

# Cadernos Espinosanos

número especial sobre Leibniz



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 34 jan-jun 2016 ISSN 1413-6651



## BERGSON LEITOR DE LEIBNIZ: OS POSSÍVEIS, AS TENDÊNCIAS E A INDIVIDUAÇÃO<sup>1</sup>

Maria Fernanda Novo dos Santos  
Doutoranda, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil  
mariafernandanovo@gmail.com

RESUMO: Partimos da perspectiva que nos convida a observar que a leitura que Bergson faz sobre Leibniz tanto nos seus cursos, quanto em *Possível e o Real* e em *A Evolução Criadora* participam da construção de um modelo de individuação no âmbito filosofia bergsoniana. No curso sobre o opúsculo *De rerum natura originatione*, Bergson propõe uma avaliação sobre o finalismo metafísico leibniziano a partir da noção do possível e sua relação com o princípio da harmonia pré-estabelecida. Neste artigo, pretende-se mostrar que as implicações decorrentes da leitura de Leibniz são conservadas até as proposições sobre o *elã vital* e as tendências.

PALAVRAS-CHAVE: possível, substância individual, tendências, *elã vital*, individuação.

1 Este texto é o resultado do trabalho apresentado na Jornada Leibniz, promovida pelo Grupo de Estudos Espinosanos, na FFLCH- USP, em junho de 2015. Agradeço pelas considerações e pelo debate, em especial à Tessa Moura Lacerda e Ulysses Pinheiro que me fizeram importantes sugestões, a partir das quais tenho aperfeiçoado a pesquisa. Esclarecemos ainda que os textos originais em francês citados neste estudo foram traduzidos para o português sob nossa responsabilidade. Os textos disponíveis em traduções portuguesas foram utilizados nas citações, contudo, as referências são dos textos originais.

Estimulada por uma tradição prático-especulativa a filosofia contribui para construção de modelos que instauram perspectivas sobre o dinamismo vital. As proposições da filosofia bergsoniana são exemplares na tentativa de reelaborar um modelo para o vivo a partir de um discurso filosófico que se dedica ao diálogo com os modelos científicos. Esforço este que Bergson não se cansa de valorizar nos autores do século XVII, quando as proposições filosóficas permitiram trânsitos entre regimes de indivíduos e regimes de individuação. Entra em jogo uma reelaboração sistemática das questões clássicas da filosofia como as teorias da liberdade e da matéria. Canguilhem (1965, p. 187-188) nos informa que as proposições de Leibniz se disseminaram ao longo do século XVIII a partir de uma visão “monadológica da vida”. Isso se evidencia em autores como Maupaertius, em seu *Essai sur la formation des etres organisée* (1754), para quem existiria algum princípio de inteligência ou memória que não poderia reduzir a formação dos organismos a um fenômeno mecânico ou à atração física ao modo newtoniano. O sistema leibniziano contribuiria decisivamente para as especulações primordiais relativas à formação das estruturas dos seres vivos e à consolidação das ciências da vida.

Não queremos com este enunciado afirmar que pesa à Leibniz o legado que uniria filosofia e as ciências da vida, e que Bergson, necessariamente, se alinharia as suas proposições. Ao contrário, vemos em *A Evolução Criadora* uma leitura bastante severa de Leibniz ao associá-lo ao finalismo radical, que Bergson recusará ao seu próprio modelo. Porém, apesar disso, nos propomos a apresentar neste estudo algumas conexões que nos mostrem a presença de Leibniz dentro das noções cunhadas pelo bergsonismo, no que se refere ao problema da individuação. Esperamos, com isso, mostrar que certos aspectos da filosofia de Leibniz, como a noção de tendência implicada na leitura de

Bergson sobre os possíveis, são referências notáveis para o bergsonismo. Teremos também a oportunidade de ver que a clássica oposição bergsoniana sobre o possível e a atenção retrospectiva, supostamente de inspiração leibniziana, na verdade, preservam minúcias de uma relação que faz Bergson assimilar o problema do possível nos limites de sua filosofia da vida.<sup>2</sup>

## I

O elã da vida de que falamos consiste, em suma, em uma exigência de criação. Não pode criar absolutamente, uma vez que encontra a sua frente a matéria, isto é, o movimento inverso ao seu. Mas apossa-se dessa matéria, que é a própria necessidade, e tende a introduzir nela a maior soma de indeterminação e de liberdade (BERGSON, 2007, p. 252).

Esta proposição favorece a apresentação de um debate que nos parece imprescindível para o reconhecimento de uma teoria da individuação no bergsonismo, a saber, a imprevisibilidade e a indeterminação na criação do novo no universo do vivo. Remontamos à relação de *A Evolução Criadora* com as imagens mecanicistas da ciência e com a imagem do finalismo em filosofia representado pela filosofia de Leibniz. Nesta relação, Bergson constrói uma via alternativa na qual a filosofia pode ficar à vontade diante de elementos como imprevisibilidade e indeterminação, que estão subscritos na organização do vivo, mas que, todavia, seriam negligenciados pela ciência e pela

2 Em 1901, entre *Matéria e Memória* e *A Evolução Criadora*, na conferência *O paralelismo Psico-físico e a metafísica positiva*, Bergson anuncia as proposições de seu projeto filosófico que consistirá em perseguir a significação da vida. Cf. BERGSON, 1972, pp. 485-487.

metafísica. As doutrinas filosóficas e científicas parecem inobservar o que há de imprevisível na dinâmica dos viventes, e a elas ele endereça a acusação de sustentarem a equívoca sentença: tudo está dado (*tout est donné*). Com efeito, ciência e metafísica compartilhariam o mesmo equívoco. A primeira, por recusar a diferença de natureza entre vida e matéria, fazendo com que a organização da matéria e a criação da vida acomodem-se num único e mesmo determinismo, o qual elabora uma ontogênese sustentada por leis físico-químicas irrevogáveis. A segunda, por reduzir a noção de criação onde tudo é dado de antemão, como se a relação do elã vital com a matéria fosse apenas um jogo de arranjo. Para Bergson, estes dois modelos só podem adotar a fórmula do *tout est donné* porque eles ignoram as noções de criação e tempo como instauradores da diferença, eles próprios reguladores da dinâmica vital. Segundo a perspectiva bergsoniana, tudo se passa como se o dinamismo dos processos naturais fosse apenas um caso de aplicação rigorosa de fórmulas.

