” (BELAVAL, 1960, p. 464). Certamente, este mesmo princípio de continuidade remete, no interior do leibnizianismo, a um controle, a um crivo supremo e primeiro das variações, na medida em que ele estabelece regras de compatibilidade elementares e relacionais (compossibilidade), impedindo as relações e as variações de divergirem do mundo escolhido por Deus, “como um campo livre de escolhas *compatíveis* entre si” (SCHRECKER, 1935, p. 78, grifo nosso), o que só poderemos analisar melhor mais adiante. No entanto, não deixa de ser importante verificar que esse mesmo princípio toma todo *ponto* distinguido, relevante ou determinado sobre essa combinatória geral, sobre essa variação infinita de percepções quaisquer (múltiplas), autorizando-nos a fazer a *transição gradual*, a *passagem gradativa*¹⁸¹ de um estado de multiplicidade para um estado de unidade ou, ainda, do contínuo para o discreto, pois, por ele, nos “é permitido considerar o repouso como um movimento infinitamente pequeno (isto é, como equivalente a uma *espécie de seu contraditório*), e a coincidência como uma distância infinitamente pequena, a igualdade como a última das desigualdades, etc.” (M. IV, p. 93, grifo nosso) ou, mais, nos é permitido considerar o ponto fixo como um invariante *da* imensa variação universal, o atual como um virtual desdobrado, etc. Através desse princípio de continuidade, todo caso especial distinguido pode ser considerado sobre o caso geral contra-distinto, como incluindo aquilo que é exclusivo, que é notável (a linha incluindo o ponto, o movimento incluindo o repouso)¹⁸². Em vão tentamos encontrar uma contradição entre o princípio de continuidade e o ponto *diferenciado*, *distinguido* ou *notável*, *discernido* da nuvem ordinária, regular, contradição que só ocorre quando tentamos resolver o labirinto do contínuo pelo percurso retilíneo entre dois pontos, ignorando as brumas virtuais: na visão de Leibniz, este labirinto não deve ser concebido como “uma linha que se dissolveria em pontos independentes, como a areia fluida que se dissolveria em grãos, mas é como um tecido ou uma folha de papel que se divide em dobras até o infinito ou que se decompõe em movimentos curvos [...]” (DELEUZE, 1991, p. 17)¹⁸³, no sentido de que “Nunca há globo sem desigualdade, nem reta sem curvas *entremeadas*, nem curva de uma certa natureza finita, sem *mistura* de alguma outra, e isso tanto nas pequenas partes quanto nas grandes [...]” (P.II, p. 119, grifo nosso)¹⁸⁴.

¹⁸¹ Cf. *A De Volder*, p. 98.

¹⁸² Cf. BELAVAL, 1960, p. 334.

¹⁸³ Cf. *Opusc.*, pp. 615-616.

Todo distinguido desdobra-se sobre um fundo variacional, ainda combinado a ele pela variação contínua: destacando-se ou diferenciando-se, ele inflexiona o espaço de indeterminação, faz a variação contínua variar discretamente, constituindo-se como o elemento genético de uma ação determinada, de uma dobra macroscópica, de uma ideia notável, de um ser, etc., tornando-se, por excelência, o acontecimento de uma linha (ou de um ponto), de uma vida, de um pensamento, do mundo, etc. A determinação não é separável desta assimetria de um contínuo cuja “essência é de ser indeterminado e mesmo ‘inassinalável’” (SCHRECKER, 1935, p.78), de uma integração diferenciante e de partes acumuladas às cegas, indiferentemente¹⁸⁵, de um cálculo que retira um máximo ou um mínimo de determinação ou distinção sobre a continuidade, pois “como nas matemáticas, quando não há o *maximum* nem o *minimum*, enfim nenhuma diferença (*distingue*), tudo se faz igualmente.” (*Teodiceia*, §8)¹⁸⁶, começando por um estado de equilíbrio metaestável “que o menor acidente local vai romper e inflexionar em direção às grandes dobras constitutivas de uma macropercepção consciente, [ocasionado por] um desequilíbrio na ordem das micropercepções” (MARTIN, 1993, p. 25), permitindo o desenvolvimento da condição genética de uma forma em atualização, na multiplicidade das variações alucinatórias, sem pressupor uma “boa forma” da ideia ou do objeto atual¹⁸⁷:

¹⁸⁴ Serres (1982, p. 160) também chama atenção para o fato de que Leibniz aconselhava Bernoulli a comparar “o distinto e o confuso com a reta e a curva”, o que reforça a ideia de que existe sempre um resquício, um virtual em toda análise.

¹⁸⁵ Cf. P. VII, pp.562-563.

¹⁸⁶ É interessante notarmos um paralelo entre esta determinação do entendimento, do pêndulo *perpendicular* do nosso Relógio, e a escolha divina do melhor dos mundos possíveis: “se Deus decidisse traçar a partir de um ponto dado uma linha reta até outra linha reta dada, sem que existisse qualquer determinação do ângulo nem no decreto nem em suas circunstâncias; pois, nesse caso, *a determinação viria da natureza da coisa*, a linha seria perpendicular e o ângulo seria reto, pois só há este que seja *determinado* e que se *distingue*” (*Teodiceia*, §196, grifo nosso). Este modelo também aparece em uma carta de Leibniz a Sofia Carlota (P.VII, p. 554-555), na qual ele utiliza o ângulo reto como exemplo para mostrar como a unidade da alma pode ser o centro, o ponto representacional de uma multiplicidade sem, por isso, necessitar ser extensa ou possuir aberturas. Segundo Serres (1982, p. 173, n.1, grifo do autor), o ângulo reto é tomado como o mais distinguido porque ele é “*o ângulo agudo máximo e o ângulo obtuso mínimo*, isto é, *a identidade do maior* de uma família infinita e *do menor* de uma outra família infinita. Ele pode ser considerado como o semelhante o mais dissemelhante, e o dissemelhante o mais semelhante, em relação a uma e outra família de ângulos”. O que queremos mostrar com isso é que, da determinação do entendimento (envolvendo percepção e conhecimento), passando pela escolha divina do mundo até a determinação individual, é possível utilizarmos o mesmo modelo de *maximis et minimis*, o cálculo de variações, para abordar todos estes temas, autorizando-nos a utilizar uma espécie de “anfibologia” ou “dupla orientação” para tornar o texto mais próximo possível dos problemas colocados por Leibniz, de modo que podemos falar, ao mesmo tempo, tanto dos indivíduos (sujeitos) quanto do mundo (objetos). Cf. SERRES, 1982, pp. 49-50, pp. 201-202, pp. 569-570.

¹⁸⁷ Cf. DELEUZE, 1991, pp. 132-142.

[...] o ponto distinguido é um ponto determinado, é um ponto singular (uma singularidade), pela qual existe um maximum ou um minimum como para o *cume* (*col*) da decisão ou dos teoremas da física. Assim para o *limiar* perceptivo: alguma coisa se passa no continuum diferencial de pequenas percepções que responde no grande teatro a uma singularidade distinguida, portanto, aperceptível. A multiplicidade ‘inumerável’ de vagas do mar não nos acorda, ou nos dá apenas um sentimento confuso: sobrevém uma diferença neste ruído de fundo, algo solta-se em direção à apercepção ou à distinção; uma diferença muito pequena na ordem subliminar determina uma diferença qualitativa na ordem incomparável imediatamente superior. (SERRES, 1982, p. 205, grifo do autor)

Portanto, com Leibniz, devemos falar sempre de uma constante atualização do objeto ou do conceito no entendimento, de uma emissão de singularidades que *formam*, como *requisitos* ou elementos genéticos, a individualidade constituída ou a atualidade de uma coisa: relação múltiplo-um ou variação-invariante, em que nenhum átomo de evidência é dado de antemão. O resultado disso é bastante significativo, indicando uma completa modificação do estatuto do objeto no pensamento leibniziano. Leibniz, como bem observa Deleuze (1991, pp. 35-36), tomando a variação como objeto, faz da *função* uma noção matemática fundamental a ser pensada, mas também destaca uma noção *funcional* do objeto, isto é, “o objeto já não se define por uma forma essencial, mas atinge uma funcionalidade pura [...]” (p. 35), não implicando parâmetros constantes, o objeto se torna inseparável de uma variabilidade, de cenografias, de “uma série de declinações possíveis ou de uma superfície de curvatura variável que ele próprio descreve” (p. 35). Assim, o objeto, continua Deleuze (1991, pp. 35-36), ocupa um lugar num contínuo por variação, remetendo mais a uma modulação constante, a um moldar de maneira contínua e variada sobre o fundo, numa implicação tanto da matéria inserida “em uma variação contínua como um desenvolvimento contínuo da forma” (p. 35), do que a uma essência, a um molde espacial definitivo (relação forma-matéria), a uma atualidade passível de intuição: enfim, trata-se de “um objeto maneirista e não mais essencialista: tornando-se acontecimento” (p. 36). Vejamos: quando Leibniz (P. IV, p. 550), tomando a visão como modelo de conhecimento e analisando-a sob o paradigma cromático¹⁸⁸, afirma que nossas percepções sempre “são revestidas de alguma coisa insensível, envolvendo alguma coisa de confuso, mesmo quando é clara” e nunca “são perfeitamente unidas, como poderia ser uma linha reta”, o que ele mostra é precisamente a visão produzindo, construindo seu objeto numa curvatura variável, numa rede, tomando-o não como um dado empírico atual, mas *como um conjunto ou nexo de relações infinitesimais*, de variações atualizadas numa percepção consciente. O exemplo leibniziano do aparecimento da cor verde parece mostrar, de uma vez por todas, como um objeto ou uma ideia relevante (notável) surge no limiar de

¹⁸⁸ Cf. SERRES, 1982, pp. 112-117; DELEUZE, 1991, pp. 134-135.

mistura variacional, sem ponto fixo, polo de movimento ou referência fixa: o verde emerge como uma integral de uma relação funcional, combinatória e indistinguível entre os diferenciais de azul e de amarelo, ele resulta, “se origina do azul e do amarelo *mesclados*; assim sendo, pode-se crer que a ideia do verde é composta dessas duas ideias” (NE. II, 2, §1, grifo nosso). Todavia, não somos “[...] capazes de *distinguir* as ideias do azul e do amarelo em nossa ideia sensitiva do verde, pelo próprio fato de ser uma ideia confusa.” (NE. IV, 6, §7, grifo nosso) e nada impede que as cores, amarela e azul, sejam já também um resultado de uma combinação de ordem menor no contínuo, sem ponto de parada, sem átomos¹⁸⁹, “onde cada parte pode se dividir em um número infinito de elementos, eles mesmos divisíveis em uma infinidade de outras partes constituintes de infinitesimais de segunda ordem e assim ao infinito.” (MARTIN, 1993, p. 28), numa elasticidade infinita que assinala somente um *ponto físico* do objeto, quer dizer, uma ordem corporal ou uma matéria conjuntada, coesa e que nunca se dissolve em pontos perfeitamente exatos, pois não possuem unidade objetiva e são “indivisíveis apenas em aparências” (*Novo Sistema...*, §11)¹⁹⁰. Neste nível, não existe nada de fixo onde poderíamos estabilizar a análise e ninguém pode dizer de antemão a partir de quais pontos fixos uma experiência se constitui.

Do outro lado de todo este circuito, o sujeito também será afetado por uma nova concepção ao ver-se atingido por uma nova relação com a ideia ou com o objeto: com Leibniz, a ideia não será mais vista como um “objeto absolutamente passivo [...] de uma intuição que só pode ser atual” (BELAVAL, 1960, p. 144) ou como uma forma essencial sobre a qual poderíamos ter um conhecimento *imediatamente* verdadeiro. A ideia remeterá, quer nela pensemos ou não, a uma *natureza ativa* de representação do objeto no interior do próprio entendimento ou da alma¹⁹¹, não que consista “[...] em algum ato de pensar, mas sim

¹⁸⁹ “Todavia, a cor amarela não deixa de ser uma realidade como o arco-íris [quer dizer, uma multiplicidade, um agregado], e somos destinados obviamente a um estado muito superior ao atual e poderemos ir até o infinito, pois *não existem elementos na natureza corporal*. Se houvesse *átomos* [pontos fixos, limites assinaláveis] [...] o conhecimento perfeito dos corpos não poderia estar acima de todo ser finito. [...] (NE. II, 23, §12, grifo nosso).

¹⁹⁰ Em diversas partes do *Novos Ensaios*, Leibniz expressa abertamente a relação entre os corpúsculos insensíveis na física e as percepções insensíveis na alma, justificando a nossa transição objetivo-subjetivo e vice-versa (cf. BELAVAL, 1969, p. 226 *et. seq.*). Não obstante isto, cabe destacar que, num primeiro momento da filosofia leibniziana, a unidade do ponto físico e, conseqüentemente, sua realidade são meramente fenomênicas, ou seja, o objeto, a matéria ou o corpo, enquanto seres constituídos por agregação, por multiplicidades variacionais ou relações infinitesimais, “só têm unidade mental; por conseguinte, também a sua entidade é de certo modo mental ou de fenômeno, como a do arco-íris” (NE. II, 12, §7), um problema que só será resolvido filosoficamente no final da vida de Leibniz pela teoria do *vínculo substancial* (*vinculum substantiale*), pela substancialização do fenômeno (cf. FRÉMONT, 1999).

¹⁹¹ “[...] a nossa alma tem sempre nela a qualidade de representar qualquer natureza ou forma, seja qual for, quando surge a ocasião de pensar nela. E desde que expresse qualquer natureza, forma ou essência, julgo ser

na faculdade de exercer o pensamento, e afirmamos que temos a ideia de coisa, embora nela não pensemos, desde que possamos, dado o caso, pensar a seu respeito.” (*O que é a ideia*, p. 401). Isto é, a ideia não é a coisa dada, em ato, no pensamento, um objeto fixo e figurado, o invariante absoluto e passivo, a forma atual da coisa no pensamento, de modo que poderíamos ser “privados não somente das verdades nas quais nunca pensamos, mas também daquelas, nas quais já pensamos mas não pensamos mais” (NE. I, 1, §26). A ideia é sim a variação agente, os veios diretivos de um pensamento qualquer, o lado de fora representado no interior (inato) e que pressiona qualquer ação do pensamento, como uma *tendência*, uma faculdade, uma virtualidade, uma disposição, um *hábito* para desenvolver ou atualizar *a representação do objeto* (o ser) no interior do entendimento (no conhecer). Assim, a ideia, refletindo o ser no conhecer, introduz uma correspondência, “uma *expressão da natureza ou das qualidades das coisas*” (NE. II, 1, §1, grifo nosso) na alma que *envolve* a ideia¹⁹². Dobrada em mil vetores, “como a figura de Hércules no mármore bruto” (*Meditações*, p. 24), como uma figura recoberta, traçada “pelos veios do mármore, antes de serem descobertas pelo trabalho do artífice.” (NE. I, 1, §25), a ideia marca, inicialmente, uma pura virtualidade ou *potência de omnisciência* do entendimento, uma pura variação de perfis, de cenografias que *correspondem ou expressam* o objeto ou o mundo em sua multiplicidade variacional, guardando uma relação funcional com ele (a variação de um corresponde a variação de outro): nosso entendimento é por toda parte esta tabula pré-escrita com todas direções do universo, tablatura da harmonia universal. Daí podemos reparar como é já na imanência do pensamento que o exterior se anuncia, que a ideia tem uma realidade e uma atividade que independe da *vontade* do sujeito pensante¹⁹³, mas também podemos reparar como é já no interior de um outro ponto, de outra singularidade, como um *lugar*, um *situs*, tomado como “condição da visão, da expressão, da percepção, [...] da forma e do conteúdo da representação, do pensamento [...]” (SERRES, 1982, p. 770), que a inflexão ou o ponto distinguido é *representado* no entendimento, pois assim como não existe uma atualidade imediata, uma consciência criada a par de tudo o que se passa ou uma criatura *omnisciente* de todas as relações, também não existe centro de configuração de uma figura, invariante absoluto, *cogito* livre de uma situação, de uma

esta qualidade da nossa alma propriamente a ideia da coisa, existente em nós e sempre em nós, quer nela pensemos ou não.” (*Disc. de Metaf.*, §26). A partir desta concepção da ideia, percebe-se como, para Leibniz, qualquer ideia *só pode ser inata*, por mais que a ocasião de pensá-la seja a experiência.

¹⁹² No próximo capítulo, ao tratarmos do problema da Característica em Leibniz, detalharemos a questão da expressão, da ideia e do ponto de vista. Aqui, nosso objetivo é simplesmente mostrar a ligação, a passagem da inflexão ao ponto de vista delineando alguns aspectos da teoria da inclusão.

¹⁹³ O que implica também uma lógica incriada: Cf. BELAVAL, 1960, p. 142, *passim*.

posição, de um lugar, que não é outra coisa que não “[...] a condição pura dos limites de um certo tipo de onisciência [...]” (SERRES, 1982, p. 771): “Esse lugar é chamado *ponto de vista*, na medida em que representa a variação ou inflexão.” (DELEUZE, 1991, p. 36, grifo do autor) e que assinala um *ponto matemático*¹⁹⁴ (exato e indivisível) para as criaturas e seus pensamentos, relação um-múltiplo, invariante-variação que se torna fundamental para compreender qualquer noção de sujeito na filosofia leibniziana. Vejamos.

Leibniz nunca para de repetir que toda alma ou todo sujeito representa *conforme* ou *segundo* o ponto de vista, não o contrário¹⁹⁵, instaurando, assim, uma primeira referência ou uma primeira polarização para os elementos do sistema, um princípio de *posição* para cada alma ou sujeito que virá entrar neste ponto ou neste *situs*, dando-lhe um *lugar* perspectivo (representativo) e uma distância de outros pontos de vista na ordem espacial¹⁹⁶, isto é, dando-lhe um lugar no espaço entendido como o “conjunto de pontos, de sítios, como coleção de todas as condições de sistemas individuais, como coleção de referências possíveis” (SERRES, 1982, p. 773). Para dizer mais claramente, Leibniz, ao colocar o ponto de vista no corpo, ao limitar a onisciência da ideia ao lugar perspectivo, como num lugar conjuntivo dos vetores da curvatura variável desenhada pela ideia ou pelo objeto¹⁹⁷, parte de uma compreensão prévia do espaço no ponto¹⁹⁸, da variação geral *representada* no invariante singular, da ideia em sua multiplicidade existencial na unidade modal do ponto matemático, definindo aquilo que chamou de *situs ou situação*. Ora, o *situs*, ao incorporar a “variedade das relações com as coisas que estão de fora. [...] tal como num centro ou ponto, no qual [...] se encontra uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que nele convergem” (P.N.G, §2), revela esse centro como sendo uma relação particular em meio à relação universal (espacial), “uma variação da lei geral que regra o universo” (P. IV, pp. 553-554), diferindo desta apenas por sua situação, da mesma maneira que “a situação de uma cidade considerada de um certo ponto

¹⁹⁴ “[...] e os pontos matemáticos são seus pontos de vista [das substâncias], para exprimir o universo” (*Novo Sistema...*, §11).

¹⁹⁵ Deleuze (1991, pp. 36-39) mostra como a partir disso passamos de uma teoria do “sub-jecto”, em que o ponto de vista varia com o sujeito, para a teoria do “super-jecto”, em que é o sujeito que entra no ponto de vista.

¹⁹⁶ “A *posição* é aquilo que distingue objetos que não oferecem nenhuma distinção intrínseca; e a *situação* é a posição no espaço (isto é, na ordem da coexistência) como os instantes são posições no tempo.” (COUTURAT, 1901, p. 407, grifo do autor).

¹⁹⁷ Cf. P. III, p. 357.

¹⁹⁸ Serres (1982, pp. 350-351) mostra como, a partir desta concepção do ponto de vista, passamos do “espaço euclidiano que compreende o ponto e o engole” para a teoria arguesiana e para o espaço perspectivo “onde o ponto compreende o espaço, de seu *situs*, isto é, a multiplicidade que o constitui”. Cf. SERRES, 1982, pp. 692-693.

de vista difere de seu plano geometral.” (P.II, p. 19), “Pois as cenografias são diversas em *função do situs* do espectador, mas a icnografia ou representação geométrica é única” (*A Des Bosses*, 5 de fevereiro de 1712, p. 200, grifo nosso). Toda situação é logicamente anterior às ações da criatura, “essas ações são percepções. E toda percepção é relativa ao ponto de vista, ao situs que individua a substância” (BELAVAL, 1969, p. 96), e cada uma dessas substâncias é diferenciada por este ponto singular a partir do qual o universo das variações é nuançado, modulado. O universo dos pontos de vista pluraliza a referência, forma “um tecido infinitamente variado de claridades na percepção” (BELAVAL, 1969, p. 208), nenhuma criatura enxerga sem cores diversas. Por outro lado, toda situação é também apenas uma “modificação, isto é, não partes, mas limites” (*À Des Bosses*, 24 de abril de 1709, p. 154) de uma determinada conjunção ou coexistência geral (espaço), realizando uma *individuação relativa* ao “modo da coexistência. Por isso, [a situação] não só envolve quantidade, senão também qualidade” (LEIBNIZ, 1982, p. 582), já que a situação pode ser pensada enquanto limite de uma co-presença ou da percepção simultânea dos diversos situs distribuídos numa coexistência ou ordem geral, ou seja, como uma quantidade, e também pode ser pensada enquanto “este aqui” individual, isto é, enquanto agente individuante, produtor de uma substância única e situada, de uma qualidade discernível de outra situação qualquer.

Insistamos. Boa parte das dificuldades da teoria do situs ou do lugar perspectivo reside justamente no fato de que o ponto de vista ou o ponto matemático encontra-se na fronteira de dois movimentos de pensamento, anunciando a *passagem* entre eles, a saber, ele se encontra entre a ordem da *extensão geométrica (parte extra partes)*, homogênea, quantitativa e relativa à imaginação, e a ordem *espacial ideal* (coexistência dos *situs*), heterogênea, qualitativa e relativa ao entendimento, pois “o lugar está tanto no ponto quanto no espaço” (P. VI, p. 585)¹⁹⁹. Para acompanharmos o raciocínio, em primeiro lugar devemos ter em mente que Leibniz distingue o extenso concreto (objeto dos sentidos), aquilo que é mensurável, o “corpo contínuo, cujas partes são coexistentes ou existem ao mesmo tempo” (NE. II, 13, §15) da extensão geométrica abstrata e imaginativa (a própria quantidade ou magnitude) deste corpo extenso. Aqui, com o cuidado de entender “que o concreto só é tal pelo abstrato” (NE. II, 4,

¹⁹⁹ Esta interseção do ponto matemático demonstra como existem duas matemáticas no interior do leibnizianismo, “uma voltada para o concreto fenomenal e fornecendo-lhe um *organon* abstrato de apreensão, ou inversamente, tirando desse concreto uma abstração cômoda para lhe apreender, e outra mais fiel à realidade metafísica, recebendo da lógica incriada ou do inato do entendimento as leis rigorosas de sua organização interna” (SERRES, 1982, p. 777). Na mesma direção, Belaval (1960, pp. 320-359) destrincha a dupla acepção matemática do infinitesimal leibniziano, ora se referindo ao plano geométrico (atual e relativo à extensão), ora ao plano aritmético (ideal e relativo ao espaço). É também “a confusão do ideal e do atual que confundiu e fabricou o Labirinto de *compositione continui*” (P. IV, p. 491).

§5), isto é, que o extenso (campo objetivo) só é tal porque a extensão, enquanto algo que as coisas possuem, supõe alguma natureza, alguma *qualidade*, algum outro atributo que se difunde no extenso, como, por exemplo, “no leite há uma extensão ou difusão da brancura, no diamante uma extensão ou difusão da dureza; no corpo em geral uma extensão ou difusão da antipatia ou da materialidade. Logo se vê que há no corpo algo de anterior a extensão” (P.VI, p. 584). Este algo em fluxão seria precisamente “a situação ou a localidade. [...] Assim, a extensão [...] é a *difusão* ou a *continuação* do situs ou da localidade” (P. VI, p. 585, grifo nosso). Neste sentido, a extensão nasce do situs²⁰⁰, mas isso não significa que o ponto assinalado pelo *situs* seja uma *parte* do extenso, ao contrário, não sendo uma parte, ele não é *homogêneo* ao extenso, ele não possui nenhuma magnitude (é inextenso), de modo que o ponto designa apenas um limite, uma borda, uma extremidade do extenso, “Dizer que o ponto tem uma posição é simplesmente designar a posição onde o corpo termina” (*A Des Bosses*, 8 de fevereiro de 1708, p. 135). Por isso, nada impede que “pontos em número infinito apareçam e desapareçam continuamente [...] sem que nem a matéria nem a extensão aumentem ou diminuam” (*A Des Bosses*, 24 de abril de 1709, p. 154), pois eles não adicionam nada à linha, à extensão ou ao contínuo e não poderiam *compô-los* de maneira nenhuma²⁰¹, são indivisíveis como “o lugar mais simples, ou o lugar de nenhum outro lugar” (LEIBNIZ, 1982, p 585). Ora, então como o situs pode fazer nascer a extensão?

Para entender isso, devemos passar para segunda etapa da nossa análise, em que é importante notar que além de determinar uma localização atual, o lugar perceptivo ou o *situs* inclui a relação com os demais *situs*, quer dizer, como de um ponto isolado nada *prosulta* – neologismo leibniziano que indica como um ponto isolado não apresenta nada de “*único* em sua relação com os demais” (LEIBNIZ, 1982, p. 586, grifo nosso) – o *situs* participa forçosamente de uma ordem ou conjunto de *relações* (existentes e possíveis) ou, melhor ainda, da ordem espacial como “lugar pleno, ou lugar de todos os lugares” (LEIBNIZ 1982, p. 585), como *inscrição exterior* do todo em cada ponto: um “situs não sendo determinável senão em relação a outros” (BELAVAL, 1960, p. 235). No entanto, a definição de espaço não deve ser confundida com a de algo mensurável nem com a de um receptáculo vazio (substância), pois se a massa ou a coisa extensa deve ser tomada em referência à difusão da situação ou à extensão, o espaço (objeto do entendimento) deve previamente ser tomado, assim como o tempo, “fora das coisas e servindo para medi-las” (P. VI, p. 584), marcando a

²⁰⁰ Cf. *A Des Bosses*, 24 de abril de 1709, p. 154.

²⁰¹ “Assim os pontos não são nem grandes nem pequenos, e não é preciso de saltos para ultrapassá-los. Contudo o contínuo, embora tenha por toda parte tais indivisíveis, não é composto por eles [...]” (P. I, p. 416).

condição da situação atual (da referência) ou da medida (da própria extensão e da quantidade), mas não como condição *receptiva* da existência real, como possuindo realidade independente da ordem das coisas²⁰², e sim como uma condição de possibilidade *para* idealidades, como “possibilidades além da suposição das existências. O tempo e o espaço são do tipo das verdades eternas que dizem respeito de maneira igual ao *possível e ao existente*.” (NE. II, 14, §26, grifo nosso). Devendo ser tomado *idealmente*, não absolutamente ou atualmente, o espaço desenha a todo momento uma cartografia ideal e relacional de situações, uma rede se fazendo com seus pontos e relações, um plano de coordenadas de um ponto a outro para qualquer mundo existente ou não, uma coleção possível de situações intercambiáveis (inter-referidas)²⁰³ ou uma *ordem que relaciona* os infinitos pontos de vista coexistentes (existente simultâneos e compossíveis), “uma possibilidade primeira de pensar toda relação, uma condição para estabelecer uma medida, uma divisão, etc.; condicionando-os, ele torna-se independente deles; podemos conceber então um espaço sem grandeza, medida ou divisibilidade” (SERRES, 1982, p. 778): assim, o espaço é ao mesmo tempo condicionante, já que possibilita *atualmente* a relação do situs, e lógico, já que, ao relacionar, ele indica *idealmente* a identidade (qualidade), a unidade de cada lugar em relação aos demais²⁰⁴, sendo, ao mesmo tempo, ordem das coisas e ordem da relação entre as coisas. Primordialmente, o que o espaço viabiliza é precisamente *a distância* indivisível (irredutível à grandeza) de vários pontos de vista, ou seja, o que ele articula é a variedade de relações, a pluralidade de pontos de referência (envoltórios de relação) sobre a qual ele urde uma ordem

²⁰² “Afirma-se que o espaço não depende da situação dos corpos. Respondo ser verdade que ele não depende de tal situação dos corpos, mas que *é essa ordem que faz com que os corpos sejam situáveis e pela qual eles têm uma situação entre si ao existirem juntos*, como o tempo é essa ordem com referência à posição sucessiva dos mesmos. Se não houvesse, porém, criaturas, o espaço e o tempo não existiriam senão nas ideias de Deus.” (*Quarta carta a Clarke*, §41, p. 422, grifo nosso). O que nos leva também a crer que o mundo possui uma determinada situação relativa dos corpos, e que se esta situação atual fosse distribuída de outra maneira, o próprio mundo conteria outra ordem espaço-temporal, pois “o espaço, o tempo e o extenso é que estão no mundo a cada vez, e não o inverso” (DELEUZE, 1991, p. 104).

²⁰³ Cf. SERRES, 1982, pp. 784-785.

²⁰⁴ “[...] seria contraditório que um ponto estivesse em vários lugares ou que vários pontos estivessem em um lugar, de tal maneira que a dispersão [dos pontos] *supõe e somente supõe o princípio de identidade e o de contradição*. A identidade da unidade, do indivíduo ou do ponto é tal que seria contraditório que eles envolvessem algum elemento *outro*, salvo se este outro é o *mesmo*. O espaço dos discerníveis, que é o espaço mesmo da Monadologia, e a condição de todo mundo possível – uma vez que o campo dos possíveis tem uma estrutura de segregação radical, *sejunctim* –, é de uma só vez condicional e lógico. A localização da mônada em um ponto condiciona idealmente sua identidade, sua alteridade, seu fechamento e o perfil global de seus *cogitata* individuais.” (SERRES, 1982, pp. 779-780, grifo do autor), de seus pensamentos, como queríamos demonstrar. Todas essas condições manifestam o aspecto transcendental da noção de espaço concebida por Leibniz, que, não escapando ao campo lógico, se articula de uma maneira completamente diferente do campo transcendental concebido por Kant: cf. *idem*, Le problème du référentiel.

contínua (conexão reversível de todos-cada-um) e relativa (não absoluta), uma arquitetura relacional que diferencia a continuidade da contiguidade²⁰⁵. A continuidade *resulta* justamente *desta transição relacional* de distâncias entre os pontos únicos, “É esta indivisibilidade da relação que dá aos Situs a continuidade que se exprime na extensão” (BELAVAL, 1960, p. 256, n.4), de maneira que, ao analisarmos um mundo contínuo, os pretensos *cortes* de cada ponto são, na verdade, limites de uma coexistência geral, evanescimento de uma continuidade de relação, não lacunas de um espaço extenso (atual) e formado por pontos isolados. A instância espacial, compondo uma rede em distribuição, faz do invariante pontual um envoltório das variações de relações e das invariantes relacionais (da continuidade) uma constante dependente das variações situacionais, correlacionando, inexoravelmente, os pontos e as relações, os elementos e os caminhos.

Por fim, propriamente falando, de um lado, a extensão, enquanto magnitude ou quantidade (percepção simultânea) dos *situs* em conjunção, torna-se um atributo *do* espaço, “primeiro sujeito da extensão” (P. VI, p. 585), nascendo do *situs*, “mas adicionando-lhe continuidade. Os pontos têm um *situs* mas não formam uma continuidade [...]” (*A Des Bosses*, 24 de abril de 1709, p. 154), de modo que a extensão, ao remeter à ordem espacial que torna a percepção da relação dos pontos possível, pode, enfim, ser definida como “a difusão ou seja repetição de certa natureza” (LEIBNIZ, 1982, p. 435)²⁰⁶, do *situs* percebidos em conjunção. Por outro lado, fazendo a passagem do espaço ao ponto, como cada *situs* é único, cada um possui uma relação, uma qualidade (identidade) e uma distância (*incomparabilidade*) em relação aos demais, constituindo um espaço *heterogêneo* com pontos dessemelhantes entre si²⁰⁷. Tal disparidade impede a *transformação* dos pontos separados num espaço pleno ou numa extensão contínua – transformação que só seria possível se os pontos fossem partes ou elementos homogêneos ao espaço ou à extensão, como no caso da transformação da curva na

²⁰⁵ Cf. DELEUZE, 1991, pp. 37-38; BELAVAL, 1960, pp. 261-262.

²⁰⁶ “A distinção precisa das ideias na extensão não consiste na grandeza: pois para reconhecer distintamente a grandeza, cumpre recorrer aos números inteiros, ou aos outros conhecidos através dos inteiros; assim, da quantidade contínua é preciso recorrer à quantidade discreta, para ter um conhecimento distinto da grandeza.” (NE. II, 16, §4), ou seja, para um esclarecer a extensão é preciso recorrer às unidades dos *situs*, constituintes de uma pluralidade espacial, unidades que funcionarão como princípio da grandeza aritmética ou do número inteiro (Cf. *A Des Bosses*, 14 de fevereiro 1706, p. 89). Vale dizer que Belaval (1960, p. 231 *et. seq.*) retira desta definição de quantidade proposta por Leibniz (cf. LEIBNIZ, 1982, p. 582 *et. seq.*) uma concepção de número completamente diferente da concepção cartesiana, baseada muito mais num aritmetismo real (numa unidade interior a uma pluralidade, num *situs* de um conjunto espacial, na relação múltiplo-um) do que num geometrismo imaginativo (relativo à medida ou à grandeza), apoiando-se muito mais numa multiplicidade primeira, numa definição operatória do número do que numa intuição de um objeto estático do pensamento.

²⁰⁷ “*Iguais* são entes da mesma quantidade. *Semelhantes* são entes da mesma qualidade.” (LEIBNIZ, 1982, p. 588, grifo nosso).

reta –, mas autorizando, “em virtude de uma transição contínua” (LEIBNIZ, 1982, p. 583), já que a ordem espacial é a condição identitária (da própria qualidade) e relacional da situação, o *desaparecimento* de um gênero em outro (do ponto no espaço e vice-versa) ou uma passagem ao limite entre elementos não homogêneos, passando do lugar de nenhum outro lugar para o lugar de todos os lugares: pois “entendemos que o lugar que se diz *estar em* outro lugar é homólogo com este” (LEIBNIZ, 1982, p. 584, grifo do autor), e aquilo que define a relação homóloga é precisamente o fato de que “um gênero pode se transformar, por uma transição contínua, numa, por assim dizer, espécie oposta, em uma ‘espécie de seu contraditório’-tempo-instante, espaço-ponto, limitado-limite, ângulo-ponto, movimento-reposo, igualdade-desigualdade, etc. [...]” (BELAVAL, 1960, pp. 333-334). A partir daí, qualquer contradição resolve-se por si, desde que compreendamos que a variedade de relações *produz* a identidade e a extensão, que conforme essa variedade de relações afrouxe ou estreite, segundo um grau específico, passamos ou não para o limite de um conjunto contínuo de relações, isto é, podemos passar da ordem geral de situações (espaço) a um ponto (modo desta ordem geral) e vice-versa. Aqui, tudo vai sempre depender de qual lado partimos: ao partir das coisas atuais, que é um *resultado* de uma distribuição espacial determinada, vamos do ponto já determinado numa ordem aos agregados de pontos (das partes à quantidade), ao partir da idealidade, que formam a distribuições “possíveis e as atuais, consideradas como possíveis” (*A De Volder*, 19 de janeiro de 1706, p. 267), vamos do espaço relacional ao ponto ou ao termo momentâneo (da ordem geral contínua ao limite da continuidade)²⁰⁸.

Dito isto, estamos em condições de entender como o espaço leibniziano não carrega consigo as condições pelas quais seríamos afetáveis, mas, ao contrário, a atualização de um objeto ou de uma ideia não é nunca separável da determinabilidade do espaço-tempo como condição de uma gênese subjetiva da percepção consciente: “O espaço-tempo deixa de ser um dado puro para se tornar o conjunto ou o nexo das relações diferenciais no sujeito, e o próprio objeto deixa de ser um dado empírico para se tornar produto dessas relações na percepção consciente.” (DELEUZE, 1991, pp. 134-135). Nunca começamos pela evidência ou pelo intuitivo, pelas formas *a priori* de nossa sensibilidade. Com Leibniz, a matéria percebida *no* extenso produz-se *conforme a relação* espaço-temporal, na qual a própria percepção anímica está envolvida ao participar do ponto de vista, de modo que julgamos a semelhança da percepção com o objeto não pelo assemelhado, ou seja, pelo modelo de percepção clara e

²⁰⁸ “Assim, segundo o ponto de vista, a unidade [do ponto] é um termo, um símbolo, uma operação, uma relação, um limite.” (BELAVAL, 1960, p. 258, n. 2). Cf. *A Des Bosses*, 31 de julho de 1709, p. 162; *A De Volder*, 19 de janeiro de 1706, p. 267.

distinta *da* extensão, mas pelo próprio semelhante, pela própria percepção da matéria *no* extenso, o que mostra como “as qualidades sensíveis, enquanto percepções confusas ou mesmo obscuras [...] assemelham-se a alguma coisa, sendo, por conseguinte, ‘signos naturais’” (DELEUZE, 1991, p. 144), ao que Serres (1982, p. 177) completa, assimilando a obscuridade perceptiva à opacidade das coisas: “[...] a opacidade original das coisas é modelo das obscuridades primárias. [...] há tão pouca *evidência* no sujeito motivando o conhecimento quanto *transparência* nos objetos a conhecer.”. A variação não para de percorrer os dois lados da cadeia: de um lado, pela variedade de relações que compõem pontos de vista específicos sobre a variação do mundo, de outro lado, pelas variações inflexivas que não param de atualizar um objeto. Não importa em qual plano, a multiplicidade é sempre primeira, a rede não anuncia nenhum ponto ou um caminho diretivo único.

2.4 O ponto fixo monádico

No entanto, se é possível encontrar algum ponto fixo autônomo no sistema leibniziano, ele deve ser encontrado em outro lugar, pois o ponto de vista, embora limitando a representação da inflexão à posição do corpo em que ele está, não constitui ainda uma unidade ou substância independente²⁰⁹, não constitui uma *condição de diferença interna* (novidade) ou alguma coisa de real, um verdadeiro *meio* de passagem em que a qualidade se torna interior a situação, já que o ponto é incapaz de “subsistir por si mesmo (*per se stare*)” (*A Des Bosses*, 24 de abril de 1709, p. 154) e de se constituir como algo além de um modo da extensão ou do espaço, sempre correndo o risco de desaparecer, de fundir-se numa Alma do mundo, numa Substância Única que complica todos os pontos numa imensa zona de imanência²¹⁰. Para escapar a isso, será preciso incluir a inflexão (a diferença, a variação) ou o acontecimento como noção ou conceito *in-dividual*, não somente como invaginação do exterior, numa exterioridade das relações, mas como *fechamento* ou *clausura* do fora, por meio do qual interiorizamos as relações, *conservamos a mesma alma* e impedimos com que,

²⁰⁹ Gueroult (1947, p. 62) chama atenção para essa passagem de uma posição abstrata para uma unidade concreta e existencial: “assim nós não temos mais uma posição absoluta sem predicados, mas uma unidade absoluta de infinitos predicados”. E Leibniz associa constantemente esta unidade inclusiva à noção de substância: “O Ser e o Um são coisas recíprocas [...]” (*A Des Bosses*, 11 de março 1706), “Para abreviar, tenho por axioma esta proposição idêntica, diversificada somente pela ênfase, a saber, que aquilo que não é verdadeiramente *um ser*, não é verdadeiramente *um ser*.” (*A Arnauld*, 30 de abril de 1687, OP., p. 580, grifo do autor).

²¹⁰ Cf. P. VI, pp. 529-538 (*Considerações sobre a doutrina de um Espírito Universal Único*); DELEUZE, 1991, pp. 42-45.

de fora, algo possa alterar ou modificar esse ponto conceitual, visto que nele não podem existir “janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair” (*Monadologia*, §7): neste momento, o que necessitamos é “de um *suporte ou sujeito de inerência*, e a ideia deste suporte perfaz o que denominamos substância.” (NE., prefácio, grifo nosso)²¹¹. Então, será “preciso *sair do exterior* e colocar uma unidade pontual *interior*, ou ao menos no exterior da exterioridade.” (SERRES, 1982, p. 762), será preciso transformar o lugar perspectivo num departamento autárquico (singularidade individual), o ponto de posição num ponto de inclusão ou de inerência, a fim de *fixarmos* as variações, de passarmos do dado ao inato, do exterior ao interior, do mundo fenomenal ao fechamento pontual, do fluxo heraclitiano a identidade individual:

Logo, não é exatamente o ponto de vista que inclui; ou pelo menos, ele só o faz a título de agente, mas não de causa final ou ato acabado (enteléquia). [...] Aquilo em que a inclusão se faz e não para de se fazer, ou aquilo que inclui no sentido de ato acabado não é sítio ou o lugar, não é o ponto de vista, mas aquilo que permanece no ponto de vista, aquilo que ocupa o ponto de vista e sem o qual o ponto de vista não seria. É necessariamente uma alma, um sujeito. É sempre uma alma que inclui o que ela apreende do ponto de vista, isto é, a inflexão. (DELEUZE, 1991, pp. 40-41)

Se o ponto de vista está no corpo é somente porque existe ainda uma *função de projeção ou função identidade*²¹² que marca a existência de um terceiro ponto, um *ponto metafísico de inclusão* ou, como sugere Serres (1982, p. 762), um “ponto metempírico” de inerência, que se projeta²¹³ no ponto de vista como um princípio de vida, um animismo

²¹¹ “Pois se nada conecta a passagem do Rubicão à noção completa e determinada de César [...] a dita passagem pelo Rubicão não advém como acontecimento absolutamente novo e intrinsecamente discernível: não importa quem, não importa quando e não importa por qual razão passou, passa e passará pelo Rubicão. Implicado num sujeito real, no entanto, o acontecimento é singular, novo porque nunca algo parecido aconteceu nem acontecerá mais. A inclusão, no sentido de Leibniz, é a condição da diferença, portanto, da novidade. Para cada indivíduo e em cada uma de suas ações, a conexão ao conjunto é radicalmente singular, discernível de toda outra.” (FRÉMONT, 1991, p. 109). Cf. *Disc. de Metaf.*, §8.

²¹² A partir deste momento, torna-se necessário recorrer aos “pontos metafísicos ou de substância (constituídos pelas formas ou almas) que são exatos e reais,” (P. N. G., §11) para darmos conta da inclusão do todo, do mundo no ponto, da relação múltiplo-um: “Conceber então uma relação que faça corresponder a uma multiplicidade um elemento desta multiplicidade: isso seria justamente a *função projeção* ou uma *função identidade*. A mônada exprime o mundo: ela carrega, em sua compreensão íntima, a impressão dos caracteres correspondentes às ‘coisas’ exteriores, podemos deduzir de seus predicados os predicados do destino mundial, do seu próprio portanto, ela tem seu sítio em relação a outras cenografias. Ela obedece a esta função que, de $A = A$, vai poder se escrever $ABC... = A, B, C$, etc., sendo seus predicados, de onde podemos tirar os predicados do universo expresso nela. [...] Desde então, *tudo se reduz ao princípio de identidade*, sob a condição de prolongá-lo pela função projeção; melhor, *tudo se reduz à função projeção, que, de uma parte, é a identidade mesma, e, de outra, a expressão em geral*” (SERRES, 1982, pp. 180-181, grifo do autor).

²¹³ Somente a projeção da alma no corpo explica a maneira pela qual as percepções da alma *correspondem* ao movimento da matéria, de modo que se instaura uma *relação de ordem* (expressão) entre as duas séries (do

espalhado por toda parte (plenitude) e sempre (imortalidade), um suporte íntimo e invariante das variações relacionais e objetivas. Assim, ao se projetar, “Cada alma é inseparável de um corpo que lhe pertence e está presente a ele por projeção” (DELEUZE, 1991, p. 179), formando um substância individual irreduzível, isto é, uma unidade ou uma identidade *real* das variações objetiva-subjetiva, um *ponto médio verdadeiro*, acima do qual só há agregados e abaixo do qual só há fluxo contínuo, um “domínio limite onde o princípio do terceiro excluído suspende sua jurisdição: o que, em toda precisão, faz sua inintuicionabilidade” (SERRES, 1982, p. 596), que, embora representando o universo inteiro confusamente, “representa mais distintamente o corpo que lhe é particularmente atribuído e do qual constitui a entelúquia” (*Monadologia*, §62). Reunindo as condições objetivas e subjetivas, o mundo ou o objeto/ideia evenemencial e a situação relacional indivisível, as unidades de substância não são outra coisa que não “as diferentes *concentrações* do universo, representado segundo os diversos *pontos de vista* que as distinguem” (P. IV, p. 518, grifo nosso), de modo que o ponto metafísico ou a Mônada arquiteta um departamento composto de luzes e sombras, de dualidades coerentes ou de características *inversas*²¹⁴, comuns tanto ao corpo quanto ao espírito, de onde qualquer variação pode ser tirada e o sistema infinitamente desdobrado²¹⁵, emergindo como um *ponto fixo* bífido, polo de comunicação interferencial das duas multiplicidades, tornando-se a identidade

a coincidência, o recobrimento exato de duas simplicidades pontuais. A mônada é confluência unitária do fluxo da natureza e da subjetividade. Por ela [mônada], o espírito é natureza, e o mundo é espírito; e como as duas multiplicidades, mundial e interior, se entre-exprimem, ela é o lugar metafísico onde se cruzam os raios da expressão e seus inversos: daí as duas metáforas favoritas do *espelho* e do *eco*, sobre as quais lemos perfeitamente a ligação das duas ordens (objetos e relações) inversas uma da outra [...]. (SERRES, 1982, p. 388, grifo do autor)

corpo e da alma). Rigorosamente falando, entre a dor e a causa da dor, a cor e a matéria colorida, não existe uma causalidade real, mas existe sim uma causalidade ideal, uma relação projetiva (Cf. DELEUZE, 1991, pp. 143-144), não arbitrária, “visto que existe uma certa relação exata e natural entre aquilo que é projetado e a projeção que se forma, sendo que cada ponto de um corresponde segundo certa relação a cada ponto do outro.” (NE. II, 8, §13).

²¹⁴ A combinação de termos inversos (técnica de inversão) perfaz também a técnica de complementação leibniziana. Por ela, Leibniz compõe o mundo pelo “máximo de alteridade compossível com a identidade” (SERRES, 1982, p. 172), em que as teses são invertidas, mais do que negadas, e em que o negativo tem um valor óptico de uma possibilidade indispensável de positivação ou de composição do sistema. Assim, não é por acaso que toda teoria da perspectiva *reúne o seu inverso*, a teoria das sombras: Cf. P. VII, p. 169-170; SERRES, 1982, pp. 338-385.

²¹⁵ Sobre como a unidade monádica é o ponto fixo (invariante) de todas as buscas (variações) pela referência fixa (seja na mecânica, na dinâmica, na geometria, na lógica, etc.): Cf. SERRES, 1982, p. 657 *et. seq.* Sobre como a Mônada pode se referir a vários modelos ou variações: Cf. *idem*, p. 294 *et. seq.*

E se Leibniz produz uma Monadologia, isto é, um espaço *pleno* de mônadas, isso indica que ele compõe um sistema, ao mesmo tempo, homogêneo e polarizado, por toda parte uniformemente preenchido por mônadas (denso e referido) e por toda parte individualizado pela distinção de cada uma delas (diverso e de referências polares): “Desde então, todo ponto se refere a cada um e cada um a todos; cada um é munido, depois desprovido de um mesmo privilégio, é origem e posição qualquer, absoluto e imediatamente relativo.” (SERRES, 1982, p. 730). Um tecido, uma rede, um sistema combinatório descentrado justamente por ser por toda parte referenciado, invariante por mobilizar todas as variações, universal por ser independente da referência, por não sofrer exceção, por não constituir um vazio²¹⁶: “Na natureza tudo é pleno” (P.N.G., §3), quer dizer, só existem indivíduos cuja noção é completa (pela interiorização das relações) ou mônadas acomodadas numa relação “todos-cada-um”, e esta “acomodação de *todas as coisas* criadas a *cada uma* e de *cada uma* a *todas as outras*, faz com que cada substância simples tenha relações que exprimem todas as outras e seja, por conseguinte, um perpétuo *espelho vivo do universo*” (*Monadologia*, §56, grifo nosso), introduzindo um pluralismo espacial e substancial altamente complexo que localiza o real e a diferença em todo e qualquer ponto, o Universal em todo indivíduo, a singularidade em todo ponto ordinário. Seja como for, partindo da multiplicidade objetiva ou da multiplicidade perceptiva, encontramos o ponto harmônico para o qual concorrem as duas multiplicidades, encontramos a Mônada, o centro dispersado por todo leibnizianismo, o invariante variável para outro invariante qualquer.

Por meio deste ponto metafísico, finalmente estamos em condições de dar conta da *co-relação uma alma – um ponto de vista – um corpo*, formando uma unidade individual, e do *acordo relacional* substância-substância, formando um mundo monadológico. Leibniz, pela projeção da alma no corpo e pela relatividade referencial do ponto fixo, abre a possibilidade de uma covariância ou *harmonia* das séries individuais (corpo-alma, relação múltiplo-múltiplo) e intra-individuais (intra-monádicas, relação um-um). Tal harmonia nunca exigiu a presença de um conjunto no outro, a presença da alma no corpo ou a influência real de uma substância sobre a outra, mas somente uma *correspondência ou analogia*²¹⁷ das relações

²¹⁶ Cf. P. VI, pp. 545-546.

²¹⁷ No *Discurso de Metafísica* (§14) Leibniz propõe justamente uma leitura biunívoca (entre-resposta) ou uma reversibilidade de ligação entre os indivíduos, sem recorrer a ação imediata de um sobre o outro, de modo que “as percepções ou expressões de todas as substâncias se entrecorrespondem de tal sorte que qualquer um, seguindo atentamente certas razões ou leis que observou, se encontra com outro que fez o mesmo[...]”. Por outro lado, a harmonia também rege o acordo ou correspondência da alma com o corpo, sem por isso necessitar remeter à presença real de um no outro para explicar a relação: “Todavia, eu não penso que convém considerar as almas como estando nos pontos [...] *elas estão em um lugar por correspondência* e que

variacionais, correspondência que, através da mônada, incide e identifica elementos não-proporcionais, que diferem *toto genere*, como a alma e o corpo²¹⁸, o material e o imaterial, de modo que começamos perceber mais claramente um mundo funcional, “que escapa a toda proporção” (SERRES, 1982, p. 46), no qual estamos diante do processo de “Similitude na variedade, isto é, a diversidade compensada pela identidade” (LEIBNIZ, 1982, p. 97), não de um ponto fixo a partir do qual tudo é pensável. Mudamos completamente de estrutura: o mundo harmônico de Leibniz não é o mundo do invariante cartesiano e o ponto fixo não representa mais a linearidade do percurso ou um fluxo único de determinação, e sim uma rede sem ponto privilegiado, uma relação variável de um ponto a outro.

Fica óbvio que as bipartições cartesianas, o par disjuntivo verdadeiro-falso e o procedimento do invariante para variações, tornam-se extremamente elementares para dar conta de uma concepção evenemencial do objeto no entendimento e de uma teoria da inclusão na substância monádica. Para Descartes, o falso não tem nenhuma *proporção* (comum medida) com o verdadeiro, o conhecimento provável é eliminado por supor uma mistura inconcebível e o caminho se desenvolve sempre de maneira unilinear, mas, para Leibniz, a passagem de um lado a outro se dá constantemente (multilinearidade), a variação e o invariante vão nas duas direções *reciprocamente*, a cada etapa retomamos algo mais, deixamos passar outros tantos, em um procedimento de filtro sobre filtro, pois entre “[...] a verdade total e a falsidade absoluta devem se intercalar verdades e falsidades locais, graduadas e misturadas [...]” (SERRES, 1982, p. 116), como acontece pela *inversão ou reversão* da composição cromática, em que decompondo ou analisando a cor verde temos a combinação de azul e amarelo, simples ou verdadeiros relativos em relação a cor verde e falsos em relação a cores mais primárias ou mais simples²¹⁹:

Longe de eliminar – só há mistura – Leibniz *depura* por uma série de medidas ou de proporções aproximativas, por uma série de provas (verificação?): *avalia-se o teor* da mistura em falso e verdadeiro, como se avaliaria num verde seu teor em amarelo e azul [...] o falso é talvez o complicado do implicado, a sombra quase interior do encaixe combinatório, a complexidade da complexão, a dificuldade cruzada do

assim elas estão na totalidade do corpo que elas animam. Eu não nego contudo que ela tenha *uma certa união real metafísica* entre a alma e o corpo orgânico [...] união que permite dizer que a alma está verdadeiramente nos corpos.” (A *Des Bosses*, 24 de abril 1709, p. 154, grifo do autor). Em resposta a Tournemine, Leibniz (P. VI, p. 595) confirma a ideia de que a presença real da alma no corpo distingue-se da relação harmônica, e que esta não compõe uma verdadeira união metafísica. É somente pela teoria do *vinculum substantiale* que a questão da presença da alma no corpo será satisfatoriamente respondida: sobre isso cf. FRÉMONT, 1999.

²¹⁸ Cf. *Teodiceia*, §59.

²¹⁹ Cf. *De Arte Combinatória*, pp. 75-76.

envolvimento. Conforme a análise ou a decomposição, o complexo progressivamente se evanesce e recua continuamente quando o filtro avança. Se há natureza simples, ela só aparece *extraída* do complicado [...]” (SERRES, 1982, p. 131, grifo do autor).

Mudamos sensivelmente de um método das proporcionalidades para um método das *funções*, para um método que coloca em relação, encadeia termos que não são proporcionais, ou seja, não são homogêneos e não possuem comum medida, relacionando-os através de uma coordenação ou *correspondência* regrada e *recíproca* de valores²²⁰: isso já era verdade para as percepções, já que uma percepção consciente (apercepção) só nasce quando ao menos dois “elementos” heterogêneos de percepções inconsciente (micro-percepções) entram em determinação recíproca (azul/amarelo), fazendo evanescer seus valores em proveito de uma singularidade, de uma relação interna que constitui exatamente a diferença, a identidade da coisa na alma, ou seja, em prol de uma determinação nocional ou conceitual do objeto perceptível (verde) no entendimento²²¹. Não recorremos mais ao invariante fixo, à essência de uma coisa para retirarmos dela tudo o que lhe pertence como acidente ou como variação ininteligível. A coisa transborda, emerge como inclusão de um acontecimento no interior da mônada, invariante *de* uma variação, mas mostrando-se em um aspecto cenográfico de sua icnografia geral, como uma maneira de se expressar sobre o fundo contínuo, de *se variar* sobre o invariante *das* variações infinitas, “as maneiras e os graus de perfeição variam ao infinito. Entretanto, o fundo é sempre e em toda parte o mesmo” (NE. IV, 17, §16).

No limite, parece que em Leibniz toda identidade, do sujeito ou do objeto, é um caso, uma *parte* cujo tema ou *motivo* é a variação universal²²², parece que sempre vamos da inflexão à *inclusão* desta como identidade²²³, indo do múltiplo ao um, da variação ao invariante e vice-versa. Por parte do objeto, mudamos sensivelmente de um objeto capaz de afetar a nossa percepção passiva, de apresentar-se a nossa intuição livre, para um objeto, ideia ou coisa que, envolvendo o infinito e escapando à visão intuitiva, *se atualiza* enquanto

²²⁰ Sobre a noção de função Cf. BELAVAL, 1960, pp. 342-343; SERRES, 1982, p. 44 *et. seq.*; VUILLEMIN, 1961, pp. 289-290.

²²¹ “Assim, no verde podemos sempre distinguir o amarelo e o azul, mas o verde só surge lá onde a percepção deles torna-se menor que toda quantidade assinalável, evanescendo” (MARTIN, 1993, p. 27, grifo nosso). Cf. DELEUZE, 1991, pp. 133-134.

²²² “[...] é preciso compreender que a organização sistemática da filosofia leibniziana não deve ser compreendida somente em referência ao princípio de identidade, compreendido de maneira unívoca, mas *em referência a todas as variações que esse princípio recebe.*” (SERRES, 1982, p. 44, grifo do autor). Cf. SERRES, 1982, pp. 39-54, *passim*.

²²³ Sobre a associação da teoria da inclusão com a identidade Cf. COUTURAT, 1901, p. 338 *et. seq.*

acontecimento na alma. Por parte do sujeito, é justamente “em *virtude das variações insensíveis*, que duas coisas *individuais não podem ser completamente semelhantes*, devendo sempre diferir uma da outra mais do que em número, o que aniquila as assim chamadas lousas vazias da alma” (NE., prefácio, grifo nosso), da mesma maneira que arruína qualquer ponto fixo absoluto, já que está *posto, inscrito* no conceito ou na noção da substância a inflexão que lhe *acontece*, como um nexo de relações *internas* codificadas na tabula escrita, no suporte ou sujeito de *inerência*, associando inexoravelmente, pela teoria da inclusão, “os predicados ou acontecimento” (*Disc. de Metaf.*, §14) com a noção ou conceito do sujeito. Em qualquer proposição verdadeira que seja, universal ou singular, é comum “que o predicado esteja contido no sujeito, ou que a noção do predicado esteja envolvida sob alguma relação na noção de sujeito.” (*Da Liberdade*, LP., p. 286). Se as vias do cartesianismo nos levavam a uma definição da substância e das coisas *pela* essência, *pelo* atributo essencial²²⁴, o ponto harmônico e o objeto leibniziano nos levam noutra direção: vamos de uma definição *pela* essência para uma definição *da* essência²²⁵ por uma passagem do visível ao legível. Mas o que isso quer dizer?

2.5 Variações: definições e inclusões

A primeira tarefa seria definir as essências. Mas não podemos fazê-lo sem saber o que é uma definição, de modo que partimos de essências já definíveis sem nada saber daquilo que elas pressupõem. Uma definição põe a identidade de um termo (o definido) por meio de pelo menos dois outros termos (os definidores ou razões). Há substituição possível do definido pela definição, e tal substituição constitui a *inclusão recíproca*: por exemplo, defino 3 por 2 e 1. [...] trata-se de definições reais ou genéticas, que mostram a possibilidade do definido: não definimos 3 por 1, 1 e 1, nem por 8 – 5, mas pelos números primos que ele inclui ou que o incluem. (DELEUZE, 1991, pp. 69-70, grifo nosso)

Diante desta citação, temos aqui alguns elementos interessantes para avançarmos. Em primeiro lugar: uma definição responde a um tipo de *inclusão* ao reconhecer o modo de ligação ou de composição dos definidores com o definido, expondo “aos olhos de todos, *per aggregatum notarum*, os componentes do definido e sua composição.” (BELAVAL, 1960, p. 194). Em segundo lugar: devemos separar dois tipos de definição: 1) a definição nominal, aquela “que contém apenas as *marcas* pelas quais uma coisa se distingue de outras”

²²⁴ Cf. DELEUZE, 1991, Cap. IV.

²²⁵ Cf. BELAVAL, *Op. Cit.*, pp. 161-162.

(*Meditações*, p. 22, grifo nosso), permitindo reconhecer (enumerar) os *requisitos* ou *notas* (as razões) *suficientes* que distinguem uma coisa de outras, procedimento que, no entanto, ainda não garante a possibilidade, a não contradição de uma tal definição, como, por exemplo, a noção de um parafuso sem fim, ao ser definido como “uma linha sólida cujas partes são congruentes ou podem incidir uma sobre a outra. Todavia, quem desconhecer um parafuso sem fim pode duvidar da possibilidade de tal linha, embora efetivamente essa seja uma *propriedade recíproca* do parafuso sem fim” (*Disc. de Metaf.*, §24, grifo nosso); e 2) a definição real, aquela que avalia a utilidade (a compatibilidade ou compossibilidade) da combinação das notas ou dos requisitos, através da qual “se assegura que uma coisa é possível.” (*Meditações*, p. 22). A definição real ultrapassa a definição nominal ao julgar a combinatória das notas na constituição de uma essência, ou melhor, ela não apenas reconhece os requisitos, ela julga a própria possibilidade de uma noção, verificando se ela tem ou não “propriedades paradoxais” (LEIBNIZ, 1982, p. 196)²²⁶ que tornariam a coisa contraditória, como quando, por exemplo, reconhecemos todos os ingredientes que compõe a noção de um movimento da maior velocidade, ou seja, compreendemos a natureza do “movimento” e da “velocidade” juntamente com a noção de “maior”, mas mesmo assim tal concepção é vista como impossível (não real) ou paradoxal em qualquer corpo que seja, “pois se a supomos num círculo, por exemplo, um outro círculo concêntrico em torno e atado firmemente ao primeiro, seria munido de velocidade ainda maior que aquele, que, conseqüentemente, não é dotado de supremo grau, contra o que supúnhamos.” (*À Elisabeth*, LP., p.58)²²⁷; 3) outro fator importante a ser levado em consideração é que a definição real, estabelecendo a inclusão dos requisitos num conceito *definido* não apenas nominalmente, no qual se vê uma indefinição da noção, acaba por ter que mostrar a própria definição ou inclusão dos requisitos numa outra definição, buscando “os requisitos de cada requisito” (LEIBNIZ, 1982, p. 196), recuando até o ponto em que a definição chega a um estado limite de *redução inclusiva*: entramos na zona dos componentes de primeira ordem, “absolutamente simples, irredutíveis e indefiníveis” (COUTURAT, 1902, p. 39), reconhecíveis quando a noção “é primitiva ou é *marca de si*

²²⁶ “A essência, no fundo, não é outra coisa senão a possibilidade daquilo que se propõe. O que se supõe possível é expresso pela definição [...]” (NE. III, 3, §15). Cf. *idem*, p. 168.

²²⁷ As definições reais podem ainda ser separadas em *a priori* (causais ou genéticas), quando entendemos a maneira pela qual uma coisa poderia ser produzida, como é o caso da noção de círculo proposta por Euclides (Cf. LEIBNIZ, 1982, p. 197), e *a posteriori*, quando a possibilidade da coisa é experimentada em ato (Cf. *Meditações* pp. 22-23), “quando a coisa se encontra efetivamente no mundo; o que é suficiente ao falhar a razão que faria conhecer a realidade a priori expondo a causa ou a geração possível da coisa definida” (NE., III, 3, §15). O que abre a possibilidade de obtermos uma definição experimental ou provisória de uma coisa, alcançando o conhecimento provável a um conhecimento digno de ser analisado: Cf. BELAVAL, *Op. Cit.*, pp. 171-172; *Disc. de Metaf.*, §24

mesma, isto é, quando é irresolúvel e não é entendida senão por si, de modo que *não tem requisitos*.” (*Meditações*, p. 20, grifo nosso). Independente da definição e dos requisitos, estas “formas simples” são os primeiros possíveis, “atributos absolutos de Deus” (*Meditações*, p. 23) que marcam uma zona completamente disparatada²²⁸, na qual as notas não possuem nada em comum entre si (grau zero de covariância), são partículas incomunicáveis e auto-referidas do entendimento divino, elementos de um Alfabeto pré-combinatório, gritos de auto-inclusões, incapazes de entrarem em qualquer relação, mesmo que seja uma relação de contradição: “Idênticos em estado puro, cada um dos quais incluindo a si próprio e somente a si próprio, podendo ser idêntico somente a si. Leibniz leva a identidade ao infinito: o Idêntico é uma autoposição do infinito [...]” (DELEUZE, 1991, p. 70).

Na eternidade do entendimento divino, o princípio é o grito, som puro contraído nas abissais dobras de Deus, mas como Deus age, tem vontade, ele abre a possibilidade de criação, de uma segunda ordem de componentes, distendendo o grito em verbo, flexionando o Alfabeto em Combinatória. A partir de então, passamos dos Idênticos indefiníveis aos Definíveis, à inclusão que distende-se igualmente ou reciprocamente para os dois lados da composição (covariância): trata-se de uma relação de requisição que unifica a não-relação dos idênticos com uma matéria inteligível para formar um mundo possível ou uma série completa cujas partes não devem ser tomadas fora do todo e o todo fora das partes²²⁹, e sim em inclusão recíproca. Tal fase da inclusão remete a um infinito derivado pela criação ou pela causa, escapando a toda relação temporal, pois, como vimos, o tempo, similar ao espaço, é uma ordem das coisas, “supor que Deus tenha criado o mesmo mundo mais cedo é supor algo de quimérico. É fazer do tempo uma coisa absoluta, independente de Deus, ao passo que o tempo deve coexistir com as criaturas” (*Quinta carta a Clarke*, §55, p. 441). Aqui, o importante é notarmos que cada parte da série torna-se um requisito, um todo para a próxima parte, sem nunca alcançarmos um todo maior, nem uma parte menor, já que tanto um quanto outro estão sempre *sob relação*, em inclusão recíproca e não em auto-inclusão, o que, por sua vez,

²²⁸ As “ideias simples são todas, não somente diferentes, mas, segundo sua expressão técnica, disparates, isto é, não possuindo nenhum elemento comum (sem o que elas não seriam simples) elas não podem se contradizer, ou, como se diz, interferir entre elas e, em consequência, a contradição não pode se introduzir em nenhuma combinação delas.” (COUTURAT, 1901, p. 195). Gueroult (1947, p. 63) repara no caráter completamente “alógico” das formas simples.

²²⁹ A *Teodiceia* parece ir nesta direção ao mostrar como toda série mundial não é separável das partes que a compõem: “A composição perfeita corresponde ao Universo inteiro, e a composição que contém o erro, que é uma parte da perfeita, corresponde a alguma parte do Universo na qual nós encontramos defeitos que o autor das coisas tolerou, porque de outro modo, se ele tivesse desejado reformar essa parte que contém erro, e dela fazer uma composição aceitável, o todo não teria sido tão belo; [...]” (*Teodiceia*, §214). Este parágrafo apoia-se na interpretação de Deleuze sobre o assunto: Cf. DELEUZE, 1991, pp. 69-75.

permite uma inversão da série: por exemplo, quando pelo encadeamento de definições podemos passar da definição de 4, definido como $2+2$, para a de 2, definido como $1+1$ ²³⁰, através da definição de 3, definido como $2+1$ ²³¹, de modo que percebemos como cada elo prossegue de relação em relação, cada termo servindo como um requisito para os outros. Desta maneira, vemos melhor como a definição real, ao avaliar a conjunção do definido, parece aqui entrar em curto-circuito e não encontrar nenhuma relação temporal entre os componentes da definição: “[...] os definidores ou as razões devem preceder o definido, pois determinam sua possibilidade, mas somente segundo a ‘potência’ e não segundo o ‘ato’, que suporia, ao contrário, a antecedência do definido.” (DELEUZE, 1991, p. 70), complicando a ordem do antes e do depois, do tempo sucessivo. Por isso, a presciência de Deus não tem necessidade de recorrer ao desenrolar do tempo, aos efeitos para conhecer as causas, pois, ao “escolher uma sequência perfeitamente bem ligada, não pode deixar de ver uma parte da sequência na outra” (*Teodiceia*, §360), vendo imediatamente toda sequência como uma relação inclusiva de todo-partes.

Se os definíveis, por um lado, articulam uma possibilidade de relação todo-partes pela causa, a causa, por outro lado, anuncia uma possibilidade do real, isto é, de uma matéria estratificada e coesa, das coisas enquanto inclusão das relações como predicado ou como intensões, enquanto realidades materiais que preenchem a série com uma “contextura ou constituição interna” (NE, III, 4, §18). O requisito não é mais aí uma parte da coisa, mas um grau, um *limite* ao qual a coisa responde em determinado caso, não que isso imponha uma fixidez ou fluidez absoluta²³², mas, ao contrário, impõe uma consistência ou uma resistência

²³⁰ A unidade pode bem ser considerada um número primitivo (irresolúvel, irredutível) do qual todos os outros derivam, mas com a condição de entendê-la como um primitivo *relativo* ao domínio aritmético e *já* supondo uma *relação* com os outros números deste mesmo domínio: “A unidade é divisível, mas ela não é resolúvel; pois as frações, que são partes da unidade, têm noções menos simples, porque os números inteiros (menos simples que a unidade) entram sempre na noção das frações [...] As partes não são sempre mais simples que o todo, embora sejam sempre menores que o todo” (P. III, p. 583), quer dizer, a simplicidade da unidade não designa um absolutamente primitivo, mas um não-complexo “primitivo *quoad nos*” (BELAVAL, 1960, p. 154), pois “há certos termos primitivos, se não absolutos, ao menos no que diz respeito a nós [...]” (*Opusc.*, p. 176). Serres (1982, pp. 136-142) demonstra como em todas as regiões da Enciclopédia existirão sempre tais primitivos relativos (um para a química, um para a mecânica, um para a lógica, outro para percepção, outro para a biologia, etc.), o que corrobora o fato de “que não poderia existir ciência original ou teoria primeira (cujo conteúdo de sentido explicaria ou engendraria todos os conteúdos) [...] cada região tem sua gênese própria, isto é, sua constituição local [...]” (p. 138), constituindo uma infinidade de primitivos que autorizam-nos a distanciar a junção cartesiana do primitivo com o único e o universal: “O comentário leibniziano deve estar ciente desta distância: se não ele se satisfaria de alcançar a um elemento primitivo dado, crendo estar no coração da filosofia; e ele estaria de fato somente no núcleo de uma região determinada.” (p. 139, n.1).

²³¹ Cf. NE. IV, 7, §10.

²³² “[...] estou também convencido de que todos os corpos têm certo grau de coesão, como acredito que não haja corpos que não possuam certa fluidez e cuja coesão não seja superável” (NE. II, 4, §4).

entendida como valores de uma variável na série objetiva, como “a latitude da sua variação e a relação de seus limites: a textura do ouro, por exemplo.” (DELEUZE, 1991, p. 76). Aqui, o ouro é visto como um metal resistente ao cadinho e à água-forte, que, submetido a estas duas verificações ou provas dos ensaiadores, pode ser definido como “o mais pesado dos nossos corpos, ou então como o mais maleável [...]. Entretanto, só quando os homens houverem penetrado mais no íntimo da natureza das coisas, poderemos ver por que o mais pesado dos metais resiste a essas duas provas dos ensaiadores” (NE. II, 31, §2) ou por qual razão o ouro resiste ao cadinho e à água-forte, já que a natureza do processamento e da operação não nos é suficientemente conhecida. Por este motivo, o mesmo objeto torna-se “[...] suscetível de várias definições independentes umas das outras, de maneira que não é sempre possível deduzir uma da outra, nem prever que ambas devem pertencer a um mesmo sujeito, e neste caso só a experiência nos ensina que realmente pertencem juntas” (NE., II, 31, §2), ou seja, neste caso, a inclusão não nos oferece um perfeito retorno, indo numa direção apenas, de modo que “[...] encontramos-nos diante de um terceiro tipo de inclusão, desta vez não-recíproca, *unilateral* [...]” (DELEUZE, 1991, p. 76), a qual, no entanto, nos permite reconhecer os ingredientes do objeto existente, sendo possível localizá-los no limite, na convergência de uma variação. E, cabe dizer, este limite torna-se uma instância problemática no interior do leibnizianismo, designá-lo universalmente seria marcar uma experiência possível do objeto, uma lei de território, uma fronteira intransponível em cujo interior seria possível um conhecimento definitivo das coisas. Portanto, se existe um problema sobre os limites em Leibniz, isso se deve ao fato de a questão não girar mais em torno de assinalar um lugar invariante (simples absoluto ou ponto fixo originário) a partir do qual tudo seria enunciável, mas em explorar as potências (graus) das coisas, em definir ou encontrar as *marcas*, as notas ou requisitos suficientes, como *limitativamente-simples*²³³, a partir dos quais as variações objetivas tornam-se reconhecíveis²³⁴. Empiricamente falando: Leibniz não exige a evidência, nem a enumeração completa dos requisitos, basta que a enumeração seja suficiente para reconhecer um objeto, abrindo, assim, espaço para uma definição provisória,

²³³ Cf. DELEUZE, 1991, pp. 75-78.

²³⁴ Diferentemente da empreitada cartesiana, em que a experiência é exigida pelo fracasso da geometria em deduzir a figura constitutiva das coisas, a empreitada leibniziana a exige pelo fracasso da análise em encontrar nelas algum termo absoluto: “então, mesmo em matemática, o que importa de saída é recolher os fatos, descrevê-los e classificá-los, até que lógica imanente da disciplina se explicita em um sistema que encadeia as razões: e aqui [...] o recurso à experiência é de inspiração *indutiva*, o que começa a nos fazer compreender o porquê de Leibniz frequentemente reprovar Descartes de ter negligenciado a experiência.” (BELAVAL, 1960, pp. 378-379, grifo do autor).

um fixo momentâneo que dobra a definição nominal em definição real²³⁵, que permite a progressão do conhecimento mesmo sem a certeza definitiva, sem a análise terminada.

O ouro pode ser definido nominalmente de várias maneiras: pode-se dizer que é o mais pesado dos nossos corpos, que é o mais maleável, que é um corpo fusível que resiste ao cadinho e à água-forte, e assim por diante. *Cada uma dessas características é boa o suficiente para reconhecer o ouro, ao menos provisoriamente e no estado atual dos nossos corpos*, até que encontremos um corpo mais pesado, como alguns químicos o pretendem de sua pedra filosofal, ou, então, até que possamos ver esta *lune fixa*, a qual é um metal que se diz ter a cor da prata e quase todas as outras qualidades do ouro, e que o Sr. Cavaleiro Boyle parece afirmar ter fabricado. Pode-se também dizer que, em se tratando das matérias *que só conhecemos empiricamente, todas as nossas definições são apenas provisórias* [...] (NE. III, 4, §16, grifo nosso)

Quem garante que um dia a nossa fixidez analítica não será arrastada por uma nova variação? De todo modo, é somente após termos encontrado essas *marcas* ou *requisitos* que se torna possível falar numa gradação do conhecimento em Leibniz, o que faz da crítica ao claro e distinto cartesiano decisiva e rigorosa: “A regra Geral que vários autores colocam como um princípio das ciências, *quicquid clare distincteque percipio est verum*, é sem dúvida muito defeituoso [...] pois é preciso ter as *marcas* daquilo que é claro e distinto.” (P.I, p. 384). O confuso, o claro, o distinto, etc., não podem ser escalas subjetivas de apreciação, gradações dependentes do grau de atenção do sujeito, não, eles precisam ser definições ou marcas concretas de comunicação inter-objetivas²³⁶, sob o risco de não nos guiarmos por um procedimento lógico, isto é, “pelas falsas evidências do sentimento interior. [...] Um sentimento é individual, não pode, portanto, se integrar a um método [...]” (BELAVAL, 1960, p. 60). Assim sendo, começando pela mistura originária, pelo inapercebido da variação que faz saltar um notável (invariante), passamos agora a seguir as marcas do notável no objeto e a classificar a suficiência delas. Vejamos, “uma ideia é clara quando é *suficiente* para reconhecer a coisa e distingui-la: assim, quando tenho uma ideia bem clara de uma cor, não tomarei outra como sendo a que estou pedindo;” (NE. II, 29, §2, grifo nosso) ou se tenho uma ideia clara de uma flor, tenho no pensamento os ingredientes para lembrar-me dela ou para reconhecê-la frente a outras similares. Por outro lado, caso a noção não baste “para que a coisa representada seja reconhecida, como se eu tivesse de alguma maneira a lembrança de

²³⁵ Cf. NE. III, 3, §18; BELAVAL, 1960, p. 124 e pp. 170-172.

²³⁶ Serres (1972b, p.82 *et. seq.*) nota a coexistência de uma filosofia da comunicação das substâncias e dos corpos elásticos (ponto físico) em Leibniz, anunciando um dos primeiros sistemas “de comunicação entre objetos (substâncias) que o espírito filosófico constituiu” (p. 102).

alguma flor ou de algum animal anteriormente visto, mas não o tanto suficiente [...]” (*Meditações*, p. 19), o conhecimento é dito obscuro e está mergulhado no fluxo indistinguido, acima do qual o próprio claro emerge como um verdadeiro filtrado (invariante). No entanto, o fato é que o distinguido, enquanto um filtro primeiro sobre o fundo obscuro, sobre o fluxo imemorial, enquanto uma singularidade sobre o contínuo ordinário²³⁷, ainda não nos garante o distinto de um objeto ou de uma ideia e remete a um destacado ou relevante, a um claro *relativo*, necessitando-se ainda de um outro filtro para progredir em direção à distinção. Em si mesmo, o claro ainda não é puro e pode reter alguma confusão (variação), algum incômodo não-distinguível, quando, por exemplo, “posso reconhecer uma coisa entre outras, sem poder dizer em que consistem suas diferenças ou propriedades [...]” (*Disc. de Metaf.*, §24), trata-se de um “não-sei-o-quê” que reside nas nossas sensações, permitindo-nos notar ou reconhecer o objeto, mas não “por marcas enunciáveis. Por isso não podemos explicar a um cego o que é o vermelho, nem podemos dar a conhecer a outras coisas que tais a não ser conduzindo-os a presença da coisa [...] ou ao menos fazendo-os lembrar alguma percepção passada semelhante” (*Meditações*, p. 20). Então, o confuso torna-se um falso relativo do claro, um resíduo que, ao ser filtrado, disponibiliza, por sua vez, um verdadeiro deste mesmo claro, isto é, um distinto que distingue “no objeto as características que o fazem conhecer” (NE. II, 29, §4), de modo que enumeramos aquilo que distingue, por exemplo, o verdadeiro do falso ouro (um peso, uma maleabilidade, etc.). Por sua vez, o inadequado surge como um resíduo de um terceiro filtro, como um falso grau do distinto, pois, por mais que sejamos capazes de enumerar os ingredientes de uma coisa, só a conhecemos confusamente, “como o peso, a cor, a água forte, e outras marcas que integram o ouro, por isso, um tal conhecimento do ouro, embora seja distinto, é contudo inadequado.” (*Meditações*, p. 20). Quando, inversamente, uma ideia é perfeita, isto é, quando “é tão distinta que todos os seus elementos componentes são distintos, como é o caso, *aproximadamente*, da ideia do número.” (NE. II, 31, §1, grifo nosso), temos um conhecimento adequado da coisa, um verdadeiro relativo do distinto. Chegando ao fim da análise, o pensamento cego ou supositivo²³⁸, que “utilizamos na Álgebra e na Aritmética, aliás, quase por toda parte.” (*Meditações*, p. 21), emerge como um falso relativo do adequado, resíduo dificilmente eliminável, em que “não intuimos simultaneamente toda a natureza da coisa de uma só vez; mas no lugar das coisas, usamos sinais cuja explicação costumamos, por causa de alguma abreviação do pensamento, negligenciar no

²³⁷ Cf. DELEUZE, 1991, p. 137.

²³⁸ Apoiamo-nos sobre a interpretação de Serres sobre o tema: cf. SERRES, 1982, pp. 122-127.

momento [...]” (*Meditações*, p. 20), acreditando que estamos em poder de absorver as variações das marcas. Por fim, os filtros apenas *terminam* no conhecimento intuitivo da coisa, no invariante que melhor *absorve* todas as variações, ou seja, quando pensamos distintamente todos os requisitos da coisa ao mesmo tempo, o que é “sempre mui raro, pois a maior parte dos conhecimentos humanos são somente confusos, ou então supositivos.” (*Disc. de Metaf.*, §24), completando, assim, a escala progressiva do conhecimento perfeito, sequenciado pelos filtros claro-distinto-adequado-intuitivo, a cada etapa retendo mais variações, mais marcas suficientes do que a outra etapa deixava passar.

Se, com Leibniz, o intuitivo instaura-se como conhecimento terminal, ao qual nem sempre somos alçados ou necessitamos recorrer²³⁹, devemos considerar o procedimento como inicialmente variacional, combinatório ou híbrido. A cada labirinto devemos tecer um novo fio, a cada coisa, um novo veio precisa ser trabalhado, uma outra linha precisa ser seguida: filtro sobre filtro, numa escala progressiva de clareza. É claro que, no interior do leibnizianismo, a atenção do sujeito está longe de ser um guia eficiente no labirinto do mundo, está longe de determinar qualquer coisa que seja no objeto: todo voluntarismo é, procedimentalmente, compelido a exercer uma tarefa secundária. À vontade não cabe ajuizar nada, seu papel “é unicamente o dirigir a atenção e o interesse, e assim, embora não forme opinião em nós, pode, sem embargo, contribuir indiretamente para isso.” (*Advertências*, Art. 6), na medida em que “A apercepção do que está dentro de nós depende de uma atenção e de uma ordem” (NE., I, 1, §25), ou seja, na medida em que o resultado do cálculo, “que corresponde um raciocínio no espírito” (*Advertências*, Art. 31-35), ao envolver uma infinidade de elementos inclinantes, precisa ser observado com atenção e sofrer também a influência de uma atenção *advertida* a “proceder lentamente, repetir e variar a operação, estabelecer exames e comprovações, dividir em partes os raciocínios maiores, para que a mente possa respirar fundo e confirmar uma parte qualquer mediante comprovações” (*Advertências*, Art. 31-35). Porém, sempre com o cuidado de separar a atenção subjetiva cartesiana e, conseqüentemente, a certeza apoiada na evidência, da atenção e da certeza objetiva de Leibniz, apoiada na determinação do objeto pela definição ou pelas marcas (notas)

²³⁹ “Se fosse necessário sempre reduzir tudo aos conhecimentos intuitivos, as demonstrações seriam muitas vezes de uma prolixidade insuportável. Eis por que os matemáticos tiveram a habilidade de dividir as dificuldades, e de demonstrar à parte proposições intervenientes. [...] Existe, porém, outro obstáculo, isto é, que não é fácil demonstrar todos os axiomas, e reduzir inteiramente as demonstrações aos conhecimentos intuitivos. E, se tivéssemos querido esperar por isto, talvez não tivéssemos ainda a ciência da geometria.” (NE. IV, 2, §8). Apenas por esse trecho, já é possível perceber como Leibniz toma a matemática como modelo de um procedimento completamente diferente do sentido cartesiano: cf. BELAVAL, 1960, pp. 49-51, pp. 133-138; SERRES, 1982, pp. 127-128.

concretas presentes nele²⁴⁰, fazendo da experiência algo necessário para “que a alma seja *determinada* a estes ou àqueles pensamentos, e a fim de que preste *atenção* às ideias que estão em nós” (NE., II, 1, §2, grifo nosso). Tendo isso em vista, impedimos as confusões no vocabulário leibniziano e entendemos como, dando “pouca atenção ao que é insensível” (NE., prefácio), só “*prestamos atenção* aos pensamentos mais *notáveis* [...]” (NE. II, 1, §11, grifo nosso), quer dizer, só *retemos* os objetos detentores do atrativo da novidade, que emergem da regularidade infra-sensível, do ordinário micro-perceptível, mas que “todavia, se alguém nos *adverte* imediatamente depois, e nos chama *a atenção*, por exemplo, para algum ruído que houve, *lembramo-nos* dele e nos damos conta de tê-lo percebido, de alguma forma.” (NE., prefácio, grifo nosso).

No que concerne ao conhecimento, todo este estado de atenção já exige, de alguma maneira, um nível superior de conexão além da relação percepção-apetição, a qual vimos mais acima, a saber, exige “uma ligação média de consciência (*conscienciosite*) de um estado *vizinho* ou mesmo um pouco longínquo do outro, quando se entremeasse algum salto ou intervalo esquecido.” (NE. II, 27, §9, grifo nosso), uma fixação das variações interiores dos estados *passageiros*, isto é, uma *memória*, que “é mais do que a *passagem* de percepção à percepção, ela fornece *consequências*” (SERRES, 1982, p. 607, grifo do autor). Como invariante, a memória retém as imagens das passagens perceptivas, conectando ou encadeando-as por meio de *consequências*, estas, por sua vez, fornecem-nos um princípio empírico que preenche três quartos de nossas ações, um *sentido interno* em que “Os caracteres internos da coisa [...] podem ser conhecidos de fora e por meio de experimentações sucessivas [...]” (DELEUZE, 1991, p. 77), mas que ainda não nos separa epistemologicamente dos animais ou das simples almas²⁴¹, não nos *eleva* ao conhecimento distinto de algo, já que pelas *consequências* compomos simples conexões imagéticas, através das quais inferimos verdades pela *repetição* de imagens semelhantes, como, por exemplo, entre dois eventos semelhantes esperamos “encontrar de novo associados os elementos que se observaram na outra ocasião, como se as coisas estivessem de fato associadas pelo fato de que as suas imagens o estão na memória.” (NE., prefácio).

Toda fragilidade das *consequências* reside justamente na crença desta repetição imagética do objeto, sem ser possível verificar, através de seu encadeamento, a continuidade

²⁴⁰ “Com frequência toma-se o *certo* e o *determinado* por uma mesma coisa, porque uma verdade determinada está em estado de poder ser conhecida, de modo que é possível dizer que a *determinação* é uma certeza objetiva.” (*Teodiceia*, §36, grifo do autor). Cf. *Teodiceia*, §44; BELAVAL, *Op. Cit.*, pp. 52-53.

²⁴¹ Cf. *Monadologia*, §28; NE. II, 33, §18; *Disc. Conf.*, §65.

conectiva e interna *da mesma razão*, constituindo-se apenas como uma espécie de imagem do universo refletida em um *espelho vivo* (deformante, dotado de ação interna)²⁴² ou uma *maneira* única e individual de representar a conexão dos fatos e das experiências, de dobrar o geometral, de variar: “como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha.” (*Disc. de Metaf.*, §9), fazendo variar ou multiplicar o universo “de uma infinidade maneiras por tantos espelhos vivos, cada um se representando ao seu modo” (P. III, p.623). De um lado, esta deformação do espelho vivo, a anamorfose, possibilita a apreensão distinguida de algumas imagens, como em “alguns belos desenhos só parecem confusão, até o momento em que o verdadeiro ponto de vista deles é encontrado, ou que sejam observados fazendo uso de um determinado vidro ou espelho” (*Teodiceia*, §147), mas, por outro lado, estas deformações não deixam de constituir ainda uma limitação perspectiva, uma fonte luminosa limitada pelo ponto de vista (*situs*), uma cenografia horizontal e finita atravessada por zonas sombreadas (confusões), enfim, uma *projeção* deformada ou oblíqua de uma formação total e icnografia, de uma fonte luminosa não limitada, infinita e vertical (geometral), quer dizer, da visão de Deus: pois, como assinala Serres (1982, p. 179), diferentemente das criaturas, Deus, como Grande Arquiteto, sabe “praticar a arte geométrica do desenho sem fazer apelo à doutrina das sombras”²⁴³, criando o mundo de tal maneira que o mal, o erro e o pecado surjam como consequência “do ponto de vista *fora da fonte luminosa*”²⁴⁴, como consequência de uma limitação perspectiva, das criaturas.

No entanto, se, de algum modo, os homens ou espíritos são capazes de ascender ao conhecimento racional, “de conhecer o sistema do universo e de em certa medida imitá-lo por

²⁴² Todo Ser “é espelho do mesmo universo e refere-o a imagem, mas uma imagem cada vez diferente, como se esses espelhos fossem espelhos deformantes: ‘espelhos vivos’[...] o ‘espelho vivo’, porque ele é verdadeiramente sujeito da imagem a que ele se refere, focaliza, concentra, modifica ou traduz o aspecto do objeto que ele retoma.” (FRÉMONT, 1999, pp. 34-35). Cf. LEIBNIZ, 1982, p. 509.

²⁴³ A arte do desenho ou a pintura podem nos enganar por meio de um “artifício de uma perspectiva bem entendida. [...] não se pode *distinguir* exatamente, pelo desenho, o interior de um círculo do interior de uma superfície esférica limitada por esse círculo, *sem o auxílio das sombras*, visto que o interior de ambos não *tem pontos distinguidos nem traços distinguentes* [...] Esta é a razão pela qual o Sr. Desargues deu normas sobre a força das tintas e das sombras.” (NE. II, 9, §8, grifo nosso). Cf. SERRES, 1982, pp. 160-163.

²⁴⁴ Deus permite o mal, o pecado e o erro como consequência das interações substanciais, das combinações de criaturas ou, segundo o termo constantemente utilizado por Leibniz, “por concomitância, não por vontades antecedentes” (*Teodiceia*, §209). Por isso, é possível dizer que o mundo criado pelo Deus leibniziano apoia-se “sobre as ruínas do Bem platônico” (DELEUZE, 1991, p. 106), sobre um centro moral incapaz de criação, já que Deus “quer *antecedentemente* o bem e, *consequentemente*, o melhor.” (*Teodiceia*, §23), como resultado das diversas perspectivas tomadas em conjunto, não como resultante da ausência de mal, de pecado ou de erro. Daí, entendemos por que aqueles que buscam alguma moral na produção do mundo, veem-se absorvidos por um profundo mal-estar diante da afirmação de que vivemos no melhor dos mundos possíveis.

amostras arquitetônicas” (*Monadologia*, §83), é porque a diferença entre as criaturas inteligentes e “as que não são é tão grande como a que há entre o espelho e aquele que vê” (*Disc. de Metaf.*, §35), uma vez que, ao ser agraciada com a inteligência, “a mente não é somente um espelho do universo, mas também uma *imagem* de Deus.” (LEIBNIZ, 1982, p. 509, grifo nosso). Nos espíritos, o *departamento* torna-se também uma zona de comunicação com a face divina, com o *fiat lux aeterna*, sendo cada espírito “como um pequeno deus no *seu* próprio mundo, ou microcosmo, pois ele governa ao seu modo; algumas vezes faz aí maravilhas, e sua arte geralmente *imita a natureza*.” (*Teodiceia*, §147, grifo nosso). Assim, na medida em que os homens se aproximam da divindade, eles expulsam as sombras de *seu* microcosmo, aproximando, ao *elevarem-se* ao status de criaturas racionais, a visão situada da fonte luminosa icnográfica do mundo, até ocuparem este lugar, tornando-os finalmente capazes de *fixar* as consecuições²⁴⁵ e estabelecer *consequências*, isto é, de produzir “conexões certas na força das consequências necessárias, o que dá muitas vezes a possibilidade de prever o acontecimento sem ter necessidade de experimentar as conexões sensíveis das imagens” (NE., prefácio). Somente um astrônomo explica as razões conectivas pelas quais o sol nascerá amanhã, pois ele enumera os requisitos ou notas suficientes para o entendimento da coisa no seu acontecer. Somente a razão permite escapar à exterioridade das conexões imagéticas, encontrando internamente na coisa os motivos do encadeamento, os requisitos para a conectividade existente, encadeamento realizado graças, diga-se de passagem, aos atos reflexivos, que oferecem “os objetos principais de nossos raciocínios” (*Monadologia*, §30), possibilitando pensarmos no Eu e darmos “atenção àquilo que está em nós, já que os sentidos não nos dão aquilo que já trazemos dentro de nós” (NE., prefácio). Chegamos, enfim, ao entendimento tomado enquanto faculdade intelectual, enquanto capacidade de reflexão sobre a ideia distinta do distinguido, a qual não devemos reconhecer nos animais, por mais que estes sejam capazes de distinguir na noite obscura do mundo, de notar no inapercebido:

Nós nos apercebemos de muitas coisas em nós e fora de nós que não entendemos, e nós as entendemos quando temos delas ideias distintas, com o poder de refletir e de concluir delas verdades necessárias. Eis por que os animais não possuem entendimento, ao menos neste sentido, se bem que tenham a faculdade de aperceber-se das impressões mais notáveis e mais distinguidas. [...] Em minha opinião, o entendimento corresponde, portanto, àquilo que entre os latinos se chama intellectus, sendo que o exercício desta faculdade se denomina intelecção, a qual constitui uma percepção distinta associada à faculdade de refletir, que não se encontra nos animais. Toda percepção associada a esta faculdade é um pensamento, que não reconheço aos

²⁴⁵ “se a percepção é o que passa, a memória é o que fica, se a memória (ou hábito) é o que passa, a razão é o que permanece. Os invariantes absorvem cada vez melhor as variações.” (SERRES, 1982, p. 608).

animais, como não lhes reconheço o entendimento, de maneira que podemos dizer que a intelecção se verifica quando o pensamento é distinto. (NE. II, 21, §5)

No universo leibniziano, a escala, a hierarquia dos seres individuais leva em consideração justamente a escala desta distinção perceptiva (singularidades), “e os sujeitos-mônadas só poderão distinguir-se por sua maneira interna de expressar o mundo [...]” (DELEUZE, 1991, p. 80): todos os indivíduos são semelhantes, na medida em que derivam de Deus por “Fulgurações contínuas da Divindade” (Monadologia, §47), e correspondem ou *respondem a Ele ao imitarem* os atributos divinos, mas, não obstante, “Em Deus, estes atributos são absolutamente infinitos ou perfeitos; e nas Mônadas criadas ou nas Enteléquias [...] só são *imitações proporcionais à perfeição nelas contida*” (Monadologia, §48, grifo nosso). Aqui, a dificuldade reside no fato de que estamos irremediavelmente no encontro de duas variações, “a primeira afirma a analogia dos independentes, a outra põe a diferenciação dos análogos.” (SERRES, 1982, p. 573), ou melhor, estamos entre a variação contínua, que avalia os seres numa continuidade imitativa ou analógica (analogia dos independentes), e a variação individual, que os separa por meio de diferenciação permanente dos graus de imitação ou analogia (diferenciação dos análogos). O problema não envolve nenhuma contradição se entendermos que a individuação ou a diferença, obedecendo a continuidade, se faz precisamente segundo “um princípio de variação gradual” (SERRES, 1982, p. 610), segundo *os graus* de distinção das singularidades (percepções distinguidas) envolvidas em cada ser, e não conforme a regra de diferença específica (do gênero a espécie)²⁴⁶, quer dizer,

²⁴⁶ “É verdade que, segundo minha definição de *espécie*, não chamo esta diferença específica;” (P. IV, p. 566, grifo do autor). Em outra direção, Leibniz, no *Discurso de Metafísica* (§9), mostra como a diferença específica deve ser tomada no mesmo sentido que os geômetras tomam a figura, isto é, num sentido lógico (não físico) em que qualquer diferença ou variação basta para produzir uma espécie nova (cf. NE. III, 6, §36), o que certamente possui a vantagem de nos oferecer uma definição nominal de qualquer indivíduo como uma *speciem infimam*, pois nunca duas substâncias se assemelham completamente. De todo modo, tal definição parece ainda não satisfazer ao problema, já que não mostra a compatibilidade de tal indivíduo com o mundo escolhido ou com os predicados envolvidos por ele, apresentando somente aquilo que Leibniz (OP., p.523 *et seq.*), nas cartas a Arnauld, chama de noção vaga, incompleta ou abstrata do indivíduo, noção tomada de maneira indeterminada em relação às circunstâncias ou acontecimentos (o lugar, o tempo, a existência de coisas, etc.), não prolongando as singularidades (as percepções distinguidas) ou os predicados uns nos outros, mas deslocando-os e os considerando *sub ratione generalitatis* (genericamente). Assim, por exemplo, as singularidades de Adão podem ser não-prolongadas ou isoladas umas das outras, tomadas fora do mundo onde Adão pecou, e tornarem-se, por isso, indeterminadas em relação ao tempo e às coisas: *um jardim, ser o primeiro homem, ter uma mulher saída de suas costelas*, serão, neste sentido, três zonas distinguidas (singularidades) que não pertencem a um ser determinado cuja noção é completa, mas a um Adão qualquer, independente do mundo onde as singularidades estariam encadeadas ou seriadas de uma maneira única. Apenas através da noção completa, “que se relaciona à existência das coisas e ao tempo” (OP., p. 524), será possível conceber uma teoria da individuação (definição real) satisfatória, somente fazendo de cada indivíduo a unidade ou a convergência das singularidades, dos pontos distinguidos que cada um distingue (e se distingue) no mundo contínuo, podemos vislumbrar a relação mundo-indivíduo que escapa à relação gênero-espécie. Para entender a questão, tomemos um exemplo do próprio Leibniz (OP., pp. 528-529): “Seja uma

os indivíduos ou “Mônadas são limitadas não no objeto, mas na modificação do conhecimento do objeto. Todas, confusamente, tendem para o infinito, para o todo; porém, *são limitadas e diferenciadas pelos graus* das percepções distintas” (*Monadologia*, §60, grifo nosso), dizendo ainda de outra maneira, aquilo que distingue cada indivíduo e os hierarquiza é precisamente o grau de distinção das singularidades no mundo (no todo) que *eles têm em comum*²⁴⁷, a maneira (expressão) pela qual os predicados ou acontecimentos lhes pertencem ou são distinguidos por cada um no universo, no reservatório evenemencial. Assim, é o próprio individual que reparte o contínuo da melhor maneira possível para que não haja vazio relacional ou expressivo: “é tudo como aqui, a diferença não é senão que a do mais ao menos” (P. III, p. 635).