Para Bergson, o todo nunca pode ser dado de antemão, pois ele está em vias de se fazer, ele está aberto para sua própria duração. Com efeito, o todo bergsoniano é um todo aberto, que na *Evolução Criadora* é levado à consideração de um todo do universo, a um nível cosmológico. Mesmo que natureza seja um sistema relativamente fechado (cf. BERGSON, 2005, p. 242), ainda assim haverá uma abertura que flerta com um sistema mais vasto. Paralelamente, trata-se de considerar que os sistemas naturais não podem estar submetidos inteiramente a relações previamente determinadas.

A ontogênese bergsoniana elabora a composição solidária entre matéria e duração. Com efeito, o estatuto da matéria favorável a esta perspectiva é desenvolvido desde o quarto capítulo de *Matéria e Memória* em que a matéria, instalada no decurso do devir, passa a ter um grau de

consciência e de duração, sendo ela mesma o princípio da formação de centros de indeterminação<sup>3</sup>, que operam uma conexão com o restante do universo material. A matéria se organiza na extensão, mas que, ao fim e ao cabo, pode ser pensada como uma duração que se distende dela mesma.<sup>4</sup> O dualismo entre matéria e duração presente em *Matéria e Memória* nos leva ao entendimento de que a teoria da matéria nesta obra pode ser pensada como um encontro entre quantidade e qualidade, e não pode ser simplesmente uma oposição irreconciliável. Na verdade, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a concepção bergsoniana de matéria parece carregar uma suspeita que em *Matéria e Memória* se revela com toda força, que pode ser anunciado deste modo: a matéria pode ter tanto de intensivo quanto a consciência de extensão.<sup>5</sup>

3 Em *Matéria e Memória* Bergson afirma que a existência das imagens do universo deve ser independente da percepção consciente. O corpo é, deste modo, o veículo da percepção, e deve ter uma imagem diferenciada das outras imagens. Isso porque o conjunto imagem (matéria)/percepção/corpo parece formar um campo de mútua influência, que é capaz de atrair as imagens que lhes são exteriores. Porém, isso não significa que todas as imagens ou que toda a matéria do universo material estejam subordinadas à imagem do corpo e nem que elas dependam da percepção consciente para existir. O problema da matéria é encaminhado a partir de uma tese, segundo a qual a matéria também pode ser assimilada como algo independente da consciência. BERGSON, 2010. pp. 30-33.

4 Além de *A Evolução Criadora*, este debate será abordado nos textos intermediários de *A percepção da mudança* e *Introdução à metafísica*.

5 Ver, em *Le Bergsonisme*, como Deleuze apresenta um modelo de memória a partir da noção de contração, cuja proposta é anular os dualismos qualidade- quantidade, extensão- inextensão, no qual o desdobramento é a afirmação da memória como *coexistência virtual*. “Descobrimo no fundo da memória-lembrança, uma memória-contração mais profunda, fundamos, portanto, a possibilidade de um novo *monismo*. Nossa percepção contrai, a cada instante, “uma incalculável quantidade de elementos rememorados”; a cada instante nosso presente contrai infinitamente nosso passado. [...] Com efeito, o que é uma sensação? É uma operação de contrair em uma superfície receptiva trilhões de vibrações. Delas sai a qualidade, e esta é tão somente a quantidade

A solução de *Matéria e Memória* apresenta a matéria como um conjunto do que se produz no universo independente da intervenção consciente, isto é, da vontade humana. A matéria é um conjunto de processos em penetração contínua, que se apossa de movimentos intensivos. Esta tese é fundamental para Bergson refutar ideia de divisibilidade da matéria partindo do suporte do movimento como deslocamento no espaço. Bergson reformula a ideia de movimento retirando-o do espaço e oferecendo-lhe um sentido temporal. São movimentos intensivos, que são o suporte para as vibrações e tensões presentes na matéria. O que, em outros termos, significa que cada vibração constitui um processo indivisível, o que prolonga a matéria aos limites da percepção, e o que ocasiona a coincidência com os momentos distintos das durações. Isso implica em dizer que o filósofo reconhece diferença entre as diferenças, mas não limites definidos na matéria. Em suma, a matéria como consciência, garantiria a ela o poder de compartilhar uma diferenciação entre os diversos níveis de tensão da própria matéria, e não apenas uma repetição encenada num espaço homogêneo. Sem descartar a natureza extensiva da concepção de matéria que foi construída ao longo de *Matéria e Memória*, Bergson oferece à matéria a ação do passado num presente que não para de recomeçar:

Vamos mais longe: a memória não intervém como uma função da qual a matéria não tivesse nenhum pressentimento e que já não

contraída. Assim a noção de contração (ou de tensão) nos dá o meio de ultrapassar a dualidade quantidade homogênea- qualidade heterogênea e nos permite passar de uma a outra num movimento contínuo. Mas, inversamente, se é verdade que o presente pelo o qual nos inserimos na matéria é o grau mais contraído de nosso passado, a própria matéria será como um passado infinitamente dilatado, distendido [...]”. DELEUZE, 1999, p. 73. Ver também. p 55, 297.

imitasse à sua maneira. Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente (BERGSON, 2008, p. 250).