Levando tudo isso em consideração e percebendo como as almas variam infinitamente, “diferem não somente das outras almas, mas também entre si” (NE. II, 1, §2), vislumbramos por que nunca chegamos a uma definição do indivíduo como espécie mais baixas (*speciem infimam*), por que a definição individual nunca é um átomo lógico que nos faria parar a análise, torná-la finita²⁴⁸: “[...] a individualidade envolve o infinito, e só aquele que for capaz

linha reta ABC representando um certo tempo”, durante o período AB desejo realizar uma viagem a Paris (primeira singularidade), depois, no período BC, resolvo voltar e permanecer na Alemanha (segunda singularidade), ora, deve haver uma razão *a priori* para que diga que durante estes dois períodos fui o indivíduo que durou, isto é, deve haver uma razão para que *eu*, “que estava em Paris, esteja agora na Alemanha [...] Ora não é possível encontrar outra senão a de que tanto meus atributos de tempo e estado precedente, quanto meus atributos e estado seguinte são predicados de um mesmo sujeito, *insunt eidem subjecto*. [...] é preciso admitir que esses predicados eram leis encerradas no sujeito ou na minha noção completa, que faz aquilo que chamamos eu, que é o fundamento da conexão dos meus estados diferentes [...]”, ou seja, o indivíduo aparece como a coincidência de singularidades virtuais que ele irá desenvolver no percurso do tempo, não como uma individualização cada vez menor (especificação), mas como o prolongamento delas, incluindo o mundo onde tais singularidades estão conectadas. É aí que Deleuze (1991, p. 101) afirma que “*O indivíduo, nesse sentido, é atualização de singularidades pré-individuais*. Ele não implica qualquer especificação prévia; é até mesmo necessário dizer o contrário disso e constatar que a própria especificação supõe a individuação.” Cf. DELEUZE, 1991, p. 98 *et. seq.*

²⁴⁷ “[...] é mais distinguido aquele que implica (integra) e dá razão de mais coisas, até Deus, infinitamente distinguido-distintivo, isto é, *separado-implicando* a totalidade de coisas, e dando razão a elas; *o mais diferente é bem aquele que é mais semelhante a todos*, do qual todos são espelho e imagem [...] é menos distinguido (mais confuso) aquele que é implicado, até o encaixe infinito, menos semelhante porque menos expressivo [...]” (SERRES, 1982, p. 611, grifo do autor).

²⁴⁸ Certamente, esta maneira de colocar a individualidade mobiliza um modo diferente de classificar as espécies e seus limites: “a passagem de uma espécie para a outra pode ser insensível; para discerni-las, seria mais ou menos como decidir a seguinte questão: quanto cabelo deve ter uma pessoa, para que não seja calva? Esta indeterminação permaneceria, *mesmo que conhecêssemos perfeitamente o interior das criaturas em questão*. Todavia, não concordo em que esta indeterminação possa impedir as coisas de possuírem essências reais independentemente do entendimento, e possa impedir a nós de conhecer tais essências. É verdade que os nomes e os limites das espécies seriam por vezes como os nomes das medidas e dos pesos, onde é necessário *escolher para ter limites fixos*.” (NE. II, 6, §27, grifo nosso). Claramente, o fixo não é aqui um absoluto, mas um invariante *das* variações individuais que permite a classificação da espécie: por exemplo, nos humanos, “a razão *constitui tal atributo fixo* que compete a cada um dos indivíduos e sempre de forma inadmissível (*sic*), embora nem sempre nos demos conta disso. Entretanto, faltando-nos tais conhecimentos, utilizamos os

de compreender isto pode ter o conhecimento do princípio de individuação desta ou daquela coisa. Isto se deve à influência [...] de todas as coisas do universo, de umas sobre as outras” (NE. III, 3, §6), à variação universal que não se separa do invariante individual. Na verdade, que o objeto (mundo) das expressões seja o mesmo, que tudo seja como aqui, que o universo influa perceptivamente sobre todas as mônadas, tudo isso significa, no interior do leibnizianismo, a exigência de uma serialização, de uma *convergência mundial prévia*, de uma tendência preestabelecida a um limite das singularidades ou das percepções distinguidas de cada ser criado, para que todos expressem, se refiram aos mesmos fenômenos, para que não haja divergência no mundo: quer dizer, assim como não há ser criado onisciente (todos percebem algo confusamente), também não há percepção que se refira a outro mundo alhures (é tudo como aqui), que ultrapasse o limite-borda (o mundo escolhido) em direção a um objeto divergente daquele que se apresenta neste mundo único (as mônadas são limitadas no grau de modificação do objeto, ou seja, possuem limites perceptivos em relação ao objeto comum a todas as mônadas). Além disso, tudo isso manifesta também a necessidade de um prolongamento contínuo (sem vazios) das séries de singularidades individuais umas nas outras²⁴⁹, isto é, a necessidade de que as relações, as expressões ou modificações perceptivas harmonizem entre si (já que percebem o mesmo fenômeno de maneira distinta), ligando-se umas às outras e proporcionando uma compatibilidade expressiva nesta “sequência das criaturas que Deus escolheu” (NE. III, 6, §13), o “que classifica os limites ou transforma as séries num ‘conjunto’ [...]” (DELEUZE, 1991, pp. 79-80). Tal conjunto mundial conecta os

atributos que nos parecem os mais fáceis de distinguir e para comparar as coisas: ora, esses atributos possuem sempre os seus fundamentos reais.” (NE. III, 6, §13, grifo nosso) e não são arbitrários. Por outro lado, a hesitação em classificar os monstros e a analogia das plantas com os animais indicam justamente a existência de seres equívocos, regiões de evanescimento de uma espécie em outra, redobras que fazem da variação uma regra geral: Cf. NE. III, 6, §§17-23; *Teodiceia*, §242; SERRES, 1982, pp. 576-599.

²⁴⁹ Belaval (1960, p. 330) mostra como podemos substituir o termo “convergência” por “tender a um limite”: por exemplo, a série infinita convergente $1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots \rightarrow 1$, tende a um limite, o que “significa que jamais a soma dos termos ultrapassará este limite-borda”, sobrepondo a uma igualdade estática, uma igualdade dinâmica independente dos termos supostamente intuitivos. Podemos observar, desde já, que o limite-borda supõe precisamente uma lei de ordem, uma lei de progressão ou uma continuidade da operação para que um limite seja posto (Cf. P. IV, 522), controlando virtualmente as variações dos termos pela lei que os relaciona, ordenando a multiplicidade sem a necessidade de recorrer aos elementos atuais da série: aqui, o acento cai sobre a fecundidade da lei e a atividade da ideia diretriz, não sobre a passividade dos termos e o movimento da intuição (Cf. BELAVAL, 1960, pp. 55-59). Da mesma maneira, o mundo leibniziano é uma série, ou melhor, todas as coisas são séries cujo “agregado constitui o mundo” (*Da origem primeira das coisas*, p. 394), isto é, o mundo é uma série de séries, uma tabula, uma rede (Cf. SERRES, 1982, p. 30, n. 3; *Opusc.*, p. 544) que harmoniza as variações das séries existenciais: a harmonia é “a totalidade da série” (LEIBNIZ, 1982, p. 109), não uma parte dela. Os indivíduos ou termos obedecem à lei de progressão (espontaneidade), em todos eles encontramos “a série completa das coisas e, em efeito, o agora e o aqui, só podem se entender em relação com os demais” (LEIBNIZ, 1982, p. 331), de modo que não manifestamos o ponto onde esta lei está inserida, visto que ela se prolonga a todos.

elementos de tal maneira que faz das buscas pelas causas (eficientes e finais) uma variação inesgotável, já que há uma infinidade de gestos, percepções, sons, detalhes “presentes e passados que entram na causa eficiente do meu [ato] presente de escrever; e há uma infinidade de pequenas inclinações e disposições de minha alma, presentes e passadas, que entram na causa final” (*Monadologia*, §36). Certamente, tudo isso tem como objetivo fazer com que todas as expressões ou maneiras das substâncias encadeiem o mesmo mundo em comum (sem saltos e sem vazios), a mesma série infinitamente infinita²⁵⁰, a fim de que toda e qualquer singularidade (percepção distinguida) só possa remeter ao mundo como um conjunto preestabelecido de variações (fundo virtual) ou como uma variável única de todas as variações, de modo que o mundo precisa estar incluído na noção de cada mônada ou ser percipiente. Ora, então como podemos entender essa mútua relação mundo-indivíduo, já que, de um lado, as séries perceptivas conectam-se umas às outras prologando infinitamente o mundo, impedindo a localização de um limite causal, de uma origem, de um ponto fixo perceptivo no interior da noção de cada indivíduo²⁵¹, e, de outro lado, todo indivíduo, todo ser finito, deve incluir em si a série mundial inteira para não expressar outro mundo divergente? A resposta encontra-se num tipo de *inclusão* diferente das que abordamos até aqui, a saber, numa inclusão *virtual* do mundo na mônada, que se apoia precisamente no caráter não localizável da origem perceptiva, da inerência do acontecimento no indivíduo:

A série toda está na mônada, mas não a razão da série, razão da qual a mônada só recebe o efeito particular ou o poder individual de executar uma parte dela: o limite permanece extrínseco e só pode aparecer numa harmonia *preestabelecida* das mônadas entre si. [...] É por incluir o mundo inteiro que cada mônada não pode incluir a razão da série comum a todas as mônadas. Estamos, portanto, em presença de um quarto tipo de inclusão. A inclusão do mundo na mônada é unilateral, mas

²⁵⁰ Os indivíduos são a fonte, o sujeito de “tantas séries de percepções se desenvolvendo em ordem, exprimindo o mesmo universo de fenômenos com uma variedade máxima, por meio das quais a substância suprema difunde, tanto quanto lhe é permitido, sua própria perfeição nas numerosas substâncias que dependem dele, concebidas como concentrações singulares do universo, e (umas mais do que outras) como imitações da divindade.” (*A De Volder*, não datada, p. 261).

²⁵¹ Por exemplo, “as causas que fazem agir o bastão (quer dizer, o homem postado atrás do cachorro, se preparando para bater no animal enquanto este come, e tudo aquilo que no decurso do corpo contribui para dispor este homem a isto) são também, de saída, representadas exatamente na alma do cachorro, mas fracamente por pequenas e confusas percepções, sem apercepção, isto é, sem que o cachorro as note, porque também o corpo do cachorro só é afetado imperceptivelmente.” (P.IV, p. 532), ou seja, as singularidades se encadeiam de tal forma que não há saltos perceptivos, deslocando infinitamente a origem causal. Todo ser representa finitamente uma zona distinguida, mas esse finito nada mais é do que o singular do encadeamento prévio microperceptivo, a modificação representacional do infinito do mundo, que prolonga as zonas umas nas outras: “desde que se modifique, limita-se ou forma-se um finito” (NE. II, 17, §2). Por isso, a causalidade inter-individual ou ação de uma substância sobre a outra será atribuída àquele que tiver um *grau de distinção* maior na relação: cf. *Disc. de Metaf.*, §15; *Teodiceia*, §66.

ilocalizável: já não é localizável no limite, pois o limite está fora da mônada [...] nada está incluído num existente sem que o mundo inteiro o esteja, e que o mundo só existe atualmente nos existentes que o incluem: ainda aí, ‘virtual’ designa o caráter não-localizável da inclusão atual. Há sempre dupla antecedência: o mundo é primeiro virtualmente, mas a mônada é primeiro atualmente.” (DELEUZE, 1991, pp. 80-81, grifo do autor).

Diferentemente das formas absolutas, dos definíveis e das coisas, o indivíduo é um existente e assinala uma inclusão dos acontecimentos ou do mundo “em uma certa potência” (*Da Liberdade*, LP., p. 288), que cada substância deve *extrair* de uma maneira determinada. Mas que maneira é esta? E nosso retorno pode surpreender à primeira vista: “tudo quanto acontece à alma e a cada substância é consequência de sua *noção*.” (*Disc. de Metaf.*, §33, grifo nosso), de seu conceito, de sua definição. Por mais inusitado que pareça, em se tratando do pensamento leibniziano, nunca devemos separar o indivíduo do conceito *que lhe dá a unidade de ser*, “a realidade metafísica do sujeito correspondente” (DELEUZE, 1991, p. 85), não sua especificação num ser de razão, numa abstração²⁵². Se Leibniz, desde suas primeiras teses filosóficas, afirma que somente o indivíduo existe²⁵³, isso deve ser entendido justamente em virtude da definição individual, da noção que lhe encerra a série mundial no interior absolutamente fechado, “porque naturalmente nada penetra no nosso espírito vindo do exterior [...] como se a nossa alma recebesse algumas espécies mensageiras e tivesse portas e janelas.” (*Disc. de Metaf.*, §26), o que impede as capturas transitórias (entradas e saídas), as variações aleatórias, as divergências ou não-prolongamentos das séries perceptivas. É, pois, a definição individual que *inscreve* o mundo na alma, que fixa, que instaura a seleção das zonas distinguidas nas quais o sujeito delinea suas variações, mostrando o porquê “uma alma não pode ler em si mesma senão aquilo que está nela representado distintamente, e não poderia subitamente desenvolver todas as suas dobras, pois vão ao infinito” (*Monadologia*, §61). Enfim, é o conceito que faz a *torção*, a dobra indivíduo-mundo, pois, se existe indivíduo, ele será *para* o mundo, se existe um mundo, ele estará *no* sujeito, ou seja, a noção individual faz a imbricação, a ressonância das séries inversas do corpo e da alma, torna a substância anímica um *autômato espiritual* e a corporal um *autômato natural*²⁵⁴, enclausurando a lei de desenvolvimento da série mundial, previamente ordenada e prolongada, no fundo do ponto

²⁵² Ao contrário, uma abstração não pode pretender a existência: cf. BELAVAL, 1969, p. 387 *et. seq.* No que isso difere da maneira cartesiana de conceber a substância pelo atributo essencial e pela simplicidade do conceito: cf. DELEUZE, 1991, pp. 82-89.

²⁵³ Cf. COUTURAT, 1901, p. 466 *et. seq.*

²⁵⁴ *Teodiceia*, §403; *Novo Sistema...* §§ 14-15; *Monadologia*, §18 e §61.

metafísico, da singularidade monádica, deste “princípio vital ou agente imanente” (*De Ipsa Natura...LP.*, p. 277) da lei. Cada substância passa a ter uma noção completa e desenvolve a lei à sua maneira (autonomamente)²⁵⁵. E aquele que pudesse percorrer inteiramente qualquer singularidade, leria o imenso programa da Máquina Universal, tornar-se-ia o *personagem conceitual* do sistema leibniziano, o Arlequim de vestes infinitamente reiteradas cuja fala monodrômica repete: aqui está tudo, é tudo como aqui.

2.6 Invariantes de variações: a substância completa

Com tudo isso, se Leibniz define a mônada como uma substância simples, passamos a configurar um sistema de noções completamente diferente daquele que se baseia na coisa pensada por si ou na separabilidade da substância para determinar-lhe a suficiência, a autonomia²⁵⁶. Rigorosamente falando, a mônada leibniziana não pode ser dividida, já que nela “não há partes, não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possíveis” (*Monadologia*, §3), mas podemos configurar um espaço de *nudez abstracta* e decompô-la idealmente em “potência ativa primitiva (entelêquia) e potência passiva primitiva (matéria primeira)” (*A Des Bosses*, 24 de abril de 1709, p. 156, n.1). Em se tratando dessa matéria primeira absolutamente isolada, deslocada de sua força primitiva ou de sua forma ativa a partir da qual ela desenvolve sua lei ínsita²⁵⁷, temos apenas um mundo material completamente uniforme e passivo, cujos estados seriam eternamente indistinguíveis um do outro. Mesmo supondo que o movimento fosse capaz de oferecer uma distinção material extrínseca, de todo modo necessitaríamos de um princípio interno de variedade, de uma *marca* ou *forma* para diferenciar a matéria nos diferentes estados em que ela entra: por exemplo, considerando a hipótese, aceita no *De Ipsa Natura...LP.*, pp. 277-280) a título de prova, de que o movimento é “a existência sucessiva do móbil nos diversos lugares” (p. 277), e que o estado de um momento (tx) só difere de outro “pela transferência de partes de matéria iguais, semelhantes e

²⁵⁵ A máquina do mundo, “todo o universo das criaturas materiais e imateriais tomadas em conjunto, desde o início das coisas” (*Quinta carta a Clarke*, §59, p. 442), foi preordenada ou pré-fabricada no entendimento Divino, devendo ser compreendida como um relógio que “anda sem ter necessidade de ser regulado, porque senão se deveria dizer que Deus volta atrás. Deus previu tudo e cuidou de tudo de antemão. Em suas obras há uma harmonia, uma beleza já preestabelecida.” (*Segunda carta a Clarke*, §8, p. 409), o que implica em dizer que a coisa produzida (o mundo, almas ou corpos) conserva a lei de sua construção “independentemente de toda intervenção de seu construtor” (SERRES, 1982, p. 504, n. 1), o começo contém todo o progresso. Cf. P.III, pp. 374-375; *A De Volder*, 10 de novembro de 1703, p. 237.

²⁵⁶ Cf. *Cartas a Malebranche*, P. I, p. 321 *et. seq.*

²⁵⁷ Cf. LEIBNIZ, 1982, p. 487 *et. seq.*

se acordando em todos os pontos” (p. 278), segue-se, desta perpétua permutação de elementos, uma completa indiscernibilidade, uma ausência total de discriminação dos diversos estados do mundo corporal, já que a posição dos elementos num momento ulterior (tx-futuro) não apresenta nenhuma distinção *elementar* ou *presente* da posição dos elementos no momento anterior (tx-passado), ou seja, “na hipótese da uniformidade perfeita da própria matéria, nenhuma marca pode fazer distinguir um lugar de um outro, nem uma matéria de outra quando colocada no mesmo lugar.” (p. 278), tudo passando indiferentemente numa massa perfeitamente homogênea, incapaz de assinalar alguma figura ou limite distintivo²⁵⁸. Essa matéria primeira configura, portanto, uma *força morta*, passiva, apoiando-se num tempo morto, numa “abstração de geometria, em que não haveria nenhuma diferença entre um instante e outro, e encontraríamos sempre o mesmo vetor-conatus, a saber: a mesma velocidade.” (BELAVAL, 1969, p. 235), de modo que para alcançarmos uma matéria viva precisamos, ao contrário, levar em conta uma aceleração ou uma variação de velocidade em função de um tempo vivo, em que os instantes diferem entre si (diferenciais). Toda explicação pela força morta iria muito bem para os casos em que a causa se esgota no momento em que age, “onde a força é empregada logo que produzida, onde ela não tem tempo de se acumular, de crescer com o tempo” (MOREAU, 1956, p.141), ou seja, tudo isso vai bem nos casos em que há equilíbrio ou um choque através do qual os corpos se interrompem mutuamente²⁵⁹, mas não nos casos de um *acúmulo* de força, nos sistemas dinâmicos, na queda livre dos corpos, na oscilação de um pêndulo, no *movimento processos* que envolve um *efeito futuro* (causa final)²⁶⁰, uma potência direcional, não só “o poder ou a simples faculdade, que é somente uma possibilidade próxima para agir e que, estando como morta, nunca produz uma ação sem ser excitada de fora [...]” (P.IV, p. 472), e sim um ato ou uma velocidade embrionada tomada com sua direção preestabelecida²⁶¹, um esforço, “um conatus ou

²⁵⁸ “[...] o movimento, se não se lhe considera o que compreende precisamente e formalmente, ou seja, uma mudança de lugar, não é coisa inteiramente real, e, quando vários corpos mudam de situação entre si, é impossível determinar, pela simples consideração destas mudanças, a qual dentre eles se deve atribuir o movimento ou o repouso [...]” (*Disc. de Metaf.*, §18).

²⁵⁹ Cf. *A De Volder*, não datada, pp. 95-101.

²⁶⁰ Cf. BELAVAL, 1960, pp. 425-426.

²⁶¹ Ao contrário do sistema cartesiano, em que podíamos tomar separadamente a velocidade e a direção, no sistema leibniziano a direção conserva-se sempre, não sendo possível alterá-la sem aplicar-lhe uma força. “Assim, não há constrangimento nas substâncias senão olhando de fora e na aparência. E isso é tão verdadeiro que o movimento de qualquer ponto que tomamos no mundo, se faz numa linha de natureza determinada, que esse ponto tomou de uma vez por todas, e que nada jamais irá lhe fazer deixar de seguir [...] É verdade que esta linha seria reta, se esse ponto pudesse estar sozinho no mundo, e que atualmente, em virtude das leis mecânicas, é devido ao concurso de todos os corpos: também é por esse concurso que ela é

tendência à ação, de modo que a ação se segue se algo não a impede” (LEIBNIZ, 1982, p. 437):

Desta vez, o instante encerra um princípio de variedade: é o tempo vivo ligado à espontaneidade das substâncias, não é mais um indivisível indiferente à posição, uniformemente repetível como uma unidade numérica, é uma diferencial: dt e não t . O conatus torna-se então, uma diferença infinitesimal de velocidade, isto é, uma aceleração. Entre dois instantes sucessivos, não há mais descontinuidade, independência, mas, ao contrário, a substância guarda os traços desses instantes anteriores e porta o pressentimento de seus instantes ulteriores. (BELAVAL, 1969, p. 236)

A partir do momento em que o universo leibniziano não pode “ser dividido [no justo meio] (*mi-parti*) [...], cortado verticalmente segundo seu comprimento, de modo que tudo seja igual e semelhante em ambos os lados [...]” (*Teodiceia*, §49), também a diferença ou variação do mundo não podem nunca ser reduzidas ou tidas como iguais a zero (repouso absoluto)²⁶², o centro da física leibniziana não pode ser o ponto de equilíbrio de uma máquina estática, o invariante para variações da metafísica cartesiana, e torna-se o centro de um *acúmulo* de força ou de uma tendência à ação. Se o tempo futuro está embrionado numa matéria sem memória (*mens momentanea*)²⁶³, como uma potência virtual de desenvolvimento, isso se deve à “subsistência natural daquilo que começa a existir, isto é, da perseverança na existência uma vez acordada [...], mais ainda, à eficácia natural da coisa posta em movimento, ou ainda, à perseverança na ação uma vez impressa” (*De Ipsa Natura...*, LP., p. 280), à presença atual de uma enteléquia, de uma *potência ativa* de desenvolvimento, visto que sem esta potência primitiva ou substancial, seria “impossível que ocorresse alguma variação perceptível [...] ao excluir o conato, ou seja, a força que tende ao futuro (isto é, suprimidas as enteléquias), o estado presente das coisas em um instante não poderia se distinguir de seu estado em outro

preestabelecida. Assim, admito que a espontaneidade não está propriamente na massa [...], pois se esse ponto pudesse iniciar-se sozinho, ele continuaria não na linha preestabelecida, mas na reta tangente. É propriamente na Enteléquia (em que o ponto é o ponto de vista) que a espontaneidade se encontra: e o ponto só pode ter a tendência à reta que toca esta Linha, já que ele não tem memória, por assim dizer, nem pressentimento, a Enteléquia, por sua vez, exprime a própria curva preestabelecida, os corpos circundantes não poderiam ter influência sobre esta Alma ou Enteléquia [...]” (P. IV, p. 558).

²⁶² Na física dos indivisíveis “[...] a relação do repouso ao movimento não é a mesma que aquela do ponto ao espaço, mas é como aquela do zero à unidade; [por outro lado] o *conatus* está para o movimento como o ponto está para o espaço [...]” (*A Arnauld*, novembro de 1671, LP., p. 32), quer dizer, o conatus é um limite mínimo do movimento, homogêneo a ele, uma variação menor que todo valor dado, não um zero, invariante sem variações infinitesimais. A conclusão é óbvia, o equilíbrio ou o repouso não são mais do que uma diferencial do movimento total, um caso particular da imensa variação mundial.

²⁶³ “Podemos compreender todo corpo como espírito momentâneo, mas privado de memória” (*A Arnauld*, novembro de 1671, p. 33). Cf. MOREAU, 1956, pp. 49-68.

instante.” (LEIBNIZ, 1982, p. 443): é pela enteléquia, pela força que “no instante um corpo em movimento difere de um corpo em repouso ou em um menor movimento.” (P.III, p. 457). Somente através das enteléquias dessemelhantes entre si²⁶⁴, obtemos um “princípio da variação e da distinção dos fenômenos e, assim, além do aumento, da diminuição e do movimento, temos necessidade da alteração e mesmo da heterogeneidade da matéria.” (*A De Volder*, 20 de junho de 1703, p. 226), visíveis pelos graus ou direções dos esforços (conatus) e “pelas modificações das mônadas constitutivas” (*De Ipsa Natura...*, LP., p. 279). Desde então, associando uma matéria primeira (passiva, limitativa) e sua enteléquia (ativa), começamos a poder falar de uma substância completa ou Mônada, não só daquilo que resiste ao movimento (inércia, constância natural oposta à mudança), mas também daquilo que mantém seu impulso uma vez recebido (perseverança, força de atuar, impetuosidade, causa da mudança)²⁶⁵.

No entanto, indo mais a fundo na metafísica leibniziana, vemos que uma substância (mônada) sozinha no mundo nunca forma uma massa extensa ou uma matéria segunda²⁶⁶, real, “tal como se encontra efetivamente, revestida das suas qualidades derivativas” (NE. II, 23, §23), necessitando-se de uma multiplicidade ou um agregado de mônadas ao infinito para ser formada: a “matéria primeira não consiste na massa, isto é, na impenetrabilidade e extensão, ainda que ela as exija: mas a matéria segunda [...] resulta de inumeráveis substâncias completas, em que cada uma tem sua própria enteléquia, e sua própria matéria primeira.” (*A Des Bosses*, 16 de outubro de 1706, p. 116), de modo que esta matéria primeira é uma abstração que apenas indica uma limitação da atividade substancial. Por enquanto, ainda não falamos de uma substância individual completa, de um organismo que faz *unum per se*, de uma máquina orgânica²⁶⁷, mas somente de uma matéria como agregado de mônadas sob dobras exógenas, sob uma força elástica ou compressiva que pode ser lida segundo as leis mecânicas, dos mecanismos²⁶⁸: aí, certamente, não falamos de uma força isolada, mas de uma força absoluta, composta ou *viva* e que deve ser avaliada pela capacidade ou quantidade de

²⁶⁴ “É necessário que as Enteléquias difiram, isto é, que elas não sejam inteiramente semelhantes [...]” (*A De Volder*, 20 de junho de 1703, p. 228).

²⁶⁵ Cf. LEIBNIZ, 1982, p. 493.

²⁶⁶ Cf. P. III, p. 457 *et. seq.*

²⁶⁷ Cf. DELEUZE, 1991, p. 19 *et. seq.*

²⁶⁸ “[...] a força ativa compreende certo ato ou enteléquia que se situa entre a faculdade de atuar e a ação mesma, e implica esforço. Deste modo, se vê levada, por si mesma, a atuar e, para isto, não requer ajuda, somente a supressão dos obstáculos. Isto pode se ilustrar com os exemplos de um peso pendurado, que mantém tesa a corda que o sustem, ou de um arco tensionado. Mas, mesmo que a gravidade ou a força elástica possam e devam ser explicadas mecanicamente pelo movimento do éter, a razão última do movimento na matéria é a força que lhe foi imposta na criação” (LEIBNIZ, 1982, p. 457).

efeito futuro, “por exemplo pela altura a que se pode levantar um corpo pesado de certo tamanho e espécie, o que é muito diferente da velocidade que se lhe pode imprimir” (*Disc. de Metaf.*, §17), pois a própria velocidade é já o resultado de um acúmulo de acelerações infinitamente pequenas. Tudo dependerá de onde partirmos, no primeiro instante, “(como quando um corpo faz seu primeiro esforço para descer sem ter ainda adquirido nenhuma impetuosidade pela continuação do movimento), idem, quando dois corpos estão como em balança” (*A Arnauld*, nov-dezembro 1686, OP., p. 564), ou, ainda, quando um obstáculo impede o desenvolvimento futuro, podemos então conservar as potências mortas, as velocidades como espaço, a proporcionalidade da causa e do efeito que mobilizam o universo cartesiano. No entanto, a partir do momento em que tomamos um corpo pesado que desce, a causa plena e o efeito inteiro, quando suprimimos o obstáculo, na dinâmica dos corpos, percebemos que qualquer movimento só pode ser acelerado, que sempre precisamos levar em conta uma variação da velocidade (dx). Aqui, como salienta Moreau (1956, p.141), o espaço percorrido ou a altura da queda é o produto de um conatus, isto é, de uma velocidade variando em função de um tempo infinitesimal ($v dt$), de modo que o espaço total é a soma, ou melhor, a integração de todas essas solicitações elementares (impulsos, *impetus*) ou deslocamentos infinitesimais ($h = \int v dt$)²⁶⁹. Ao final da queda, a força torna-se o acúmulo de todas essas ações elementares, desses impulsos, ou seja, torna-se a impetuosidade ou a força viva²⁷⁰, em que se assinala uma perfeita *equipolência* entre causa e efeito, uma perfeita equação ou equivalência entre a quantidade de força passada e futura, mostrando como necessitamos de “tanta força para elevar um corpo A, de uma libra, à altura C D de quatro toesas, quanta para elevar um corpo B, de quatro libras, à altura E F de uma toesa” (*Disc. de Metaf.*, §17). Tudo isso impede o salto de um estado de repouso absoluto para um movimento primeiro e reúne a “*lei de equilíbrio* dos corpos que se chocam, que é relativa, com a *lei de equipolência* das causas e dos efeitos, que é absoluta, isso por meio da *lei de transição gradual* que evita qualquer salto.” (*A De Volder*, não datada, p. 98, grifo do autor), justamente porque o repouso é visto como um movimento infinitamente embrionado, o equilíbrio como um estado infinitesimal do desequilíbrio, o invariante de uma variação geral²⁷¹. Aliás, se Leibniz (P. VII, p. 279), ao falar

²⁶⁹ Cf. *A De Volder*, não datada, p. 98. Somente levando-se em consideração as proporções de velocidades em função de uma variabilidade de um tempo divisível ao infinito conseguimos escapar ao paradoxo de Aquiles e da tartaruga: cf. P.I, p. 403 e p. 416; BELAVAL, 1960, pp. 332-338.

²⁷⁰ “De tal maneira que poderíamos dizer, por analogia da Geometria ou de nossa análise, que as solicitações são como dx , as velocidades como x , as forças como xx ou como $\int x dx$.” (*A De Volder*, não datada, p. 101).

²⁷¹ Sobre como as leis da dinâmica leibniziana substituem e incorporam as leis geométricas cartesianas: cf. P.III, p 42 *et. seq.*; SERRES, 1982, pp.478- 490.

de sua lei de continuidade ou de transição gradual na física, declara que ela é uma “pedra de toque dos dogmas”, isso deveria ser suficiente para nos convencer de que todo pensamento leibniziano reduz-se, é motivado ou tematiza a variação como fundo.

De todo modo, essa matéria segunda (massa) não forma ainda uma substância corporal, nem uma substância individual completa, apenas manifesta como toda matéria ou todo fenômeno, formando um *unum per accidens*, depende de uma integração das mônadas²⁷². Então, para completarmos a transição para o indivíduo completo, devemos passar ao organismo, ao orgânico, o que só fazemos por meio da atuação do que Leibniz chamou de forças plásticas ou de uma natureza plástica material na massa ou na matéria inorgânica. Em si mesma, essas forças encontram-se na própria matéria, no agregado monádico, sendo *coextensivas* à força elástica, mas são infinitamente maquinadas (mecânicas) “e consistem numa pré-formação, em órgãos já existentes, que são os únicos capazes de formar outros órgãos.” (P.III, p. 368), pois de nenhuma maneira os vivos ou os corpos orgânicos podem ser “formados naturalmente de uma massa não orgânica, o mecanismo incapaz de produzir novamente estes órgãos infinitamente variados, no entanto, pode tirá-los por um desenvolvimento e por uma transformação de um corpo orgânico preexistente.” (P. VI, p. 544)²⁷³. Portanto, embora nem toda massa componha um corpo orgânico, ela está por toda parte rodeada de órgãos e de seres vivos, sob a força de uma plasticidade latente, em bulício, num burburinho vital das placas inorgânicas, como um viveiro, “como uma represa pode muito bem estar cheia de peixes ou de outros corpos orgânicos, ainda que ela não seja um animal ou corpo orgânico, mas somente uma massa que os contém” (*Teodiceia*, prefácio, p. 66) ao infinito²⁷⁴. O organismo penetra os recônditos da matéria, numa ubiquidade orgânica e da própria matéria, ambas densas por toda parte: “Não há parte do espaço que não esteja preenchida, não há parte da matéria que não seja divisível atualmente, e que não contenha corpos orgânicos” (P.VI, p. 545). Mas se, de fato, o orgânico se opõe ao inorgânico, isso

²⁷² Cf. P. VI, p. 550 *et. seq.*

²⁷³ Daqui podemos retirar dois elementos interessantes: 1) Serres (1982, p. 362, n.2) mostra como a preexistência é uma iteração infinita da pré-formação orgânica. Portanto, há tanto pré-formação dos órgãos quanto preexistência dos seres (Cf. *Monadologia*, §74); 2) Deleuze (1991, p. 23 *et. seq.*) mostra como a pré-formação, diferentemente da epigênese, supõe uma mudança de teatro e vai do micro ao macro, ou melhor, supõe precisamente uma variação sobre uma variação, diferenciação da diferença, e não uma diferença de um indiferenciado. Assim, aplicando uma tese sobre a outra, vemos como, ao reduzirmos o universo leibniziano a um elemento, encontramos a variação percorrendo infinitamente a escala da existência e da biologia: “[...] é como o caso de Arlequim - para usar um exemplo plástico, por mais ridículo que seja -, que queriam despir no teatro, mas não conseguiram fazê-lo, porque tinha não sei quantas roupas uma por cima da outra [...]” (NE. III, 6, §42).

²⁷⁴ Cf. *Monadologia*, §§66-70.

ocorre não em virtude de uma diferença material, mas devido a uma autonomia do interior, a uma determinação interna que somente o organismo possui, não só porque o mecanismo das massas torna-se incapaz de designar a vida, mas porque o natural, o ser vivo manifesta uma autarquia da máquina, em que o “corpo é orgânico, quando forma um espécime de autômato ou de máquina da natureza, que é máquina não só no todo, mas ainda nas mínimas partes que se fizerem notar.” (P.N.G, §3), quer dizer, a diferença aparece porque não entramos no vivo “como em um moinho” (*Monadologia*, §17), onde podemos deslocar uma parte da outra até ao ponto em que não encontramos mais nada que diz respeito à máquina, de modo que, ao contrário do que normalmente supomos, os mecanismos é que “não são suficientemente máquinas. A insuficiência do mecanismo não está em ser artificial em demasia para dar conta do vivente, mas em não ser artificial o bastante, em não ser suficientemente maquinado.” (DELEUZE, 1991, p. 20), em ser uma mera biologia ‘tecnológica’, um autômato técnico privado de automatismo, designando um falso interior, “composto de elementos irreduzivelmente exteriores, indiferentes e substituíveis. Em suma, é uma pura Topografia.” (SERRES, 1982, p. 331)²⁷⁵, sem suficiência, não uma máquina infinita da natureza, um organicismo²⁷⁶.

Ora, se encontramos alguma dificuldade na teoria do orgânico leibniziano, isso advém de nosso apego às teorias da técnica e da tecnologia que distanciam o artificial do natural, a fabricação do orgânico, em nome de uma essência humana transformadora e de um objeto técnico instrumental. Estamos afeiçoados a compreender os autômatos ou os objetos técnicos de maneira pobre ou invariante, dispendo apenas de “uma performance por região topográfica” (SERRES, 1982, p. 497), sem incluir no próprio invariante um grande número de combinações ou de variações possíveis (relação pouco-imenso): e bastaria ouvir um instrumento musical para inventar a *fuga* desta concepção simplista da tecnologia. Por sua vez, o que o pensamento de Leibniz mostra, ao contrário, são precisamente as máquinas invadindo todas as regiões da enciclopédia²⁷⁷, e o que vemos, desde o início, é a afirmação de um corpo orgânico entendido como uma “Máquina divina ou um Autômato Natural, que excede infinitamente todos os Autômatos artificiais” (*Monadologia*, §64), de um mundo previamente concebido como uma “obra de arte de Deus, e a tal ponto que cada máquina

²⁷⁵ Cf. SERRES, 1982, pp. 326-332.

²⁷⁶ O caráter infinitista da máquina natural leibniziana permite aproximá-la da técnica contemporânea, em que “é o natural que é procurado naquilo que ele imita melhor a máquina da qual necessitamos.” (SERRES, 1982, p. 621, n.1).

²⁷⁷ Sobre as várias máquinas leibnizianas: cf. COUTURAT, 1901, p 115, passim; SERRES, 1982, pp. 494-496.

natural (o que constitui a verdadeira diferença e pouco advertida *diferença entre a natureza e a arte*) consta inteiramente de infinitos órgãos [...]” (LEIBNIZ, 1982, p. 485, grifo do autor), exigindo uma sabedoria e poderes infinitos. As imagens de um Deus Artífice, Maquinista ou Arquiteto são imagens concretas de um corpo e de um mundo fabricados de acordo com as forças do infinito: é que a explicação da formação do mundo e dos seres passa pela “máquina da natureza, mas *predisposta* pela sabedoria divina: como o caso de um artífice muito hábil que produz um relógio que vai muito bem numa direção particular com menos ajuda.” (P.III, p. 375, grifo nosso), ou seja, é que o “artifício (infinito) explica o natural. O artifício (finito) explica o artifício infinito” (SERRES, 1982, p. 501, n. 4), mas não no sentido de que o artefato (produto) seja o modelo ou a representação (reprodução) da natureza, justamente o contrário, no sentido de que o natural é que reproduz, que é modelo do artefato pela prioridade do infinito sobre o finito²⁷⁸.

Desde então, se o homem imita o Autor da Natureza “através de amostras arquitetônicas” (*Monadologia*, §83), isso demonstra, com todas as letras, que o “*homo faber* convém profundamente com Deus nas mesmas relações” (SERRES, 1982, p. 502), separando, assim, o infinito da máquina divina do autômato pobre e finito da máquina cartesiana através de um “meio termo” da maquinaria combinatória de Leibniz²⁷⁹, aquela que conserva a inscrição da combinatória ou da variação de um grande número de performances para um mínimo de meios no seio da máquina²⁸⁰, permitindo manter a independência, a suficiência ou autonomia desta frente ao ato criador, e associando, finalmente, a predeterminação (a inscrição) ao desenrolar livre do autômato (grande número de performances), as causas eficientes às causas finais, que se ajustam em virtude da harmonia preestabelecida: como uma máquina de calcular que age como se não houvesse causa espiritual do cálculo, não explicando-a, como um espírito que age como se só houvesse a causa material da conta, mas que, no entanto, convergem para o mesmo cálculo segundo um acordo prévio, inscrito na ferramenta. É assim que “Todo artesão, ou todo organeiro, é pré-fabricante da conjunção de duas ordens disjuntas, dois mundos privados de relação, dois reinos separados e paralelos que fazem interseção no pré-estabelecimento [...]” (SERRES, 1982, p. 503), ou seja, todas as sinfonias estão no órgão, todas frases estão no computador, tudo seguindo um acordo pré-

²⁷⁸ Cf. SERRES, 1982, pp. 490-493.

²⁷⁹ Cf. *Idem*, pp. 498-500.

²⁸⁰ “[...] construir é sempre gravar um signo [...], melhor ainda, imprimir uma multiplicidade de signos mobilizáveis para elevar ao maiores números de funções automáticas.” (SERRES, 1982, p. 507).

gravado entre a máquina e a alma, o agenciamento sendo o elemento mínimo do desenvolvimento, a interseção do pré-estabelecimento.

A dificuldade vem somente quando, diante das máquinas da natureza, dos organismos, não somos capazes de possuir uma ideia distinta deste maquinismo natural²⁸¹, já que elas possuem uma imbricação infinita, impedindo a leitura da inscrição e do acordo estabelecido: o dente da roda de latão permite, de algum modo, parar a análise, encontrar partes ou fragmentos que não são, humanamente falando, “algo artificial nem possui nada característico de máquina com relação ao uso a que a roda estava destinada. Porém as Máquinas da Natureza, ou seja, os corpos vivos, são ainda máquinas nas suas partes mínimas, até ao infinito. (*Monadologia*, §64), são variações que o microscópio parece corroborar ao indicar a existência de animálculos nas menores porções da matéria. Quer dizer, se podemos quebrar o acordo num computador ou num piano, pela destruição das partes da ferramenta, impossibilitando o agenciamento, as máquinas da natureza já são, antes, um acordo e uma inscrição nos mínimos detalhes, em que não conseguimos nunca desmembrar a síntese, separar as séries, encontrar o ponto em que o corpo seria não animado e alma seria não incorporada²⁸², o que nos força irremediavelmente a completar a teoria das forças plásticas para alcançarmos a determinação completa da substância individual. As forças plásticas podem muito bem explicar e realizar as sínteses orgânicas (a máquina ou a substância corporal), mas não explicam, contudo, a unidade da síntese²⁸³, necessitando supor uma Alma ou um “Princípio de Vida” (P.VI, p. 550), que funciona como uma base imaterial de todas as transformações, ponto fixo *de* todos os fluxos, *de* todas as variações pelas quais um corpo orgânico passa enquanto agregado de mônadas sob uma síntese endógena. Se as forças plásticas conferem “[...] um interior graças ao qual o princípio de individuação se exerce [...]” (DELEUZE, 1991, p. 21), compondo uma “unidade Aritmética, mas não Metafísica” (*A Des Bosses*, 11 de março de 1706, p. 93), a “mesma Mônada dominante” (P.III, p. 565), por sua vez, confere-lhe um animismo e subordina ou hierarquiza o agregado²⁸⁴, acompanhando o

²⁸¹ Cf. BELAVAL, 1960, p. 177.

²⁸² A localização da alma no corpo se reduz à harmonia preestabelecida, numa ubiedade definitiva, ou seja, “na qual se pode definir, isto é, determinar que a coisa situada está em tal espaço, sem poder assinalar pontos precisos ou lugares próprios exclusivamente àquilo que ali se encontra. Assim se julgou que a alma está no corpo [...]” (NE. II, 23, §21). A alma está no corpo, embora não esteja situada em um lugar. O acordo jamais se rompe.

²⁸³ Cf. DELEUZE, 1991, p. 25.

animal ou a planta por meio da *mesma* alma, através da qual podemos *unir* “as mônadas que estão sob a dominação de uma só, isto é, que fazem um corpo orgânico, ou Máquina da natureza. E é nisto que consiste o vínculo metafísico da alma e do corpo” (*A Des Bosses*, 5 de fevereiro de 1712, p. 201). Somente pela unidade, pelo vínculo da síntese ou pela substancialização do fenômeno podemos pronunciar, como Cristo, “este é meu corpo, este é meu sangue”, na pertença de um corpo que é nosso²⁸⁵, formando, finalmente, uma substância composta²⁸⁶, “isto é, que constitui verdadeiramente *unum per se*, que só existe quando há uma mônada dominante com um corpo vivo orgânico.” (*A Des Bosses*, 21 de abril de de 1714, p. 235) e “é o Composto e esses dois que chamamos *Unum per se*.” (P. III, p. 657).

Assim, a mônada, agora tomada no sentido de uma substância completa (indivíduo ou autômato completo), ao projetar uma alma no corpo, mostra-nos uma inseparabilidade das variações corporais e do invariante anímico e vice-versa²⁸⁷, parecendo instaurar uma distinção substancial de ordens independentemente da separabilidade, “pois elas concordam perfeitamente, e, embora uma não tenha influência imediata sobre a outra, elas *se exprimem reciprocamente*, sendo que uma *concentrou* numa perfeita unidade tudo o que a outra *dispersou* na multidão” (NE. III, 6, §24, grifo nosso). Cada uma, agindo por si e seguindo suas leis, distingue-se da outra pelos vetores da variação (dispersão ou concentração), mas são inseparáveis em virtude de uma dupla exigência: toda substância criada exige, ao mesmo tempo, um corpo orgânico, já que a “Alma representa o que acontece nos órgãos”

²⁸⁴ “Vê-se, pois, que cada corpo vivo tem uma Enteléquia dominante, que no animal é a Alma; porém, os membros desse corpo vivo estão cheios de outros viventes, plantas, animais, cada qual, ainda, com sua Enteléquia ou sua alma dominante” (*Monadologia*, §70).

²⁸⁵ O problema da substância corporal corresponde ao problema da transubstanciação: cf. FRÉMONT, 1999, p. 47 *et. seq.*

²⁸⁶ Para encurtar e simplificar o caminho, deixamos de lado a última etapa de demonstração da união das substâncias, aquela que marcaria a existência de um vínculo substancial. O trajeto inteiro deveria percorrer: 1) matéria primeira; 2) enteléquia; 3) mônada; 4) massas como agregado de mônadas, ou matéria segunda; 5) corpo orgânico ou substância corporal já animada; 6) mônada dominante hierarquizando as mônadas que constituem o corpo orgânico; 7) o vínculo substancial como união real da substância composta, isto é, como relação unificadora da mônada dominante com as mônadas dominadas, formando o indivíduo completo: “A unidade da substância corporal no cavalo não nasce da refração [mistura] de mônadas, mas *de que um vínculo substancial foi adicionado (surajouté)*, não mudando nada nas próprias mônadas. Um verme pode ser uma parte de meu corpo, e sob minha mônada dominante; por sua vez, pode haver no seu corpo outros animalculos sob sua dominação. Ora, a dominação e a subordinação, para as mônadas, consiste somente em graus de perfeição [perceptiva].” (*A Des Bosses*, 16 de junho de 1712, p. 212, grifo nosso). Para uma análise minuciosa sobre essa transição: cf. FRÉMONT, *C. L’être et la relation: lettres de Leibniz à Des Bosses*. Paris: J. Vrin, 1999; DELEUZE, 1991, pp. 151-179; BELAVAL, 1969, pp. 240-253.

²⁸⁷ “[...] há também almas por toda parte, como há corpos por toda parte [...] que os corpos orgânicos nunca estão sem almas, e que as almas não estão jamais separadas de todo corpo orgânico [...] Eu não admito que exista alma inteiramente separada naturalmente, nem que há Espíritos criados inteiramente destacados de todo corpo [...]” (P.VI, p. 545), de modo que as percepções correspondem aos órgãos e os órgãos possuídos a uma alma.

(*Monadologia*, §25), limitando a distinção perceptiva, e uma alma, que funciona como “o princípio da variação e da distinção dos fenômenos” (*A De Volder*, 20 de junho de 1703, p. 226). Portanto, finalmente podemos responder, se ainda aqui mantemos uma definição pelo simples da mônada, isso provém antes de uma definição unária²⁸⁸ da substância completa: “o que não é verdadeiramente *um* ser não é também verdadeiramente um *ser*. Sempre acreditou-se que o um e o ser são coisas recíprocas” (*A Arnauld*, 30 de abril de 1687, OP. p. 580, grifo do autor), ou seja, somente o indivíduo possui a unidade de ser da substância composta, a determinação completa das duas ordens, é o único capaz de conciliar o signo e o sentido, o mecânico e o anímico, o artificial e o natural, o autômato e a noção completa. Assim, o individual compreende, em sua noção ou conceito, tudo o que lhe acontece (no corpo e na alma) e o que acontece ao mundo que ele inclui, desenvolvendo sua definição como um autômato completo: “a *natureza* de uma substância individual ou de um ser complexo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção.” (*Disc. de Metaf.*, §8) e “Compreender o autômato é compreender sua cifra [...]” (SERRES, 1982, p. 507). De novo, o problema é que para ler ou ver esta natureza seria preciso “extrair sob forma explícita tal coisa qualquer envolvida na complexidade implícita das combinações propostas.” (SERRES, 1982, p. 143), pois “quando o predicado não está compreendido expressamente no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente” (*Disc. de Metaf.*, §8).

A ressonância disso com a concepção de natureza em Leibniz é clara. Para entender a natureza, vista como a expressão de um “[...] conjunto hierarquizado de substâncias inextensas, inacessíveis a nossa intuição [...]” (BELAVAL, 1960, p. 456), temos a necessidade “de uma ‘criptografia’ que, ao mesmo tempo, enumere a natureza e decifre a alma, que veja nas redobras da matéria e leia nas dobras da alma” (DELEUZE, 1991, p. 14), exigindo de Leibniz outra postura que a cartesiana, já que não se trata “de compreender a *natura abscondita*, mas de interpretar o pudor que ela coloca a esconder atrás do enigma e da incerteza, as razões que ela tem de não deixar ver suas razões” (SERRES, 1982, p. 506, n.2), “de *decifrar* o que a natureza só nos dá a conhecer pela metade.” (NE. IV, 7, §19, grifo nosso), e não de supor um embuste que só a dúvida viria apartar. O universo leibniziano afasta-se mais e mais do indefinido cartesiano ao relacionar um mundo infinitamente prolongável com a ideia de cosmos²⁸⁹, de um universo determinado em cada parte, já que o

²⁸⁸ Cf. DELEUZE, 1991, p. 89.

²⁸⁹ Cf. BELAVAL, 1960, pp. 384-385.

mundo é povoado de indivíduos cuja noção é completa, é descentrado porque saturado de tais centros individuais, é invariante porque reunindo e controlando todas as variações. A chave está em ler e ver, na harmonização do mecânico e do anímico e, por que não, da variação e do invariante. Tudo se reduz a entender esse estado cifrado da natureza individual ou objetiva, que nos “obriga a deixar como que traços visíveis sobre o papel para podermos examinar a vontade” (*Opusc.*, p. 99), mas que para entender devemos passar para outra etapa da arte leibniziana, a chamada arte dos caracteres, das notas, dos traços, das marcas, ou melhor, a arte característica, pois

Os seres do mundo, os conhecimentos que temos, nossos fenômenos mesmo, e história de nosso destino, têm como estado fundamental, isto é, indefinidamente primeiro, como estado essencial, atual e virtual, *o estado escriturário*. O mundo passado, presente e futuro, na realidade que é a sua, o mundo percebido, local, marginal ou global, aquilo que soubemos, sabemos e saberemos, nossas ignorâncias e nossos esquecimentos, nossa predestinação e nossa liberdade, todas essas coisas são e permanecem sendo signos *gravados*, leis *escritas*, tabulas marcadas de marcas (*sceaux*) legíveis ou apagadas; dizendo de outra maneira, nosso mundo é uma cifra, nosso saber e nossa existência têm um desenvolvimento fielmente análogo ao da leitura. (SERRES, 1982, p. 541, grifo do autor)

3 AS RELAÇÕES E A ARTE DE FIXAR LEIBNIZIANA.

3.1 Plano de imersão de Leibniz

Antes de avançarmos, devemos *estabelecer* desde já que não há leibnizianos porque não há um centro do ser ou do conhecer, porque o *palimpsesto* persiste na tabula do mundo, adiando a origem, porque o pensamento é uma interseção, um nó de duas ou várias séries (série de séries ou tabulas²⁹⁰), não o começo da dedução, porque o espaço do sistema é “como uma coleção de referências possíveis” (SERRES, 1982, p 773), não um espaço absoluto, porque o pré-formismo invadiu os homens, a variação penetrou o cogito e a preexistência da República dos Espíritos alcançou o indivíduo: o movimento engoliu tudo, não existe ponto inicial como não existe repouso ou átomos, não existe um zero do conhecer como não existe um vazio físico ou um hiato lógico: “O salto, o intervalo, o vazio, o repouso são estimados segundo a mesma regra” (*A De Volder*, 23 junho 1699, p. 137). Começamos sempre pelo pleno, pela variação, regredindo infinitamente em direção à origem... A história é um recito (re)dobrado²⁹¹ sobre si em que a evidência e a intuição sempre nos escapam, é um tecido, contínuo²⁹² e de linhas múltiplas, sempre passível de ser *preenchido*, deslocando e dispersando o centro num mundo cada vez multiplicado pelas substâncias singulares: “Cada substância singular *exprime* todo o universo à sua maneira; e que em sua noção estão compreendidos todos os acontecimentos com todas as circunstâncias e toda a sequência de coisas exteriores” (*Disc. de Met.*, §9, grifo nosso). O infinito se anuncia, a multiplicidade reivindica seu lugar.

²⁹⁰ “[...] *pois uma série de séries é menos uma série que uma tabula (table)*, e a partir do momento em que conhecemos as leis, é uma tabula harmônica [...]” (SERRES, 1982, p. 401, grifo do autor). O termo “*Table*” em francês possui a vantagem de designar ao mesmo tempo mesa, placa, chapa, quadro, tabela, tabula, tábua, etc., sendo assim explorada em toda a sua extensão semântica por Michel Serres, designando diversas imagens do pensamento leibniziano, como, por exemplo, mesa de jogo, placa de mármore, tabula registrada, tabela periódica, etc. Preferimos traduzir “*Table*” por Tabula para manter algumas dessas imagens.

²⁹¹ Cf. O mito de Sexto em *Teodiceia*, §413 *et. seq.*, juntamente com Deleuze (Cours Vincennes - St Denis, “Sur Leibniz: Les principes et la liberte”, Cours du 27/01/87, disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/137>>.). Doravante iremos nos referir às aulas de Deleuze, encontradas no site <<https://www.webdeleuze.com>>, simplesmente pela data.

²⁹² “[...] todos esses juriconsultos das *Pandectas*, embora por vezes muitos distantes uns dos outros no tempo, parecem ser todos um só autor, e seria difícil distinguir um do outro, se os seus escritos não tivessem à testa os seus respectivos nomes; como aliás não é fácil distinguir Euclides, Arquimedes e Apolônio ao ler as suas demonstrações sobre matérias que foram tratadas por vários deles.” (NE, IV, 2, §12-13). A partir dessa citação Belaval (1960, pp. 112-114) diferencia a sucessão incoerente de indivíduos ou a justaposição de reflexões livres uma da outra, à maneira de Descartes, da continuidade histórica e racional de Leibniz, para quem a menor substância exprime todas as outras (no estado passado, presente e futuro).

Os personagens leibnizianos são assim, não encarnam o recém-nascido ou os mestres da suspeita, não são tolos, ignorantes ou homens que desconfiam das aparências, falsos céticos, não são personagens que manifestam um estado zero ou vazio para uma experiência *original*, são, ao contrário, figuras de estado latente, personagens na borda, a beira, na margem de alguma grande decisão, da atualização do mundo escolhido, na fronteira, no limite de uma bifurcação, entre alguma coisa e o nada²⁹³, habitando as brumas do Acontecimento: arlequim é a viagem, a cartografia espaço-temporal do sistema... Em Leibniz²⁹⁴, vemos Adão, o primeiro homem, o pretense estado ou grau zero da humanidade, supostamente vazio de linguagem, de experiência, carregando consigo o mundo todo, como um *reflexo* do único mundo que ganhou existência, dentre os infinitos mundos possíveis. Adão é por toda parte *preenchido*, completo, determinado para o mundo que ele encarna: Deus não quis somente criar Adão “cuja noção fosse vaga e incompleta, mas Deus quis criar um tal Adão assaz determinado a indivíduo. E esta noção individual completa, de acordo comigo, envolve *relações* com toda sequência de coisas.” (P. II, p. 37, grifo nosso). Aqui, é como o que Lapoujade (2017, p.57) diz acerca da redução perspectivista de Souriau: não é que o mundo tenha sido colocado entre parênteses, mas sim “que o mundo se torna interior às perspectivas e decresce através disso”, é que indo em direção às essências adâmicas, descemos até os dinamismos virtuais, encontrando as singularidades, o inatismo do mundo, das ideias e de si - dobra sobre dobra, numa *redução* que sempre nos *faz ver* as variações por toda parte.

A história mundial e os personagens leibnizianos, envolvendo o infinito e ultrapassando a percepção instantânea, estão muito distantes de uma certeza intuitiva, de uma apreensão atual dos elementos claros e distintos que excluiriam uma análise pelo provável: “De uma parte não há estado em que viveríamos o nada do conhecer [...] ele é sempre preenchida, mais ou menos apagada [...] E, portanto, o conhecimento intuitivo e perfeito não sendo dado, ele não pode servir de primeiro elo para um nova gênese” (SERRES, 1982, p. 803). É tudo como aqui. Recuperando o escravo de Ménon, Leibniz reconfigura a teoria da reminiscência platônica, “expurgada do erro da preexistência” (*Disc. de Metaf.*, §26),

²⁹³ Cf. SERRES, 1982, pp. 796-806; e o que Frémont (1991, p. 117) diz acerca da importância dos personagens alegóricos em Leibniz: “*A profissão de fé do filósofo (Confessio philosophi)*: Belzebu e os condenados; *Discurso de Metafísica*: Alexandre, César, Judas; *Novos Ensaios*: Martin Guerre, o príncipe dos Assassinos; *Teodicéia*: o homem extraordinário, os gêmeos poloneses, Sexto Tarquínio. A enumeração é certamente incompleta e, pior, não serviria de nada, se ela não desenhasse a cada vez uma configuração análoga: alguma coisa como um caso de jurisprudência, portanto, uma bifurcação em que é preciso decidir entre 1 e 0, uma decisão que leva à vida ou à morte, à salvação ou à danação.” É também pelos personagens leibnizianos que Frémont busca se diferenciar da explicação deleuziana da singularidade em Leibniz.

²⁹⁴ Cf. As primeiras *Cartas a Arnauld*; OP., p. 499 *et. seq.*

recusando-se a parar a análise, a aceitar um mundo além e *atual* que serviria de suporte para o conhecimento verdadeiro... A restituição do mundo é sem fim, mesmo as verdades necessárias são como virtualidades, um dobramento mundial e anímico eterno, “Sempre uma dobra na dobra, como uma caverna na caverna [...] o menor elemento do labirinto é a dobra, não o ponto [...]” (DELEUZE, 1991, p.17). O universo reverbera numa encruzilhada qualquer, todo o mundo em cada alma, sempre um palimpsesto que é preciso reconstituir, uma tabula inscrite que é preciso decifrar, *atualizando* um virtual que libera as vias do progresso num domínio infinitamente aberto... Um inatismo restaurado, um atual sempre adiado²⁹⁵.

Como sofistas da história mundial, partimos das individualidades, de paradigmas exemplares, de personagens, acontecimentos históricos, de casos, possibilitando compor o que Serres (1982, p. 555) definiu como uma filosofia pluralista do exemplo. Aqui, vale dizer, os exemplares convocados e utilizados por Leibniz (NE, prefácio) não são do tipo das consecuições empíricas, esses exemplos *lacunares* das imagens sensíveis produzidas pelos sentidos, que “só nos fornecem exemplos” e “se regulam exclusivamente à base de exemplos”, espécie de “*sombras* em comparação com o raciocínio”, mas sim os do tipo em que o individual é uma projeção, um ponto de vista do universal, em que a partir do singular vislumbramos um reflexo do perfil global, em que do caso particular é possível apresentar “*relações* que exprimem todas as outras e ser, portanto, um *espelho* vivo e perpétuo do universo” (*Monadologia*, §56, grifo nosso). Portanto, o personagem-exemplar ou modelo²⁹⁶ é um reflexo da escolha mundial, uma expressão da seleção divina e em continuidade com ela, já que é um espelho vivo e perpétuo do mundo escolhido e de Deus²⁹⁷, carregando consigo “a noção completa, a série plena e realizada, a *lei* exaustiva de seu destino” (SERRES, 1982, p. 558, n.3, grifo nosso). Mais uma vez, diante das figuras de começo vazio (estado zero) do empirismo de Filaleto-Locke (do “recém-nascido, selvagem, pirata, todos primitivos da ontogênese, da filogênese ou da ética” – SERRES, 1982, p. 800), que reanimam a busca das condições do conhecimento contra a passividade intelectual do inatismo, a qual, segundo

²⁹⁵ Sobre a reconfiguração do platonismo e a afirmação de um inatismo reformado: cf, NE, I, 1, §5, grifo nosso.

²⁹⁶ Serres (1982, pp. 62-70) propõe duas leituras do termo modelo em Leibniz: uma, de sentido geral, em que o termo “deve ser compreendido como um paradigma simplificado, de um índice mais fraco de realidade, porém mais acessível ao espírito, [...]” (p. 63); outra, de sentido específico, em que o termo designa um sentido bem diferente daquele proposto por Platão, a saber, como algo “que *realiza de maneira efetiva* um conjunto de leis posta em geral [...]” (p. 69, grifo nosso). A partir desta segunda leitura, Serres retira a ideia da matemática ser uma referencial optimum para designar o sistema leibniziano, já que ela não é apenas uma referência entre outras, mas “ela é também um sistema de referência” (p. 64), realizando o que o sistema propõe, modelo do modelo.

²⁹⁷ “Ademais, toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira [...]”. (*Disc. de Met.*, §9)

Filaleto, acaba por dispensar o exame, servindo como “pretexto aos preguiçosos para se isentarem do esforço das pesquisas” (NE, I, 3, §24), Leibniz-Teófilo reivindica uma *virtualidade* sempre presente no sujeito, uma variação em escalas diversas, de modo que nunca poderíamos “*ler* na alma estas leis eternas da razão a *livro aberto*, como se lê o edito do pretor no seu livro sem trabalho e sem pesquisa” (NE, prefácio, grifo nosso). Assim, o virtual leibniziano, presente nos *Novos Ensaios*, não nega ou recusa os personagens do empirismo, antes ele compreende e absorve todas as figuras conceituais dos *Ensaio*s de Locke, com a diferença de que, em Leibniz, o estado zero desses personagens-modelos passa a ser apenas um limite mínimo, uma variação menor do que o *aperceptível*²⁹⁸, assim como “é permitido considerar o repouso como um movimento infinitamente pequeno (isto é, como equivalente a uma espécie de seu contraditório), e a coincidência como uma distância infinitamente pequena, a igualdade como a última das desigualdades, etc.” (M. IV, p. 93) ou, ainda, assim como é possível considerar o ponto fixo como um invariante *da* imensa variação universal, é também possível dizer que o atual é um virtual desdobrado, que o conhecimento é uma reminiscência, etc. Funcionando como “o esquecido para a memória, o confuso para o entendimento, o passivo do ativo, o envolvido para o vivo, a cegueira para o imoral, etc.” (SERRES, 1982, p. 800), o virtual está por toda parte, a variação engoliu tudo. O que sempre o que sempre persevera, em toda parte e sempre, são os *graus* desse virtual obsedante, onnipresente, cuja amplitude (intensidade) designa um estado de decadência ou evolução, de envolvimento ou desenvolvimento, passividade ou atividade, de diminuição ou crescimento:

E quando reconhecemos que todas as gerações não são senão *crescimento e desenvolvimento* de um animal já formado, nos persuadimos facilmente que a corrupção ou morte não é outra coisa que não a *diminuição e envolvimento* de um animal que não deixa de subsistir, e permanece vivo e organizado. É verdade que não é fácil de tornar isso crível por meio de experiências particulares, como acontece com a geração, mas conseguimos ver a razão disso: a geração avança de uma maneira natural e gradativa (*peu à peu*), o que nos dá a vantagem de podermos observá-la, mas a morte é uma volta brusca, *per saltum*, e retorna à partes pequenas demais para nós, porque ela se faz ordinariamente de uma maneira violenta demais, o que impede de nos *apercebermos* do detalhe desta retrogradação; contudo o sonho

²⁹⁸ “Ao que parece, o nosso inteligente autor [Locke] pretende que não existe nada de virtual em nós, e nada que não *percebamos* sempre *atualmente*; [...] O autor mitiga ainda a sua tese em outras passagens, ao dizer que não existe nada em nós de que não nos tenhamos *apercebido* anteriormente. Entretanto, além do fato de que ninguém pode assegurar só pela razão aonde podem ter ido as nossas percepções passadas que podemos ter esquecido, sobretudo segundo a reminiscência dos platônicos, a qual, por mais fabulosa que seja, nada tem de incompatível [...] É possível que a nossa alma seja em si tão *vazia*, que não é nada sem as imagens que recebe de fora? Estou certo de que nosso autor não poderia aprovar tal consequência. Aliás, onde se encontrarão *tabulas* que não sejam *variadas* por elas mesmas? Com efeito, jamais se verá um plano perfeitamente unido e uniforme. Em consequência, por que razão não seríamos capazes de fornecer dentro de nós mesmos e para nós mesmos algo de pensamento, desde que queiramos *escavar* nele? Assim sendo, inclino-me a crer que, no fundo, a opinião do nosso autor não difere da minha [...]” (N.E., prefácio, grifo nosso)

é uma imagem da morte, os êxtases, o encasulamento de um bicho-da-seda em seu casulo, que pode se passar por uma morte, o avanço na ressurreição de moscas afogadas por meio de algum pó seco que usamos para cobri-las (enquanto que elas continuariam mortas de toda maneira, se nós as deixássemos sem recurso), e as andorinhas que passam a invernação nos juncos e que encontramos sem aparência de vida; as experiências de homens mortos de frios, afogados ou estrangulados, que fazemos voltar [...] todas essas coisas podem confirmar meu sentimento de que *esses estados diferentes só diferem do mais e do menos* [...] (A Arnauld, Setembro de 1687, OP., pp. 604-605, grifo nosso)

A regressão é infinita, envolve linhas de todos os lados, diferindo do mais e do menos, não permitindo um começo para a gnosiologia, não instaurando um estado vazio no mundo. Mais ainda, a gênese do conhecimento também anda em paralelo com a gênese ontológica, de modo que elas nunca procedem do zero a algo, justamente porque a gênese “não tem que *constituir* alguma coisa a partir do nada e do exterior, mas ela percorre o segmento universal latência-atualização, por *reconstituição do mais* a partir *do menos*” (SERRES, 1982, p. 799, grifo do autor). Do ser ao conhecer, dos mundos possíveis ao atual, das brumas na alma à percepção distinta, a *analogia* é perfeita: o virtual jamais se esgota, a continuidade é efetiva, o atual nunca satisfaz o problema. Com Leibniz, é preciso sempre ir em direção a... Existe um mundo (ou mundos) atrás de nós, existe um inconsciente rondando o pensamento, um obscuro habitando nossa alma. Se pudéssemos ler nossa alma a livro aberto, veríamos a conexão de todas as coisas, a noção individual ou a *ecceidade* dos personagens leibnizianos, veríamos, por exemplo, na alma de Alexandre Magno, mesmo antes de acontecer, que “vencerá Dario e Poro, e até mesmo conhecer nela *a priori* (e não por experiência) se morreu de morte natural ou envenenado, o que nós só podemos saber pela história” (*Disc. de Met.*, §8), o que só podemos ver através do desenrolar do tempo, dos fatos. Não possuímos olhos para ler tais marcas na fronte dos indivíduos e, mesmo assim, devemos seguir, suceder. Diante disso, Leibniz não recua, não lamenta a ausência de uma intuição primeira, de um instante indivisível que decuparia a sucessão mundial. Ele não suspeita da história, não impõe a dúvida, seu pensamento se move às cegas, ele tem consciência da conexão de todas as coisas, de todos os fatos, “tão fúteis ou tão dispersados quanto fossem; e ele sabia que não havia nenhum, tão insignificante quanto parecesse por si mesmo, que não pudesse servir de prova ou verificação para uma verdade histórica ou mesmo científica de grande consequência” (COUTURAT, 1901, p. 160). O ouro vem da mistura, da lama, não há o que lamentar.

Assim, o método leibniziano não exige envolver ao único invariante possível para dar conta da diversidade, para enxergar alguma luz nas neblinas temporais, ao contrário, ele procede por variação, começa pela proliferação, pela multiplicação das perspectivas, se

alimentando das *marcas* dispersadas no tempo, “seja por escrito, seja sob pedras ou metais, seja mesmo na memória dos homens [...] considero que, de tudo o que é não-escrito, as línguas são os melhores e os maiores restos significativos do antigo mundo [...]” (*Opusc.*, p. 225). Há sempre um passado sobre o qual nos movemos, há sempre um mundo de fatos, de casos, infinitesimais, dos quais é possível extrair a chave, o invariante das variações históricas, a *lei* harmônica do mundo, que relaciona todas as coisas, que nos permite ver “acomodação de *todas* as coisas criadas a *cada uma* e de *cada uma* a *todas* as outras [...]” (*Monadologia*, §56, grifo nosso). A trágica errância, a alternativa cruel entre a certeza integral e primeira ou a areia movediça, é substituída por uma cartografia, por uma viagem inocente de um colorido Arlequim. Por toda parte, o método leibniziano está diante desta proliferação, da variação:

É somente depois que, uma vez esgotada a multiplicidade histórica de casos, o diverso e a diferença tornam-se concessivos: ‘e de qualquer variedade que se encontra entre os homens, é sempre verdadeiro...’ isso e aquilo. O conjunto de casos se ordena; uma série de termos diferentes é, contudo, uma série. [...] Falar de modelos e exemplaridade não significa somente adotar um método mais flexível para reconstruir o sistema, mas sobretudo designar um método elementar da arte leibniziana, que consiste em, qualquer que seja o assunto tratado, *multiplicar tanto quanto se pode* os casos singulares, as variedades e os graus, antes de descobrir o invariante da variação – e não ‘dividir tanto quanto se poderia...’. Há aí como que uma reminiscência desta geometria diferencial, que sabe explorar, sem abandonar a razão e as leis, os menores acidentes, regressões ou inflexões locais, que causavam patologia no quadro cartesiano. (SERRES, 1982, p. 559, grifo do autor)

Ora descemos, ora subimos, ora andamos em linha reta, ora desviamos. No momento em que a variação se torna primeira, o ponto fixo (necessário e absoluto) e a unicidade da referência (unilinearidade) foram perdidas, já que a arbitrariedade da eleição de um ponto-origem é suprimida pela pluralização do referencial (multilinearidade), pela exploração das variações de casos, por uma lógica da multiplicidade que parte da possibilidade em geral, de um campo de indeterminação que ainda não obtém uma *lei* de escolha ou um invariante que permita a eleição de um ponto distinguido dos demais²⁹⁹. Contrariamente à empreitada cartesiana que, para alcançar o universal, impõe a purificação do campo da experiência para encontrar apenas a ligação intuitiva do “*cogito ergo sum*”, devemos, pensando com Leibniz, percorrer “essas sequências e séries, esses ciclos e traduções, essas listas e histórias; e como cada um, em sua região, envolve e desenvolve o infinito, devo descobrir a lei das séries e o invariante dos ciclos [...]” (SERRES, 1982, p. 638). A estratégia deixa de ser o abandono do

²⁹⁹ Temas brilhante e constantemente trabalhados em todo livro de M. Serres (1982). Destacamos a Parte I, Cap. II, a Parte II, Cap. III, e Parte III, Cap. II.

duvidoso, para se tornar o aumento dos pontos de vista, no intuito de se *eleva*r à perspectiva harmônica de conjunto. É somente desta maneira que, recuperando um sonho leibniziano (LEIBNIZ, 1982, pp. 67-71), devemos aperfeiçoar o mito da caverna e repensar a saída deste obscuro “antro subterrâneo, enorme e muito profundo, no qual pululam homens [...]” (p. 68) que, correndo atrás de alguma referência imediata, encontram apenas um fogo-fátuo que satisfaz a imaginação:

Frequentemente eu mudava de postura para considerar os diferentes orifícios da abóboda que proporcionavam essa pequena luz, e quando estava localizado no *lugar* a partir do qual se podiam perceber muitas luzes de uma vez em sua verdadeira *perspectiva*, encontrava uma *união* de raios que muito iluminava. Esta ocupação me dava uma grande vantagem e uma capacidade melhor para atuar nesta obscuridade. Enfim, depois de ter ensaiado *muitos pontos de vista*, fui conduzido por minha boa *estrela* a um lugar que resultou ser o *único* e o mais vantajoso da gruta, o qual estava destinado aos que a divindade queria retirar completamente das trevas. Quando me pus a olhar para cima, me vi rodeado por uma grande luz concentrada de todos os lados. A totalidade da gruta e suas misérias se descobriam plenamente perante meus olhos. [...] e, neste instante, senti que *eu ascendia*. Não estava mais no antro, não via nenhuma abóboda acima de mim, *encontrava-me em uma montanha elevada que me descobriu a face da terra*. Somente via de longe o que queria contemplar em geral, mas quando considerava fixamente algum lugar, imediatamente agradava-se e para vê-lo, como se fosse de perto, não precisava de outra lente de aproximação que da minha *atenção*. (LEIBNIZ, 1982, pp. 69-70, grifo nosso).

Aqui, estamos distantes das regras cartesianas de suspeição e da evidência. Aqui, a ordem de razão não necessita, forçosamente, seguir, de um elo a outro, por uma única linha diretriz, só avançando após ter esgotado a compreensão de um elo para seguir a outro. Aqui, proliferamos (variemos) os pontos para encontrarmos o único (invariante) lugar vantajoso da gruta, aquele no qual *se cruzam* os raios de luz dos diferentes pontos de vista, em que se forma uma boa *estrela*, uma cartografia (rede) celeste capaz de nos orientar nas trevas. Ainda um sonho, mas nunca um desencanto, e que lembra, em muitos elementos, o sonho de Teodoro (*Teodiceia*, §413-§417): basta compararmos os muitos pontos de vistas com os mundos possíveis e a estrela (o único lugar vantajoso da gruta) com a ponta da pirâmide (o melhor dos mundos) para obtermos uma boa *analogia*, uma leitura harmônica das séries oníricas. Os sonhos estão refletidos, a imagem está em espelho, *invertida*, de um lado do sonho *ascende-se* ao único mundo, à seleção do invariante, de outro se desce à infinita base da pirâmide, aos “Sextus de toda espécie e de uma infinidade de *maneiras*” (§414, grifo nosso), às perspectivas oblíquas do mundo atual, às variações especulares, virtuais...

Não importa, para cima ou para baixo, a harmonia resolve as dissonâncias, faz convergir as diferentes linhas que traçam o mundo e a variação encontra seu invariante. Entre

o mundo histórico e a *Teodiceia*, a continuidade do procedimento é garantida: “É que, se nós não temos as Ideias de Deus, razão universal, nós conviemos com ele nas mesmas *relações*.” (BELAVAL, 1960, p. 187, grifo nosso), é que entre os homens e Deus a diferença não é de natureza³⁰⁰, mas sim como a de “uma gota d’água difere do oceano, ou ainda como o finito do infinito” (LEIBNIZ, 2017, p. 114), oscilando intensivamente, variando na escala de todos os seres, das mônadas nuas até a *monas monadum* divina³⁰¹, sempre “uma infinidade de graus na mônada” (PNG, §4), sem cortes, sem vazios, sem saltos, em máximos e mínimos, de modo que *nenhum ser tem uma variação idêntica a de outro ser*, a cada ser, uma intensidade variacional, compondo, por fim, “uma curva infinita de perfeições crescentes” (BELAVAL, 1969, p. 205): a diferença de grau conectando tudo, nos dando *motivo* “para pensar que as coisas *se elevam* gradativamente em direção a perfeição e por *graus insensíveis*. É difícil dizer *onde o sensível e o racional começam*, e qual é o mais baixo grau das coisas vivas.” (NE, IV, 16, §12, grifo nosso)³⁰². É tudo como aqui...

Por isso a língua leibniziana começa por falar uma variação da língua, não uma língua única e linear, mas uma língua sempre bífida, por toda parte cruzada, ao mesmo tempo aplicável a inúmeros conteúdos, valendo para diversos modelos, conveniente para Deus e para os homens, assim na terra como no céu, como se ela se redobrasse, como anunciando-se numa outra conexão possível, falando inúmeras línguas regionais ao mesmo tempo na tentativa de alcançar a língua das línguas. Mais do que a língua que faria comunicar todas as nações, reunindo os diversos idiomas, a *língua espiritual das relações*, aquela que expressa o próprio procedimento linguístico. Enquanto línguas humanas, elas são como pontos de vista (modelos) sobre a História, mas expressam, “por assim dizer, *a história das nossas descobertas*” (NE, III, 1, §5, grifo do autor) e “constituem o melhor *espelho* do espírito

³⁰⁰ Cf. P. II, p. 125.

³⁰¹ “Podemos conceber as Mônadas seja separado, como é Deus [...]” (*A Des Bosses*, 5 de fevereiro de 1712, p. 201)

³⁰² Como assinala Deleuze (1988, pp. 102-103), Kant, ao fazer a separação do fenômeno e da coisa em si, denuncia a conciliação leibniziana entre o princípio dos indiscerníveis e a lei de continuidade, mas, é preciso reforçar, Leibniz não promove a separação kantiana do sensível e do racional, para ele a diferença é variacional: “A diferença já não está entre o polígono e o círculo, mas na pura variabilidade dos lados do polígono; já não está entre o movimento e o repouso, mas na pura variabilidade da velocidade. A diferença deixa de ser extrínseca e sensível (ela se dissipa nesse sentido), para tornar-se intrínseca, inteligível ou conceitual, conforme o princípio dos indiscerníveis. No caso de se querer a formulação mais geral a lei de continuidade, talvez se possa encontrá-la na ideia segundo a qual não se sabe, não se pode saber *onde acaba o sensível e onde começa o inteligível*, o que é uma nova maneira de dizer que não há dois mundos.” (p. 103, grifo do autor). Esse trecho bate de frente com a tese de Belaval (1960, p. 71), para quem Leibniz promove “o restabelecimento do mundo inteligível.”

humano” (NE, III, 7, §6, grifo nosso), não impedindo, por isso mesmo, a composição de uma língua universal³⁰³, a icnografia espiritual:

[...] eu pensava em meu velho desígnio de uma língua ou escrita racional, cujo menor efeito seria a universalidade e a *comunicação* de diferentes *nações*. Seu verdadeiro uso seria de *pintar*, não as palavras, [...], mas os pensamentos, e de falar ao entendimento mais do que aos olhos. Pois se a concebêssemos tal como eu a concebo, poderíamos raciocinar em metafísica e em moral mais ou menos como em Geometria e em Análise, porque os *Caracteres fixariam* nossos pensamentos vagos demais e excessivamente voláteis, nessas matérias em que a *imaginação* não nos ajuda, se não fosse por meio de *caracteres*. (P. VII, p. 21, grifo nosso).

O que defendemos aqui é que o mundo leibniziano persiste mesmo quando tentamos fechá-lo ou fixá-lo num determinado ponto central: mesmo a língua do sistema também foi tomada pela variação, pela rede inesgotável de referências. É esta uma das *características* da filosofia leibniziana, exigir do comentário uma postura particular e global, uma arte de fazer alguma coisa numa variação qualquer, uma *arte de fixar* as variações, de falar a partir de uma região qualquer e encontrar todas as outras, justamente porque é assim que Leibniz opera, escreve, fala e compõe “um sistema independente do sistema de referências, [...] uma língua exprimível em todos os referenciais possíveis.” (SERRES, 1982, p. 741). É somente tendo tudo isto em vista que é possível entender por que cada comentador, ao pretender privilegiar uma língua específica (Lógica, Teológica, Metafísica, Jurídica, Matemática, etc.), reivindica o sistema inteiro, o Universal, a língua monadológica de Leibniz. Neste caso, o importante é notar que, no sistema leibniziano e, conseqüentemente, no comentário deste sistema, não existe apenas uma multilinearidade, isto é, muitas maneiras de falar sobre um determinado problema, como manifesta o entrecruzamento das séries, o formato em rede, os muitos caminhos possíveis para se chegar a algum lugar³⁰⁴, mas também uma multivalência (dos

³⁰³ Como observa Serres (1982, p. 217), o projeto de uma Língua Universal marca bem “[...] diferença entre a circunscrição cartesiana e o dinamismo inventivo de Leibniz [...]”, uma vez que Descartes, atado à intuição pontual e ao desenvolvimento linear e exaustivo da cadeia dedutiva, não vê a possibilidade da elaboração desta Língua Universal sem o acabamento da verdadeira filosofia, enquanto Leibniz, progredindo numa região infinitamente aberta, considera que embora a invenção “desta língua dependa da verdadeira filosofia, ela não depende de sua perfeição. Ou seja, esta língua pode ser *estabelecida*, embora a filosofia não seja perfeita: e à medida que a ciência dos homens crescer, esta língua crescerá também.” (*Opusc.*, pp. 27-28, grifo nosso). Também cf. BELAVAL, 1960, pp. 181-189.

³⁰⁴ Aliás, podemos dizer que a pluralidade de caminhos é um dos motivos pelos quais Leibniz não tomou a via metódica cartesiana: “Como comecei a meditar quando ainda não era imbuído de opiniões Cartesianas, isto me fez entrar no interior das coisas por uma outra porta e descobrir novos países, como os estrangeiros que fazem uma excursão na França, ao seguir *os rastros* daqueles que os antecederam, não aprendem nada de extraordinário, a menos que eles sejam muito precisos ou muito felizes; mas aquele que toma um *caminho* de través, mesmo ao azar de se perder, poderá encontrar, mais facilmente, coisas desconhecidas aos outros viajantes” (P.I, p. 332, grifo nosso).

sentidos, das imagens, dos modelos)³⁰⁵, de modo que uma mesma estrutura, uma mesma forma, uma mesma língua ou uma mesma verdade *exprime* diversas significações e pode, de acordo com a relação escolhida, assumir diversas posições, *valores* ou lugares no interior de uma classificação (“[...] não como ciências distintas, mas como disposições diversas das mesmas verdades” – NE, IV, 21, §2)³⁰⁶, o que manifesta não só uma entrada relativa no sistema geral, mas uma variação sistemática que se move de acordo com a relação escolhida ou *valorada*, ou ainda, o que manifesta um relativismo da referência em que cada ordem “pode ser *traduzida* em vários conteúdos ‘semânticos’” (SERRES, 1982, p. 17, grifo nosso): tem-se sempre todo o direito de afirmar o panlogismo, o panpsiquismo, o pan-matematismo, o pan-historicismo, etc., do sistema leibniziano.

De todo modo, devemos dispor de uma estrela, de uma bússola para navegarmos no enorme oceano³⁰⁷ das ciências leibnizianas, de um fio para seguirmos nesse enorme emaranhado de conteúdos formais e de formas de conteúdos, de um método de universalidade que disponha de uma arte de fixação, retirando o invariante *das* combinações ou *das* variações gerais, *reduzindo* “vários casos diferentes a uma única fórmula, regra, equação ou construção [...]” (*Opusc.* p. 98), *reduzindo* tudo à harmonia. Vejamos qual é.

3.2 A arte de fixar: o circuito da característica e do formalismo

Sobre a arte de fixar, Leibniz (*Opusc.*, pp. 98-99, grifo nosso) diz:

[...] o objetivo principal desta grande ciência que me acostumei a chamar de *Característica*, de que, aquilo que chamamos Álgebra, ou Análise, é apenas um pequeno ramo: uma vez que é ela que dá as palavras às línguas, as letras às palavras, as cifras à Aritmética, as notas à Música; é ela que nos ensina o segredo de *fixar o raciocínio* e de obrigá-lo a deixar *traços visíveis* sobre o papel, em pequenos volumes, para serem examinados a seu bel prazer: enfim, é ela quem nos permite raciocinar sem despesas, colocando *caracteres* no lugar das coisas para desembaraçar a imaginação.

³⁰⁵ Cf. SERRES, 1982, Introdução; e pp. 390-394. A multilinearidade e a multivalência são visíveis de duas maneiras: “[...] pela integração de uma noção dada em ordens diferentes; pelo fato de que um discurso dado, que se propõe a analisar tal problema singular, analisa, de fato, vários, de maneira analógica; tal texto deixa aberta a possibilidade de sua *tradução* em níveis diferentes daquele em que ele se dá como situado.” (SERRES, 1982, p.16, grifo do autor).

³⁰⁶ Cf. NE, IV, 21 (Da divisão da ciência). Mais especificamente, sobre como a verdade pode ser colocada em diferentes lugares: NE, IV, 21, §2.

³⁰⁷ “O corpo inteiro das ciências pode ser considerado como o oceano, que é contínuo por toda parte e sem interrupção ou partilha, ainda que alguns homens o concebam em partes e lhe deem nomes segundo a comodidade” (*Opusc.*, pp. 530-531).

A característica³⁰⁸ possui, num primeiro momento, essa facilidade técnica de, efetivamente, “dispensar o espírito de pensar os conceitos que ele maneja” (COUTURAT, 1901, p. 101), substituindo a ideia ou a coisa significada pelos caracteres, cifras, signos, marcas ou notas³⁰⁹, já que “não só as próprias coisas, mas também as ideias das coisas não podem nem devem ser continuamente objeto de observação distinta por parte da mente. [...] por *razão de economia*, empregam-se signos [...]” (LEIBNIZ, 1982, p. 188, grifo nosso). Signos cujos “hieróglifos dos Egípcios, dos Chineses e, em nós, os símbolos dos químicos são exemplos da característica real.” (P. VII, p. 12), são traduções ou perfis da língua universal, variações ou aplicações da característica numa região específica, não o transporte de um conteúdo em geral. Esta vantagem libera-nos da necessidade de visão *atual* e imediata dos elementos de uma ideia, já que se tivéssemos que intuir ou *ler* distintamente todas as cifras, as marcas ou as partes de um todo qualquer ou de nossos pensamentos “não bastaria nem a idade de Matusalém.” (*De Arte Combinatória*, p. 31), e toda matemática, se tivesse que parar até provar todos os princípios estabelecidos, ainda restaria por se fazer³¹⁰. Isso implica em dizer que, se a intuição clara e distinta de uma ideia fosse indispensável, o labirinto se armaria na direção da invenção (não progrediríamos) e da reflexão (retorno eterno ao fundamento): “não é possível que reflitamos sempre expressamente sobre todos os nossos pensamentos; do contrário, o espírito refletiria sobre cada reflexão ao infinito, sem jamais poder passar a um novo pensamento” (NE. II, 1, §19). É somente através da característica (ou especiosa³¹¹) que poderíamos escapar a esta exigência de apreender uma ideia em sua atualidade e, enfim, *estabelecer* uma “escrita ou, se quiser, uma língua universal que seria entendível por todos os povos. [...] mas o principal seria que ela nos daria um *filum meditandi* [...]” (LP., p. 44), uma orientação em meio às vozes vindas de todas as partes, uma espécie de “[...] ideografia, isto é, um sistema de signos que representam imediatamente as coisas (ou, mais ainda, as ideias) e

³⁰⁸ Sobre as imagens leibnizianas da Característica Cf. COUTURAT, 1901, pp.100-101. O livro de Couturat é também uma excelente fonte de referência para os textos de Leibniz.

³⁰⁹ O vocábulo nota é amplamente empregado por Leibniz, como podemos ver, por exemplo, no *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as Ideias* (1684), em que o termo é frequentemente utilizado para diferenciar os graus do conhecimento: obscuro, confuso, claro, distinto, etc., como vimos no capítulo anterior. Pensando com Serres (1960, p. 475), o vocábulo nota possui a vantagem de poder variar em direção ao vocábulo notável, conectando a técnica operatória ou a lógica leibniziana (panlogismo) com a teoria das percepções (panpsiquismo).

³¹⁰ Cf. P.I, p. 402.

³¹¹ “[...] pode-se até afirmar que a ‘especiosa’ em geral, isto é, a arte dos caracteres, constitui um recurso maravilhoso, pois descarrega a imaginação” (NE. IV,17, §13).

não as palavras, de maneira que cada povo possa lê-los e traduzi-los em sua própria língua [...]” (COUTURAT, 1901, p. 61).

Independente dos elementos em jogo, a característica não depende das regras subjetivas de abordagem de um problema (dúvida ou evidência), de uma condição dada *in subjecto* para apreciação de algo³¹², abrindo mão de uma segurança integral na apreciação de uma ideia. Antes disso, ela tenta alcançar as “[...] *marcas* de um conhecimento distinto [...]” (A *Arnauld*, LP., p. 171, grifo nosso), ela propõe que “Para suprimir a subjetividade da apreciação, é preciso encontrar fórmulas independentes daquele que pensa, de sua maneira pessoal de raciocinar, de seu sistema; mais ainda, *independente* de seu *conteúdo*” (SERRES, 1969, p. 135, grifo nosso). E é esta precisamente a conceituação mais forte do formalismo leibniziano³¹³, para quem a experiência não se faz “sobre a coisa mesma, mas sobre os *caracteres* que substituímos às coisas” (*Opusc.*, p. 154, grifo nosso), sobre esses elementos formais, essas “notas quaisquer, signo, caractere ou marca” (SERRES, 1982, p. 147), concretos e *manipuláveis*, como são, por exemplo, os números ou os caracteres da Álgebra³¹⁴. Todos estes caracteres fornecem-nos um “*filum Ariadnes*, isto é, um certo meio *sensível e grosseiro*, que conduz o espírito, como são as linhas traçadas em geometria e as formas das operações que prescrevemos aos aprendizes em Aritmética.” (P. VII, p. 22). Caminhos sem objetos, mas seguindo uma orientação, um fio traçado por essa Característica, e é nela, precisamente, que encontramos aquilo que Belaval (1960, p. 35) denominou como uma “Lógica do objeto qualquer”, o pensamento formal que privilegia a forma e não o objeto (conteúdo) daquilo que é pensado, espécie de “estruturas vazias, no interior das quais o conteúdo de noções pode variar de uma maneira regradada” (SERRES, 1969, p. 136).

Por todos os lados, a característica leibniziana escapa às armadilhas do intuicionismo pela utilização de uma técnica operatória (formalista), que age de maneira independente do sujeito pensante e do conteúdo trabalhado. Que ela se apoie na observação das marcas sensíveis ou concretas de um conhecimento quer dizer que, mergulhando nas multiplicidades quaisquer dos objetos, ela não se atém *especificamente* a nenhum dos conteúdos e não impõe,

³¹² “A Característica eliminaria o critério psicológico e, por consequência subjetivo da evidência cartesiana, ao substituí-la pela *manipulação de signos* que *pintariam* todos os nossos pensamentos para ensinar-lhes a outros, *fixando-os* em nós mesmo para que não o esqueçamos mais, resumindo a expressão deles e permitindo, assim, ordenar mais facilmente o conjunto de uma meditação.” (BELAVAL, 1969, p. 84, grifo nosso).