Por outro lado, a gênese da matéria em *A Evolução Criadora* passa por uma elaboração teórica, donde uma primeira etapa implica num dualismo, pois é preciso reforçar uma diferença de natureza tal que posicione matéria e duração em direções divergentes no plano da organização da vida. Etapa esta marcada pelo embate entre duração e matéria, transformando sucessivamente a potência do atrito em ação criadora de novas formas. A matéria supera assim o processo de morte que ela estaria condenada caso o conflito não se transformasse em solidariedade. Isso implica que a matéria não é mais um limite exterior, alheio à duração, mas um limite imanente à duração que acompanha o relaxamento, a distensão da duração. Então, a matéria deixa de ser o todo feito fixado no espaço abstrato para ser aquilo *se fazendo* na duração, o que garantirá a tese da duração e da própria vida como um *jorro de imprevisível novidade*. Em outros termos, há em todo tipo específico um intervalo entre o germen e a vida adulta, onde há mais resistência que continuidade, onde há mais conflito que consonância. O movimento interespecífico define a expressividade de cada espécie e de cada indivíduo frente às soluções para os problemas que o viver os impõe.

As proposições de *A Evolução Criadora* constroem uma definição primordial da duração: ela é uma heterogeneidade. Por isso, para falar em duração, em termos de heterogeneidade, é necessário ir às primeiras formulações da teoria das multiplicidades descritas no *Ensaio* (cf.

DELEUZE, 1999, cap. II.). Com efeito, esse duplo sentido do múltiplo, qualitativo (da duração e da mudança) e quantitativo (atual e descontínuo) resulta numa problematização bastante pertinente a uma ontologia da vida como aparece no terceiro capítulo de *A Evolução Criadora*.<sup>6</sup> Em primeiro lugar, trata-se de uma consideração da duração como uma totalidade que se transforma perpetuamente. E, no âmbito de uma teoria das multiplicidades, os dois sentidos da multiplicidade já correspondem aos dois sentidos da duração. Por um lado, explora-se a multiplicidade quantitativa, material, fonte da unidade e da representação na inteligência, e de outro a multiplicidade qualitativa, virtual, em devir. Este duplo sentido do múltiplo oferece-nos uma primeira observação: uma multiplicidade já está toda feita (quantitativa) e uma outra está se fazendo (qualitativa). A multiplicidade da justaposição é uma multiplicidade do partícipio passado, uma multiplicidade da língua já dita, por onde a inteligência necessariamente tramita. Já a multiplicidade qualitativa é dada pela criação indistinta, caracteriza-se pelo jorro de imprevisível novidade. Diante disso, é possível compreender esta dualidade de pelo menos três maneiras;<sup>7</sup> a primeira é que existe uma passagem, um intervalo, entre

6 Vale mencionar um tipo de consenso entre os estudiosos de Bergson a respeito da dualidade presente em toda a obra, assimilando-a, primeiramente, a um problema metodológico. WORMS, 2004, cap. I.

7 Recordamos o comentário de Canguilhem sobre o capítulo III de *A Evolução Criadora*, onde encontramos importantes articulações das passagens deste capítulo com as demais obras e textos de Bergson. O problema central de Canguilhem parece ser conciliar as proposições acerca matéria espiritual, ou a personalidade, e a matéria física ou geométrica. Mais do que uma conciliação, há uma verdadeira integração do espírito ou da duração com a matéria. Cf. CANGUILHEM, 1943, p. 126-143, reeditado em BERGSON, 2007, p. 113-160.

Por outro lado, o curso de Deleuze sobre o capítulo III de *A Evolução Criadora* também celebra a relação necessária, produtiva e criadora entre as multiplicidades: “O vivente é essencialmente um ser que tem problemas e que os revolve a cada instante”. Para

a multiplicidade qualitativa e multiplicidade quantitativa, caracterizados pela criação. Caracteriza-se pela criação na ordem vital, como acontece no problema da repetição,<sup>8</sup> no que concerne à transmissão de uma característica por meio de hereditariedade, por exemplo. Esta dinâmica faz da vida uma instância da repetição, porém, ao mesmo tempo vê-se que a evolução biológica não é somente a repetição do mesmo. Trata-se de uma queda de entropia (cf. BERGSON, 2005, p. 144)<sup>9</sup> que enfraquece a potência da duração criadora, mas é uma queda necessária, pois ela permite a criação da forma na matéria. Um outro modo de considerar a multiplicidade diz respeito à coexistência entre os dois tipos de multiplicidades. A relação entre duração e matéria não é somente reduzida a uma atenuação. Não se trata somente de uma inversão de movimentos ordinários da matéria e da duração; trata-se de considerar a coexistência como mudança. Coexistência esta em que opera a diferenciação sempre crescente entre um indivíduo e outro.

Deleuze, este é um ponto essencial que sustentará o problema que Bergson descreve no terceiro capítulo, apresentado no curso a partir de uma principal questão: “Será que podemos nos colocar nesse Todo que é consciência universal e vice versa?” Esta pergunta abrange as principais questões do decisivo capítulo três de *A Evolução Criadora*, pois é a partir da relação do todo, que matéria e elã vital se diferenciam indefinidamente. Neste caso, os dois tipos de diferenciação coexistem para fazer da matéria e da duração partícipes de um todo, como a consciência universal. A diferenciação da matéria e do elã vital, ele mesmo sendo a duração que se diferencia, é um caso da organização do vital que se rearranja nas passagens do homogêneo para o heterogêneo, no caso da matéria, e do elã vital em seu próprio movimento de diferenciação. Cf. DELEUZE, 2007, p. 166-188

8 O tema da repetição na dinâmica da organização vital aparecerá já no primeiro capítulo de *A Evolução Criadora* (BERGSON, 2005, p. 33-36).

9 O interesse pelo princípio da termodinâmica no contexto da gênese ideal da matéria rendeu um desdobramento da noção de entropia, especialmente, a segunda lei da termodinâmica à metafísica. Op. cit. notas 189, 190.