³¹³ “O verdadeiro Método, a Característica, deverá portanto ser formal para se aplicar a não importa qual conteúdo, e universal, não somente por seu emprego em todas as ciências, mas, ainda, nisso que ela permitirá estimar todos os graus de certeza.” (BELAVAL, 1969, p. 124).

³¹⁴ Cf. COUTURAT, 1901, p. 84 *et. seq.*; NE. III, 9, §3.

desta maneira, o filtro selecionador da dúvida, que se limitava a compreensão dos elementos claros e distintos. Na contramão deste processo, Leibniz (*À Princesa Elisabeth*, LP., pp.59-60) descreve assim o novo procedimento característico/formal, sobre o qual, a partir de então, irá recair a evidência³¹⁵:

Descartes que era, sem dúvida, um dos grandes homens do século, se enganou de uma maneira tão visível, e tantos ilustres personagens também se enganaram com ele [...] Tudo isso poderia produzir em algumas pessoas uma opinião desfavorável quanto à certeza de nossos conhecimentos em geral. Pois, diriam, se tantos homens hábeis não evitaram a armadilha, o que esperaria eu, que não sou ninguém perto deles? No entanto, não é preciso perder a coragem. Há um meio de se garantir contra os erros, um meio que esses Senhores não tiveram a condescendência de se servir; já que isto teria prejudicado a grandeza de seus espíritos, pelo menos em aparência e entre o vulgo. Todos estes que querem parecer grandes personagens e que se erigem em *chefs de seitas* têm alguma coisa de saltimbanco (*bateleur*). Um funâmbulo não toma cuidado de se amarrar para se precaver de cair: amarrado ele estaria seguro de seu feito, mas não pareceria um homem habilidoso. Então, pergunta-se, onde estará este belo meio que pode nos precaver das quedas? [...] Está, resumidamente, em somente fazer argumentos *in forma*. [...] [mas] os argumentos *in forma* não são sempre marcados como *Barbara Celarent*. Toda demonstração rigorosa que não omite nada que seja necessário à força do raciocínio é deste número de argumentos, e, ousou dizer, que uma conta de um cobrador e um cálculo de análise é um argumento *in forma*, uma vez que nada falta neste argumento e uma vez que a *forma* ou a disposição de todo esse raciocínio é causa da *evidência*. É somente a forma que discerne um livro de contas feito segundo a prática que chamamos comumente de italiana (da qual Stevin fez um tratado inteiro) de um registro confuso feito por algum ignorante em matéria de negócios. Eis porque sustento que a fim de raciocinar em toda parte com *evidência*, é necessário guardar alguma *formalidade constante*. Haveria menos eloquência e mais certeza. Mas para determinar esta forma que não faria menos em metafísica, em física e em moral, do que aquilo que o cálculo faz em matemática, e que mostraria, inclusive, os *graus de probabilidade* quando só podemos raciocinar verossimilmente, eu deveria relatar aqui as meditações que tenho sobre a nova *característica* [...] esta característica representaria nossos pensamentos verdadeiramente e distintamente e quando um pensamento é um pouco composto de alguns outros mais simples, seu *caractere* também será da mesma maneira.

O procedimento formal invadiu tudo e não se reduz apenas aos silogismos entendidos à maneira escolástica, mas inclui todo “raciocínio que conclui pela força da forma [...] um cálculo de Álgebra, uma análise dos infinitesimais serão para mim mais ou menos argumentos em forma [...]” (NE. IV, 17, §4). Em forma quer dizer que, no lugar da coisa ou da ideia, substituímos esta escritura, “uma espécie de Álgebra geral [que] daria meio de raciocinar calculando, de tal modo que no lugar de disputar, diríamos: contemos.” (P.VII, p. 26), que são esses símbolos ou sinais sobre os quais, a partir de então, recairão nossos pensamentos. Tudo isso ganha uma tal importância aos olhos de Leibniz que se não houvesse “caracteres nunca pensaríamos com distinção em algo, nem seríamos capazes de raciocínio” (*Dialogus*,

³¹⁵ Cf. BELAVAL, 1960, pp. 157-159

LEIBNIZ, 1982, p.175). Por toda parte é preciso fugir da intuição atual e apropriada de uma ideia, o que implica em dizer que a falsidade ou a veracidade vão se orientar de outra maneira, ou seja, não recaindo mais sobre os objetos ou elementos especificamente analisados³¹⁶, recairão sobre essas formas (signos ou caracteres), sobre “as proposições ou os pensamentos [que relacionam os caracteres], mas possíveis, de modo que pelo menos seja certo que se alguém pensar deste modo ou de modo contrário, seu pensamento será verdadeiro ou falso.” (LEIBNIZ, 1982, p.174). Assim, o critério psicológico e subjetivo de Descartes, em que se privilegia a intuição, o grau de atenção dado a uma ideia atual, é imediatamente eliminado e substituído por um formalismo que não se apoia na evidência e na atualidade do objeto, mas no pensamento cego (*Cogitatio caeca*) ou simbólico³¹⁷, no qual a análise *atual* das coisas ou das ideias se torna desnecessária, já que elas são substituídas pelo processo de *definição* do termo, isto é, pela significação, pelo reconhecimento das notas ou pela caracterização da ideia, pela “explicação de uma palavra [signo]” (LEIBNIZ, 1982, p. 85) que tomará o lugar da coisa, substituindo, também, a análise da ideia pela análise da verdade³¹⁸, isto é, pela *demonstração* da proposição ou pela “explicação da proposição” (LEIBNIZ, 1982, p. 85).

É preciso substituir a ideia – nossa ideia – por sua expressão: a saber, sua definição. Da ideia, a evidência deve ser transferida à proposição (a definição ela própria) que enuncia a verdade – traduzindo: a não contradição – da ideia. Esta enunciação formula um julgamento, ao invés de mostrar uma ideia que seja como um quadro ou uma imagem. (BELAVAL, 1960, p. 155)

Então, temos que se a proposição afirma ou nega algo sobre as relações dos caracteres, a demonstração explica, desenvolve, desdobra as definições dos caracteres que estavam envolvidos, dobrados no raciocínio. A demonstração não faz outra coisa que não “resolver os termos de uma proposição e substituir ao termo definido, sua definição ou uma de suas partes

³¹⁶ É importante observar que Leibniz (P. III, p. 624) sempre diversifica o procedimento e com frequência mantém as maneiras de falar de outros filósofos, que, por exemplo, nos jornais de Leipzig escreve com a “linguagem da Escolástica”, que, em Paris, se acomode ao “estilo dos Cartesianos”, e que na Holanda, para se fazer entender por aqueles que não possuem um estilo específico, torne-se mais receptivo ao público em geral. No caso da verdade de uma ideia, o procedimento não é diferente, e é o próprio Leibniz (NE, IV, 5, §11, grifo nosso) quem nos esclarece: “Contentemo-nos em procurar a verdade na *correspondência das proposições* que estão no espírito juntamente com as coisas das quais se trata. É verdade que atribuí também a verdade às ideias, ao dizer que as ideias são verdadeiras ou falsas; todavia, neste caso entendo a *verdade das proposições* que afirmam a *possibilidade do objeto da ideia*. Neste mesmo sentido pode-se dizer ainda que *um ser é verdadeiro*, isto é, a proposição que afirma sua existência atual ou pelo menos possível.” A sequência do texto anuncia precisamente a característica universal.

³¹⁷ Cf. *Meditações*, p. 21.

³¹⁸ Cf. P. VII., pp. 83-84; *Supra*, sobre as definições e inclusões.

para formar um tipo de *equação*; isto é, a *coincidência* do predicado com o sujeito numa proposição *recíproca*.” (*Da Liberdade*, LP., 288, grifo nosso), avaliando a possibilidade da relação, e, conseqüentemente, a veracidade ou não da proposição: “[...] toda demonstração se efetua decompondo cada termo em seus elementos, quer dizer, substituindo-lhes sua definição. A arte de demonstrar consiste em duas coisas: a arte de definir, que é a análise, e a arte de combinar as definições, que é a síntese.” (COUTURAT, 1901, p. 185). Por isso, Leibniz (*A Coring*, LP., p. 47, grifo nosso) afirma que a demonstração deve ser entendida como “uma *cadeia* de definições”, por meio da qual os caracteres ou símbolos são explicados e avaliados segundo a possibilidade ou *compatibilidade* da união³¹⁹, de modo que não devemos confundir, de maneira nenhuma, “proceder por ideias e proceder por definições ou por caracteres, pois a definição é a explicação do Caractere.” (BELAVAL, 1969, p. 109). E é justamente porque necessitamos de caracteres para pensar que, para Leibniz, todo este processo propositivo e demonstrativo é inseparável de uma técnica inventiva e operatória inerente à própria Característica, a qual, para existir, precisa “procurar definições exatas das noções [...] e as definições são uma *expressão* distinta da ideia da coisa” (P. VII, pp. 26-27, grifo nosso), fazendo com que ao proceder por signos, por construção de algoritmos³²⁰, dispomos não de uma arte da recusa ou do desenvolvimento linear, mas de uma verdadeira arte de inventar³²¹: “O método não será mais, então, uma propedêutica da intuição continuada, mas uma arte geral para construir algoritmos.” (BELAVAL, 1960, p. 50).

De todo modo, um problema gigantesco aparece aqui, podendo ser formulado da seguinte maneira: visto que o formalismo afasta-se do conteúdo da ideia reivindicando uma língua formal ou universal, sempre se corre o risco de não satisfazer ao problema levantado pelos nominalistas e, principalmente, por Hobbes, que, de maneira geral, não só reduzem os universais a meros nomes abstratos, considerando-os como coleções de unidades (todos

³¹⁹ É assim que Leibniz denunciará uma falta de *demonstração* na prova ontológica cartesiana, afirmando que ela não mostra a possibilidade ou a compatibilidade dos atributos (caracteres) divinos, confundindo a definição do nome com a predicação da coisa: “[...] embora eu saiba o que é um ser e o que é maior e mais perfeito, não sei ainda, no entanto, se há por isso uma contradição escondida a *unir* todo o conjunto [...] Isto é, em poucas palavras, eu não sei ainda se um tal ser é possível [...]” (*À princesa Elisabeth*, 1678, LP., p. 55, grifo nosso). Assim, a demonstração da prova ontológica passa pela compatibilidade dos disparates ou atributos de Deus, incapazes de entrarem em relação e, por isso, de se contradizerem.

³²⁰ Cf. SCHERECKER, P. Leibniz and the art of inventing algorithms. *Journal of the History of Ideas*, V. III, nº 1, pp. 107-116, 1947.

³²¹ “Mas para tornar este método ou arte de inventar fácil de conhecer e de ser empregado pelos espíritos mais grosseiros, eu encontrei um meio de revesti-la, por assim dizer, de um corpo palpável e agradável a todos. E este meio é o projeto que tenho de uma língua ou escritura nova que se poderia ensinar em uma semana ou duas [...]” (*A Jean-Frédéric*, 1679; LP., p.62). Toda esta carta é uma associação da arte de inventar com a Característica.

coletivos), mas também fazem da própria verdade algo “dependente do livre arbítrio humano, pois a verdade depende das definições dos termos, e as definições dos termos, do livre arbítrio humano.” (*Sobre o estilo filosófico de Nizolius*, 1670; LP., pp. 23-24). A isso Leibniz responde, em primeiro lugar, pela realidade filosófica da característica³²², pois ela não só é a maneira pela qual pensamos ou raciocinamos, pela qual produzimos uma ciência ou agimos intelectualmente sobre as coisas, como um estágio de desenvolvimento do *conhecer*, da progressão epistemológica. Mais do que isso, a característica é o estado fundamental do *ser*, a maneira pela qual a alma está marcada e desenvolve seu destino³²³, pela qual a matéria e o mundo são constituídos e criados, compondo o grafismo elementar do agregado mundial (“[...] e eis outro mundo, outro livro [...] – *Teodiceia*, §415), o conjunto sinalético do universo³²⁴, uma cifra a decifrar: “A arte de descobrir as causas dos fenômenos, ou as hipóteses verdadeiras, é como a Arte de *decifrar* [...]” (NE. IV, 12, §13, grifo nosso). A operação humana de construir caracteres nunca será completamente diferente da operação divina de criação, elas manterão sempre uma *analogia*, uma semelhança de relação³²⁵, conciliando, mais uma vez no pensamento leibniziano, o aspecto lógico do conhecimento com o movimento ontológico de criação: “Temos assim em nossa alma as ideias de todas as coisas apenas devido à contínua ação de Deus sobre nós [...] e por isso a essência de nossa alma é uma certa expressão, imitação ou imagem da essência, pensamento e vontade da divindade e de todas as ideias compreendidas nela” (*Disc. de Metaf.*, §27). Por isso, a *cifra*, a *marca*, o

³²² Este tema é todo ele bela e extensivamente trabalhado por M. Serres (1982, pp. 540-548).

³²³ “Deus não só deu à alma faculdades próprias para conhecê-lo, senão que também lhe *imprimiu caracteres* que o assinalam [...]” (NE. IV, 10, §1, grifo nosso). “Teodoro vê toda vida dele [Sextus] como em um piscar de olhos e como numa representação de teatro. Havia um grande número de *escrituras* nesse cômodo [nesse mundo]; Teodoro não pôde se impedir de perguntar o que aquilo significava. ‘É a história desse mundo o qual nós estamos visitando agora’, lhe disse a deusa, ‘é o *livro* dos seus destinos. Você viu um *número* sobre a frente de Sextus, procure nesse livro o lugar que ele marca’. Teodoro o procurou, e aí encontrou a história de Sextus mais ampliada [...]” (*Teodiceia*, §415, grifo nosso). O número é, como vimos, uma cifra, uma nota, um caractere, uma marca.

³²⁴ Cf. *Da origem primeira das coisas*, p. 393. Aí encontramos a analogia do agregado mundial com o conjunto sinalético dos Elementos de Euclides.

³²⁵ “Em nosso próprio ser, há um infinito, um *traço*, uma imagem da onisciência e da onipotência de Deus” (LEIBNIZ, 1982, p. 392, grifo nosso). “Pode-se até dizer que toda substância traz de certa maneira o caractere da sabedoria divina e da onipotência de Deus e imita-o o quanto pode.” (*Disc. de Metaf.*, §9). A operação do criador sobre a criatura está também sob a forma de uma marca, um traço, de uma cifra a ser desenvolvida: Deus colocou “desde toda eternidade na alma de Alexandre *vestígios* de tudo quanto lhe sucedeu, *marcas* de tudo o que lhe sucederá e, ainda, *traços* de tudo quanto se passa no universo [...]” (*Disc. de Metaf.*, §8). A diferença está apenas no grau dessa operação, que, em Deus (Cf. *Monad.* §64), vai ao infinito, por uma ação não temporal, medindo toda distância existente entre o preestabelecimento divino e o estabelecimento humano. Assim, apesar de existir “uma diferença infinita entre as ideias de Deus e as nossas quanto à perfeição e à extensão, é sempre verdade que concordamos *na mesma relação*.” (NE. IV, 5, §2, grifo nosso). Cf. *Disc. Conf.*, §55.

*traço, o ato selado, a tabula impressa*³²⁶, etc., são todas elas imagens leibnizianas para designar tanto as condições decodificadoras e operatórias da característica, *expressando* as coisas, desenvolvendo o conhecimento, quanto as condições codificadas, isto é, as condições *impressas*, traçadas, marcadas, caracterizadas no mundo e na alma. Não por acaso o espírito será não somente capaz de conhecer a verdade, mas também será a fonte, o lugar não-locativo de onde as verdades são hauridas, visto que “[...] se o espírito tivesse apenas a capacidade de receber os conhecimentos ou a potência passiva para isto - capacidade tão indeterminada quanto a que possui a *cera* de receber *figuras*, e a *lousa vazia* de receber *letras* -, não seria a fonte das verdades necessárias.” (NE. I, 1, §5, grifo nosso). A característica não é só o objeto primeiro do saber, uma técnica, um método utilizado para a produção de um conhecimento efetivo, de uma língua geral, ela é também o código do próprio real, como ele é construído e formado (ou melhor, *informado*), ou seja, ela é a condição objetiva e subjetiva do conhecer e do conhecido: quer falemos do mundo ou da alma, da gnosiologia ou da epistemologia, estamos diante da exigência filosófica de fazer emergir a característica, já que “o ser e o conhecer são subordinados ao signo” (SERRES, 1982, p. 545). Desta universalidade real da característica leibniziana, Serres (1982, pp. 544-545, grifo do autor) nos mostra toda a força:

No limite, não poderia haver distância entre a gnosiologia e a epistemologia – a inteligência é coextensiva ao saber e progride segundo as mesmas leis –, entre a explicação (no sentido leibniziano) da gênese do conhecer e o desenvolvimento do saber objetivo, entre a crítica e a axiomática, entre sujeito e objeto. A característica é indissociavelmente subjetiva-objetiva, as condições de exercício do conhecimento residem exaustivamente em seu campo (primitivo formal, previamente cognitivo, fundamento) ao mesmo tempo que os resultados deste exercício. Leibniz descobre aqui aquilo que chamamos, aliás, o domínio do *transcendental objetivo*. Não poderíamos imaginar conciliação melhor entre aquilo que se nomeou o *panlogismo* e o *panpsiquismo*: são duas teses idênticas, dois universais indiscerníveis. Para Leibniz, a noção de um sujeito *puro*, independente dos conhecimentos, atuais ou virtuais, é privada de sentido: existe, no sujeito, signos traçados, legíveis ou claros, apagados ou confusos, que encontramos mesmo no fenômeno e na coisa, e nesse mundo pleno de almas, eles existem em mim e sobre esta página e ‘no ato presente de escrever’, esses caracteres são homogêneos, harmônicos ou convenientes. A característica é o campo universal dos elementos fundamentais do cognitivo, do cognoscível e do conhecido, do sujeito e do objeto do conhecer, do ser, da verdade, ainda, do erro e da ignorância. [...] o mundo dos objetos é pleno, infinitamente, de sujeitos, o sujeito é uma gravura, uma *tabula* indefinidamente decifrável da mesma maneira que o próprio mundo, que ele exprime e constitui. A identidade do panlogismo e do panpsiquismo reencontra a identidade do realismo e do idealismo [...]

Indo em direção à característica leibniziana, percebe-se que não faz nenhum sentido perguntarmos pelas condições *in subjecto* do conhecimento, pois assim como a distância entre

³²⁶ Cf. P. IV, pp. 549-550; P. VII, p. 540; NE. IV, 2, §14; LEIBNIZ, 1982, p. 549.

o sujeito e o mundo apagou-se, a diferença entre o conhecido e cognoscível sofreu um curto-circuito. Tudo está notado, marcado, preenchido por letras, todos os polos podem ser ditos positivos ou negativos, a conexão é operacional, intensiva, e não imediata, visionária. Por toda parte a teoria da *comunicação* substancial se sobressai, ou melhor, reconsidera, “[...] falando da ação dos corpos sobre a alma, como os Copernicanos falam com os outros homens do movimento do sol [...]” (NE. I, 1,§1), a teoria da ação imediata: “[...] o que é ativo em certos aspectos é passivo de outro ponto de vista: *ativo* enquanto o que se conhece *distintamente* nele serve para explicar o que acontece em outro, e *passivo* enquanto a razão do que lhe acontece encontra-se no que se conhece distintamente em outro.” (*Monad.*, §52), determinando, de acordo a passividade e atividade, uma *impressão* (ser escrito, ser impresso, codificado) ou uma expressão (ler, decodificar o criptograma)³²⁷. Neste sentido, à pergunta sobre as condições do conhecimento deveríamos opor esta outra, mais urgente, mais real e mais leibniziana: afinal, o que existe? Já observamos que somente o indivíduo existe, justamente em virtude de sua definição, ultrapassando a alternativa entre um sujeito existente e um conceito geral³²⁸, mas aqui o que importa notar é que mudamos de circuito e que a universalidade do estado escriturário nos permite desenvolver uma teoria que não se apoia nas condições de possibilidade do sujeito ou num retorno às coisas mesmas³²⁹. Invadindo toda maquinaria mundial e intelectual, a característica não toma como problemática o sujeito, mas a *relação* existente entre a atividade de fixação do raciocínio e a operação das coisas sobre as coisas ou das ideias entre elas: “[...] Deus, criador ao mesmo tempo das coisas e da mente, *imprimiu* nesta uma tal faculdade de pensar que pudesse de suas *operações* obter tudo quanto *corresponde* perfeitamente ao que se segue das coisas.” (*O que é a ideia*, p. 402, grifo nosso). Mas, diante dessa impedância, como a verdade poderia existir?

3.3 Variações inter-referidas

Neste momento, devemos estar atentos a duas coisas: 1) a verdade proposicional, residindo na relação dos caracteres entre si, *corresponde*, justamente por causa do caráter

³²⁷ Cf. SERRES, 1982, p. 147 *et. seq.*

³²⁸ Diferente dos Nominalistas e dos Universalistas, “[...] para Leibniz, só o indivíduo existe, e, ao mesmo tempo, existe em virtude da potência do conceito.” (DELEUZE, 1991, pp. 100-101).

³²⁹ Cf. SERRES, 1972b, Cap. 2 (A interferência objetiva: o que está escrito sobre a tabula rasa).

universal da estado escriturário, às coisas mesmas em suas relações³³⁰, o que compõe uma correlação, uma espécie de *reciprocidade* ou inversão que impede a verdade de ser uma prerrogativa exclusiva do sujeito pensante que visualiza (representa) a ideia ou, ainda, de ser algo que pertença especificamente às coisas em sua passividade objetiva, dando a possibilidade de meras palavras ou “termos compostos como *Lúcifer* [‘lux’ e ‘fero’] ou *fósforo* [‘fós’ e ‘fero’], *exprimirem* seus objetos” (BELAVAL, 1969, p. 131, grifo nosso), corresponderem a coisas e não serem um simples fruto do arbítrio humano. Propriamente falando, “as definições não são princípios da verdade, elas são princípios da *expressão* da verdade, isto é, as definições são princípios das proposições.” (*A Mariotte*, julho de 1676, R.II, p. 424)³³¹, de modo que a expressão ou “*analogia de relações* faça esquecer a natureza das noções” (SERRES, 1969, p. 136, grifo nosso); 2) devemos perceber que estas (co)relações passam por *graus*, marcando o *tipo* de conhecimento em jogo, ou seja, que dependendo dos câmbios relacionais em questão, teremos as verdades de razão (idênticos, espécie de *eco*³³², grau mínimo de diferença ou de relação co-variante, “pois parecem não fazer outra coisa que *repetir* a mesma coisa” – NE. IV, 2, §1, grifo nosso), passando pelos *disparates* (“atributos de Deus” – NE. II, 17, §3 – ou as “formas simples absolutamente tomadas” – LP., p. 60 –, graus absolutos, incapazes de produzirem uma relação ou comunicação e, por isso, de contradizer um ao outro, grau zero de co-variância³³³), e as verdades de fato (experiências imediatas internas, as quais não se reduzem apenas à constância, à relação de si consigo mesmo do *eu penso*, mas igualmente retém a *variabilidade*, a relação múltipla e co-variante do “*tenho pensamentos diferentes*, que ora *penso em A*, e ora *penso em B* etc.” – NE. IV, 2, §1, grifo do autor), além da oscilação relacional intensiva do conhecimento provável (arte de estimar ou pesar os graus de probabilidade, de “considerar o grau de assentimento ou dissentimento que algo merece” – LEIBNIZ, 1982, p. 413 –, fazendo das diversas opiniões difusas uma “convergência serial de um múltiplo” – BELAVAL, 1960, p. 78).

³³⁰ “Existe alguma relação ou ordem nos caracteres como o que se dá nas coisas, principalmente se eles foram bem elegidos.” (*Dialogus*, LEIBNIZ, 1982, p. 175). Cf. NE. IV, I. e NE. IV, 5, §2.

³³¹ Trata-se do: *Sämtliche Schriften und Briefe, Reihe II: Philosophischer Briefwechsel, Band I*, Akademie Verlag, 2006. Doravante designado somente como R. II.

³³² Embora em contexto um pouco diferente, o livro de C. Frémont (1999, p. 33 *et. seq.*) trabalha frequentemente com a imagem do *eco* em conjunto com a da relação. Aliás, *L’être et la relation* é uma das excelentes leituras acerca do problema da relação em Leibniz, explorando os diversos graus da relação dentro do sistema leibniziano, em que no pico estaria a relação máxima do sistema (o *vinculum substantiale*) e na base a relação mínima (a entre-expressão).

³³³ Cf. COUTURAT, 1901, p. 195; DELEUZE, 1988, pp. 71-72.

Ora, diante disto tudo, devemos chamar atenção para o seguinte fato: de acordo com a própria definição de Leibniz (*De Arte Combinatória*, p. 32), a *variação* é precisamente uma alternância, “um câmbio de relação”, o que nos leva a pensar que toda verdade, entendida como uma relação, é algo que se dá num *momento de* uma variação relacional, num tempo intensivo de apreensão variacional que não é o instante indivisível (descontínuo) e atual da intuição cartesiana, mas “o instante em diferencial, que torna o tempo contínuo” (BELAVAL, 1960, p. 150). Assim, o “cada vez” da verdade torna-se uma *atualização* que mantém indivisível *a mesma relação*, que faz do invariante “verdade” um efeito variacional, relacional, do *momento* “subjetivo-objetivo”, ou ainda, faz da verdade algo que depende de uma *posição* de interferência variacional, algo que depende de um *espaço* de “inter-referência”³³⁴, em que as co-relações subjetivo-objetivo (representação-coisa) se correspondam, se entre-expressam. Aqui, o centro invariante-verdade deixa de ser o ponto único, fixo ou absoluto, irradiante de uma coerência linear, passando a ser a antena, o polo, o pico, o lugar receptivo inter-referencial em que se *reduz* a diferença de séries variacionais (série representativa e a série objetiva) à *analogia* (invariante) das relações, em que as variações se tornam harmônica³³⁵. Passamos aqui, sutilmente, de uma geometria do plano para uma geometria do cone ou projetiva, em que o espaço referencial não é a linha que leva de um lado a outro num fluxo único, mas o espaço interferencial (analogico) do ponto de vista sobre uma variação, incluindo nele o ponto e a linha reta:

É verdade que a *mesma* coisa pode ser *representada diferentemente*, mas sempre deve ter aí uma relação exata entre a representação e a coisa e, conseqüentemente, entre as *diferentes* representações de *uma mesma* coisa. As projeções de *perspectiva*, que equivalem no círculo às seções cônicas, fazem ver que um mesmo círculo pode ser representado por uma elipse, por uma parábola ou por uma hipérbole, e mesmo por outro círculo, ou por uma linha reta, ou por um ponto. Nada parece tão diferente nem tão *dessemelhante* quanto essas figuras; e todavia, há uma *relação* exata de cada ponto para [com] cada ponto. Também é preciso admitir que cada alma representa o Universo segundo seu *ponto de vista* e por uma *relação* que lhe é própria; mas sempre subsiste aí uma *harmonia* perfeita. (*Teodiceia*, §357, grifo nosso)

A perspectiva cônica reúne as variações inicialmente dessemelhantes (ponto, eclipse, parábola) do círculo, tornando-se o ponto de vista, o lugar receptivo, inter-referencial desses momentos variacionais, no qual é possível assinalar ou reunir numa analogia invariante (numa

³³⁴ É também M. Serres (1972b, p. 157) quem fala da possibilidade de entender a interferência como uma inter-referência.

³³⁵ Cf. SERRES, 1982, p. 157 *et. seq.*

semelhança) os diversos momentos variacionais do círculo. De fato, a verdade se torna aí algo relativo, não, certamente, ao sujeito ou ao objeto, mas ao ponto de convergência e de encontro das duas séries ou à *situação* (ao *situs*), vista menos como “[...] o lugar sob o qual uma perspectiva se recorta ao olhar do que o lugar que torna possível o modo de recorte interior de um universo de pensamento.” (SERRES, 1982, p. 770), ou seja, trata-se menos da relatividade do verdadeiro do que da verdade de uma variação aparecendo para um ponto de vista, que torna possível uma semelhança de relação, de expressão. A verdade é sim relativa, mas relativa a *situação do ponto de vista*, definido como esta “[...] *potência de ordenar os casos*, condição de manifestação do verdadeiro [...] sem o qual não se pode encontrar a verdade, isto é, seriar a variação ou determinar os casos” (DELEUZE, 1988, p.39, grifo do autor), de modo que só há ponto de vista porque há variações e que a cada variação responde a um ponto de vista, que “a cada *situs* sua potência de ordenamento, a cada confusão seu ponto harmônico, seu centro.” (SERRES, 1982, p. 249), a cada multiplicidade, uma distribuição serial envolvida no ponto de vista. O que é uma outra maneira de dizer que o *sujeito* perde seu estatuto de começo da série de variações, de ponto fixo sem o qual o mundo e a verdade não são pensáveis. O sujeito torna-se, como assinala Deleuze (1991), um resultado (um efeito)³³⁶ ou “aquilo que permanece no ponto de vista, aquilo que ocupa o ponto de vista e sem o qual o ponto de vista não seria” (p. 40), isto é, o sujeito não é o começo de qualquer ponto de vista, mas a *causa final*, a inclusão ou a inerência do que se apreende no ponto de vista, nesta “condição sob a qual um eventual sujeito apreende uma variação (metamorfose) ou algo = x (anamorfose)” (p. 37), variações que tornam-se como “*uma idealidade ou virtualidade que só existem atualmente na alma que a envolve*” (p. 41, grifo do autor), no sujeito que a inclui e que irá desenvolvê-la. Cada sujeito representa *segundo o ponto de vista*, de acordo com a organização dos momentos variacionais, não o contrário. Nunca abandonamos os procedimentos leibnizianos de variação, de virtualidade ou do centro como efeito variacional...

Entende-se melhor porque as questões não giram mais em torno das condições universais de uma experiência possível, do centro transcendental-subjetivo, do invariante fixo cartesiano ou do nominalismo hobbesiano, mas daquilo que Leibniz (NE. IV, 2 §7) denominou, como os matemáticos, de condições de um problema³³⁷, estas condições “que deixam uma parte da proposição em branco”, às quais as coisas respondem em determinados

³³⁶ Sobre como o sujeito é segundo em relação ao ponto de vista Cf. Deleuze - Aula de 15/04/80.

³³⁷ Cf. DELEUZE, 1991, pp. 76-77.

casos ou em outros, “como quando pedimos que se encontre um espelho que junte todos os raios do sol *num ponto*”, cabendo ao bom ponto de vista *preenchê-la*, ordenar ou seriar a variação em questão, encontrar o lugar em que a desordem aparente dos casos ou das soluções remeta à ordem de todas as soluções possíveis, à lei geral (invariante), independentemente de sua fixação e de seu conteúdo, caracterizando-se por um “signo ambíguo”³³⁸, como determinação do indeterminado, como um *termo* designando uma *relação* (invariante de variação), respondendo a um problema. Isto acontece porque antes de uma lei de escolha, de uma razão inclinante ou determinante, que delineia um melhor ponto de vista (*optimum*), sempre desenhamos e exploramos um campo problemático de indeterminação e de casos igualmente possíveis, montamos este labirinto das hipóteses *equivalentes*, a partir de onde exploramos entradas, preenchemos as vias, começamos a variar exaustivamente o referencial até encontrar este ponto de vista, um *situs* sobre uma variação específica, em que de todas soluções somos *inclinados* para a mais *simples*, para a hipótese *minimal* que *reúne* ou conserva, na *unidade* do ponto de vista, as *multiplicidades* variacionais, o máximo de pluralidades diferenciadas³³⁹: uma coisa é dividir, repartir uma questão tanto quanto possível para torná-la mais simples³⁴⁰, encontrando o invariante para variações, outra coisa totalmente diversa é *projetar* no ponto de vista, no centro de convergência³⁴¹, propondo um referencial não-fixo, um invariante que *serializa* as variações. Só a distribuição ou a *combinação* “extrapola” os pontos, não se atendo ao polo fixo absoluto, e só o desequilíbrio produz um espaço topológico em que a escolha entre possíveis se torna uma lei do melhor, uma verdade resultante de um máximo de variações (com)possíveis, e não um arbítrio³⁴²: um *leitmotiv*

³³⁸ Cf. *Opusc.*, p. 97 *et. seq.*

³³⁹ Cf. SERRES, 1982, pp. 266-270.

³⁴⁰ Um exemplo matemático parece ser suficiente para Leibniz (P. III, p. 583) abandonar o método cartesiano da repartição: “Quando disse que a unidade não é resolúvel, eu entendo que ela não poderia ter partes cuja noção seja mais simples que ela. A unidade é divisível, mas ela não é resolúvel; pois as frações, que são as partes da unidade, têm noções menos simples, uma vez que os números inteiros (menos simples que a unidade) sempre entram nas noções das frações. Várias pessoas, que filosofaram em Matemática sobre o Ponto e sobre a Unidade, se atrapalharam, por falta de distinguir entre a Resolução em Noções e a Divisão em partes. As partes não são sempre mais simples que o todo, embora elas sejam sempre menores que o todo.”

³⁴¹ “Vemos que, como no centro [do arco de 90°] se representam os graus, assim as unidades de substância, e por consequência as almas, que são como centros, representam nela aquilo que acontece na multidão que lhes rodeia, segundo o ponto de vista de cada unidade ou alma, sem que as almas ou os centros cessem por isso de serem indivisíveis e sem extensão.” (*À Sofia Carlota*, P. VII., p. 555). Cf. *A Des Bosses*, 24 de abril de 1709, p.154.

³⁴² “[...] o ponto-origem ou o ponto de referência do cartesianismo é um ponto decisório: isto mostra o arbítrio do sistema cartesiano, pelo arbitrário de sua origem, que ela seja ponto central de coordenadas geométricas, ponto de apoio da alavanca arquimediana, ponto de originário da ordem de razões, cogito. Tomar por modelo

constante para todo universo leibnizianos, para a física e para a metafísica, para os homens e para Deus³⁴³.

Com efeito, Copérnico pode bem ser a hipótese mais provável³⁴⁴, mesmo quando “estava quase sozinho na defesa da sua opinião, esta era sempre incomparavelmente mais provável que a de todo o resto do gênero humano” (NE. IV, 2, §14), a melhor dentro de um espaço de decisões locais (qual o centro deste sistema: o Sol ou a Terra?), já que organiza um conjunto específico em desordem, que “pode explicar *um maior* número de fenômenos com auxílio de *um menor* número de suposições. [...] quando satisfaz plenamente a todos os fenômenos que surgem, da mesma maneira que uma *chave em criptografia*.” (A *Coring*, 1678; LP., pp. 48-49, grifo nosso), mas continua sendo apenas uma chave entre outras, “um ponto de vista, e não o ponto de vista, portanto uma escolha; uma melhor perspectiva, mas uma perspectiva de qualquer maneira.” (SERRES, 1982, p. 633, grifo do autor). Por isso, a hipótese de Copérnico não é a lei geral que mobiliza o universo inteiro, o ideal metódico ou a decisão metódica unívoca, o exemplo conteudístico (lacunar?) que devemos imitar filosoficamente, como se exportando, introduzindo ou aplicando esta mesma imagem conseguíssemos encontrar um invariante fixo, universal em outra disciplina, em outra região³⁴⁵: de fato, “nossa terra, sem dúvida, não é senão um satélite de um sol único [mas] há tantos sóis como estrelas fixas, e é provável que haja um espaço imenso mais além de todas as estrelas fixas.” (*Causa Dei*, §58; LEIBNIZ, 1982, p. 543), “pois devemos pensar que o sol e a própria terra não existem necessariamente, e que talvez exista um tempo em que este belo astro não existirá mais, ao menos na forma presente, o mesmo acontecendo com todo o sistema solar.” (NE., prefácio). O centro solar é apenas um *momento*, minúsculo, infinitesimal, da história universal, privilegiado somente no que diz respeito aos astros errantes, mas confuso em relação aos movimentos das estrelas. Tomá-lo como centro universal, como ponto “fundamental em comparação a todos os outros, e por assim dizer o

geometria ou estática, figura ou movimento, é fazer ideal do arbitrário, é eleger sem princípio de escolha. De onde o primado da vontade. [...] [Dá que para Leibniz] não é o eu penso-origem que é absoluto, é a onisciência.” (SERRES, 1982, p. 730).

³⁴³ “Ora, da mesma maneira como todos os possíveis tendem com o mesmo direito a existir, na ordem da realidade, igualmente todos os pesos tendem com o mesmo direito a descer, na ordem da gravidade. E assim, como aqui se produz um movimento em que se contém a maior descida dos corpos graves, também ali se produz um mundo com a maior produção de possíveis.” (*Da origem primeira das coisas*, p. 395)

³⁴⁴ “Se algum astrônomo pode dar razão dos fenômenos celestes com poucas suposições, por exemplo, por simples movimentos circulares, sua hipótese será certamente preferível àquela que necessita de numerosas orbitas diversamente entrelaçadas para explicar as coisas celestes.” (*Sobre o estilo filosófico de Nizolius*, §28; LP., p. 23). Cf. LP., pp. 48-49.

³⁴⁵ Cf. SERRES, 1982, pp. 247-250 e pp. 637-638.

lugar de Deus [...]” (P.III, p. 581) é risível, é tomar o universo em relação à visão de um sistema particular, situado em um ponto de vista demasiado humano³⁴⁶. Não se trata de designar um ponto de vista universal, um centro para a filosofia, para a gnosiologia, etc., não, toda revolução leva ao mesmo lugar. Entre Ptolomeu e Copérnico a eleição de um centro mantém a lei decisória invariante, não existe distância, o centro permanece designado, a mesma relação (analogia) ao elemento central se manteve, varia-se o invariante (centro), mas a distribuição decisória já estava feita, o todo, coletivamente tomado, o mapa traçado (um centro e uma periferia), o invariante dado para explicar um conjunto pequeno de variações. O problema nunca foi encontrar a tese ou a antítese entre soluções antinômicas, mas de mostrar um campo de soluções possíveis reduzidas à harmonia, estruturando a indeterminação: “O melhor é o melhor do melhor e do pior, a ordem e a regra são leis da ordem e da desordem [...]” (SERRES, 1982, p. 264), como um signo ambíguo, anfibológico. O que Leibniz sempre reivindica é o direito de uma questão prévia, de uma condição *da* possibilidade (um ponto fixo é possível antes de uma distribuição?), se Copérnico serve de exemplo é porque ele mostra um *modelo* de método, *a lei de passagem* ou uma lei relacional (analógica) de toda revolução desse tipo, ou seja, a passagem, “o caminho do confuso ao distinto, do distinto-confuso ao distinto-distinto, etc. [...] [em que] Transportamos a lei do paradigma, e não o paradigma da lei, a forma e não o conteúdo.” (SERRES, 1982, p. 639)³⁴⁷. Com Copérnico passa-se do múltiplo ao um, ao simples, porque ele mostra a organização em torno do ponto de vista e não o ponto de vista absoluto, o modelo nunca é exaustivo. Antes de uma revolução copernicana, da indicação deste lugar, da elevação ou verticalização do ponto de vista que organiza um espaço particular em desordem, existe todo um universo de distribuição, de relação e de variação a partir do qual exploramos as entradas, as direções, as verdades de uma rede se fazendo.

Enfim, se a característica nos ensina uma arte de fixar o raciocínio é porque ela ensina uma lei diferente da lei fixada de Copérnico, desta lei de passagem que “manda a razão evitar a multiplicidade nas hipóteses ou princípios, quase como em astronomia, onde o sistema mais *simples* é sempre preferido.” (*Disc. de Metaf.*, §5, grifo nosso), porque ela nos ensina as marcas que possibilitam a passagem, mostrando-nos que, atuando na inter-relação das coisas e dos sujeitos, existe uma correspondência, uma *tradução* fiel das relações das ideias ou das

³⁴⁶ Sobre a crítica de Leibniz feita a máxima de que tudo é feito unicamente para o homem Cf. *Teodiceia*, §118.

³⁴⁷ “O movimento dos planetas parece uma coisa confusa a nós que estamos sobre o globo da terra. Parece que esses astros são errantes e que vão sem regra, que ora avançam, e logo depois recuam, e mesmo que param de tempos em tempos, mas quando com Copérnico nos colocamos no Sol, ao menos com os olhos do espírito, descobrimos uma ordem maravilhosa.” (*À Sofia Carlota*, P. VII, p. 543).

coisas entre elas (letras impressas, tabula inscrite) com a relação dos caracteres entre eles (alfabeto do pensamento humano)³⁴⁸, estabelecendo, assim, uma relação funcional do signo e do sentido. O que demonstra como, mais uma vez, Leibniz (1982, pp. 175-176, grifo nosso) recusa o aspecto arbitrário da verdade nominalista:

[...] se os caracteres podem ser aplicados ao raciocínio, deve haver neles uma construção complexa de conexões, uma ordem, que *convenha* com as coisas, se não nos termos tomados um a um (embora isso fosse ainda melhor), ao menos em sua conexão e flexão. E esta ordem, com algumas variações, tem de algum modo sua correspondência em todas as línguas. [...] Pois, ainda que os caracteres sejam arbitrários, seu emprego e conexão tem alguma coisa que não é arbitrário, a saber, certa *proporção* entre os caracteres e as coisas, e nas *relações* entre os diversos caracteres que expressam as mesmas coisas. E esta *proporção* ou *relação* é o fundamento da verdade. Em efeito, esta proporção ou relação faz com que, ainda que empreguemos este ou outros caracteres, o resultado sempre seja o mesmo, ou ainda algo equivalente ou algo que corresponda proporcionalmente.

A partir daí, vemos como a característica não só marca essa possibilidade de os caracteres, em qualquer língua que seja, se relacionarem fielmente às coisas, como também vemos como ela inclui a possibilidade de reunião e conexão destas diversas regionalidades, das diversas maneiras de expressar um caractere, ainda, como ela relaciona num mesmo ciclo as diversas maneiras de exprimir um signo-sentido, fazendo com que, de uma língua a outra, a *tradução*³⁴⁹ também se mantenha, impedindo, por sua vez, uma região originária e universal do desenvolvimento do saber. Trata-se sempre do mesmo problema sobre o qual devemos fazer uma variação antes de avançarmos: é que para Leibniz (P. VII, pp. 178-180) a ordem única e irreversível, “onde as proposições são alinhadas segundo suas demonstrações mais simples e de maneira que elas nasçam uma das outras” (p. 180), só é possível após o aperfeiçoamento da ciência, após termos proliferado as relações entre as regiões, após termos aumentado os “repertórios universais, tanto Alfabéticos quanto Sistemáticos[...]” (p. 179), “pois quanto mais descobrimos verdades, mais estamos em condições de compor uma sequência regrada e de fazer proposições sempre mais universais [...]” (p. 180), compondo um método que diversifica e explora as múltiplas relações sistemáticas para chegar à perfeição, “onde há tantos sentimentos quanto visadas [...] e o sistema ele próprio terá muitos retornos (*renvois*) de um caminho a outro, a maior parte das coisas podendo ser vista de várias faces

³⁴⁸ Cf. LEIBNIZ, 1982, pp. 165-172.

³⁴⁹ Uma das críticas leibniziana ao pensamento matemático de Descartes vem justamente de que a passagem, a “tradução dos problemas da Geometria à Álgebra [...] é frequentemente algo de forçado” (M.II, p. 228). Cf. BELAVAL, 1960, p. 297.

[...]” (p. 180), começando sempre por um pluralismo ou pela rede que só alcança o universal depois da exploração dos múltiplos pontos de vista. Estamos sempre num cruzamento, numa encruzilhada de regiões, na fronteira das inumeráveis línguas, em que “o índice serve de suplemento.” (P.VII, p. 180), em que o dicionário serve como guia, como legenda para passar de uma região a outra, para impedir a torre de Babel de espalhar a confusão. E é neste “dédalo ou Caleidoscópio linguístico” (SERRES, 1982, p. 22, n.1), em que inúmeras línguas são requisitadas ao mesmo tempo (tanto idiomáticas – latim, francês, alemão, etc. – quanto sistemáticas – matemática, física, teológica, etc.), que reside a entre-expressão ou a rede leibniziana, fazendo da sequência linear apenas um momento, uma expressão ordenadora pequena dentro da história oceânica das ciências: o que vem primeiro é a multiplicidade e as variações das relações, não a via única e invariante. Seja como for, das relações sistemáticas às relações concretas da característica, o problema não mudou, a comunicação de regiões, de pontos de vista ou séries diferentes continua sendo o foco: como *passamos* da série das coisas aos caracteres, como passamos da ordem matemática à ordem filosófica, como passamos de um ponto de vista a outro, etc.?

3.4 Invariantes: expressão e analogia

Neste momento, temos que ir em direção a uma das grandes teorias do mundo leibniziano, a saber, ir ao problema da *expressão*³⁵⁰, desta “*relação constante* e regrada entre aquilo que se pode dizer de uma coisa e de outra. [e que é um gênero] cuja percepção natural, o sentimento animal e o *conhecimento intelectual* são espécies.” (A *Arnauld*, 9 de outubro de 1697; OP. p. 594, grifo nosso), ou, formulado de uma maneira menos geral, “Dizemos que exprime uma coisa aquilo em que existem modos [relações] correspondentes aos modos [relações] da coisa a ser expressa” (*O que é a ideia*, p. 401). Vemos logo que a expressão não se reduz à epistemologia, ela propaga, generaliza a (co)relação e a correspondência *in universo*, englobando uma gama enorme de áreas e de seres, compondo a relação mais larga do sistema³⁵¹. Num primeiro sentido, a relação é constante porque ela *tende* a estabilizar as relações em torno de uma regra, da conservação de “alguma analogia dos modos (*modo habitudinum* – das relações)” (*O que é a ideia*, p. 401). A ênfase recai, nesse momento, sobre

³⁵⁰ Cf. LACERDA, T. M. *A Expressão em Leibniz*. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo. São Paulo: 2005; DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968, pp.299-311.