Por fim, esta dualidade da multiplicidade implica ainda diretamente numa terceira leitura no contexto da crítica à inteligência dinamitada no terceiro capítulo de *A Evolução Criadora*. Leitura que consiste em dizer que a diferença entre multiplicidade quantitativa – que responde à espacialização material – e a multiplicidade qualitativa – da continuidade e da criação – não são mais que os dois modos de leitura do elã vital, o que implica numa relação entre as duas séries. Com efeito, *A Evolução Criadora* parece servir para medir o contraste de dois valores simultâneos, que envolvem contração e distensão, criação de novas formas e atenuação do elã vital com o propósito de incorporar um radical movimento de diferenciação no processo de individuação. Tudo se passa como se a gênese ideal da matéria fosse um caso de diferenciação que se prolonga indefinidamente, até a formação do corpo, até se perpetuar no processo de individuação.

Entre os dois modos de leitura do elã vital fixa-se a distinção entre as ordens vital e geométrica, o que cabe como prolongamento da distinção das multiplicidades. Atribuir uma conexão entre estes extremos é fazer valer uma regularidade compartilhada por ambas multiplicidades, a saber, a diferenciação. Em suma, destacamos desta relação entre as multiplicidades, entre elã vital e matéria, uma proposição fundamental de Bergson:

Se, em seu contato com a matéria, a vida é comparável com uma impulsão ou com um elã, considerada em si mesma é uma imensidão de virtualidade, uma mútua sobreposição de milhares e milhares de tendências que só serão, no entanto, ‘milhares e milhares’ uma vez exteriorizadas umas com relação as outras, isto é, especializadas. O contato com a matéria decide a respeito dessa dissociação. A matéria divide efetivamente o que apenas virtualmente era múltiplo e, nesse sentido, a individuação é em parte obra da matéria, em parte efeito daquilo que a vida carrega em si (BERGSON, 2007, p. 257).

O encontro dessa multiplicidade que se distende no contato com a matéria provoca a efetuação de novas características, novas formas, outros modos do indivíduo, ele mesmo, divergir de si. Individualiza-se porque há divergência e criação. Pois bem, voltamo-nos ao decisivo comentário de Jankélévitch para quem o evolucionismo bergsoniano está seriamente implicado numa filosofia do devir, onde tudo vibra em conjunto, distante do princípio da hegemonia e do elemento dominador que marca as teorias evolucionistas. Pois, “o espetáculo das espécies nos oferece mais caracteres *aberrantes* do que de *transição*” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 146). O que na teoria de Bergson deve servir menos para uma coerência entre a suposta herança biológica de um mesmo e igualmente suposto patrimônio hereditário, do que para nos lembrar que as espécies incessantemente viram-se às costas, para cada uma seguir seu caminho, divergir de si mesma; “a evolução é simplesmente a história dessas divergências repetidas” (Idem).

## II

O problema do possível que tanto perturbou Bergson, definitivamente expresso no ensaio tardio *O possível e o real* (1930), está diretamente ligado ao problema da individuação, na medida em que a criação de novas formas é perpetuada a partir dos princípios de elaboração, indeterminação e imprevisibilidade. Isso porque o tempo deve ser aquilo sem o qual tudo seria dado de uma vez. “O tempo é aquilo que impede que tudo seja dado de um só golpe”; o que está no cerne de seu empenho para remodelar a fórmula *tout est donné* (BERGSON, 2006, p. 102). Se tudo não me é dado de uma vez é no tempo que a vida se elabora, e o tempo é ele mesmo o portador da indeterminação. O ser vivo está necessariamente submetido à ação do tempo; ação que deve ter mais de elaboração, tateio, hesitação do que de invariabilidade

e determinação. Caso contrário, estaríamos diante de uma imagem do vivo destituído do que há de consciência nele mesmo, que como vimos, deve estar presente desde a matéria, mesmo num grau ultra diluído.

Suprimam o consciente e o vivo (e só poderão fazê-lo por um esforço artificial de abstração, pois, mais uma vez, o mundo material talvez implique a presença necessária da consciência e da vida), vocês obterão de fato um universo cujos estados sucessivos em teoria são antecipadamente calculáveis, como as imagens, anteriores ao desenrolamento [...] (BERGSON, 2009, p. 101).

Por outro lado, se o tempo é elaboração e hesitação, parece ser razoável definir a individuação como um processo de diferenciação em que cada ser acentua cada vez mais suas próprias características, por onde os viventes se lançam na aventura do imprevisível. Isso, certamente, afeta em demasia as concepções sobre a evolução, pois o que é realizado na individuação não é necessariamente parte do resultado previsto ou esperado. O possível, neste sentido, não pode ser um programa anterior a sua realização. Acompanhamos esta passagem:

Devolvemos o possível ao seu lugar: a evolução torna-se algo inteiramente diferente da realização de um programa; as portas do porvir abrem-se imensas; um campo ilimitado oferecesse-se para a liberdade. O erro das doutrinas – bem raras na história da filosofia – que souberam abrir espaço para a indeterminação e para a liberdade no mundo foi o de não terem visto aquilo que sua afirmação implicava. Quando falavam de indeterminação, de liberdade, entendiam por indeterminação uma competição entre possíveis, por liberdade, uma escolha entre possíveis, como se a possibilidade não fosse criada pela própria liberdade! Como se toda outra hipótese, pondo uma ideal preexistência do possível ao real, não reduzisse o novo a ser apenas um rearranjo de elemento antigos (BERGSON, 2009, p. 119).

Ora, não se deve estranhar que esta afirmação é extraída de uma filosofia que colocou o tempo no centro de seu pensamento. Um tempo que abre espaço para o novo, que está em toda parte onde haja vida e consciência. A criação contínua de imprevisível novidade é de fato um tema central em *A Evolução Criadora*, que se estabelece fundamentalmente pelo reconhecimento de diversidade de formas e espécies vivas, pelo aprofundamento das características singulares. Por isso, o problema do possível deve passar por uma reformulação importantíssima: o possível não é aquilo que se torna real, mas é o real ele mesmo que se faz possível; pois é a partir dos indivíduos que se devem construir seus caracteres e não a partir de uma embriogênese titubeante que determinaria de antemão seus caracteres. Além disso, parece-nos que o diálogo com Leibniz ultrapassa a crítica aos possíveis, por exemplo, quando Bergson flerta com o princípio dos indiscerníveis, na medida em que radicaliza a existência singular dos seres em sua própria duração. O tema leibniziano aparece com toda força:

Tomem o mundo concreto e completo, com a vida e a consciência que ele enquadra; considerem a natureza inteira geradora de espécies novas de formas tão originais e tão novas quanto o desenho de qualquer artista; prendam-se nestas espécies, aos indivíduos, plantas ou animais, cada um dos quais tem seu lugar próprio – eu ia dizer sua personalidade (pois uma folha de grama não se assemelha mais a outra folha de grama do que um Rafael a um Rembrandt) (BERGSON, 2009, p. 113).

Aqui o exemplo da folha de grama remete a uma passagem de *Os Novos ensaios sobre o entendimento humano* (cf. LEIBNIZ, 1990, p.108). Além desta evidência, antes mesmo de *O Possível e o Real*, em 1889 Bergson dedica um curso ao opúsculo de Leibniz *De rerum originatione radicali*. O estudo contempla a noção de ordenação pela qual se tenta resolver o problema da harmonia pré-estabelecida e sua relação com

a ordenação dos possíveis. Mais especificamente, Bergson se interessa em pormenorizar a atualização dos possíveis que estariam ligados a princípios de união entre a metafísica e postulados do finalismo assimilados da física. Vemos como Bergson encaminha esta questão no curso e percebemos as ressonâncias entre a própria proposta bergsoniana de atualização das tendências sistematicamente impressas na relação da matéria e da duração. Diz Bergson,

A ideia de Leibniz é que todas as vezes que a natureza tem a escolha entre muitas soluções possíveis, sem que nenhuma determinação especial se incline mais sobre uma que sobre outra, ela opta naturalmente por um *maximum* ou um *minimum*. Eis que a pedra deve reunir-se a terra; ela poderia tomar muitas direções. A natureza optará mesmo na maior distância, ou mesmo na mais curta, o que seria a vertical... é preciso colocar-se na raiz do ser, isto é, no possível, onde encontramos o segredo do ser, como na raiz encontramos o segredo do crescimento que lança a planta no espaço (BERGSON, 2007, p. 46. Grifos do editor).

A interpretação inicial de Bergson sobre o possível leibniziano valoriza a atualização do possível como aquilo que deve conter o *impulso* de existência determinado pelo grau mínimo ou máximo de essência. No comentário bergsoniano a noção de perfectibilidade ou impulso de existência implica na constatação de tendências (*tendentia, conatus*), e que elas próprias devem responder à conexão entre os possíveis e a existência. Mesmo que a noção de criação seja apoteótica na metafísica de Bergson, o uso das tendências que carregam em si o eã vital não deixam de se aproximar de uma noção de possível como tendência/inclinação à existência presente na interpretação de Bergson do opúsculo. Seguimos as pistas de Mathias Vollet, para quem, apesar das divergências fundamentais entre uma metafísica criativista e uma metafísica essencialista, há, todavia, uma referência em Bergson ao

modelo do possível leibniziano, evidentemente, reformulado dentro de sua própria intuição. Assim, Bergson teria a necessidade de assimilar em sua própria filosofia a noção de possíveis. Menção esta presente desde seu curso sobre *De rerum*, onde Bergson defende que Leibniz propõe que o que tende à existência possui, fundamentalmente, um princípio na relação entre a série física e a série metafísica, ou a partir da relação entre os possíveis com o aquilo que se realiza. Deste modo, Bergson dirá que “o possível realizado é aquele que realiza no espaço e no tempo a maior quantidade possível de existência para o que contem limite” (BERGSON, 2007, p. 52). Isso significa que a partir do possível pode-se compreender aquilo que virá a ser, e ao mesmo tempo a ele se volta quando a existência já é constituída, quando o ser se desenrola no espaço-tempo. O que marcará profundamente a noção de tendência em Bergson é justamente sua necessidade de explicar o advento do que ainda não é.

Porém, a oposição deve ser marcada. O possível leibniziano não pode ser assimilado no bergsonismo justamente porque o possível ainda se caracterizaria, segundo Bergson, como uma função que serve de orientação para a inteligência, e que a ajudaria a desenvolver a atenção retrospectiva (BERGSON, 2006, Introdução I. p. 16-18. *O possível e o real*, p. 114). Atenção esta que constitui a base da crença de que os acontecimentos presentes podem ser explicados por aquilo que os antecedeu condenando-nos a uma fisiológica obsessão pelo passado. Entretanto, quando Bergson lê que problema do possível implica a noção de tendência/inclinação, passa-se então a uma problemática que se insere no dinamismo vital, na geração (BERGSON, 2006, *O possível e o real*, p. 114) de novas espécies e diferentes indivíduos. O que torna explícito um tratamento de *vitalização das tendências*, como sugere Vollet: “sua maneira de conceber a vigência do que ainda não é a partir de seu

interior vem, portanto, de Leibniz, bem como evidência à compreensão da tendência como força vital”. (VOLLET, 2008, p. 289)

É verdade que a *tententia* em Leibniz não é a mudança de direção como no bergsonismo. Ela obedece a um rigoroso mecanicismo metafísico; o possível tem uma única e mesma tendência, uma única e mesma direção. Se a vitalização da tendência ganha outro estilo na filosofia de Bergson, a relação com Leibniz mantém-se estreita na medida em que em que a manifestação mais eloquente da individuação no bergsonismo deve ser o reconhecimento da originalidade, do caráter único, das coisas quando considerados desde sua raiz.