³⁵¹ Cf. FRÉMONT, 1999, p. 64.

a constância, sobre o invariante formal (analogia) que manifesta o comum ou a correspondência das duas séries de relações independentes (corpo-alma, coisa-representação, etc.). Num segundo momento, a relação é constante porque é impossível não haver um momento em que a relação ou a expressão, em suas variações, não entraria em jogo, não faria parte da construção ou criação do sistema³⁵², “Pois, eu insisto que não somente a alma e o corpo, mas ainda todas as outras substâncias criadas do universo *são feitas* umas para as outras, e *se exprimem* mutuamente, embora uma *se relacione* mais ou menos mediante a outra segundo *os graus* da relação.” (P. IV, p. 578, grifo nosso). Agora, a ênfase recai sobre a constante relação do todo e nos graus variacionais pelos quais a expressão passa, de modo que a entre-expressão não para de acontecer. Neste sentido, as próprias analogias variam, podendo tornar-se, de acordo com o que varia ou o que se mantém, identidade (tudo é conservado) ou diferença absoluta (variação de tudo): “de onde o princípio ‘diferencial’ dos indiscerníveis: há sempre algum elemento diferente – tão pequeno seja ele; e seu corolário: há sempre um elemento conservado – tão pequeno seja: continuidade.” (SERRES, 1982, p. 59). Podemos, então, entender como é possível para Belaval (1960, p.154, grifo nosso) reposicionar o problema da intuição em torno da relação e de sua analogia com as coisas: “O que importa não é mais a intuição do termo, mas a *intuição da relação*. [...] se os infinitesimais são imaginários, *suas relações, que não o são*, podem determinar o real, as relações entre nossas ideias são comparáveis àquelas que reinam entre os inassinaláveis.”³⁵³

Não há vazios, todas as substâncias *incluem* nelas mesmas a expressão ou a relação com tudo, variando o grau, fazendo com que haja “em mim algo *que não só conduza à coisa, mas também a exprima*.” (*O que é a ideia*, p. 401, grifo do autor). Assim, se temos uma relação constante com as ideias ou com as coisas, devemos notar que ela não se reduz a uma relação de transporte ou, por assim dizer, de intencionalidade³⁵⁴, mais do que isso, passamos a

³⁵² É justamente pela constante relação que a Harmonia Universal, definida como a “*similitude* na variedade, isto é, a diversidade compensada pela identidade” (*A profissão de fé do filósofo*; LEIBNIZ, 1982, p. 97, grifo nosso) e que faz “toda substância *exprimir* exatamente todas as outras devido às *relações* que ela tem.” (*Monadologia*, §59, grifo nosso), independa da *vontade* de Deus, sendo dependente somente do “seu entendimento ou ideia, ou seja, da *natureza das coisas*.” (*A profissão de fé do filósofo*; LEIBNIZ, 1982, p. 107, grifo nosso), de modo que ela obtém, assim, um lugar nas ideias eternas e imutáveis, inteligíveis por Deus não “porque [Ele] quer, mas porque existe” (*A profissão de fé do filósofo*; LEIBNIZ, 1982, p. 119). É também segundo uma dupla universalidade que M. Serres (1982, p. 146-147) entende a expressão: “A expressão não é comum a todos as formas somente porque ela se encontra em cada uma delas, idêntica e conservada mantendo-se o grau, mas sobretudo porque ela constitui sua comunidade ou sua comunicação: ela é relação constitutiva do universo, e universal da relação.”

³⁵³ Cf. M. IV, pp. 91-98.

³⁵⁴ “Como a menor variação no universo se exprime em todas as substâncias por uma variação proporcionada ao seu ponto de vista [...] Não basta invocar a intencionalidade do *Cogito*, mesmo sob o nome de

ter uma relação *expressiva* com elas, instaurando uma reciprocidade, conformidade (correspondência) preestabelecida entre representação da coisa (caracteres) e a própria objetividade dela, de modo que podemos, pela simples contemplação das relações *expressas* pelos caracteres, dizer algo da coisa caracterizada, mantendo a fidelidade (tradução) do que é dito: “como a Característica, [...] estuda as relações recíprocas dos caracteres, a teoria da expressão torna-se particularmente atenta à entre-expressão – segundo os termos do nosso filósofo – das substâncias.” (BELAVAL, 1969, p. 133). Trata-se aqui de uma correspondência que mantém a semelhança independentemente da reprodução da coisa pelo caractere, melhor dizendo, trata-se de uma “[...] forma de semelhança, não inteira e, por assim dizer, in terminis, mas *expressiva, ou de relação de ordem* [...]” (NE. II, 8, §13, grifo nosso), e que “embora a ideia do círculo não *se assemelhe* ao [não reproduza o] círculo, dela se podem inferir verdades que, sem dúvida, a experiência confirmará no círculo verdadeiro” (*O que é a ideia*, p. 402, grifo nosso), já que a semelhança se dá conforme uma *analogia formal* ou conforme uma *lei de relação*³⁵⁵, de variação, não segundo o transporte da imagem (reprodução pictórica) do círculo assemelhado, distinguindo, conseqüentemente, “as imagens das ideias exatas, que consistem nas *definições*”. (NE., II, 9, §8, grifo nosso). E por causa disso mesmo, o pensamento de Leibniz (*O que é a ideia*, p. 402), em virtude desta semelhança expressiva (relacional, variacional), possibilita uma diversidade de conexões ou mesmo uma passagem *contínua* de uma figura a outra, como, por exemplo, a que há “entre o círculo e a elipse que o representa opticamente, pois cada ponto da elipse corresponde, segundo certa lei, a algum ponto do círculo.”, ou de uma série a outra “Do mesmo modo, todo efeito integral representa a causa plena, visto que, pelo conhecimento desse efeito, podemos passar para o conhecimento da causa”, o que acontece justamente porque há *analogia* entre esses casos, porque as conexões mantiveram a *continuidade* da mesma relação regrada: há sempre e por toda parte um mundo que se desenvolve segundo uma continuidade expressiva, variacional. Outro golpe à teoria nominalista da arbitrariedade da verdade, visto que

‘perspectivismo’: Arnauld recorreu a isso sem ser, assim, leibniziano; e Husserl se reconhece mais em Descartes do que em Leibniz. O sentido que toma a intencionalidade no contexto da *Monadologia* se define pela doutrina da expressão, que liga, com precisão de uma função analítica, [...] o *cogito* aos *cogitata*.” (BELAVAL, 1960, p. 145).

³⁵⁵ “Para a expressão de um ente em outro, basta que haja uma lei constante de relações, em virtude da qual os elementos singulares de um possam se referir aos elementos singulares que os correspondam em outro. Como o círculo pode ser representado em projeção perspectiva por uma elipse ou uma curva oval, e até por uma hipérbole, ainda que seja extremamente diferente dele e nem sequer seja uma curva fechada, pois a cada ponto da hipérbole se pode assinalar, conforme a mesma lei invariável, um ponto correspondente do círculo que projeta a hipérbole.” (LEIBNIZ, 1982, p. 509). Também cf. P.I, p. 383; BELAVAL, 1960, p. 242.

[...] se os signos são arbitrários, as relações entre esses signos, que exprimem ou constituem as proposições, não são, por causa disso, arbitrárias de modo algum, e elas são verdadeiras ou falsas conforme correspondam ou não às relações das coisas significadas. Assim, a verdade consiste na conexão dos signos, enquanto ela responde à conexão real e necessárias das ideias ou dos objetos, a qual não depende de nós; ou, melhor dizendo, ela consiste nesta similitude de relações dos signos e das relações de coisas, que constitui uma *analogia*, no sentido próprio e matemático da palavra, isto é, uma proporção ou igualdade de relações. A escolha dos signos e a definição das palavras podem, portanto, ser arbitrárias, sem que a ligação das palavras e dos signos o seja, e é somente nesta ligação que reside a verdade ou a falsidade. Podemos mudar a vontade o sistema de signos, sem que por isso a verdade mude nem dependa de nosso bel prazer, porque, quaisquer que sejam os símbolos escolhidos, haverá uma disposição desses símbolos, e uma só, que será verdadeira, isto é, corresponderá a ordem real das coisas ou dos fatos. Há, portanto, *analogia*, não somente entre os signos e os objetos, mas entre os diversos sistemas de signos, enquanto exprimem a mesma realidade. (COUTURAT, 1901, pp. 104-105, grifo do autor)

Pois bem, entendido de maneira correta, não transformamos somente um determinado nominalismo hobbesiano, mas também confrontamos uma certa concepção do método cartesiano. Em primeiro lugar, isto acontece porque a noção de *vizinhança* e de ordem mudou completamente, porque, ao recusar começar pelo conteúdo, passando a ater-se à expressão, Leibniz propõe uma vizinhança “que exclui toda consideração de prioridade ou de posteridade” (SERRES, 1982, p. 61), substituindo-a por uma *conservação* da conveniência (analogia), ou não, entre multiplicidades independentes e tidas como “vizinhas”. Neste sentido, Leibniz estabelece uma conexão, uma relação não-local e não-contatual, em que a transição ou comunicação (fluxo de determinação) pode correr de uma ordem a outra, se inverter através da reciprocidade ou possuir retornos múltiplos, mobilizando não só uma direção e um sentido, mas inclusive uma potência ou uma valência (a equipolência da causa e do efeito). É assim que, em Leibniz (NE. IV, 12, §6), nunca existirá apenas uma ordem com vizinhança única (unicidade do caminho), sendo sempre possível promovermos uma variação de vizinhança (relações múltiplas)³⁵⁶, o que o leva a incorporar no pensamento as verdades hipotéticas³⁵⁷ ou aqueles “princípios cuja certeza não é completa”, já que podemos entendê-los sob uma certeza condicional e “verificar as suposições e hipóteses, quando delas nascem muitas conclusões, cuja verdade é conhecida de outras fontes, e por vezes isto dá um perfeito *retorno*, o qual é suficiente para demonstrar a verdade da hipótese.” A estratégia massiva do verdadeiro cede lugar a uma rede, a um método inventivo que age *pro gradu*, que avança sob um mínimo de suposições, sob um hipotético, na direção do qual a segurança e a certeza não

³⁵⁶ Cf. NE. II, 25, §§6-8.

³⁵⁷ Cf. P.I, pp. 381-382

param de crescer, de se aproximar à medida que os resultados aparecem, de modo que a retificação, o retorno se mostra mais e mais promissor:

Avaliamos, então, seu valor de verdade pela proporção de verdadeiro do seu falso e de falso do seu verdadeiro, ao invés de eliminá-lo sobre a menor dúvida: seja n o número – muito pequeno – de axiomas e postulados que esperam confirmação, e N o número – muito grande – de seus resultados e teoremas; esses dois números separam *certum ab incerto, inventum ab inveniundo*, eles disjuntam um inadequado e um adequando [...] eles são ‘pouco’ e ‘tanto’, *ex paucis tam multa*: não somente tiramos demonstração do hipotético, mas *maximum do minimum* [...] [A proporção N/n] permite calcular seu grau de verdade no estado atual de coisas. Mas ela também indica a progressão possível em direção a demonstração plena [...] ela indica um caminho gradual, uma sequência de proporções aproximativas [...] (SERRES, 1982, pp. 133-134)

Quanto mais avançamos, quanto mais exploramos entradas, mais esclarecemos os princípios e os axiomas³⁵⁸, a exatidão nunca é dada de saída, mas somente após o circuito ou o ciclo das diversas *aproximações (ao infinito) de vizinhanças diversas*, já que, em virtude da *exata correspondência* entre expressão e exprimido, podemos compor uma sequência regrada de vizinhanças ou uma série inteira, a qual “encerra sob sua lei todas as aproximações ao infinito” (BELAVAL, 1960, p. 323), e que, no limite, *passa para* uma exatidão rigorosa, compõe um infinito de aproximações. Por isso, dizemos que “uma coisa será tanto melhor conhecida quanto mais ela se encontrar determinada pela interseção de séries mais numerosas” (BELAVAL, 1960, p. 57), quanto mais sua vizinhança for multiplicada, quanto mais estivermos na interseção de vários conjuntos: não há outra maneira melhor de dizer que a rede, a variação e a multiplicidade estão incorporadas no método leibniziano, que o começo é sempre qualquer, que a coerência pouco ou nada tem a ver com a irreversibilidade da ordem, com o sentido linear, etc...

Com tudo isso, vemos logo que a ideia de *série* ganha também um sentido muito mais profundo, levando ao limite a nova noção de vizinhança. Uma vez que a série não se confunde mais com a *contiguidade* de elementos sucessivos, imediatos e em linha, ela torna-se, primordialmente, “uma sequência cujos termos, diferentes que sejam por seus conteúdos, são contudo semelhantes por sua formação. Pois as coisas que são determinadas semelhantemente são semelhantes.” (BELAVAL, 1960, p. 56)³⁵⁹, como, por exemplo, “uma elipse e mesmo uma parábola ou hipérbole *se assemelham* de alguma forma ao círculo do qual são a projeção sobre o plano, visto que existe certa *relação* exata e natural entre aquilo que é projetado e a

³⁵⁸ De que os axiomas devem ser demonstrados Cf. COUTURAT, 1901, p. 185 *et. seq.*

³⁵⁹ Cf. SERRES, 1982, p. 30, n. 3.

projeção que se forma” (NE. II, 8, §13, grifo nosso), compondo a série projetiva do círculo. Seja como for, a série tornou-se uma multiplicidade (agregado) ordenada segundo uma lei formal (lei de ordem), organizada e regrada segundo a *contínua operação ou atividade* desta lei de formação, “idêntica em sua diversidade, ela é invariante em sua variação” (SERRES, 1982, p. 485), como a “mesma razão” (similitude) subsistindo sempre, como a unidade conceitual de uma multiplicidade racionalizada³⁶⁰. Aqui, o destaque não recai, de forma alguma, sobre a continuidade do movimento estático da intuição, mas sobre a fecundidade ou espontaneidade da lei, capaz de *seriar* (estabilizar) uma multiplicidade ou variação desordenada, de *relacionar* uma vizinhança aparentemente disjunta ou inicialmente sem razão, substituindo uma desordem aparente por uma ordem real, *dando razão*, por exemplo, a essas linhas híbridas, mistas (ora retas, ora curvas), excluídas da ciência cartesiana³⁶¹, pela continuidade operatória de uma *função*, “evidentemente assimilável a uma série, uma vez que ela *dá razão* das propriedades de cada ponto da curva” (BELAVAL, 1960, p. 57, n. 1, grifo nosso)³⁶². Repetimos e repetiremos várias vezes o “*dar razão*” ou “a continuidade da *mesma razão*”, obrigando-nos a parar um pouco sobre estes termos a fim de manifestar diferenças bastante importantes entre Descartes e Leibniz.

3.5 Variações referenciais: a razão, a lei e a série

Belaval (1960) foi, certamente, um dos que melhor formulou as diferenças entre o pensamento leibniziano e cartesiano, principalmente ao mostrar como, para Leibniz, a razão

³⁶⁰ Ao contrário da recusa cartesiana em lidar com os problemas do infinito, a similitude ou a mesma razão em Leibniz, considerando a natureza da série (geométrica, aritmética, etc.) e a lei de progressão, justifica a “exatidão rigorosa da progressão infinita” (BELAVAL, 1960, p. 324), de maneira que “a consideração do infinito vem da consideração da semelhança ou da mesma razão, e a origem é a mesma que a origem das verdades universais e necessárias.” (NE. II, 17, §3). É o caso da série $\pi/4$ de Leibniz. Sobre essa série, sobre como ela expressa uma aproximação ao infinito segundo uma lei de desenvolvimento, em que isso supõe um pensamento não intuitivo ou não cartesiano e a invenção de uma linguagem de correspondências, uma Característica leibniziana: cf. VUILLEMIN, 1961, pp. 285-291.

³⁶¹ “Pode-se propor uma sequência ou *series* de números com aparência totalmente irregular, em que os números de forma variada crescem e diminuem sem que pareça ter ordem alguma; e, no entanto, aquele que souber o código *cifrado*, e que compreender a origem e a construção dessa sequência de números, poderá dar uma regra que sendo bem compreendida, fará ver que a *series* é totalmente regular, e que ela de fato tem belas propriedades. Pode-se tornar isso ainda mais visível a partir das linhas: uma linha pode ter voltas e reviravoltas, altos e baixos, ponto de inversão e pontos de inflexão, interrupções e outras variedades, [...] e, contudo, talvez se possa dar a equação e a construção dela, na qual o geômetra *encontraria a razão e a conveniência* de todas essas supostas irregularidades [...]” (*Teodiceia*, §242, grifo nosso). Em uma carta de Leibniz à Mariotte (R.II, p. 420) a equação é também tomada como uma “espécie de definição”, de explicação ou, já podemos dizer, de serialização por caracteres. Cf. *Disc. de Metaf.*, §6; *Supra*, n. 33.

³⁶² Sobre o que caracteriza uma função: cf. VUILLEMIN, *opus. cit.*, p. 290.

não se reduz ao ato intuitivo, a um sentimento interior, enfim, a uma capacidade de raciocinar bem ou mal, mas, ao contrário, a razão em Leibniz passa, então, a ser definida em relação a suas obras, a suas realizações, não só como “princípio de inteligibilidade, mas sempre, também, princípio de realidade” (p. 51)³⁶³, segundo uma concepção mais formalista, mais “axiomática” (p.53), em que a “clareza dos princípios é progressivamente conquistada com o desenvolvimento das conseqüências” (p. 53) e não dada imediatamente. Então, ainda com Belaval (1960), a partir do *encadeamento* de *verdades* e *objeções* em boa *forma*³⁶⁴, que permitem o diálogo e o enriquecimento constante através das teses dos outros, edificando uma tese ao destruir a outra, manifesta-se a razão (a mesma) operatória, o ponto de vista organizador, “dependendo menos da intuição, que nos escapa, do que da *lei*” (p. 55) que ordena ou *encadeia* os diversos pontos de vista restritos da mesma verdade: assim, a razão nos permite compreender a série “ou, se achamos melhor, construí-la [...] ela nos dá a razão de uma ordem” (p. 56), ela nos dá a lei ordenadora ou *a mesma razão* dos termos encadeados, sem necessidade de vê-los todos, uma vez que conhecemos a série inteira, isto é, sua natureza, sua lei de progressão. Ainda de acordo com Belaval (1960), sendo um *encadeamento* de verdades, a razão não encontra “causas separáveis, [já que] tudo se entre-exprime na harmonia universal, e nisto consiste a ordem do mundo” (p. 54), ou seja, a razão não se apoia sobre princípios subjetivos (individuais) de apreciação, sobre um ponto de vista particular, ela se torna “uma necessidade lógica, *imprescritível* mesmo para Deus.” (p. 69), possuindo um valor normativo para todas as variações de *situação* (cenográfica ou icnográfica) e de *graus* (certeza moral ou certeza lógica) da verdade, como uma condição *da relação* verídica, como fundamento de toda Lógica. Embora Belaval (1960) pareça afirmar o contrário, ao dizer que Leibniz “restabelece o mundo inteligível” (p.71), mais uma vez podemos ver como o racionalismo leibniziano não separa o lógico do ontológico, tornando difícil separar a ordem de razão da ordem do ser (ou das coisas), permitindo-nos, inclusive, redobrar ou *aplicar*³⁶⁵ os princípios de ordem ontológica a diversas regiões do conhecimento (p. 52), mostrando-nos como aquilo que é impossível ou contra a razão (contraditório), o é mesmo para Deus, fazendo de nós, criaturas, *em nosso departamento*, em nossa *situação* (ponto de vista), “como

³⁶³ “[...] em Leibniz, os princípios ou as razões de uma ciência dada formam indistintamente *a base de sua arquitetura* e as *condições dinâmicas de sua invenção*. Assim, são reunidos dois requisitos, ‘objetivo’ e ‘subjetivo’, de seu estabelecimento: seu fundamento efetivo e a lei de desenvolvimento em termos de descoberta. De uma certa maneira, o ‘logicismo’ se dobra em um ‘pragmatismo’, e dele é inseparável. Um princípio que não tem sucesso na invenção é inútil ou supérfluo.” (SERRES, 1982, p. 164, n. 3).

³⁶⁴ Cf. *Disc. Conf.* §65.

³⁶⁵ Sobre o sentido de aplicação nas diversas ordens da enciclopédia leibniziana Cf. SERRES, 1982, p. 166, n.1.

um pequeno Deus” (p. 71), *exprimindo* e, conseqüentemente, conhecendo com certeza, muitas coisas sobre o infinito “como sabemos sobre as assíntotas, os espaços de comprimento infinito tendo área menor que um espaço finito, as somas de séries infinitas, etc.” (p. 73)³⁶⁶. A partir destas definições, Belaval (1960) mostra como a ordem de razão não será configurada como uma intuição de cada termo de uma série contígua de intuições, mas como ela se torna uma lei “operatória, construtiva” (p. 59), em que esta operação repetida “é a razão dos termos em uma série” (p. 59), ainda, como a ordem de razão é uma “relação distintiva de uma pluralidade” (p. 59), a harmonia, a unidade em uma pluralidade, unindo finito e infinito, a série do conhecer e a série do mundo, numa mesma palavra de ordem: tudo, absolutamente tudo tem uma razão, uma ordem, uma definição ou um conceito!

Eis um grito ressonante do leibnizianismo, a palavra de ordem ecoante nas paredes geodésicas de todas as séries, marcando a necessidade de uma lei que organiza uma multiplicidade qualquer, do bom ponto de vista que orienta um campo indeterminado, de uma razão que *serializa* uma variação inicialmente sem razão. Variação que, no entanto, é previamente atuante, ou, pelo menos, previamente *possível* de antemão (não contraditória), isto é, previamente virtual, presente como não-presença no atual, como uma multiplicidade dispersa, persistindo enquanto não há ainda uma ordem, uma razão: mesmo no entendimento de Deus, a variação não para de fazer dos mundos possíveis uma arma contra o atual... De todo modo, para Leibniz é sempre preciso uma regra que formalize justamente *essas combinações* variacionais, essas multiplicidades horizontais e de conexão quaisquer (possíveis), através de uma lei ou razão harmônica (vertical e invariante) que ordene a *compatibilidade* (compossibilidade) de todo um conjunto de variações, um crivo através do qual a multiplicidade é controlada, não excluída, mas tornada *racional*, o que é muito diferente, vale ressaltar, de dizer que as variações só são possíveis por meio de um invariante fixo, encontráveis somente após o descobrimento de uma intuição primeira, dada como condição das experiências variacionais. Por isso, Belaval diz (1960, p. 55) que “Da ordem linear de Descartes à combinatória leibniziana, existe toda diferença do possível ao compossível”, da variação subordinada ao invariante à variação *ordenada* pelo invariante, descoberto somente depois dos ciclos de variações, da serialização.

Em consequência dessa concepção leibniziana de ordem, o acaso não seria tanto uma falta de intuição, remetendo muito mais às sequências aleatórias ou a alguma “coisa tão contrária à razão, quanto o seria imaginar um livro que se formasse ao acaso, simplesmente

³⁶⁶ Cf. *Advertências*, Art. 26.

pela junção casual de uma multidão de caracteres tipográficos.” (NE. IV, 2, §14), quanto o seria um livro dos sonhos, sem uma chave de des-ciframento, ao acaso das ordenações quaisquer ou “sem razão, uma vez que é bastante provável que elas fariam complexões insensatas ou variações inúteis [...] sem razão, quer dizer, antes do *crivo* das sequências bem formadas [...]” (SERRES, 1982, p. 108, grifo nosso). Em Leibniz, se podemos escapar ao argumento dos sonhos e provar a existência do mundo³⁶⁷, isso não se deve a um invariante ou ponto fixo absoluto que se mantém em todas as séries, mas a uma ordenação que se propaga, a uma variável única (a série das séries, o geometral) que organiza todas as variações múltiplas (as diferentes séries individuais, as cenografias)³⁶⁸, a uma ligação que se prolonga a todas as vizinhanças, a uma série *envolvente* que *filtra* e *correlaciona* as combinações dos elementos, quer dizer, “desde que os fenômenos sejam ligados em conexão, pouco importa que os denominemos sonhos ou não, visto que a experiência demonstra que não nos enganamos nas medidas que haurimos dos fenômenos [...]” (NE. IV, 2, §14). No fundo, a vida pode até ser um sonho do qual despertaremos um dia, mas acontece que conforme a série se mostre mais e mais conecta (contínua), quanto mais a encontramos ligada e seguindo uma determinada ordem, mais o *grau* da certeza aumenta, mais *reduzimos* ou mais *tendemos* da incerteza para certeza: de mera ilusão, de mera aparência, *passa-se a* uma certeza moral³⁶⁹, *transformando* a desordem de um sonho em uma probabilidade racional do real: “Ademais, não é necessário que o sonho se diferencie da vigília em certo grau de realidade, mas somente *na forma ou ordem das percepções*.” (LEIBNIZ, 1982, p. 146, grifo nosso). Não é necessária a certeza absoluta, a referência fixa, para escaparmos ao acaso, basta a conexão, o consenso, a referência entre-expressiva, a expressão dos “com-percebidos” que marcam uma continuidade perceptiva, uma convergência serial.

Fica claro, porém, que essa passagem ou transformação do sonho para uma “realidade moral” só é possível devido a pelo menos três condicionantes: 1º) que a multiplicidade passe de um grau fraco (desordem) de intensidade e de variação para um grau forte (ordem) de intensão e variação, pois, como afirma Leibniz (1982, p.266), um fenômeno só é real, num primeiro momento, se suas qualidades “aparecem suficientemente *intensas*” e se elas são “*variadas* e aptas para realizar muitos experimentos e novas observações”; 2º) que, num segundo momento, as multiplicidades e variedades (as vizinhanças) *contraíam-se*, convirjam

³⁶⁷ Cf. BELAVAL, 1960, pp. 74-83; LEIBNIZ, 1982, pp. 145-147 e 265-270; NE. IV, 11.

³⁶⁸ O mundo como variável única de infinitas variações, a série das séries: cf. DELEUZE, 1991, p. 44. Mundo como interseção das relações: cf. FRÉMONT, 1999, pp. 72-73.

³⁶⁹ Cf. P.I, p. 372 *et. seq.*

ou prolonguem-se umas nas outras, compondo *uma série* contínua da qual podemos *extrair* pelo menos uma relação de *congruência*³⁷⁰, isto é, uma maneira comum da razão se manifestar, o que faz com que se conserve “a relação habitual com outros fenômenos que se nos apresentaram muitas vezes, de modo que as partes do fenômeno tenham posição, ordem e efeito que tiveram outros fenômenos *semelhantes*.” (LEIBNIZ, 1982, p. 266), ou ainda, propiciando ao fenômeno atual (com sua multiplicidade e variedade) manter a *mesma relação* com os fenômenos passados e futuros, de modo que possamos fazer previsões corretas dos eventos, sem necessidade de se pensar um salto (vazio), uma ausência de razão entre as passagens perceptivas, tornando os fenômenos congruentes bem fundados, “dos quais se pode dar razão pela relação que guardam uns com os outros, ou por um hipótese comum bastante simples” (LEIBNIZ, 1982, p. 266), o que basta para garantir a probabilidade moral ou a certeza prática do mundo³⁷¹; 3º) que entendamos a série composta (mundo) não como um todo coletivo (coleção de unidades), o que, exigindo a experiência singular (particular) de todos os termos (eventos), por cada um deles (indivíduos), tornaria o argumento dos sonhos intransponível e incomunicável, mas sim como um todo distributivo (distintivo), pela “*aplicação* de um mesmo nome a cada termo de uma coleção – mesmo *se não podemos enumerar os termos* [...]” (BELAVAL, 1969, p. 42, grifo nosso), ou seja, com a condição de tomar a série do mundo segundo a *continuidade* de uma *ordem* (regra de desenvolvimento)³⁷² ou de uma mesma razão na relação de congruência, em que esta mesma razão é distribuível e aplicável a todos os elementos semelhantes (semelhança expressiva, não *in terminis*) que irão compor a série, que irão atualizar a razão do mundo, mesmo que eles ainda não sejam visíveis. Neste sentido, em resposta a Descartes, que, indo do eu ao outro, se apoiou no sentimento (critério intuitivo), na objetividade (critério da dúvida) e na veracidade divina (ligação dos instantes) para a prova de um mundo exterior manipulável, Leibniz, indo do um ao múltiplo ou do invariante à variação (e vice-versa), se apoia na série, no “perceber

³⁷⁰ “O temo *congruus*, ou *congruens*, suportaria ser traduzido por: conveniente, conveniência, correspondente, em acordo com, etc. Guardo o termo matemático por sua precisão: coisas congruentes só diferem por denominação extrínseca; todo os objetos de mesma ordem são ditos congruentes: todos os quadrados, todos os pontos, todas as quantidades de medidas. A congruência define ordens em que as coisas só são discerníveis sobre critérios exteriores à ordem escolhida, mas no interior dessa ordem, elas são indiscerníveis. Se numa sequência de sonhos nenhuma distinção interna intervém, esta sequência é uma série bem regrada [...]” (FRÉMONT, 1999, p. 205, n.7).

³⁷¹ Cf. NE. IV, 11, §10; BELAVAL, 1969, p. 107; *Advertências*, Art. 4.

³⁷² “[...] notamos justamente que a continuidade leibniziana não consiste tanto em percorrer todos os intermediários, mas em observar a permanência de uma mesma razão durante toda a transição.” (VUILLEMIN, 1961, p. 293). Ao contrário, uma função pode passar por todos os intermediários e não ser contínua: cf. BELAVAL, 1960, p. 260, n.5; VUILLEMIN, 1961, p. 293, n. 93. Sobre a série e o todo distributivo: cf. BELAVAL, 1960, pp. 323-325; *Sobre o estilo filosófico de Nizolius*, 1670, LP., pp. 24-27.

observando certas leis” (LEIBNIZ, 1982, p. 145), em que “a verdade das coisas sensíveis consistia exclusivamente na conexão dos fenômenos, que deve ter a sua razão, e que é isto que as distingue dos sonhos.” (NE. IV, 2, §14), e na relação de inter-referência (ou correspondências das referências)³⁷³, em que, podendo ir além da sensação atual devido à concepção intensiva, convergente e distributiva da série, somos autorizados a estender esta certeza a todo tipo de conexão semelhante, a saber, a todos os percipientes que expressam os mesmos fenômenos: aqui, “não se duvida *devido à causa da conexão* que se enxerga entre as ideias [...] sem com isso mesmo denotar uma grande *desordem* de espírito.” (NE. IV, 11, §10, grifo nosso), não se duvida de que Constantinopla existiu, de que Júlio César e Alexandre Magno viveram, de que habitamos um mundo único comum, expresso por todas as expressões, testemunhado por muitos³⁷⁴.

Somos eternamente forçados a reconhecer que, de direito, algo se impõe ao nosso entendimento solitário, uma exigência coletiva, muito diferente do constrangimento fatural (intuitivo) e particular do voluntarismo cartesiano³⁷⁵, forçando-nos a perceber uma correspondência regrada (plural) e eterna no interior do nosso intelecto individual. Lá onde Descartes empregava a primeira pessoa do singular, Leibniz (P. I, p. 370, grifo nosso) empregará a terceira do plural: “Assim, a natureza do círculo com suas propriedades é algo de existente e eterno: isto é, há alguma causa constante fora de nós que faz com que todos os que *pensarão* nesta natureza com cuidado, *encontrarão* a mesma coisa; e [...] seus pensamento *concordarão* entre eles.”. No entanto, Leibniz logo salienta que *a causa* constante e eficiente (operatória) do acordo, obtido pela *lei* de correspondência dos fenômenos, deve-se não a capacidade autônoma (espontaneidade auto-organizável e horizontal) de cada série se desenvolver e se expressar, mas a uma espécie de quarta condição, vertical (harmônica), que preestabelece as variações e relações que entram em consonância e dissonância, que se

³⁷³ Preferimos escapar ao argumento do sonho pela noção de inter-referência do que, como o faz Belaval (1960, p. 78), pela ideia de “intersubjetividade”, a não ser que se estenda a subjetividade a todos os seres que compõe o universo leibniziano. De todo modo, nossa preferência se dá porque no *Terceiro esclarecimento do sistema da comunicação das substâncias* (OP., pp. 656-658), Leibniz explica a correspondência de duas substâncias diferentes pela representação de “dois relógios que se concordam perfeitamente” (p. 656), os quais, *independentemente um do outro (da influência mútua) e daquele que o construiu (da assistência frequente do criador)*, foram criados por Deus de uma maneira tão “perfeita, *tão regrada com tanta exatidão*” (p.657, grifo nosso) que cada um, seguindo suas próprias *leis*, concorda com outro como se houvesse influência mútua, manifestando uma inter-objetividade expressiva.

³⁷⁴ Daí o valor que Leibniz dá para o *testemunho* na comprovação de uma verdade: “sendo que o testemunho de outros é uma coisa que o verdadeiro costuma ter a seu favor, em relação aos fatos que estão ao alcance.” (NE. IV, 15, §4).

³⁷⁵ Cf. BELAVAL, 1960, p. 77.

imbricam e se excluem³⁷⁶, fazendo com que cada série particular (cada ponto de vista), ao se desenvolver em relação a si, tenha um aspecto público (contraia o mesmo mundo), desenvolva ou prolongue o mesmo fenômeno que outra série particular, tendo uma relação com o todo, impedindo a variação de produzir divergências dentro do mundo ao fechá-lo, enclausurá-lo nas compatibilidades variacionais, nas relações internas codificadas pela alma³⁷⁷, sob o risco de, se assim não for, ver o mundo se abrir para uma polifonia (disjunção do referido) ou cacofonia (“entre-impedimento”), para um mundo errático, exterior ao interior monádico³⁷⁸:

[...] é bem verdade que as percepções ou expressões de todas as substâncias se entrecorrespondem de tal sorte que qualquer um, seguindo atentamente certas razões ou leis que observou, se encontra com outro que fez o mesmo, como quando várias pessoas, tendo combinado encontrar-se reunidas em lugar e dia prefixados, podem efetivamente fazê-lo, se o desejarem. Ora, se bem que todos exprimam os mesmos fenômenos, nem por isso as suas expressões se identificam; é suficiente que sejam proporcionais. Do mesmo modo vários espectadores crêem ver a mesma coisa e efetivamente se entendem entre si, embora cada um veja e fale na medida de sua vista. Somente Deus, de quem todos os indivíduos emanam continuamente, e que vê o universo não só como eles vêem, mas também de modo inteiramente diverso de todos eles, pode ser a causa desta correspondência dos fenômenos e tornar geral (*public*) para todos o que é particular a cada um. Doutra forma não haveria possibilidade de ligação. (*Disc. de Metaf.*, §14)

Dentro disso, compondo a finalização do argumento do sonho, Leibniz (*Advertências*, Art. 21), ao se opor ao intuicionismo (atualismo) cartesianismo, *não vê nenhuma razão* para supor um vazio, uma descontinuidade no tempo ou nas relações, “como se se deduzisse que cada parte dessa duração fosse absolutamente independente de toda outra, o que não se deve conceber”, quer dizer, não há nenhum sentido em dizer que o movimento da série não manterá sua espontaneidade, que haverá uma ruptura na continuidade da lei operatória da série ou de sua organização expressiva, por isso, “Do fato de que já somos se segue que continuaremos sendo enquanto *não exista razão de mudança*”. Assim, devemos sempre considerar toda série

³⁷⁶ Cf, *Segunda carta a Clarke*, §§5-8; *A Arnauld*, abril de 1687, OP., p. 578.

³⁷⁷ Cf. *Sistema novo*, §§14-15; OP., pp. 641-642.

³⁷⁸ Este exterior ou fora seria exatamente aquilo que Blanchot (2001, p. 91) designou como a vertigem do espaçamento, “espaço-abismo de ressonância e condensação”, em que passaríamos do arlequim ao um nômade, do interior -exterior para a “intimidade com o fora”. Foi Deleuze, ao longo de *A dobra: Leibniz e o barroco* (1991), quem melhor manifestou as condições de clausura do universo leibniziano (pp. 45-46) e a tentativa do pensamento contemporâneo de fender a mônada, de abri-la para capturas transitórias, para uma nomadologia (pp. 207-208). Dentro disso, vale a pena comparar aquilo que Frémont (1991, pp. 109-110) diz sobre as condições harmônicas em Leibniz com aquilo que M. Serres (1972b, pp. 184-188) diz sobre as condições de uma nova música contemporânea, baseada no projeto *Pithoprakta* do compositor Xénakis, no projeto-gráfico a partir do qual “obtemos uma rede complexa de circulações autônomas, apresentando zonas densas e lacunas brancas” (p. 186), zonas de condensação e ressonância, um mundo aberto para divergências.

como uma variável formal aplicável (distribuível) a todos os conteúdos semelhantes (indivíduos) que *atualizarão* a regra³⁷⁹, pois, enquanto não houver razão de mudança, ela agirá independentemente da *quantidade ou da atualidade* (da presença no presente) dos elementos em questão, possuindo, com isso, um valor de *direito* (normativo), uma eficácia operatória formal, não subjetiva ou presa ao momento atual (ao presente e à presença) de sua aplicação: o indivíduo leibniziano será sempre um “autômato espiritual ou formal” (*Sistema Novo.*, OP., p. 642), sempre desenvolverá as leis internas inscritas e harmonizadas desde a sua criação num mundo fechado para divergências.

Podemos falar sem medo, então, “[...] de uma atualização da regra: em efeito, em toda operação regrada, *a mesma razão se conserva*, de tal modo que o ‘cada vez’ desta operação encerra *virtualmente a repetição infinita* – e o virtual não é nada, como o era para Descartes.” (BELAVAL, 1960, p. 260, grifo nosso) ou, para falar como Leibniz (*Da origem primeira das coisas*, p. 394), “o mundo presente é necessário física ou hipoteticamente [...] Isso quer dizer que, uma vez admitido que exista semelhante mundo, segue-se que tais ou tais coisas surgirão”. Enfim, por todos os lados somos autorizados a falar de um mundo que *tende infinitamente* para o real, não importando a enumeração de todas as experiências, e cuja lei de desenvolvimento manifesta mais uma igualdade dinâmica (mundo → real) do que uma equação estática (mundo = real). Desde sempre estamos diante de um infinito não-enumerável, um “infinito sincategoremático, o qual, uma vez que não é um todo, ele não poderia se aplicar a igualdade estática, definida pelo axioma: todo = soma de partes.” (BELAVAL, 1960, p. 332). Um tal infinito torna-se a base deste pensamento distributivo, cego ou formal, já que *integra* ou soma todos conteúdos de um conjunto sem precisar reconhecer todos eles, controlando-os por meio de uma série, de um mecanismo legislativo³⁸⁰: a lei de uma série é “um bom exemplo do conhecimento cego ou simbólico. Os símbolos $2n$ ou $2n + 1$ nos permitem, por exemplo, dominar, ao menos virtualmente, a multiplicidade infinita de pares ou ímpares.” (SERRES, 1982, p. 143, n. 1). Resumindo: a lei infinita de desenvolvimento do mundo converge infinitamente para o real, mas nosso juízo nunca terá um caráter necessário, a variação pode não parar de diminuir, tender a zero, tornando-se menor do que todo valor assinalável, mas nunca seremos capazes de atingir a regra, o

³⁷⁹ A série contém “[...] os termos não segundo o critério todo-partes, mas segundo o princípio lógico de *continente et contento*.” (BELVAL, 1960, p. 323)

³⁸⁰ Sobre como o infinito sincategoremático designa um infinito não-enumerável Cf. LACERDA, 2005, pp. 38-53; NE. II, 17, §1; BELAVAL, 1960, p. 272 *et. seq.*

invariante, a raiz da lei, o *ponto de vista* de todo o conjunto atualmente infinito (transfinito) do mundo, a relação *das* relações, o centro-cartografia *das* perspectivas, etc.

Humanamente falando, a boa referência e o bom ponto de vista serão sempre relativos, um sol momentâneo, copernicano, de um mundo dispersado e cuja fixidez se encontra alhures, “pode-se também dizer que, em se tratando das matérias que só conhecemos empiricamente, todas as nossas *definições* são apenas *provisórias*” (NE. III, 4, §16, grifo nosso), que todo ponto de parada é um fixo não suficiente (não auto referenciado), tomado em referência a uma variação controlada virtualmente: mas “saberei se, perseguindo a análise, não descobriremos um caractere que, por si mesmo, me obrigará a mudar de espécie o definido?” (BELAVAL, 1960, p. 151), obrigando-nos a desafixar o fixo, a refazer a revolução para um centro mais adaptado? A certeza definitiva e integral não pertence ao mundo, às verdades de fato (contingentes), toda *redução* empírica sempre encontrará um resíduo infinitesimal, um diferencial como uma zona embaçada nos poros da matéria, um ponto cego na perspectiva situada, o que exige, por esta limitação originalmente imposta, a gênese progressiva e infinita do real ou do verdadeiro pela integração de um máximo de variações sobre um determinado problema. Por essas condições leibnizianas, a fixidez absoluta demandaria uma análise terminada, uma variação *atualmente* ou perfeitamente controlada e designada, de modo que a intuição de toda sequência só seria possível no fim do processo, na designação do centro *de todos os* centros:

Seria necessário, por isso, se livrar da referência, coisa contraditória para o centro situado. O mundo é certamente de uma necessidade hipotética, isto é, de uma necessidade pensada na referência, na relação à outra coisa, na dependência de uma instância exterior. Ora, a razão requer uma necessidade absoluta, que não depende de nenhuma hipótese, independente e anhipotética, referida a si própria como instância primeira e suprema. O necessário é *então universal, uma vez que ele não está imerso no sistema geral de referências*. [...] O tecido da referência é o labirinto do infinito: a contingência está presa nesta rede, ela é prisioneira desse dédalo. [...] A dificuldade, no leibzianismo, é o Labirinto. Neste universo, há tanto sistemas quanto se queira, todos relativos a seu referencial respectivo: passamos de um a outro, sem se livrar da hipótese, da referência. (SERRES, 1982, p. 790-791, grifo nosso).

A congruência que encontramos na série mundial responde somente a uma razão tomada num sentido fraco e médio³⁸¹, referido a um estado do mundo, isto é, responde ao sentido reprodutivo e sucessivo de um tal mundo determinado, ao princípio de razão da ligação (inclinante, que tende a), mas que nunca chega ao necessitante, ao plano icnográfico

³⁸¹ Cf. SERRES, 1982, p. 795, n. 1.

das cenografias, que nunca responde ao porquê deste mundo *conter, envolver, incluir* a mesma razão e qual o *lugar* desta inclusão racional. Se não somos capazes de encontrar a razão suficiente da realidade ou do mundo, é porque nunca encontramos a suficiência da sua lei de desenvolvimento, a razão plena do agregado das séries, sua auto referência, é porque nunca, no tempo ou no espaço, encontramos o *motivo* da existência e deste mundo, o do “por que é assim e não de outro modo [...] por que existe alguma coisa e não o nada.” (P.N.G, §7): a razão humana não pode alcançar a compatibilidade dos seres, “para os homens é todavia algo desconhecido de onde surge a impossibilidade [incompatibilidade] das diversas coisas [...]” (LEIBNIZ, 1982, p. 152), menos ainda o envolvimento da relação indivíduo-mundo a ser desenvolvido³⁸². Obviamente, esta razão suficiente (razão forte) da série mundial, esta instauração conceitual do mundo em cada ser, não podendo se encontrar “na série de coisas contingentes, isto é, na série dos corpos e de suas representações nas Almas.” (P.N.G, §8), só pode ter sua origem na metafísica, num radical extramundano, fora da série das referências do mundo, a saber, em Deus³⁸³: só dele se diz “muito atinadamente que é como um *centro em toda parte*, mas que sua circunferência *não está em parte alguma*, pois tudo lhe é imediatamente presente, sem nenhum distanciamento deste centro” (P.N.G, §13, grifo nosso), só ele concentra o conjunto de todas variações possíveis e impossíveis, só ele é a densidade distributiva da série, a ubiquidade repletiva³⁸⁴, o ponto não situado e eterno, a cidade-tábua-de-informação dobrada nas infinitas variações dos pontos de vista, só ele é o plano expressivo expresso por infinitas expressões, “cada um à sua maneira, como uma mesma cidade que é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que

³⁸² “ainda que alguém pudesse conhecer toda a série do universo, nem sequer então poderia dar razão dela sem efetuar uma comparação do universo com os outros possíveis.” (LEIBNIZ, 1982, p. 331), quer dizer, podemos dar razão da inteligibilidade da série, dizer que ela diverge de outra, mas não da realidade dela, o porquê é assim, já que a série atual compreende em si a escolha de Deus frente a todos os outros mundos possíveis. Para provarmos o princípio de realidade (a razão suficiente) da nossa série mundial seria preciso dizer algo sobre todas as séries possíveis, entrar na jurisprudência geral e divina, que compreende ou subsume o mundo escolhido como um caso particular, em referência a outros mundos possíveis. Certamente, mesmo para Deus, tais mundos possíveis são irreduzíveis à contra-dicção, pois, se fosse possível mostrar a contra-dicção das séries, mostraríamos a impossibilidade (não possibilidade) delas e, conseqüentemente, a necessidade absoluta da nossa: não existiria mundos possíveis. Notando isso, Deleuze (1991, pp. 93-94) mostra como entre um mundo em que Adão pecou (atual) e o mundo em que Adão não pecou (possível) existe uma relação de exclusão que não se limita a relação de contradição, “(embora haja contradição local entre os sujeitos que os compõem, tomados dois a dois). É uma vice-dicção, não uma contradição.” (p. 93), um dizer o outro, de modo que os mundos entre si possuem uma impossibilidade, “uma diferença e não uma negação” (p. 94, n.1). Sobre a noção de vice-dicção: cf. DELEUZE. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz&Terra, 2018, p. 75, passim.

³⁸³ Cf. *Da origem primeira das coisas*, pp. 393-399

³⁸⁴ “[...] A terceira ubiedade é a repletiva, que se atribui a Deus, o qual enche todo o universo de maneira ainda mais eminente do que os espíritos estão nos corpos, pois ele opera imediatamente sobre todas as criaturas, produzindo-as continuamente, [...]” (NE. II, 23, §21)

a olha.” (*Disc. de Metaf.*, §9), só ele, como o Centro *das* relações³⁸⁵, *observa* toda a lei geral numa *expressão perfeita*³⁸⁶, vendo-a em toda sua conexão (*tota simul*). Em outras palavras, somente para Deus não há resíduo, somente ele “tem o privilégio de ter apenas conhecimentos intuitivos” (NE. IV, 17, §16), conseguindo *ver* toda a *essência* da coisa, a ideia geometral incorporada das variadas definições perspectivadas³⁸⁷, somente ele pode ser o ponto de vista que organiza ou *dá razão* da série mundial.