### III.

As noções relativas ao vivente<sup>10</sup> desempenham um papel

<sup>10</sup> Leibniz está à volta de acontecimentos que marcaram profundamente as noções de vivente do séc. xvii. Recorremos a uma digressão sobre a consolidação das ciências da vida e os modelos do vivo em disputa naquele momento, que repercutem a noção de vivente. Anotamos três principais acontecimentos. O primeiro é o estudo sobre a circulação sanguínea o qual implica efetivamente na formulação da ideia de uma lei de natureza a favor da organicidade morfológica, superando as bases estritamente físicas que sustentavam os modelos precedentes. O segundo acontecimento diz respeito à aparição do microscópio, um instrumento científico que permitiu extinguir a separação entre o visível e o invisível. Os trabalhos dos microscopistas (1670) contribuíram para adotar uma perspectiva sobre os corpos, seus órgãos e funções que permitiu uma elaboração mais sistemática da noção de corpo orgânico. Este acontecimento leva adiante a necessidade de reformulação da própria percepção sobre os fenômenos da vida. Será preciso admitir que tais fenômenos não podem ser reduzidos à sua aparência, e sua possível constância e regularidade deve ser submetida a um universo infinitamente mais vasto de observações do que permitido a olho nu. O terceiro acontecimento importantíssimo foi protagonizado pelo próprio Leibniz. A invenção do cálculo infinitesimal corrobora com a elaboração da ciência do vivo e de uma nova ordem da natureza. O pensamento do infinitesimal forma, junto com as descobertas científicas, um campo de experimentação promissor para a filosofia de Leibniz. A introdução do pensamento das medidas mínimas contribuiria ainda para formular a

fundamental na economia do sistema da natureza de Leibniz, onde a teoria das substâncias influencia diretamente na concepção do vivo como “máquina da natureza” (cf. FICHANT, 2005, p. 27-51). A noção individual concreta contém uma imbricada e necessária relação entre a série física e metafísica, que implica em diversas considerações, primeiro sobre a substância individual<sup>11</sup>, em seguida sobre a monadologia que completa a organização do indivíduo no sistema de Leibniz. Com efeito, existe uma distinção entre a substância individual e a mônada e que aparece de diferentes maneiras desde o *Discurso de Metafísica* até a *Monadologia*. No que consiste à substância individual ao longo da obra de Leibniz, notadamente no *Discurso* e nas correspondências com Arnauld (o que implica inserir o debate junto às controversas teológicas de seu tempo, como a liberdade do homem e a graça de Deus<sup>12</sup>), a substância individual compreende a explicação do indivíduo junto às características que lhe são próprias. Ela consiste, primeiramente, num sujeito que só pode ser ele mesmo enquanto expressão de seus predicados, eles também próprios. Ou seja, tudo o que se pode dizer de um mesmo sujeito deve ser reconhecido por aquilo que lhe é próprio; apenas um César atravessou o Rubicão. Haveria, para o filósofo, um conceito individual,

universalização do conceito de vida, segundo o qual não há nada na natureza que não seja vivo. Neste sentido, a ideia da dinâmica presente no cálculo infinitesimal interdita o hiato entre movimento e repouso.

11 No capítulo “*De l’individuation à l’individualité universelle*” de *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Fichant mostra como a concepção leibniziana de individualidade se estabelece notadamente no *Discurso de Metafísica*. O autor chama a atenção à necessidade de manter esta noção distante de conclusões acerca de um suposto individualismo em Leibniz. FICHANT, 1998, p. 143-162.

12 Cf. §8 do *Discurso de Metafísica*, onde Leibniz afirma que ação de Deus deve resultar na ordenação geral que une o mundo, em que as substâncias estariam necessariamente submetidas.

um conceito que se aplica a uma coisa única, a um objeto único. Neste caso, os conceitos devem, eles também, ser singulares, pois só pode haver substâncias que sejam reais e individuais. Isso implica, a um só tempo considerar apenas conceitos individuais e recusar uma suposta homogeneidade entre indivíduo e conceito. A substância individual se realiza na completude lógica da noção de indivíduo, do que deve ser um indivíduo. Da mesma forma, a substância individual só contém toda a história do indivíduo em razão da ordenação que implica todo o universo no mesmo indivíduo, de modo que deve haver uma reciprocidade entre o indivíduo e o mundo.

Nas correspondências com Arnauld, Leibniz marca o esclarecimento quanto à determinação das substâncias individuais e da restauração das formas substanciais, necessárias para se pensar o tema da corporeidade e dos corpos orgânicos.<sup>13</sup> Na carta de 23 de março de 1690, o filósofo formula uma sentença elementar para as proposições sobre a teoria das substâncias individuais:

Toda substância sempre foi e sempre será unida a corpos orgânicos, diversamente transformáveis [...]. Todas as suas ações vêm de seus próprios fundos, exceto o que depende de Deus. Toda a substância exprime o universo inteiro, todavia uma mais distintamente que a outra, sobretudo cada uma ao olhar de certas coisas, e segundo seu ponto de vista (LEIBNIZ, 1988).

13 Sobre este assunto, aproximamo-nos do estudo Jeanne Roland, que dedicado à noção de indivíduo e corpo orgânico na filosofia de Leibniz. Neste estudo a autora desenvolve o comentário sobre a valorização da substância individual em relação a substância corporal suas implicações na definição de indivíduo.

Esta organização singular do indivíduo se completa com a noção de individualidade que comporta características próprias, singulares e infinitas (LEIBNIZ, 1990, l. III, ch. III, § 6). No decorrer dos questionamentos de Arnauld, Leibniz explicita a correspondência entre substância individual e substância corporal. Todavia, o modelo primeiro de substancialidade é o modelo individual, como afirma Jeanne Roland, para quem existe uma concorrência entre as substâncias individuais e corporais (cf. ROLAND, 2012, p. 116). A conjugação entre substância individual e substância corporal organizar-se-ia entre as sucessivas etapas de constituição do corpo. Com efeito, a forma substancial individual é primordial na formação da substância corpórea, que em pesa essa relação como fonte de formação de um novo indivíduo. Trata-se, para a autora, primordialmente de fundar a realidade do corpo a partir de uma multiplicidade de substâncias individuais que coexistem e se relacionam para as mudanças sucessivas de um indivíduo. Tudo se passa como se houvesse uma capacidade inerente de adaptação às modificações radicais que ele está submetido. Leibniz insistirá no aperfeiçoamento da noção de coexistência e interação de formas substanciais que se solidarizam indefinidamente para a melhor composição de um conjunto. Todavia, resta-nos saber a que se deve a composição do conjunto; o que está implicado na atualização das infinitas possibilidades de organização da infinidade de substâncias individuais?