Por isso, começar por Deus não faz nenhuma diferença, seria tentar começar situando o não situado, pontuando (centralizando) o que não tem ponto (centro), relativizando a relação infinita, expressando numa região o que é a expressão perfeita de tudo, tornando-se a mesma coisa que variar infinitamente para encontrar o ponto a uma distância infinita³⁸⁸, a mesma coisa que nunca começar:

Daí o estranho contrassenso do comentário leibniziano tradicional sobre o genitivo da expressão ‘geometral *de todos os* pontos de vista’, contrassenso que torna, não difícil, mas impraticável a passagem da Mônada a Monadologia; Trata-se não do geometral impossível *visado a partir de* todos os pontos de vista, mas do geometral *formado pela* totalidade desses pontos. (SERRES, 1982, p. 252)

Por outro lado, para nós, situados, a realidade sempre desliza, a equação universal está sempre aberta, a tabula das tabulas sempre e por toda parte adiada, extrair a raiz das coisas, *dentro do mundo*, é impossível, a resolução nunca tem lugar. A razão da lei de desenvolvimento mundial não é *localizável* nem na alma, nem nas coisas, o que quer dizer que “a análise de uma proposição existencial é interminável.” (BELAVAL, 1960, p. 430), infinita, sem ponto de parada, “podemos remontar tão alto quanto quisermos sem encontrar aí o primeiro elo [...] *sem origem, sem termo*.” (SERRES, 1982, p. 261, grifo do autor), não porque estamos em presença de uma matéria estranha à faculdade de conhecer ou diante de um mero indefinido do qual a infinidade de Deus daria conta, mas sim porque estamos em

³⁸⁵ Cf. SERRES, 1982, pp. 251-252; Deleuze – aula 18/11/86.

³⁸⁶ “Que em Deus o universo se encontre não somente concentrado, mas ainda expresso perfeitamente; [...] Mas que haja em Deus não somente a concentração, mas ainda a fonte do universo. Ele é o centro primitivo do qual todo resto emana [...] Enfim, quando dizemos que cada Mônada, Alma, Espírito recebeu uma lei particular, é preciso acrescentar que ela é uma *variação da lei geral* que rege o universo; e que é como uma mesma cidade parece diferente segundo os diferentes pontos de vista do qual a olhamos.” (P. IV, pp. 553-554)

³⁸⁷ “deve-se considerar que só existe uma essência da coisa, existindo porém várias definições que exprimem uma mesma essência, assim como a mesma estrutura ou a mesma cidade pode ser representada por diversas cenografias, conforme os diversos lados a partir dos quais ela é observada.” (NE. III, 3, §15)

³⁸⁸ Cf. SERRES, *Opus. Cit.*, pp. 245-246.

presença de uma *inclusão virtual* (não-recíproca) do contingente ou do mundo, atualmente infinito, *em todos* os pontos de vista, prolongando-se em todas as direções. Estamos em face da presença do mundo único (atual) enquanto fundo virtual, da cartografia global, da rede se fazendo, do potencial incluído enquanto predicado e cuja análise (extração de raiz) é infinita, sem fim e sem possibilidade de *demonstração (resolução)* mesmo para Deus³⁸⁹, isto é, sem possibilidade de ser *localizada*, de ser *situada*, atualmente, numa situação ou num ponto de inclusão: “o menor grão de poeira contém um mundo de uma infinidade de criaturas.” (P. VII, p. 542) e, por isso mesmo, “a série completa das coisas e, em efeito, o agora e o aqui não podem entender-se senão por sua relação com os demais” (LEIBNIZ, 1982, p. 331), por sua referência múltipla, pela ordem expressiva de todas as expressões. O mundo atualmente infinito não pertence a um ponto de vista situado, por mais que esteja envolvido em cada um, pois a incidência local da inclusão *coincide* com o infinito do mundo.

A relação existencial ou as verdades de fato se expressam não sob a forma de uma *inclusão recíproca* ou de uma verdade de essência cuja análise pode alcançar uma perfeita equação ou uma identidade, um ponto de parada numa resolução idêntica e imediata, de comum medida ou de variação zerada, na relação de um termo a outro ($A=A$)³⁹⁰. Antes, a relação existencial se dá como um potencial a ser *extraído*, como uma raiz a ser encontrada, sob a forma de um real não localizável, pois só existe sob *vínculo*, sob uma relação não-analisável, como um incomparável *em referência à* comum medida, um número surdo ou irracional ($\sqrt{2}$) manifestando a potência de variação expressiva³⁹¹, de um contínuo divisível ao infinito (prolongável *nos pontos de vista*), de uma curva entremeada numa reta. É sempre possível encontrar mundos em cada dobra, ordens diversas de infinitos, uma diferença, uma

³⁸⁹ “Mas nas verdades contingentes, ainda que o predicado esteja no sujeito, jamais, contudo, ele pode ser demonstrado a partir disso, e jamais a proposição pode ser *reduzida* a uma equação ou identidade, mas a resolução procede ao infinito. Deus somente *vê* não certamente o fim da resolução – fim que não tem lugar – *mas a conexão* dos termos *como o* envolvimento do predicado no sujeito, porque ele próprio *vê* cada coisa que está na série.” (*Da Liberdade*, LP., pp. 288-289, grifo nosso). Deus *vê* a série inteira porque é o Geometral formado *por todos os pontos*, mas não a resolve, pois teria que situar o virtual (o não situado) do geometral em alguma atualidade (situação), o que demandaria a marcação de um *lugar de Deus*, o que vimos, não existe no mundo: “para ele, elas [as verdades contingentes] são conhecidas, não certamente por demonstração (o que implica contradição), mas por uma visão infalível.” (*Da Liberdade*, LP., p. 290). Resumindo, a visão divina *vê* a conexão de tudo, não a localidade do todo da conexão, justamente porque a conexão é geral, não local. Exigir uma resolução é, portanto, completamente sem sentido.

³⁹⁰ Deleuze (1991) faz questão de mostrar como uma análise das verdades de fato não se difere da análise das verdades de essência pela infinidade da análise, já que as próprias essências são inseparáveis do infinito de Deus, mas sim porque a resolução num caso é uma equação, possui razão comum, e no outro, é uma extração de raiz, sem razão comum, unilateral. Cf. DELEUZE, 1991, pp. 67-91.

³⁹¹ “[...] o vinculum de uma raiz surda é indissolúvel [...]” (*Opusc.*, p. 101). Frémont (1999, pp. 42-43) mostra a analogia dessa ideia leibniziana do vínculo matemático com a potência do contínuo e a teoria da substância composta.

variação conceitual em cada ponto, adiando a resolução, preenchendo o contínuo e o sucessivo pelos graus diversos de expressão (de variação relacional), sem a mínima necessidade de pressupor pontos fixos indivisíveis no espaço ou no tempo: “Deus ele próprio não poderia reduzir aos idênticos, porque não há idênticos: é o princípio dos indiscerníveis.” (BELAVAL, 1969, p. 161)³⁹². O irracional (o número surdo) é a forma como o mundo está em nós e de como somos para ele, é, com todas as letras, o otimismo leibniziano por excelência, a alegria, não o lamento, da presença de um limite não-assinalável, de uma série mundial infinita cujo progresso é sem fim, teia do infinito bordando o tecido conceitual do finito, a *marca*, a *característica* de nossa finitude como a dobra ilocalizável da variável universal:

O progresso do conhecimento consiste em ir de sol copernicano em sol copernicano e, portanto, descobriremos a ordem do mundo à medida que descobrimos pontos ordenadores. *Esse progresso não tem, evidentemente, limite e estritamente isso é ser finito*. Contrariamente ao que repetimos sempre sobre a finitude, é o caminho indefinido em direção a um termo que não alcançamos que define e consagra o caráter finito de nosso entendimento. Coloque termos assinaláveis, limites que encerram estritamente um ‘*pomoerium*’, como Leibniz o reprova a Descartes, e você terá a *ilusão* da finitude: *pois, a um termo finito, o progresso do conhecimento será detido e você será um Deus em seu Reino*, e você retornará ao dogmatismo sob o alibi de uma filosofia da finitude. *Colocar um ponto privilegiado e assinalar termos, é tudo a mesma coisa*, a saber, o *dogmatismo disfarçado* que, crendo encontrar a âncora e a região insuperável, só fez designar o lugar de Deus e seu reino, o todo em seu gênero. Ao contrário, colocar um termo em direção ao qual não acabamos de progredir, indefinidamente relançado, é afirmar autenticamente que nenhuma totalização, seja ela regional, é possível, e, portanto, é estabelecer uma filosofia da finitude, Não há nenhum paradoxo: o dogmatismo diz, lá está o fim, o termo; desde então, no exterior do limite, não há conhecimento, mas no interior, ele é total, pelo menos em termos. A filosofia da finitude diz: há limite, mas há problema sobre o limite. Certamente, eu vou em direção a ele tateando e com recuos, mas não é provável que eu o alcance. É sobre um espaço gnosiológico sempre aberto e sem ponto privilegiado que se constrói esta filosofia: é estritamente o caso do leibnizianismo. A uma *Revolução Copernicana pluralista corresponde exatamente uma filosofia de limites inassinaláveis*. O perigo do dogmatismo reside justamente no inverso desta proposição. A filosofia transcendental termina sempre nesse impasse. (SERRES, 1982, pp. 253-254, grifo do autor)

Então, o irracional do mundo ergue-se como a instauração de uma “racionalidade do infinito.” (BELAVAL, 1960, p. 430) no próprio indivíduo, de uma ciência do infinito como a presença virtual de alguma coisa que está *acima* da razão humana na atualidade do conhecido empírico, e não algo que está *contra* ela. Estar contra a razão seria o mesmo que estar contra

³⁹² “As menores diferenças nos são insensíveis; o lugar ou tempo, *longe de serem elementos determinantes, necessitam eles mesmos ser determinados pelas coisas que contêm*. O que há de mais considerável nisto é que a individualidade envolve o infinito, e só aquele que for capaz de compreender isto pode ter o conhecimento do princípio de individuação desta ou daquela coisa” (NE. III, 3, §6, grifo nosso).

“as verdades absolutamente certas e indispensáveis” (*Disc. Conf.*, §23), contra a própria Lógica, condição das verdades. Como consequência, os princípios da razão estarão a salvo do fracasso da busca de um ponto fixo absoluto no mundo, continuando a ser acessíveis por reduções a idênticos, pela *demonstração* da inclusão recíproca (não contradição), pela “comum medida, que, por sua repetição, mede perfeitamente um e outro termo da proporção” (*Da Liberdade*, LP., p. 290), ou seja, a presença do irracional no ser finito não tem nada a ver com a teoria cartesiana da criação das verdades eternas, de uma razão submissa a teologia, e sim com a afirmação de uma *incomensurabilidade* entre a visão de Deus, situada ao infinito (tudo é racional), e a visão humana, situada num ponto de vista (finito), ou com a diferença de apreensão das verdades necessárias e das verdades contingentes³⁹³: “E assim, as verdades contingentes se relacionam com as necessárias, de certo modo, como as razões surdas [irracionais], isto é, as dos números incomensuráveis com as razões expressáveis dos números comensuráveis.” (LEIBNIZ, 1982, p. 329). De todo modo, se, para Leibniz, as verdades contingentes continuam sendo cognoscíveis, de modo que “obtemos a mesma certeza sobre os contingentes que sobre as assíntotas e os incomensuráveis, isto é – com o mesmo rigor na prova – a mesma progressão ao infinito na aproximação.” (BELAVAL, 1969, pp. 160-161), isso indica que ele possui um procedimento técnico capaz de lidar com problemas que ultrapassam as ciências das proporções e do finito. Por toda parte no sistema leibniziano, a matemática torna-se o modelo desta passagem, já que ela possui “demonstrações geométricas ou outras, relativas às séries, que implicam o infinito [...]” (*Da Liberdade*, LP., p. 290). É justamente por meio da matemática que chegamos, finalmente, à análise infinitesimal e ao cálculo das variações, armas mestras da *característica* leibniziana.

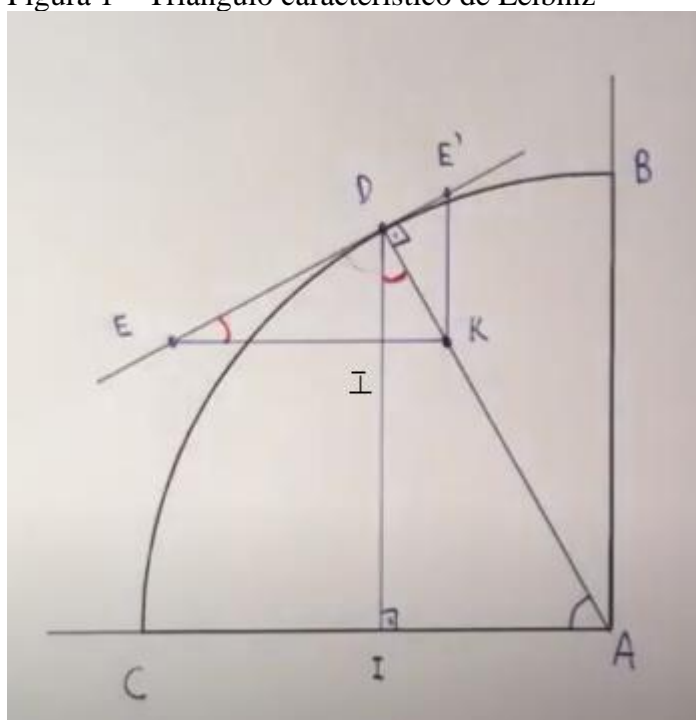
3.6 A estratégia do Cálculo e a harmonia da física

Sem entrar nos detalhes de uma análise matemática complexa, já explorada à exaustão por inúmeros comentadores e pelas histórias das matemáticas, exploremos simplesmente os elementos metafísicos que manifestam a *característica* nos infinitesimais. É sabido que as primeiras luzes do cálculo infinitesimal de Leibniz vieram da leitura do “Tratado dos senos do quarto de círculo” de Pascal, no qual, desenhando um quarto de círculo ABC, Pascal demonstra um resultado sobre a quadratura do círculo. Apoiando-se nessa figura desenhada

³⁹³ Mesmo para Deus as verdades contingentes não escapam a incomensurabilidade, o que o diferencia é “uma visão infalível” (*Da Liberdade*, LP., p. 290). Sobre os dois sentidos da irracionalidade, o sentido matemático e o sentido limitativo situacional: cf. BELAVAL, 1960, p. 430.

pelo quarto de círculo, Leibniz percebe uma relação de semelhança que escapou ao próprio autor do *Tratado*, relação que o levou a criar a ideia de “triângulo característico”³⁹⁴. Vejamos: considerando o quarto de círculo ABC (Ver Fig. 1), cuja base é AC e o eixo é AB, traçamos uma tangente EE’ num ponto D qualquer deste arco. Em seguida, marcamos uma reta perpendicular a AC no ponto D, gerando a interseção I e a reta DI, perpendicular à AC. Por fim, tomando o ponto E da reta tangente, traçamos agora EK, paralela à AC, e, tomando o ponto E’ da tangente, desenhamos E’K, paralela à reta DI. Ao final destes traçados, torna-se possível observarmos a semelhança dos triângulos EKE’ e DIA: sendo o triângulo DIA um triângulo retângulo, de modo que seus ângulos são complementares ($DAI + ADI = 90^\circ$), vemos logo que o ângulo K do triângulo retângulo DKI é igual ao ângulo A do triângulo DAI. Agora, tomando outro triângulo retângulo DKE, rapidamente percebemos que o ângulo E deste triângulo é igual ao ângulo D do triângulo DIA. Por fim, tomando o triângulo EKE’, logo reparamos que o ângulo E’ é igual ao ângulo A do triângulo DIA, tornando os triângulos DIA e EKE’ semelhantes.

Figura 1 – Triângulo característico de Leibniz



³⁹⁴ Já no “Tratado dos senos do quarto de círculo”, Pascal, seguindo a sugestão de Roberval e de Grégoire de Saint-Vincent, teria substituído os Indivisíveis de Cavalieri por grandezas infinitamente pequenas, escapando ao intuitivo. Juntando a isso, Wallis e sua obra, *Arithmetica infinitorum*, que leva, pela soma de séries aritméticas, à consideração do infinito, podemos traçar o conjunto de autores que influenciaram a trajetória de Leibniz na invenção do algoritmo infinitesimal: cf. BELAVAL, 1960, pp. 313-354; BELAVAL, 1969, p. 86 *et. seq.*; ROQUE, 2012, p. 359 *et. seq.*; MOREAU, 1956, pp. 118 *et. seq.*; BRUNSCHVICG, 1912, p. 171 *et. seq.*

Certamente, até esse momento, Leibniz não havia ultrapassado inteiramente Pascal ao constatar a semelhança de EKE' e DIA, a novidade só aparece no momento em que Leibniz concentra-se especificamente no triângulo EKE', afirmando que os lados deste triângulo “podem tornar-se tão pequenos quanto quisermos; mas que, mesmo quando eles tornam-se *inassinaláveis*, permanecem perfeitamente determinados pela similitude do triângulo inassinalável EKE' ao triângulo assinalável DIA.” (BRUNSCHVICG, 1912, p. 173, grifo do autor). Mais especificamente, tomando E'K por Δy e EK por Δx , Leibniz sugere que podemos diminuir os elementos ou termos (Δy e Δx) abaixo de qualquer grandeza atribuível, torná-los menores do que qualquer grandeza dada, ou ainda, torná-los tão pequenos a ponto da superfície compreendida entre as ordenadas em E e em E' coincidirem com a direção da tangente em D, mas nada, nenhum *valor* ou *quantidade* mudará o fato de que a *relação* entre Δy e Δx ou, melhor, a razão entre eles ($\Delta y/\Delta x$) continue sendo determinável ou atribuível justamente em virtude da *semelhança* ou da *forma de similitude* entre esse triângulo evanescente ou triângulo característico EKE' e o triângulo atribuível DIA. Claro que Leibniz não reduzirá tal método à circunferência, generalizando-o a toda espécie de curva ao tomar o pedaço da tangente como o triângulo característico e ao substituir na relação $\Delta y/\Delta x$, quantidades finitas, pela relação simbólica ou pelo algoritmo dy/dx , elementos diferenciais de quantidades infinitesimais (não assinaláveis ou incomparáveis³⁹⁵) e irreduzíveis a tal ou tal grandeza³⁹⁶. Assim, o triângulo característico ou o infinitesimal remete a uma variação infinita de valores, a uma “quantidade tão grande ou tão pequena quanto necessária para que o erro seja menor do que qualquer erro dado [...]” (M.IV, p. 96) ou a uma “regra de variações que permite designar grandezas designáveis” (BELAVAL, 1960, p. 354), fixando a variação por uma notação ou caractere (invariante) que expressa a relação constante e regrada mantida por esta variação³⁹⁷, controlando-a por um algoritmo que caracteriza o momento variacional ou a determinação de uma curva em relação a reta tangente: “a forma de similitude, não estando, de nenhuma maneira, ligada a tal ou tal grandeza dada, se conserva na passagem do finito ao infinitesimal, como ela subsiste na passagem do racional ao irracional”

³⁹⁵ Cf. M.IV, p. 91 *et. seq.*; BELAVAL, 1960, p. 325 *et. seq.*

³⁹⁶ “Isso quer dizer que os dx , dy , que não são, propriamente falando, grandezas, mas movimentos, auxiliares de pesquisa, mas que se evanescem, não dependendo em nada da grandeza de x e de y . O que eles apreendem é a forma. Assim, eles determinam a forma de uma curva pelas relações dy/dx [...]” (BELAVAL, 1960, p. 405).

³⁹⁷ “[...] como eu dei também uma construção geral de quadraturas por um movimento contínuo e regrado” (M.V, p. 308). Da mesma maneira que o algoritmo diferencial, o símbolo $\sqrt{2}$ expressa *exatamente* um valor que a extração de raiz não seria suficiente para mostrar: cf. BELAVAL, *Opus. Cit.*, pp. 329-330.

(BRUNSCHVICG, 1912, p. 174), permitindo aos geômetras imitarem Deus mediante a análise infinitesimal, já que esta “infere da comparação mútua entre os infinitamente pequenos e entre as magnitudes inassinaláveis, conclusões sobre magnitudes assinaláveis.” (LEIBNIZ, 1982, p. 557). Tudo manifesta que a nova análise proposta por Leibniz não atua sobre os indivisíveis, sobre os átomos de evidência insuperável, sobre a atualidade de uma figura ou sobre a presença atual de algum número de antemão aplicável ao extenso, mas sim sobre “as grandezas em geral, como faz a especiosa ordinária [...] ela se serve de uma nova afecção das grandezas variáveis, que é a própria variação, marcada por certos caracteres, e que consiste na diferença de vários graus, ou nas diferenças de diferenças de vários graus [...]” (M.V, p. 259), quer dizer, para Leibniz, o desconhecido de uma equação não é mais uma grandeza ou um número, mas uma lei de variação, uma série, de modo que ele, partindo da equação de uma curva, pode deduzir a lei de variação “[...] de todos os elementos determinados pela curva, e, *reciprocamente*, da lei de variação desses elementos remontar à equação da curva.” (BELAVAL, 1960, p. 343, grifo do autor).

De todo modo, as novidades do cálculo infinitesimal leibniziano não param por aí, pois não só observamos todo ponto da curva tornar-se característico, isto é, não só vemos cada ponto infinitesimal possuir uma posição ou situação individual irreduzível à grandeza, como também podemos observar um princípio de transição ou de continuidade que marca o movimento de uma posição a outra, como a queda ou a coincidência³⁹⁸ da superfície compreendida entre as ordenadas em E e em E' na tangente D (Fig. 1), isto é, também podemos perceber a manifestação de uma série exprimindo uma lei de variação desconhecida, sendo “o quociente diferencial o limite comum da relação entre duas quantidade que estão em vias de desaparecer” (DELEUZE, 1991, p. 33), como o lugar de uma passagem ao limite, de um esvanecimento do triângulo característico³⁹⁹:

De um só golpe, a quantidade incomparável torna-se uma quantidade evanescente, [...], isto é, em movimento de transição contínua de uma posição a uma outra: por exemplo, em evanescimento do triângulo característico pelo movimento de transição contínua que leva a reta, definida por sua hipotenusa, da secante à tangente. Assim, portanto, o infinitesimal não é somente uma quantidade incomparável; ele é também uma *operação* de passagem ao limite [...] Ora, esta operação é invertível: eu posso do enésimo termo de uma série, da qual conheço a razão, remontar ao primeiro; e, da

³⁹⁸ “[...] minha lei de continuidade, em virtude da qual é permitido considerar o repouso como um movimento infinitamente pequeno (isto é, como equivalente a uma espécie de seu contraditório), e a coincidência como uma distância infinitamente pequena [...]” (M.IV, p. 93).

³⁹⁹ “A uma lógica do Ser, que pode aplicar o princípio de posição e pelo qual o infinitamente pequeno é uma quantidade finita, se mistura aqui uma lógica do devir, que exige o princípio de transição e pela qual o infinitamente pequeno torna-se uma quantidade evanescente.” (BELAVAL, 1960, p. 325).

tangente, retornar à secante. Com esta reciprocidade, que é aquela da diferencial e da integral, o infinitesimal se separa do incomparável: Leibniz ultrapassa Pascal. (BELAVAL, 1960, p. 348, grifo do autor)

A variação nunca foi motivo para abandonar o mundo, para reclamar por uma terra perdida. Ao contrário, qualquer invariante, qualquer terra, qualquer ponto fixo resulta de movimento variacional, emergindo como efeito. O infinitesimal é isso, a vitória característica, a arte de fixar leibniziana que não escapa às variações infinitas, mais ainda, ele é a prova matemática de que as vias de um cálculo mais rigoroso, de um pensamento mais coerente *devem* ser reversíveis, múltiplas, variáveis, e nunca devem se ater ao indivisível, à mera atualidade do pensado, ao invariante fixo absoluto, à evidência e à unicidade da via: a ordem é a variação, ela é relacional⁴⁰⁰, pois “não existe invariante em uma variação que não varie enfim para um outro invariante, o *caput* torna-se nota para um novo *caput*, o ponto zero é qualquer para uma origem transportada [...]” (SERRES, 1982, p. 740). Com o cálculo infinitesimal, a variação salta aos olhos e as matemáticas, pelo método de séries, abrem caminhos para curvas excluídas das ciências cartesianas⁴⁰¹, ultrapassando, de uma vez por todas, a *Mathesis Universalis* de Descartes ao instaurar uma lógica que independe da imaginação⁴⁰² ou da grandeza: como tudo depende do evanescimento do triângulo característico, “[...] o princípio quantitativo de *maximum* e de *minimum* se transforma em um princípio qualitativo de *Optimum*” (VUILLEMIN, 1961, pp. 293-295, n. 93). Não à toa, Leibniz chama seu método de Formis optimis, isto é, *maximum aut minimum praestantibus*, diferente do método dos antigos, de *maximis* e de *minimis quantitibus*⁴⁰³. Além disso, a característica matemática permite a aplicabilidade do infinitesimal e a passagem para uma prova física da nossa questão, ou seja, permite mostrar a dependência do invariante ou do

⁴⁰⁰ “Por exemplo, no evanescimento do triângulo característico, a cada ponto de dx deveria corresponder um ponto da hipotenusa, se a extensão consistisse em pontos indivisíveis, como a pensa Clarke, os dois lados teriam, contraditoriamente, o mesmo comprimento. Portanto, é necessário substituir o princípio de posição pelo princípio de transição, que comanda a ciência do infinito, e, do mesmo modo, mostrar que a extensão consiste em relação.” (VUILLEMIN, 1961, p. 298). Sobre o Cálculo ser dependente da ideia de virtualidade: VUILLEMIN, 1960, p. 71.

⁴⁰¹ Cf. M.II, p. 229.

⁴⁰² Cf. M.V, p. 258 *et. seq.* O novo cálculo leibniziano “envolve a consideração do infinito e, em consequência disso, se afasta daquilo que a imaginação pode alcançar” (M.V, p. 308), ultrapassando a matemática imaginativa de Descartes. Neste sentido, a *Mathesis Universalis*, como lógica da imaginação, deve se subordinar, para Leibniz, à arte das variações e à arte de fixar, isto é, à Combinatória Característica: cf. BELAVAL, *Opus. Cit.*, pp. 135-138, passim.

⁴⁰³ Cf. P. VII, p. 272.

ponto fixo frente à variação no plano experimental, já que “[...] o caractere do Autor infinito entra ordinariamente nas operações da natureza.” (M.V, p. 308).

Neste sentido, seguindo um exemplo reclamado pelo próprio Leibniz⁴⁰⁴, consideramos que todo fogo queima (aos outros e a si mesmo), mesmo diante da impossibilidade de fazermos a experiência de todos os fogos e do fato deles poderem variar minimamente entre si. Pois bem, segundo Leibniz, a universalidade do enunciado (“todo fogo queima”) não deve ser procurada na indução dos diversos casos particulares, e muito menos na generalidade da conexão, antes, a universalidade deve ser buscada, mais precisamente, no predicado da proposição, visto que o predicado já configura um cruzamento, um acontecimento, um encontro ou uma *convergência serial* das relações *internas* dos termos, como algo que acontece ao fogo ou entre o fogo e a pele (órgão), a saber, a própria queimação: a universalidade depende, assim, “de uma ideia universal ou *definição dos termos*” (*Sobre o estilo filosófico de Nizolius*, 1670; LP., pp. 26, grifo nosso), das relações ou graus de variação dos caracteres. Portanto, se possuímos um conhecimento prático da proposição “todo fogo queima”, isso se deve porque a proposição serializa ou compatibiliza, de antemão, os caracteres internos do fogo ou os caracteres deste em relação com os da pele, porque o enunciado manipula, desde antes e segundo uma lei de relação, uma sequência ordenada da *maneira* como o movimento do fogo é semelhante ao movimento da queimadura na pele⁴⁰⁵,

⁴⁰⁴ Cf. *Sobre o estilo filosófico de Nizolius*, 1670; LP., pp. 23-27.

⁴⁰⁵ “É verdade que a dor não se assemelha ao movimento de uma agulha, mas pode muito bem assemelhar-se a movimentos que esta agulha produz no nosso corpo, e representar tais movimentos na alma, como não duvido em absoluto que o faça. É também por isso que afirmamos que a dor está no nosso corpo e não que está na agulha, mas dizemos que a luz está no fogo, visto haver no fogo movimentos que não são distintamente sensíveis à parte, mas cuja confusão ou conjunção se toma sensível, e nos é representada pela ideia da luz.” (NE. I, 8, §15), da mesma maneira, a ideia da queimadura representa o calor proveniente do movimento do próprio fogo, e a dor da queimadura se assemelha ao movimento do fogo *em contato com* a pele. Para melhor entendermos a questão, podemos recorrer àquilo que Leibniz (NE. I, 8, §§21-24, grifo nosso) fala da *relação natural* entre a série do objeto (causas eficientes) e a série do sentimento (causas finais), criticando aqueles, como Descartes, que veem nesta relação somente uma relação arbitrária entre duas séries incomunicáveis: “Alguns levaram esta doutrina tão longe a ponto de quererem persuadir-nos de que, se alguém pudesse tocar o sol, não encontraria lá nenhum calor. O sol imitado que se faz sentir no foco de um espelho ou vidro ardente, pode desconvenecer as pessoas. Entretanto, no que concerne à comparação entre a faculdade de aquecer e a de fundir, ousaria dizer que se a cera fundida ou branqueada tivesse *sentimentos*, ela também sentiria algo de *semelhante* ao que sentimos quando o sol nos aquece, e diria, se o pudesse, que o sol é quente, não porque a sua brancura se pareça ao sol (visto que quando os rostos são tostados pelo sol, a sua cor marrom se lhe pareceria também), mas porque *existem na cera movimentos que têm uma relação aos movimentos do sol que as causa*: a sua brancura poderia provir de uma outra causa, mas não os movimentos que ela teve, ao receber a brancura do sol.” (§24), permanecendo verdade, para nós, que “[...] os movimentos internos e as ideias que os representam à alma se parecem aos movimentos de objeto que causam a cor, o calor, a dor etc., ou, o que aqui é a mesma coisa, *o exprimem por uma relação bastante exata*, embora esta relação não nos apareça distintamente [...]” (§21). Por isso, Belaval (1969, p. 70) afirma que a intuição racional em Leibniz se aplica à relação, de modo que a dedução da natureza das coisas possui um caráter formal, ou seja, apoia-se no pensamento cego, que independe da presença atual de todos os objetos da

manifestando, por assim dizer, uma harmonia ou co-variância, uma “convergência contrapontística” (SERRES, 1982, p. 539), uma relação de semelhança nas variações dos termos (para qualquer fogo e qualquer pele), e cujo invariante se manifesta pela universalidade da proposição “todo fogo queima”, pelo signo queimante do fogo. Enquanto a continuidade operatória dessa semelhança expressiva for observada, não há motivos para supô-la divergente, possibilitando a *correspondência* da série das causalidades físicas (relações relativas ao fogo) e a série das causas finais ou perceptivas (relações relativas ao sentimento da queimadura), *supondo* que o que sentimos agora em relação ao fogo atual se dará da mesma maneira no futuro e com outros fogos semelhantes. Resumindo:

1° exige-se: *se uma mesma coisa ou uma coisa em tudo semelhante é causa, uma mesma coisa ou uma coisa em tudo semelhante é efeito.* 2° exige-se: *a existência de uma coisa que não é sentida não deve ser presumida.* 3° exige-se: *tudo o que não é presumido deve ser praticamente tido por nulo antes de ser estabelecido.* Esses princípios fundam a certeza prática ou moral da proposição: todo fogo queima. Em efeito, seja esse fogo semelhante a não importa qual outro, que se oferece a mim agora; digo que ele é em tudo [...] semelhante aos precedentes, porque, por hipótese, não sinto diferença concernente ao objeto. Ora, aquilo que não é sentido não deve ser presumido, de acordo com a exigência (2). Aquilo que não é presumido deve ser praticamente tido por nulo, de acordo com a exigência (3). Então, esse fogo deve ser praticamente tido [...] como em tudo semelhante aos precedentes. Ora, o efeito é em tudo semelhante aos precedentes, pela exigência (1). É uma queimadura, sem dúvida, pela hipótese: logo, qualquer que seja o fogo que se apresenta, é preciso tê-lo praticamente como queimante (*brûlant*). Como se queria demonstrar” (*Sobre o estilo filosófico de Nizolius*, 1670; LP., p. 26, grifo do autor).

Em suma, a certeza não vem de uma experiência atual de todos os fogos ou de um ponto fixo absoluto, mas de uma passagem ao limite entre as variações de valores particulares (relação um fogo-uma pele) e o momento variacional de semelhança expressiva, signo-queimação que fixa a relação contrapontística do movimento do fogo e do movimento da sensação: a variação dos termos não afeta a relação variacional ou expressiva mantida entre os elementos (fogo e pele), de modo que podemos matematizar a ideia de expressão, isto é, podemos mostrar uma “exatidão de função analítica que liga por uma relação regrada e constante a expressão e o expresso.” (BELAVAL, 1960, p. 148, n. 3). Aqui, o erro da passagem ao universal torna-se menor que toda diferença dada (nula ou inassinalável), *tendendo a zero*, mas nunca se tornará uma verdade necessária, já que está sempre *sob vínculo*... De todo modo, a arte característica permite isso a Leibniz, a saber, que “Para resolver uma questão ou terminar uma controvérsia, os adversários só terão que pegar a

experiência: “a implicação do predicado no sujeito sempre permanecerá, para Leibniz, o signo do julgamento verdadeiro”.

pluma, acompanhados de um amigo que sirva como árbitro, e dizer: ‘calculemos’” (COUTURAT, 1901, p. 98), numa espécie de cálculo que *fixa* momentaneamente o infinito do pensamento, que encontra o invariante (*caput variationis*)⁴⁰⁶ como o portador do máximo de analogias, de relações expressivas⁴⁰⁷: “Desde 1666, Leibniz tinha descoberto um dos princípios base de seu sistema: a procura de invariantes *em uma* variação” (SERRES, 1982, p. 402, n.2, grifo nosso).

Numa hipótese física, assim como na teoria das equações e na teoria do conhecimento, estamos diante do paradigma da criptografia: trata-se sempre de “extrair sob forma explícita tal coisa qualquer, envolvida na complexidade implícita das combinações propostas.” (SERRES, 1982, p. 143), de satisfazer plenamente a “[...] todos os fenômenos que surgem, da mesma maneira que uma *chave* em criptografia.” (*A Coring*, LP., p. 49). A arte de encontrar caracteres/invariantes ou chaves mistura-se com a arte das variações ou das cifras, de modo que ambas invadem o mundo e os possíveis enquanto “criptografia para o homem e escritura de Deus” (SERRES, 1982, p. 402)⁴⁰⁸. Em Leibniz, não poderia ser de outra maneira, a natureza configura justamente esse segredo, não o embuste, onde observamos a *harmonia* da variação e do invariante, da cifra e do deciframento, da combinatória e da característica, do determinado e da relação, do indivíduo e da expressão, etc. E o sistema leibniziano dobra-se e emerge, imediatamente, em *montagem* desse segredo, em arquitetura mundial, em harmonia preestabelecida, já que sempre responde pela analogia das multiplicidades ou das variações paralelas ou disjuntas em torno das linhas harmônicas (expressivas ou monádicas)⁴⁰⁹, já que sempre apresenta a harmonia de todas as coisas, “a lei das leis” (SERRES, 1982, p. 34), como *motivo* da preferência divina por esta série universal, definida como a melhor, mais determinada (*Optimum*). Aliás, essas mesmas multiplicidades paralelas mundiais concorrem ou convergem em Deus, nesse ponto ao infinito (icnográfico), possibilitando a comunicação das sequências paralelas e das substâncias, o transporte ou a aplicabilidade das leis, independentes e díspares, umas sobre as outras, formando uma rede: “Se as geodésicas do espaço convergem no infinito, é o ponto ao infinito que as faz separadas (sem ponto comum

⁴⁰⁶ Cf. *De Arte*, p. 34.

⁴⁰⁷ “A boa referência, o bom ponto de vista é aquele que coloca em evidência as analogias conservadas numa pluralidade diferenciada, aquilo que permanece invariante numa variação. O método leibniziano consiste frequentemente em fazer variar a referência até encontrar um optimum [...]” (SERRES, 1982, pp. 268-269).

⁴⁰⁸ “Enfim, quando as letras ou outros caracteres significam verdadeiras letras do Alfabeto, da língua, então, a arte das combinações com a observação das línguas dão a Criptografia [isto é, a arte de fazer cifras e] de decifrar.” (*Opusc.*, p. 532).

⁴⁰⁹ Nos *Novos Ensaio*s (IV, 3, §6), Leibniz afirma com todas as letras: “correspondência ou harmonia”.

no finito) e idênticas (de mesma direção), é ele que *dá razão* das analogias na diferença [...]” (SERRES, 1982, p. 152, grifo do autor)⁴¹⁰. Entre um mundo estruturado como um germe de linhas paralelas (visão de Deus) e um mundo estruturado como um feixe de linhas concorrentes em um ponto assinalável no finito (visão situada), a diferença não é de ordem, mas de ponto de interseção⁴¹¹, isto é, entre a expressão cenográfica e icnográfica: “Que estructuremos o espaço por uma rede de paralelas em todas as direções, ou por uma rede de convergentes em todos os pontos, onde está a diferença?” (SERRES, 1982, p. 154).

Não importa, em qualquer situação do sistema existe sempre uma reta paralela, um fio expressivo de todos os outros, de modo que sempre podemos passar da mônada a monadologia, sempre podemos traçar uma rota a todos os continentes, pois estamos a todo momento na fronteira *de* alguma variação, em alguma interseção de multiplicidades convergentes, em alguma encruzilhada, no meio do redemoinho. Por toda parte, a rede ou a harmonia, a “malha elementar da rede” (SERRES, 1982, p. 48), define-se como o caminho mais curto e mais simples do ponto de vista da forma⁴¹², ou seja, como a cartografia geral de vértice única (ponto ao infinito) em direção a qualquer elemento, compondo um sistema independentemente da referência, a própria monadologia: da harmonia também podemos dizer que é centro por toda parte e circunferência em parte alguma. Não existe nada mais simples do que a frase harmônica do Arlequim: “é tudo como aqui, a diferença não é senão que a do mais ao menos” (P. III, p. 635), é tudo como aqui, a diferença está em qual variação relacional/pontual estamos prestes a entrar. Longe de pressupor uma contradição ou de submeter tudo a uma ordem linear e invariante, a filosofia leibniziana da determinação individual (pontual) e da característica (relação expressiva) submete tudo à harmonia, ou à “redução que dá conta da harmonia” (SERRES, 1982, p. 156), quer dizer, ela encontra por toda parte a rede, *as variações ou multiplicidades correspondentes como elementos mínimos do pensamento*. Desde então, a definição da harmonia parece decisiva: a “Similitude na variedade, isto é, a diversidade *compensada* pela identidade” (LEIBNIZ, 1982, p. 97, grifo nosso), ou seja, o um ou a identidade nada mais são do que as variações controladas por uma lei de relação, por uma correspondência (similitude) ou consentimento geral, ainda, por uma harmonia que compensa as dissonâncias melódicas ou as variações horizontais, e não um invariante independente das variações: “O universo, como o sistema, é essa rede complicada

⁴¹⁰ Podemos bem dizer que a harmonia é o próprio Deus: cf. LEIBNIZ, 1982, p. 98, *passim*.

⁴¹¹ Cf. SERRES, 1982, pp. 151-156.

⁴¹² Cf. *idem.*, pp. 450-459.

de ordens entrecruzadas em que o consentimento faz a *consistência*: não há origem, ou ela está em toda parte.” (SERRES, 1982, p. 738, grifo nosso). Ora, as variações leibnizianas são exatamente isso, a afirmação infinita de um mundo e de um pensamento que se recusam a começar no atual, no átomo, no intuitivo, no invariante, no ponto fixo absoluto, etc., isto é, no problema já estabilizado, já orientado pelo fluxo de determinação unívoco, já resolvido pelas distribuições variacionais, mostrando-nos como, mesmo na ausência de uma referência universal no domínio do contingente, sempre há algo a ser feito numa multiplicidade ou numa variação qualquer: não há o que lamentar, nunca necessitamos de um invariante absoluto para criar o que quer que seja⁴¹³, “a mudança, a alteridade, o diverso e o discernível são riquezas para nossa felicidade, caminhos em direção ao múltiplo esplendor da divindade, não razões para recusar o mundo e para abdicar da razão.” (SERRES, 1982, p. 719).

Por fim, as variações são justamente o *motivo* da recusa leibniziana em escolher um centro do universo, da não eleição entre Ptolomeu e Copérnico. Em todos os casos, Leibniz permanece entre, na passagem de um a outro, na relação ou na variação como elemento mínimo que vem à tona, anunciando, finalmente, uma filosofia em que a multiplicidade e a variação são os vetores de um circuito móvel, em que a rede, ao mobilizar uma pluralidade inesgotável de pontos, se insinua como imagem do pensamento, proclamando mais do que uma revolução copernicana da filosofia, uma revolução astrofísica do pensamento:

Se Leibniz não escolhe entre Ptolomeu e Copérnico, é porque ele situa sua meditação na região das condições dos passos respectivos destes, região que relativiza imediatamente sua eleição, vendo-os como momentos de uma marcha em direção à distinção; porque Leibniz decifra suas linguagens como duas línguas diferentes designando um sentido somente, traduzíveis por uma lei comum: *a translação de centro a centro*. Basta *generalizar esta lei* ao infinito para descobrir que *tudo é centro* em seu gênero, e centro de centros em um gênero superior... Planificando um mundo infinitamente centrado e descentrado, Leibniz faz sistema ptolomaico e copernicano; mobilizando o plano, ele faz gênese do saber na série infinita dos lugares relativos-privilegiados. Ele aplica Ptolomeu sobre Copérnico, como o sistema sobre a gênese. E então, qualquer que seja o *lugar* e aonde *formos*, estamos em presença de uma terra-sol, ponto de vista- centro, variável-invariante, movimento-fixidez, confusão-distinção [...]. A verdade inteira não está aqui ou lá, *ela está na passagem*, na translação, na substituição, na tradução de Ptolomeu à Copérnico, melhor ainda, na *lei* de substituições, passagens e traduções – Ptolomeu é à terra aquilo que Copérnico é ao Sol, e assim por diante –, melhor ainda, na lei universal de todas as substituições ou translações possíveis, de sol em sol-terra e sol de sol, na série infinita das estrelas ordenadas- ordenadoras. (SERRES, 1982, pp. 634-535, grifo do autor)

⁴¹³ Daí as muitas moradas do senhor serem motivo de felicidade dos bem-aventurados: cf. *Causa Dei*, §58, LEIBNIZ, 1982, p. 543.

CONCLUSÃO

Desde o início, às voltas com o pensamento de Leibniz, a questão da possibilidade de um centro, de uma origem, de um ponto fixo a partir do qual tudo se desenvolveria, pressionou nossa busca: fixar um tal ponto de partida tratava-se de um problema metodológico, de um problema simplesmente factual ou uma incipiência no assunto? Será que alguém, muito instruído pelos milhares de textos leibnizianos, conseguiria, sem dificuldades, encontrar esse ponto fixo, essa referência primeira e delinear, a partir dele, toda filosofia de Leibniz? Ou tratava-se, mais fundamentalmente, de uma condição de método, isto é, de uma manifestação do próprio procedimento leibniziano, que comporia um sistema pela exploração de todas as referências, pela proliferação de centros, sem privilegiar nenhum deles, de modo que todos os comentadores, diante dos inumeráveis escritos leibnizianos, se veriam como num caleidoscópio, girando eternamente, cada um em acordo com todo o sistema (o que possibilitaria a reivindicação de um ponto origem por cada comentador) e todo sistema de acordo com cada um (o que possibilitaria o retorno sistemático a cada ponto)? De qualquer forma, os dois problemas poderiam ser resolvidos segundo uma redução ou um método que permitiria “agir sobre a percepção, efetuar uma conversão do olhar” (LAPOUJADE, 2017, p. 48), tornando possível encontrar ou o elemento originário e fixador do sistema leibniziano, ou, caso este elemento não fosse localizável, tornar as próprias multiplicidades ou variações de centro a centro, de elemento a elemento, como constitutiva do universo do pensamento e da percepção leibniziana.

Num primeiro momento, aproveitamos as diversas críticas leibnizianas dirigidas ao método de Descartes para experimentar uma redução tipicamente cartesiana, mostrando qual universo a percepção cartesiana *fazia ver* e no que esse universo era diverso do universo produzido e percebido por Leibniz. Então, demonstramos como Descartes, ao partir da dúvida e do critério da evidência, submetia o campo da experiência a uma purificação essencial, a um filtro único e selecionador dos elementos perceptíveis, que deviam ser perfeitamente analisáveis (finitos) e analisados (indivisíveis), retirando do pensável e do enunciável tudo aquilo que envolvesse alguma multiplicidade ou variação no “*cogito ergo sum*” ou na ideia intuitiva. Tudo isso supunha ainda um universo absolutamente estático e dependente de um Deus (princípio teológico) que fazia a ligação dos instantes indivisíveis. Longe de misturar o método de redução a um procedimento variacional, o critério purificador da dúvida cartesiana, ao contrário, já pressupunha precisamente a possibilidade do verdadeiro, de um elemento

absolutamente invariante para ser realizado⁴¹⁴: o arbítrio de um tal procedimento manifestava-se sobretudo na prevalência da vontade frente ao entendimento, visto que é ela quem escolhia se voltar para os elementos claros e distintos, indivisíveis (puros) e, por natureza, diferentes dos elementos obscuros e confusos (híbridos). É claro que o mundo sensível, a matemática, a física e a natureza cartesiana seguiam justamente as diretrizes destes pressupostos, o que quer dizer que todas as questões levantadas pela distribuição perceptiva e filosófica do cartesianismo – atada à intuição interior do “eu penso” e baseada na percepção de um elemento absoluto, num ponto fixo, num invariante elementar, num átomo indivisível de evidência insuperável – separavam o um do múltiplo, a variação do invariante, o eu do outro, a identidade da diferença, etc., tornando problemática toda espécie de inversão: como retornar ao mundo? Como passar ao outro, ao diferente? É preciso ter um espírito cartesiano, um pensamento que vive sob a regra de um procedimento que parte da invariância para produzir variações, para formular as questões desta maneira. Por tudo isso, dissemos que o mundo cartesiano baseava-se no pressuposto de que a variação e a multiplicidade só existiam porque há um invariante primeiro, uma identidade absoluta, um centro irradiador de sentido, um sol intuitivo.