No parágrafo 15 do *Discurso* Leibniz destaca a extensão infinita, porém limitada, e a capacidade da substância individual exprimir tudo que lhe é próprio, conquanto considerada sua relação com outras substâncias. A extensão infinita é comum a todas as substâncias individuais, por isso são idênticas em extensão e igualmente exprimem o mundo. De onde, a noção de diferença entre as substâncias deve ser extraída da limitação que uma substância impõe à outra em sua relação.

É assim, portanto, que se pode conceber que as substâncias se es-  
torvem mutuamente ou se limitem e, por conseguinte, neste sen-  
tido pode-se afirmar que elas agem umas sobre as outras, sendo  
por assim dizer obrigadas a acomodar-se entre si, pois pode suce-  
der que uma mudança aumente a expressão de uma, diminuindo  
a de outra (LEIBNIZ, 2004, §15).

Isso indica, portanto, que a diferença entre as substâncias é uma  
diferença modal. O grau de perfeição que oscila entre uma e outra  
comprova então a diferença. Todavia, a relação entre as substâncias não  
garante sua diferença, que em todo caso, deve ser também interna e não  
apenas local ou espacial. Na carta à Arnaud (1686), Leibniz destaca a  
evidência da substância individual, pois há uma completa determinação  
da individualidade em seus detalhes que devem preencher a noção de  
indivíduo completo (cf. LEIBNIZ, 1990, II, cap. XXVII, §§ 1-9) e suas  
diferenças. Neste momento, Leibniz faz uma ligação entre os estados  
individuais e também entre os estados do mundo. Porém a diferença  
entre as substâncias individuais só se completa a partir do princípio dos  
indiscerníveis.

O princípio da identidade dos indiscerníveis, tal como  
apresentada no parágrafo 9 do *Discurso de Metafísica*,<sup>14</sup> aparece como  
elemento fundamental para consolidar a necessidade de considerar  
ontologicamente um indivíduo em permanente relação com seu mundo.  
Pois no universo leibniziano, as relações correspondem a verdadeiras  
mudanças nos indivíduos,<sup>15</sup> dado a necessária comunicação entre as

14 “Cada substância singular exprime todo o universo à sua maneira; e em sua noção  
estão compreendidos todos os seus acontecimentos com todas as circunstâncias e toda  
a série das coisas exteriores”.

15 Para Massimo Mugnai “a complexidade de um mundo dado é revelada por esta  
razão pela quantidade de relações que existem entre os indivíduos que fazem parte  
deste mundo, e deste ponto de vista elas são um tipo de indicador de grau de harmonia

substâncias. Neste caso, a relação entre o indivíduo e o mundo que o envolve é uma chave para entender a atualização das possibilidades expressas nas substâncias individuais.<sup>16</sup> Com efeito, o princípio dos indiscerníveis é concentração crescente de diferenças que não podem ser apenas numéricas, pelo fato, neste caso, pela razão, de que aquilo que diferencia dois indivíduos deve ser interno à essência de cada um.<sup>17</sup>

Na *Monadologia*, a noção de substância individual é suprimida,<sup>18</sup> porém o princípio dos indiscerníveis mantém-se como um operador de diferenciação. A noção de mônada é simples e indivisível. O que implica que ela é simples porque que não existem partes e indivisível porque é uma unidade real. Na definição de Leibniz, “é preciso que cada mônada seja diferente uma da outra. Pois não há na natureza dois seres que sejam perfeitamente um como o outro e não seja possível encontrar uma diferença interna ou fundada sobre uma denominação intrínseca” (LEIBNIZ, 2004, § 9, p.132). Do mesmo modo que a razão de uma verdade consiste na ligação do predicado com o sujeito, as ligações

e de realidade deste mundo.” Citado por ROLAND, 2012, nota 257.

16 Sabemos que em Leibniz a possibilidade (ou essência) são os conteúdos nocionais que Deus imprime à existência ao criar a substância. A essência é a pura possibilidade de existir, ela não contém o poder necessário para impor sua existência, mas sim a medida de seu valor, ou seja, a quantidade de essência é que determina sua propensão à existência.

17 A proposição de Débora Danowski nos ajuda a entender o que é a consequência direta da definição de substância individual: “[...] uma vez que todos os predicados verdadeiros atribuíveis a uma substância (concebida então como a união de uma forma substancial e de um corpo material) podem ser deduzidos de uma noção completa, a distinção entre duas substâncias também tem que poder ser extraída de suas noções, de maneira que é impossível que duas substâncias se distingam apenas numericamente. Toda distinção entre as substâncias é antes de tudo uma distinção qualitativa e, portanto, conceitual” (DANOWSKI, 2006, p. 107).

18 Todavia, as relações fundamentais entre as substâncias individuais devem ser destacadas como assinala Michel Fichant, na introdução de LEIBNIZ, 2004.

dos estados de uma mônada são realizadas pela harmonia estabelecida que a ela sustenta. Por isso, cada mônada age espontaneamente como independente de todas as outras, mas obedecem a um princípio de harmonia que em última instância as obrigam a se acomodarem com elas mesmas.