Percebendo esses pressupostos cartesianos, pudemos compor um movimento paralelo entre Descartes e Leibniz, não tanto para demonstrar ponto por ponto todas as respostas leibnizianas aos problemas cartesianos, o que seria imprudente e infrutífero – primeiro porque, como salienta Belaval (1960, p. 12), isso seria limitar Leibniz, um filósofo assaz complexo e erudito, à perspectiva cartesiana, segundo porque a crítica leibniziana à filosofia cartesiana já foi realizada pelo próprio Belaval (1960) de maneira inigualável –, mas para mostrar como Leibniz, recusando o método e a redução perceptiva cartesiana, sempre instaura uma variação não percebida pelo cartesianismo e constitui um pensamento baseado nas percepções das multiplicidades, anunciando as fragilidades de um mundo ancorado num invariante fixo e que colmata as multiplicidades perceptivas em nome de um território inviolável. Neste sentido, a principal vantagem do procedimento leibniziano sobre o cartesiano, de um pensamento das multiplicidades sobre o do ponto fixo absoluto, consiste em não avaliar toda semelhança, toda relação, toda diferença ou toda variação em nome de um invariante fixo (modelo), de um território ou centro doador de sentido, a partir de onde julgaríamos todas as reproduções do mesmo, todos os movimentos (sociais, astronômicos,

⁴¹⁴ “[...] se Sócrates diz que duvida de tudo, segue-se necessariamente que compreende ao menos que duvida; do mesmo modo, que sabe que pode haver algo de verdadeiro ou de falso, etc., pois estas consequências estão necessariamente ligadas à natureza da dúvida.” (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XII)

ecológicos...), todas as experiências, etc., que, conforme as leis dos territórios invioláveis, deveriam estar sempre de acordo com um ponto-modelo (assemelhado), previamente reconhecido como evidente: é assim que, no mundo da fixidez intuitiva de Descartes, tudo se regula em função do ponto de intuição, desse ponto fixo a partir de onde traçamos a linha reta para chegar a outro ponto intuitivo, a partir de onde as multiplicidades, as variações, as relações e as diferenças são selecionadas ou filtradas, sempre de acordo com o movimento *de* intuições. Por outro lado, as teorias da multiplicidade, as variações leibnizianas não julgam a semelhança pelo assemelhado (modelo) ou a diferença pelo invariante fixo, isto é, não avaliam o mundo segundo o modelo prévio da percepção clara e distinta, do ponto fixo absoluto, não selecionam ou filtram os movimentos de acordo com o invariante fixo, mas nos convidam a pensar a semelhança como o *produto* de uma variação de fundo, os pontos como efeitos ou envoltórios de multiplicidades, as relações e as verdades como expressões variáveis, a diferença, finalmente, primeira frente a identidade: é assim que, no universo dinâmico do leibnizianismo, a percepção da cor verde não é separável de uma relação diferencial entre amarelo e azul, que os pontos-mônadas envolvem o mundo inteiro, que a expressão (essa relação constante e regrada) varia segundo o ponto de vista, etc. Sempre chegamos “a um oceano de dissemelhança onde fervilham pequenas diferenças infinitesimais que, a cada vez, ‘se’ fazem, não porque tendem a zero, mas, ao contrário, porque entram em relações diferenciais que as distinguem de zero.” (LAPOUJADE, 2015, p. 55). De qualquer maneira, Leibniz torna impossível a fixidez das distribuições, de um ponto aparentemente deslocado sempre podemos traçar uma linha tênue a um outro⁴¹⁵, o centro, a referência está por toda parte e a variação engoliu o pensamento. Ao mesmo tempo que o pluralismo da referência é afirmado, o pensamento da multiplicidade reivindica seu lugar, e as questões transformam-se sensivelmente: como multiplicidades entram em ressonância? Como as variações se comunicam? Como o mundo comporta um máximo de variações? Qual invariante existe para esta variação e qual variação existe para este invariante? São perguntas que um espírito cartesiano dificilmente tem a sua frente.

Mas não é só isso. O pensamento leibniziano (da multiplicidade ou das variações) também possui a vantagem de incorporar, envolver ou subsumir o pensamento cartesiano (do

⁴¹⁵ “Suponhamos, por exemplo, que alguém lance ao acaso muitos pontos sobre o papel, como os que exercem a arte ridícula da geomancia. Digo que é possível encontrar uma linha geométrica cuja noção seja uniforme e constante segundo certa regra, de maneira a passar esta linha por todos estes pontos e na mesma ordem em que a mão os marcara. E se alguém traçar, duma só vez, uma linha ora reta, ora circular, ora de qualquer outra natureza, é possível encontrar noção, regra ou equação comum a todos os pontos desta linha, mercê da qual essas mesmas mudanças devem acontecer. Não existe, por exemplo, rosto algum cujo contorno não faça parte duma linha geométrica e não possa desenhar-se dum só traço por certo movimento regulado. Mas, quando uma regra é muito complexa, tem-se por irregular o que lhe está conforme.” (*Disc. de Metaf.*, §6).

ponto fixo e do invariante absoluto), de resolver, inclusive, questões não-solucionáveis para Descartes ou para aqueles que limitam o universo a um invariante fixo. Por exemplo, ao associar a ideia de número à quantidade e a quantidade à intuição da extensão (ideia primitiva e absoluta) ou, o que é a mesma coisa, da essência da substância corporal⁴¹⁶, Descartes torna o problema do maior de todos os números (do número infinito) indissociável de uma medida atual sobre o indefinido material, de um cálculo sobre a extensão do universo, de um objeto de pensamento escapando aos limites de uma percepção clara e distinta. Claro está que, cartesianamente falando, tal problema nunca terá solução, é impossível, pela intuição ou pelo invariante fixo, alcançarmos os limites de um cálculo que ultrapassa as barreiras de um entendimento atado às questões finitas e ao atual: a *incerteza* reina numa tal distribuição perceptiva, pode ou não haver um número infinito, para sabê-lo seria necessário um entendimento infinito. Em outra direção, Leibniz, apoiando-se num formalismo que não necessita de um fio diretor único ou de uma intuição da essência⁴¹⁷ para compor um pensamento, subordina toda extensão e toda quantidade à compreensão da ordem ideal e relacional do espaço (relações de situações), como vimos no segundo capítulo, levando-o a submeter a magnitude (e a própria geometria) à multiplicidade de relações (à apreensão das *unidades* aritméticas ou pontos matemáticos distribuídos no espaço ideal) e à *percepção* simultânea dos *situs* qualitativos. Neste sentido, como bem demonstrou Belaval (1960), Leibniz compõe, ao mesmo tempo, uma teoria do número baseada *tanto* na *percepção* simultânea das situações, na própria apreensão da relação inter-*situs* (continuidade), *quanto* na *reflexão espiritual* sobre esta relação de *situs* (discernível), na determinação ou na inclusão desta relação em cada ponto (p.233-234): de um lado, o número leibniziano vai em direção ao ser (p. 252-253), representa a multiplicidade numa unidade (percepção), apreende uma unidade como afecção ou elemento de um conjunto, em relação com outros elementos-unidades semelhantes (p. 238-243), de modo que o número torna-se um objeto de pensamento envolvendo a variedade (uma apreensão da relação). Por outro lado, como mostra Belaval (1960), a concepção leibniziana de número vai em direção ao conhecer (p. 253), em que a unidade não é somente uma afecção (p. 238), um *resultado* da relação com o múltiplo, mas um princípio formador do número (reflexão), a determinação de uma posição (lugar) na multiplicidade, incluindo nele a relação múltipla (p. 244), de modo que o número torna-se

⁴¹⁶ Cf. DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*, Regra XIV.

⁴¹⁷ É neste sentido que Deleuze, em *Diferença e Repetição* e no *Método de dramatização*, afirma que o método leibniziano parte do não-essencial (inessencial), percorrendo uma ideia como uma multiplicidade. A redução deixa, assim, de encontrar um puro, para remeter às variações, aos graus, às maneiras, etc.

aquilo que “é homogêneo à unidade, ou aquilo que se relaciona com a unidade como um reta com uma reta” (LEIBNIZ, 1982, p. 589). Obtemos, dessa maneira, uma concepção operatória do número, em que ele é idêntico a sua construção, “[...] idêntico a sua definição real.” (BELAVAL, 1960, p. 251). Assim, entendemos ser essa uma vantagem para pensarmos a partir da multiplicidade e não rebatermos a variação num invariante fixo, pois a vantagem da conceituação leibniziana do número consiste na perfeita equivalência das definições de número como objeto do pensamento (à maneira cartesiana) e de um número-operador, pois “não temos primeiro a noção de unidade, depois a de multidão de unidades: as duas concepções se implicam, a de unidade contendo em *compreensão* a noção de multiplicidade, e a de multidão, contendo em *extensão*, a de unidade.” (BELAVAL, 1960, p. 255, grifo nosso)⁴¹⁸, o método cartesiano acaba por se tornar um caso particular do método de Leibniz. Além disso, o pensamento de Leibniz permite resolver o problema, levantado por Descartes, do maior de todos os números (número infinito)⁴¹⁹, do “número dos números” (*Disc. de Metaf.*, §1): seja considerando esse número como a unidade, o termo final, a percepção total da sequência de todas as unidades (unidade total de todas as partes unitárias), seja tomando-o como o último termo de uma série de relações (o número atual em que está incluído a infinidade de relações), a reflexão que localiza num número expresso todas as expressões numéricas, deparamo-nos com a impossibilidade ou com a contradição da ideia de número infinito. Mas essa ideia é contraditória não porque nosso entendimento finito é incapaz de lidar com uma tal noção, pois ela “não comporta, mesmo para Deus, último termo” (BELAVAL, 1960, p. 271), mas porque cada termo da série ou parte de um totalidade é uma aproximação, um elemento finito que pode, em virtude da mesma razão do seu princípio formador⁴²⁰, ser multiplicado ou prolongado: “Todo número é finito e passível de especificação (*assignable*), toda linha o também é, e os infinitos ou infinitamente pequenos significam aí apenas grandezas que se pode tomar [por] tão grandes ou tão pequenas quanto se queira [...]” (*Disc. Conf.*, §70), ou seja, o verdadeiro infinito não pode ser um todo limitado (quantitativo), como o número ou a linha, mas somente um absoluto, um imenso, anterior a

⁴¹⁸ “Assim, quando dizemos que o espaço se estende entendemos o mesmo que quando dizemos o tempo dura ou que os números numeram [...]” (LEIBNIZ, 1982, p. 435). “[...] não existem duas multidões, uma abstrata, a saber, a do número, e a outra concreta, a saber, a das coisas numeradas [...]” (NE. II, 4, §5) A identidade entre a operação e o resultado do número constitui o privilégio da Aritmética: cf. BELAVAL, 1960, p. 251; SERRES, 1969, p. 143.

⁴¹⁹ Cf. BELAVAL, 1960, pp. 268-274.

⁴²⁰ Cf. NE. II, 17, §3.

qualquer composição ou adição⁴²¹: o indefinido “[...] não pode ser, estritamente falando, um número, uma linha ou um todo que seja, mas a própria progressão, ao infinito, além de todo número ou de toda grandeza assinalável” (BELAVAL, 1960, p. 277).

Aliás, que encontremos uma “mesma razão” como motivo para multiplicar um número ou uma linha, para repetir a operação de composição ou de adição e ir além de qualquer termo ou limite, isso significa que é “a infinidade atual do espírito que dá conta da infinidade virtual de toda sequência numérica” (BELAVAL, 1960, p. 270)⁴²², que é o reconhecimento de uma multiplicidade inesgotável, que é a presença latente de uma noção positiva de infinito atual (imenso) no próprio entendimento humano que se torna princípio de determinação, que propicia o reconhecimento de uma lei de formação ou distribuição de uma *série*: “Uma série infinita tem último termo? Não posso dizer nada porque não vejo esse termo, responde Descartes. Eu sei, pela lei mesma da série, que não há último termo, replica Leibniz.” (BELAVAL, 1960, p. 73). Assim, a “mesma razão” em Leibniz não remete, de maneira nenhuma, ao indefinido (infinito negativo) de Descartes, àquilo que escapa aos limites do entendimento puro (finito) e que se define pela negação (*limitationis negationem*) ou pela incerteza de um termo não passível de intuição (incapacidade de constatar limites ou não no mundo), “como um *objeto indefinido* capaz de *receber* determinações, mas incapaz de ser fonte delas” (BELAVAL, 1960, p. 361, grifo do autor). Ao contrário, a “mesma razão” manifesta a importância de um infinito atual na determinação virtual do pensamento, revelando uma presença conceitual da *série* do mundo, infinitamente variado e múltiplo de criaturas⁴²³, no interior de todo indivíduo. Leibniz, sem partir da necessidade de um invariante fixo e constatando que “a consideração do infinito vem da consideração da semelhança [similitude] ou da mesma razão” (NE. I, 17, §3), encontra, na própria atividade do espírito finito, a expressão de um infinito positivo (imenso) capaz de determinar uma progressão virtual e objetiva do pensamento, um poder de recorrência que ultrapassa não o entendimento, mas a observação dos termos (conteúdo) e do (a)perceptível, sem perder, com isso, a certeza. O mundo leibniziano será apoditicamente definido como aquele em que “existe uma

⁴²¹ Cf. NE. II, 17; *Advertências*, Art. 28, n. 23.

⁴²² “[...] é já conhecer o infinito, conhecer que esta repetição possa sempre se fazer” (P.III, p. 659). Cf. NE. I, 17, §3 *et. seq.*

⁴²³ “Sou totalmente a favor do *infinito atual*, que, ao invés de admitir que a natureza o detesta, como se diz vulgarmente, considera que o infinito atual afeta a natureza por toda parte, para melhor marcar as perfeições de seu autor. Assim, acredito que não há nenhuma parte da matéria que não seja, não digo divisível, mas atualmente dividida, e que, em consequência disso, a menor parcela deve ser considerada como um mundo pleno de uma infinidade de criaturas diferentes.” (P.I, p. 416).

infinidade de coisas, isto é, que sempre houve mais do que se possa atribuir [assinalar].” (NE. I, 17, §1), em que existe uma *pluralidade inumerável* de mônadas⁴²⁴, um infinito inassinalável e atual (não-limitado), desde que se entenda que esse infinito não configura uma presença atual de todos membros num conjunto fechado, como um todo coletivo (coleção de unidades ou indivíduos), numa relação partes-todo, mas que se caracteriza pela *atualização* de uma regra, numa relação cada-um-todos (múltiplo-um)⁴²⁵, ou melhor, esse infinito atual define-se como um todo distributivo, como uma regra *de* variação ou distribuição⁴²⁶, virtualmente aplicável a todos os conteúdos, termos, indivíduos, pontos, números, etc., que vierem a participar de uma *série*: o mundo é o agregado de todas as séries, a série de séries, a rede⁴²⁷.

De uma só vez, o infinito atual, a “mesma razão” ou a multiplicidade inesgotável ultrapassa o percebido, a atualidade do pensado, as distribuições fixas em torno dos invariantes absolutos, e vai em direção ao imperceptível⁴²⁸, às virtualidades desenvolvidas ou atualizadas pelo pensamento, às séries cujas leis de formação constituem invariantes *de uma* variação ou distribuições *se fazendo*. Mais uma vez podemos ver as vantagens do pensamento leibniziano sobre o pensamento cartesiano, das teorias que partem da multiplicidade sobre aquelas que partem do ponto fixo. Não mais limitamos a série de problemas a um ponto fixo a partir do qual o caminho pode ser desenvolvido ou à série de coisas a conhecer, vamos além, um pensamento leibniziano ou da multiplicidade mergulha numa experiência real, na pluralidade de referências, nas séries cujas variações não se limitam às condições *in subjecto* do conhecimento, ao invariante fixo, às relações traçadas de antemão pela percepção clara e distinta. Como Descartes, todo pensamento da fixidez absoluta está preso ao percebido, ao atual, às distribuições fixas e, numa viagem, “não compreende nada dos caminhos das florestas: uma segunda viagem seria uma segunda aventura.” (SERRES, 1982, p. 70), seria recomeçar um novo trabalho sem levar em conta o novo, seria reinstaurar o centro, o invariante fixo e seguir um fluxo previamente orientado sem levar em conta as variações de fluxos. Por outro lado, Leibniz, começando pela multiplicidade, envolve um exercício, uma prática *sobre a variação*, serializa ou cartografa, encontra novos portos, novos invariantes *em outras* variações, segue diversos fluxos, e sempre procura encontrar uma estrela estável numa

⁴²⁴ Cf. *Teodiceia*, §195.

⁴²⁵ Cf. *Monadologia*, §56.

⁴²⁶ Cf. BELAVAL, 1960, p. 260, p. 270, pp.275-276, p. 323, pp. 360-361.

⁴²⁷ Cf. SERRES, 1982, p. 401; LEIBNIZ, 1982, p. 540 *et. seq.*

⁴²⁸ Cf. NE., prefácio, onde o infinito atual é empregado juntamente com a afirmação das micro-percepções.

constelação em movimento, um bom ponto de vista que melhor organiza *um conjunto em variação*: “Ora, a partir do momento que dispomos de um mapa, a segunda viagem está terminada logo que decidida” (SERRES, 1982, p. 71). Neste sentindo ainda, agir sobre a multiplicidade, constituir um método plural, possui uma vantagem econômica sobre o método baseado na invariância do ponto e na constância do fluxo, ou seja, o pluralismo explica um máximo de variações (casos) sob um mínimo de invariantes (hipóteses) e evita a despesa de sempre recorrer ao mesmo invariante fixo para explicar o que quer que seja, o que poderia ser muito complicado em alguns casos, pois nem sempre o menor caminho de fato é o mais constante na decisão do sujeito⁴²⁹:

De Descartes a Leibniz, passamos da *unicidade de aderência à pluralidade de correspondências*. Ora, é claro que uma forte aderência a um modelo único induz, naturalmente, à tentação dogmática, ao contrário, a pluralidade quase infinita de ligações finas a modelos variáveis desenha diagramas complicados na diferenciação infinita do real: a cada labirinto, seu fio de Ariadne. (SERRES, 1982, pp. 219-220, grifo do autor)

De todo modo, o importante é notar que ao mesmo tempo que Leibniz compõe um método que faz da multiplicidade de *situs* a noção formadora da extensão, criticando a noção cartesiana numa redução que não necessita de um invariante fixo, de uma intuição *da essência* indecomponível ou irresolúvel do corpo⁴³⁰, e que se torna inseparável do encontro de uma percepção de variações, de uma multiplicidade, de um infinito atual justificando a progressão infinita, ele também absorve, como caso particular de uma variação geral, a aderência, a redução cartesiana, fazendo-a variar, possibilitando a solução do problema do maior de todos os números (número infinito) e a afirmação apodítica de que o mundo é não-limitado: daí que a filosofia cartesiana define-se para Leibniz como “[...] um ante quarto da verdadeira [filosofia]” (P. IV, p. 282). Poderíamos multiplicar os exemplos de ocorrências desse tipo, sempre encontrando os invariantes cartesianos (os pontos fixos das filosofias atadas aos invariantes) subsumidos sob um caso *das* variações leibnizianas (das filosofias da multiplicidade): vemos não somente uma filosofia do *cogito*, mas também do *varia a me cogitantur*, não só uma só a ideia clara e distinta, mas também as gradações variáveis da ideia, não só o universo estático da mesma quantidade de movimento, mas também o universo

⁴²⁹ “[...] é como se para ir de um lugar a outro quiséssemos sempre seguir o curso dos rios, como um viajante italiano que conheci, que sempre ia de barco quando podia fazê-lo, e, embora houvesse 12 léguas de Wurcebourg à Wertheim seguindo pelo rio Meno, ele gostava mais dessa via do que ir por terra em 5 horas.” (*Opusc.*, p. 181). Cf. SERRES, 1982, p. 451, n.1.

⁴³⁰ Cf. *Advertências*, Art. 52; *Cartas à Malebranche*, P.I, p. 321 *et. seq.*; P.VI, pp. 579-594;

dinâmico das variações infinitesimais, não só uma Geometria Algébrica, mas também um Cálculo das Situações, não só um mecanismo, mas também um maquinismo infinito, não só o universo de uma referência fixa, mas também o de todas as referências, etc. Tudo é proliferado, tudo varia, Leibniz se recusa a parar, seu método nunca encontra um *elemento* mínimo ou absoluto da percepção, um centro irrevogável, podendo unir a redução à variação, à multiplicidade, à relação de todas as coisas: “[...] não existe termo tão absoluto ou tão destacado que não encerre relações e cuja análise perfeita não conduza a outras coisas e até a todas as outras [...]” (NE. II, 25, §10). Da mesma maneira, ao ultrapassar todo ponto fixo absoluto, a filosofia leibniziana também não encontra um terreno propício de desenvolvimento, um ponto de partida, uma tabula rasa do conhecimento: “como não há na natureza ponto que seja fundamental em comparação a todos os outros, e por assim dizer o lugar de Deus, também não vejo que seja necessário conceber um instante principal.” (P.III, p. 581). Por isso, o modelo da linha reta deve ser substituído pela rede, o instante inaugural da experiência lockeana pela virtualidade latente do inatismo, os polos comunicáveis do sujeito-objeto pela expressão, etc.

Em consequência disso, as soluções no interior do mundo leibniziano serão todas momentos, instantes de uma variação ou invariantes *de* multiplicidades ordenadas. Aqui, devemos esclarecer, toda verdade de fato ou contingente remeterá, de alguma maneira, ao momento ou ao *tempo* infinitesimal de uma variação, diferentemente da redução aos idênticos nas verdades de razão ou necessárias, aquelas cujo contrário implica contradição, em que a verdade baseia-se na *avaliação* da não-contradição *dos componentes* e na *eternidade* das ligações de uma ideia⁴³¹, em que a variação se estabiliza numa duração eterna: “se ao afirmar-se a duração eterna de uma coisa se entende apenas que a coisa dura eternamente, nada tenho contra isso.” (*Quinta carta a Clarke*, §49, p. 439). Ou seja, as soluções empíricas leibnizianas se separam daquilo que seria uma “unicidade ou universalidade da solução” (SERRES, 1982, p. 249, n.2), um ponto absoluto a partir do qual a harmonia se tornaria legível, e apoiam-se naquilo que seria um ponto de vista mais simples sobre um conjunto de soluções possíveis, ou

⁴³¹ “[...] alguma coisa de divino e de eterno que aparece sobretudo nas verdades necessárias[...]” (NE., prefácio); “[...] verdades eternas, essenciais ou metafísicas [...] as verdades temporais, contingentes ou físicas [...]” (*Da origem primeira das coisas*, p. 394). Se as verdades eternas podem ser tomadas como ponto fixo (Cf. LEIBNIZ, 1854, p. 250), esse ponto encontra-se fora do mundo, em Deus: “Assim, uma vez que essas verdades necessárias são anteriores às existências dos seres contingentes, é necessário que elas estejam fundadas na existência de uma substância necessária. É ali que encontro o original das ideias e das verdades que estão gravadas nas nossas almas.” (NE. IV, 11, §14). O importante é notar que este ponto fora do mundo é descoberto não porque temos a intuição de um termo absoluto, mas sim porque a relação presente nas verdades eternas ultrapassa os limites da duração, numa inclusão não temporal (sem a ordem das coisas) da mesma razão da operação: “Mas para tirar dali a noção da eternidade, cumpre conceber [...] que a mesma razão subsiste sempre para ir mais longe.” (NE. I, 14, §27).

ainda, se sustentam sobre a hipótese que “ordena mais diretamente (simplicidade das vias) uma pluralidade em desordem” (SERRES, 1982, p. 249, n.2), como “O movimento dos planetas parece uma coisa confusa a nós que estamos sobre o globo da terra [...] mas quando com Copérnico nos colocamos no Sol, ao menos com os olhos do espírito, descobrimos uma ordem maravilhosa.” (*À Sofia Carlota*, P. VII, p. 543). De todo modo, essa ordem é apenas um momento da variação dos astros, não a ordem universal, já que ao mesmo tempo que fixamos o sol para dar conta dos movimentos dos planetas, deixamos o sistema estrelar em desordem: “nossa terra, sem dúvida, não é senão um satélite de um sol único [mas] há tantos sóis como estrelas fixas, e é provável que haja um espaço imenso mais além de todas as estrelas fixas.” (*Causa Dei*, §58; LEIBNIZ, 1982, p. 543). Desde então, a resposta global, o centro decisivo ou a revolução copernicana de Kant, possuindo um conteúdo ou um invariante preciso e designado para os problemas, emergiu como um ruído de fundo, silencioso, que atrapalhava a escuta das variações leibnizianas. Neste sentido, o método leibniziano precisava ser tomado num sentido antecopernicano ou antetranscendental, isto é, “previamente às decisões ‘ingênuas’ tomadas por Copérnico ou Tycho, por Ptolomeu ou Einstein, previamente aos modelos objetivos de um cosmo [...]” (SERRES, 1982, p. 711), por qualquer filosofia que parte, que começa de um ponto fixo absoluto doador de um sentido universal. A variação é sempre o *motivo*, o retorno temático de uma filosofia leibniziana, pluralista, sem centro determinado de antemão, que afirma o invariante como a ordem de uma multiplicidade em desordem, uma *maneira* de organizar e determinar os problemas: “É por isso que nele [Leibniz] a Revolução Copernicana permanece um método (ou um modelo de método) a *iterar tantas vezes quanto necessário* por variação de centro, e não uma solução em que o centro privilegiado tem um conteúdo preciso e designado.” (SERRES, 1982, p. 249-250, n.2, grifo do autor), pois “devemos pensar que o sol e a própria terra não existem *necessariamente*, e que talvez exista *um tempo* em que este belo astro não existirá mais, *ao menos na forma presente*, o mesmo acontecendo com todo o sistema solar.” (NE., prefácio, grifo nosso). Em outras palavras, pensando a partir da variação compomos um sistema independente do invariante ou da referência a ser selecionada, liberando a multiplicidade para estabelecer suas próprias condições de inteligibilidade, instaurando invariantes *de* variações, ou seja, partindo das variações compomos um pluralismo qualquer (existencial, gnosiológico, perceptivo, etc.) que não se limita a determinadas pontos fixos (condições possíveis) para compor um sistema qualquer (experimental, epistemológico, perceptivo, etc.), o que seria condicionar as multiplicidades às relações fixadas de antemão pelo invariante, de modo que as variações estariam restritas (perceptivamente, experimentalmente, inteligivelmente, etc.) a invariantes

absolutos e as multiplicidades estariam subordinadas à inteligibilidade do ponto fixo, pela instauração de invariantes *para* variações.

Se pensamos que a revolução copernicana de Kant não é só uma distribuição das categorias de sujeito e objeto⁴³², mas também uma maneira de se relacionar com a terra, não como corpo físico, e sim como “corpo originário, solo primeiro a partir do qual a ciência recebe seu sentido [...]” (SERRES, 1982, pp. 710-711), a partir do qual o repouso e o movimento do pensamento se dão, podemos pensar, da mesma maneira, que a filosofia leibniziana, propositadamente abstendo-se de designar um centro absoluto para a revolução celeste, reivindica uma relação com a terra que não passa pela seleção de um solo ou fundamento primeiro, pela redução que encontra um elemento mínimo originário de sentido. Ao contrário, por *toda parte*, na plenitude do mundo, encontramos as mônadas, cada uma como uma espécie de “centro ou ponto [em que] existe uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que nele convergem” (P.N.G, §2), invariantes de infinitas variações perceptivas, mas que não são invariantes na equivalência uniforme, sempre existe uma diferença, já que esses centros são dessemelhantes em virtude mesmo dessas variações perceptivas, quer dizer, já que cada variação perceptiva distinta *explica* aquilo que acontece à outra, “enquanto o que nele [no centro ou ponto] se conhece distintamente serve para explicar o que se passa em outro” (*Monadologia*, §52), de modo que encontramos as duas implicações fundamentais do pluralismo (a negatividade e a totalização):

Não há referência, cada um é munido da sua: não há arbítrio, cada um tem sua autoderminação; não há movimento, nem figura, cada um tem seu *situs* e seu *conatus*... O real está nesse ponto, como por toda parte, mas não na equivalência uniforme – negação da totalização; como os outros, certamente, ele exprime e representa o todo do universo, mas ele pensa e age livremente, na *diferença* – totalização da negação. (SERRES, 1982, p. 738-739, grifo do autor)

Somos sempre levados a concluir que a redução leibniziana encontra as variações de um lado a outro do mundo, num pluralismo que permanece nas passagens, no entre de qualquer referência, de qualquer centro designado (ele está por toda parte), liberando a diferença, a variação para o campo de uma multiplicidade positiva, capaz de engendrar sentido ou uma ordem pluri-referencial e relativa (não-absoluta), em que a oposição ou a contradição são apenas maneiras simplistas e equivocadas de configurar uma rede problemática de diferenças agindo livremente. Neste sentido, o sistema de Leibniz (1982, pp. 581-582) postula uma simultaneidade, uma existência de “vários estados de coisas que não

⁴³² Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 113.

envolvem nada de oposto” (p. 581), que não envolvem nenhuma contradição, em que a pluralidade de coisas coexiste de maneira coerente no espaço, entendido como a relação ou “a ordem de coexistir, isto é, a ordem de existir do entes simultâneos.” (p. 582). Ora, se toda referência é relativa a um conjunto de multiplicidade, uma relação de inter-referência e, ao mesmo tempo, uma condição de visualizar uma ordem, e se o espaço é a relação ou a ordem dos coexistentes⁴³³, segue-se que “*a ordem leibniziana é de tipo espacial – e não linear, uma vez que essa implica a unicidade da referência, como vemos em Descartes [...]*” (SERRES, 1982, p. 742, grifo do autor). Assim, toda referência ordena somente algum aspecto regional do espaço, abrindo o pensamento para as vias de uma lógica da multiplicidade, da pluralidade, que ultrapassa nosso diagrama habitual, nossas linhas do senso comum, aquém dos clamores por um território fixo absoluto, garantidor das leis do bem pensar, do bom senso e que recalca as variações, que seriam incapazes de produzir sentido por si mesmo, no invariante, limitando a experiência às formas do sujeito, do *cogito*, da consciência, do possível, da sociedade, etc.

Porém, não devemos ser iludidos a ponto de acreditar que a filosofia leibniziana libera as variações para a anarquia perceptiva, para um pluralismo cosmológico, modal⁴³⁴, num sistema de divergências e capturas transitórias, longe disso, Leibniz talvez seja uma das últimas tentativas de constituir o mundo segundo uma harmonia ou uma razão clássica⁴³⁵, numa das derradeiras tarefas de fazer “da divergência ou da disjunção, [...] um uso negativo ou de exclusão” (DELEUZE, 1974, p. 179): é dessa maneira que a criação divina fará do mundo atual o *único mundo criado*, no qual as criaturas atuam num “espaço sem deiscência” (SERRES, 1982, p. 719), sem aberturas para outros mundos divergentes de variações impossíveis com as nossas, sem fendas para passar a um mundo quântico em que se irrompem as cenas discordantes de César atravessando e não atravessando o Rubicão. Por mais que Leibniz ultrapasse a alternativa entre a individualidade constituída, o atualmente dado, o ponto fixo absoluto ou a variação ininteligível, a terra movediça, o sem fundo, fazendo do invariante, do ponto fixo o momento de uma variação, ele não ultrapassa, ou não faz questão de ultrapassar, a alternativa entre a ordem real, fundadora e compossível e o caos

⁴³³ [...] o espaço (que compreende a ordem ou relação das coisas coexistentes possíveis) [...]” (P.IV, p. 491).

⁴³⁴“É por isso que Souriau pode afirmar que a filosofia não cessou de se interrogar sobre esta questão das pluralidades dos modos de existência – por exemplo Plotino [também Leibniz] –, mas que ela jamais contou verdadeiramente para além de um só modo. Ela jamais pôde se privar do fio de Ariadne que lhe permitia não se perder nos labirintos de mundos se abrindo uns sobre os outros.” (LATOURE, B.; STENGERS, I. Apresentação. In: SOURIAU, E. *Les différents modes d'existence*. Paris: PUF, 2009, p. 24). Cf. BÉGUIN, V. *Le Pluralisme Métaphysique de Leibniz*. In: *Séminaire “Le Pluralisme”*, 2013, Paris. Disponível em: <https://seminairepluralisme.files.wordpress.com/2013/11/leibniz_pluralisme.pdf>. Acesso em: 4 ago. 2020.

⁴³⁵ Cf. DELEUZE, 1991, p. 125-126.

da divergência, pois, para Leibniz, a razão divina, a “Razão harmônica só pode criar segundo uma ordem toda conecta e os coexistentes são, de um só golpe, possíveis.” (BELAVAL, 1969, p. 45). Portanto, Leibniz ainda se apoia na ideia clássica de que a ordem é mais geral, mais fundamental que a desordem⁴³⁶, na crença de que em Deus, ponto de vista ao infinito, não-situado, a convergência das variações (a ordem) exclui as variações nômades ou as mônadas vagabundas, abertas e errantes (a disjunção, a divergência):

Mas quando vemos um osso quebrado, um pedaço de carne dos animais, um galho de planta, só parece [haver] desordem, a menos que um excelente anatomista o observe, e *até ele nada reconheceria se antes não tivesse visto pedaços semelhantes unidos ao seu todo*. Da mesma maneira é o governo de Deus; pois, o que nós podemos observar dele até aqui não é um *pedaço* suficientemente grande para reconhecer a beleza e a ordem do todo. Dessa forma, a própria natureza das coisas sustenta que essa ordem da cidade divina, que nós *ainda* não vemos neste mundo, seja um *objeto de nossa fé, de nossa esperança, de nossa confiança* em Deus. (*Teodiceia*, §134, grifo nosso)

Assim, todas as mônadas do universo leibniziano serão submetidas a uma condição de clausura, de fechamento, que encerra o mundo, único escolhido por Deus, no interior de cada mônada. Resultado: todas as variações ou todas as percepções das mônadas expressarão ou serão referidas ao mesmo mundo comum, de modo que Deus só dá existência às mônadas possíveis (compatíveis) entre si, isto é, só cria as substâncias que convirjam perceptivamente em relação ao mesmo objeto⁴³⁷. Além disso, por ser fechada, cada mônada é como um mundo separado e solitário “como se só houvesse ela e Deus [...] Por esta ligação única, estabelecida antecipadamente desde toda eternidade e para a eternidade, se constitui um perfeito acordo e uma relação mútua que produz o que chamamos de sua comunicação” (SERRES, 1982, p. 449). A ordenação divina compõe o polo de um acordo relacional prévio, o centro tonal em que podemos ir de cada mônada a Deus e de Deus a todas as mônadas, o que impede as séries perceptivas monádicas de produzirem divergências e de exercerem uma influência física ou uma comunicação lateral umas nas outras, tornando possível controlar o circuito mundial por meio de uma condição harmônica⁴³⁸, que “constitui a ligação, tanto do futuro com o passado quanto do [que está] presente com aquilo que está ausente.” (*Teodiceia*,

⁴³⁶ Cf. *Teodiceia*, §128.

⁴³⁷ “[...] é esta convergência que define a ‘possibilidade’ como regra de uma síntese de mundo. Lá onde as séries [perceptivas] divergem começa um outro mundo, impossível com o primeiro” (DELEUZE, 1974, pp. 114-115, grifo do autor).

⁴³⁸ Cf. *Monadologia*, §51.

prefácio, p. 66). A comunicação do imperador Arlequim remete justamente ao universo harmônico e ordenado de Leibniz: é tudo como aqui, “a razão só encontra a sua regra debaixo dos seus pés.” (SERRES, 1993, p. 1), avançando sobre um tapete vermelho. Mas Arlequim estaria para sempre destinado a proclamar o mesmo mundo, o mesmo reino em toda parte, como rei, imperador de toda gente, estendendo a sua frente as ordens reais de um universo que não extravasa, desorganiza? Quando nu, não seria ele, marcado na pele, nos ossos, nos músculos, como um qualquer, anônimo, Arlequim só Arlequim, “múltiplo e diverso, ondulante e plural, quando se veste e se desveste: nomeado, condecorado porque se protege, se defende e se esconde, múltipla e indefinidamente.” (SERRES, 1993, p. 4)? Arlequim não seria então apenas um ponto singular num cruzamento divergente, em desordem, um ser irregular apenas, que confiou demais na razão, monstro, aberração, errante, mas entregue ao chão, normal, como todos nós⁴³⁹? “E se ele não brincasse mais de rei, mesmo de comédia, daria vontade de chamá-lo de bastardo ou mestiçado, cruzado. Sangue misto, marrom, amarronzado, impuro” (SERRES, 1993, pp. 4-5), daria vontade de chamá-lo de errante dos desertos, nômade...

Neste sentido, podemos concluir que a cartografia leibniziana não desenha os movimentos aberrantes, não produz as divergências em afirmações de mundos, por mais que proliferem as variações ao infinito. Em Leibniz, as variações não são eliminadas em nome de um invariante fixo a partir do qual o mundo seria pensável, mas são, de todo modo, resolvidas ou *compensadas* para reconfigurar uma ordem harmônica geral, icnografia ou divina, em um mundo fechado, enclausurado, em que não entram em processos de fissuras, de interpenetração, em influência mútua ou numa redução que faz da desordem o real, o mais fundamental em relação a ordem, esta ilha rara ao qual nos atemos como se fosse nossa última terra⁴⁴⁰. Eis, certamente, nossa herança leibniziana e os direcionamentos de alguma vertente

⁴³⁹ “[...] uma linha pode ter voltas e reviravoltas, altos e baixos, pontos de inversão e pontos de inflexão, interrupções e outras variedades, de tal modo que não se vê aí nem pé nem cabeça, sobretudo ao considerar apenas uma parte da linha; e, contudo, talvez se possa dar a equação e a construção dela, na qual um geômetra encontraria a razão e a conveniência de todas essas supostas irregularidades; e aí está o como é preciso considerar também aquilo que diz respeito aos monstros, e outros defeitos no Universo.” (*Teodiceia*, §242). Para passar a uma filosofia da desordem primordial não seria preciso reverter Leibniz, transformar a irregularidade no normal? “Monstro? Esfinge, animal e donzela; centauro, macho e cavalo; unicórnio, quimera, corpo composto e misturado; onde e como distinguir o lugar da solda ou do corte, o sulco onde a ligação se ata e se aperta, a cicatriz onde se juntam os lábios, o da direita e o da esquerda, o de cima e o de baixo, mas também o anjo e a besta, o vencedor vaidoso, modesto ou vingador, e a humilde ou repugnante vítima, o inerte e o vivo, o miserável e o riquíssimo, o tolo cabal e o louco vivo, o gênio e o imbecil, o senhor e o escravo, o imperador e o palhaço. Monstro, é verdade, mas normal.” (SERRES, 1993, p. 4).

⁴⁴⁰ Ao mesmo tempo que o mundo é encerrado no sujeito, o mundo perde sua exterioridade, submete-se às variações interiores da mônada e torna-se incapaz de produzir qualquer encontro que ultrapasse as imagens do interior monádico. O mundo existe, mas não tem nenhuma exterioridade, não mobiliza nada, apenas

filosófica futura: uma nova possibilidade surge, que se afasta da ideia de um começo intuitivo, de um invariante absoluto, de um ponto fixo de referência para produzir uma rede de referências, para além dos lamentos de uma ausência de centro ou da busca por uma revolução copernicana da filosofia. O problema já não é designar o centro, encontrar a redução pura, e sim o de como fazer coexistir, num *único* mundo possível, o máximo de variações possíveis, as divergências estando excluídas. Agora, continuamos a produzir variações em qualquer ponto pretensamente absoluto, continuamos leibnizianos, mas nossa tarefa tornou-se mais difícil, pois nossa grande questão consiste em afirmar e em fazer existir tantos mundos divergentes (não comuns) de variações impossíveis (remetendo a objetos díspares), ou seja, não se trata mais de fazer a revolução copernicana da filosofia, instaurando ordens sobre ordens, mas de fazer a revolução astrofísica, de emergir a ordem como uma pequena parte de um universo de variações divergentes e independentes:

O que significa que a filosofia contemporânea deve fazer o mesmo esforço [...] que Kant em relação a Ptolomeu. *A desordem real é mais fundamental que a ordem aparente*. Falta à filosofia fazer sua *revolução astrofísica* [...] É uma necessidade renovar os modelos arcaicos do mundo sobre os quais inconscientemente e por sofisma preguiçoso vive (ou sobrevive) a cultura ocidental. Pluralizando a revolução copernicana, mostrando que existem milhares de sóis, Leibniz nos mostrou a via [...] (SERRES, 1982, p. 249, n.1, grifo do autor)

reproduz (sintetiza) as variações convergentes, transformando-se num encadeamento ou encontro prévio de imagens, isto é, num clichê interior: “Com efeito, o que é uma mônada? É uma unidade individual feita ‘para’ o mundo, mas porque o mundo foi posto nela como o que ela exprime. O sujeito se torna uma mônada sem porta e sem janela; não é que ela não tenha mundo exterior, ocorre que é o próprio exterior que não tem exterioridade. Trata-se de um mundo *sem fora*. [...] O exterior se encontra no interior porque já estava aí presente” (LAPOUJADE, 2015, p. 266).

REFERÊNCIAS

- BELAVAL, Y. *Leibniz: initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 1969.
- _____. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.
- BRUNSCHVICG, L. *Les étapes de la Philosophie Mathématique*. Paris: Félix Alcan, 1912.
- BLANCHOT, M. *Conversa Infinita: palavra plural*. São Paulo: Escuta, 2001.
- BORGES, J.L. *O Aleph*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 136 - 153.
- CARNOT, L. *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitesimal*. Paris: Gauthier-Villars, 1881.
- COUTURAT, L. *La logique de Leibniz: d'après des documents inédits*. Paris: Félix Alcan, 1901.
- DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. São Paulo: Papirus, 1991.
- _____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. *Ilha deserta e Outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: *Obra Escolhida*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- _____. *Objecções e Respostas*. In: *Obra Escolhida*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- _____. *Discurso do Método*. In: *Obra Escolhida*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- _____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Regras para a direcção do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Entretien avec Burman: manuscrit de Göttingen*. Trad. Ch. Adam. Seconde édition. Paris: J.Vrin, 1975.
- FRÉMONT, C. *L'être et la relation: lettres de Leibniz à Des Bosses*. Paris: J. Vrin, 1999.
- _____. *Complication et singularité*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96e année, n.1, pp. 105-120, jan-mar. 1991.
- GERHARDT, C. F. (Org.). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1875. V. 1.
- GERHARDT, C. F. (Org.). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1879. V. 2.

GERHARDT, C. F. (Org.). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1887. V. 3.

_____. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1880. V. 4.

_____. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1882. V. 5.

_____. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1885. V.6.

_____. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1890. V. 7.

_____. *Leibnizens mathematische Schriften*. Berlin: Verlag Von A. Asher & Comp., 1850. V. 2.

_____. *Leibnizens mathematische Schriften*. Halle: Druck und Verlag Von H. W. Schmidt, 1859. V. 4.

_____. *Leibnizens mathematische Schriften*. Halle. Druck und Verlag von H. W. Schimidt, 1858. V.5.

GIBSON, B. La « Géométrie » de Descartes: au point de vue de sa méthode. *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 4, No. 4, 1896, Juillet, pp. 386-398.

GUÉROULT, M. Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Année 59, No. 1, Janvier-Mars, pp. 1-37, 1954.

_____. La Constitution de la Substance chez Leibniz. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Année 52, No. 1, Janvier, pp. 55-78, 1947.

LACERDA, T. M. *A Expressão em Leibniz*. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005

LAPOUJADE, D. *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 Edições, 2017.

_____. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 Edições, 2015.

LEIBNIZ, G.W. *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. A monadologia. In: *Os pensadores*, vol. XIX. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. Discurso de Metafísica. In: *Os pensadores*, vol. XIX. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LEIBNIZ, G.W. Da origem primeira das coisas. In: *Os pensadores*, vol. XIX. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. Correspondência com Clarke. In: *Os pensadores*, vol. XIX. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. Princípios da Natureza e da Graça Fundados na razão. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*. Trad. Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. Meditações sobre o conhecimento a verdade e as ideias. Tradução de Vivianne de Castilho Moreira. *Revista Dois Pontos*, v. 2, n. 1, p. 19-25, 2005.

_____. *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

_____. Carta de Leibniz ao matemático Dancicourt: Sobre as mônadas e o cálculo infinitesimal. Tradução: Juliana Cecci Silva e William de Siqueira Piauí. *Theoria: Revista Eletrônica de Filosofia*, v. 4, n. 10, p. 174-179, 2012.

_____. Advertencias a la parte general de los principios de Descartes. *Diálogos*, año XIII, n. 32, Noviembre, pp. 129-171, 1978.

_____. *Disertacion Acerca Del Arte Combinatorio*. Santiago: Ed. Universidad Catolica de Chile, 1992.

_____. *Filosofia para Princesas*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. Système Nouveau de la Nature: et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps. In: *Oeuvres Philosophique de Leibniz*. 2ed. Éd. par P. Janet. Paris: Félix Alcan, 1900. I Tome, pp. 635-644.

_____. Correspondance de Leibniz et D'Arnauld. In: *Oeuvres Philosophique de Leibniz*. 2ed. Éd. par P. Janet. Paris: Félix Alcan, 1900. I Tome, pp. 499-620.

_____. *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz: extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Ed. Luis Couturat. Paris: Félix Alcan, 1903.

_____. *Oeuvres Choisies*. Éd. Lucy Prenant. Paris: Garnier Frères, 1940.

_____. *Lettres et Opuscules Inédits de Leibniz*. Éd. Foucher de Careil. Paris: Librairie de Ladrangé, 1854.

_____. *Leibniz-De Volder Correspondance*. Paris: J. Vrin, 2016.

_____. *Sämtliche Schriften und Briefe, Reihe II: Philosophischer Briefwechsel, Band I*, Akademie Verlag, 2006.

_____. *Escritos Filosóficos*. Ed. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Ed. Charcas, 1982.

MARTIN, JC. *Variations: La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1993.

MOREAU, J. *L'univers Leibnizien*. Lyon: Emmanuel VITTE Ed., 1956.

NATORP, P. Le développement de la pensée de Descartes depuis les « Régulas » jusqu'aux Méditations». *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 4, No. 4, 1896, Juillet, pp. 416-432.

ROQUE, T. *História da Matemática: uma visão crítica, desfazendo mitos e lendas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

RUSSELL, B. *Exposicion Critica de la Filosofia de Leibniz*. Buenos Aires: Editorial Siglo Veinte, 1977.

SCHRECKER, P. Leibniz et le principe du tiers exclu. *In: Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*. T. VI, 1935, pp. 75-84.

SERRES, M. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF, 1982.

_____. L'évidence, la vision et le tact. *Les Études philosophiques*, n. 2, pp. 191-195, Avril/Juin., 1968.

_____. Un modèle mathématique du cogito. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 155, pp. 197-205, 1965.

_____. Sur le cercle cartésien. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 162, pp. 311-314, 1972a.

_____. *Hermès I. La communication*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

_____. *Hermès II. L'interférence*. Paris: Éditions de Minuit, 1972b.

_____. *Hermès IV. La distribution*. Paris: Éditions de Minuit, 1977.

_____. *Filosofia mestiça: le tiers-instruit*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

VILMER, JBJ. La véritable nature de l'indéfini cartésien. *Revue de Métaphysique et de Morale*. V. 4, n° 60, pp. 503-515, 2008.

VUILLEMIN, J. *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*. Paris: PUF, 1960.

_____. Sur la différence et l'identité des méthodes de la métaphysique et des mathématiques chez Descartes et Leibniz et sur la conception classique des principes de causalité et de correspondance. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. V. 43, Ed. 3, pp. 267-302, 1961.

WAHL, J. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: Félix Alcan, 1920.