No opúsculo *De rerum originatione radicali* Leibniz elabora algumas proposições que contribuem para entender como a questão da reprodução das coisas ajusta-se a espontaneidade que preenche o caminho de atualização das possibilidades ou tendências impressas nas substâncias individuais. O texto, primeiramente, parece se dedicar à prova de que a contingência do mundo varia conforme a necessidade de Deus, que se relaciona com a seguinte concepção: do não necessário, deduz-se o necessário. O filósofo considera cada estado do mundo como uma cópia que de quando em quando se aproxima de um original. Cada cópia, neste caso, mantém-se contingente. Porém, é preciso admitir a necessidade de leis que regem os estados do mundo de maneira interna e externa a uma necessidade; ou ainda, a necessidade física seria fundada sobre uma necessidade metafísica.<sup>19</sup> Daí o mecanismo evocado por Leibniz no opúsculo o qual prevê a dependência da possibilidade em relação à existência real, o que garante ao possível sua realização, onde lê-se:

19 Sobre o problema das relações, o livro de Cristiane Frémont, *Singularidades, individus et relations dans le système de Leibniz* oferece a partir da noção de *comunicação harmônica* as soluções lebnizianas de interação entre física e metafísica: “A solução [da comunicação harmônica] demanda uma especificação da conexão que faz crescer ao máximo a relação expressiva da alma e do corpo, a adequação das representações recíprocas (cada um sendo a cada vez cópia e original um do outro), até obter uma união metafísica” (FRÉMONT 1991, p. 12).

[...] para explicarmos um pouco mais distintamente como verdades temporais, contingentes ou físicas originam-se das verdades eternas, essenciais ou metafísicas devemos primeiro admitir que desde que algo existe, em vez de nada, há uma certa exigência de existência ou, por assim dizer, uma pretensão à existência nas coisas possíveis ou na possibilidade ou essência nela mesma; em uma palavra, que a essência tende por si mesma à existência. Donde segue-se daí que todos os possíveis, isto é, todas as coisas que expressam essência ou realidade possível, tendem com igual direito a existência em proporção à quantidade de essência ou realidade ou grau de perfeição que elas contêm, pois a perfeição nada mais é do que a quantidade de essência (LEIBNIZ, 1978, p. 157).

O principal argumento desta passagem<sup>20</sup> parece sustentar que a ideia das coisas possíveis é necessariamente atrelada à existência em razão do grau de perfeição ou da quantidade de essência, determinantes para sua atualização. E que, como vimos, é importante para a noção de substância individual. A leitura do opúsculo nos oferece mais uma pista para pensar a substância individual e a atualização de seus possíveis. O texto revela que o mecanismo metafísico subsistente na física do universo – ela mesma considerada um caso de determinação – é análogo à queda de um corpo pela força da gravidade. Neste caso, um possível é engendrado pela força exterior que rege sua atualização e também pelo ordenamento que atrela a existência à quantidade de essência, ou nos termos de Leibniz “na perfeição que o envolve” (LEIBNIZ G., 1978, p. 157). Ordenamento este que se expande da existência de possíveis considerados isoladamente a possíveis considerados em seu conjunto. Isso significa que Leibniz fará da combinação de possíveis, do sistema de possíveis, uma medida para a existência própria das coisas. Daí seu *De rerum* completar a demonstração do mecanismo metafísico a partir da

20 Esta passagem foi destacada por Bergson no curso de 1889.

combinação de possíveis e seu jogo com um princípio de determinação, em que a tendência à existência revela a maior perfeição ou quantidade de essência a partir de um esforço mínimo.

O que se estabelece na relação da atualização dos possíveis é dado por um tipo de pré-formação que sistematizaria a relação de sua essência e sua perfeição. O sistema de Leibniz é dependente da ordem metafísica, como anuncia o problema dos possíveis.<sup>21</sup> O possível é a determinação imediata da vontade de Deus, e não há por isso nenhuma chance de desvios. Este é justamente o ponto central da crítica bergsoniana ao modelo ontológico dos possíveis. Mas, teria Bergson se equivocado ao condenar os possíveis leibnizianos a uma coleção fantasmagórica de acontecimentos não realizados? Ou ainda, teria esta interpretação enclausurado a noção de possíveis à série metafísica? Talvez. Mas, por outro lado, leituras como a de Michel Serres ajuda-nos a aproximar o interesse de Bergson pelos possíveis sob o viés da vitalização das tendências, ao afirmar que o sistema de Leibniz deve passar do “formalismo – ou da abstração para entrar no concreto: deixando a quantidade, ou seja, o descontínuo, o extensivo e o movimento, isto é, a mudança local, mantendo por substituição a imaginação e abordando

21 Este assunto poderia se desdobrar no tema da liberdade humana em Leibniz, cujo estudo de Luis Henrique Lopes do Santos, *Leibniz e os futuros contingentes* apresenta uma análise que entende a ação livre a partir do cruzamento entre determinações temporais (exteriorização física) e atemporais (entendimento divino), oferecendo uma interessante abordagem sobre as concepções leibnizianas de liberdade e determinismo. “A autodeterminação e a contingência envolvidas no conceito geral de ação livre definem-se em termos da determinação lógica e da indeterminação lógica de fatos possíveis no presente eterno do entendimento divino. Apenas a confusão entre a esfera das determinações lógicas atemporais e a esfera das determinações físicas temporais pode gerar a ilusão de que o determinismo é incompatível com a liberdade” (SANTOS, 1998, p. 120).

a região do contínuo, do intensivo e do gradual” até abarcar o modelo do vivo (SERRES, 1968, p 309). As proposições deste opúsculo convocam Bergson a pensar que o finalismo de Leibniz se sustenta pela necessidade de encontrar nos possíveis ou tendências à razão de sua atualização. Afinal, é o finalismo das substâncias que permite a ordenação do mundo físico e do mundo orgânico. Tudo se passa como se a organização da série dos viventes fosse uma orquestração fantástica onde cada mudança é o resultado da organização expressa pelas substâncias individuais que impõe sua capacidade de existir.

Finalmente, não queremos forçar um estudo comparado entre o que supomos como modelos de individuação de Bergson e Leibniz e as noções de indivíduo que delas decorrem, mas sim apresentar um debate que nos parece pertinente para as filosofias que se dedicam a este tema. Vimos que a oposição de Bergson sobre o possível e a atenção retrospectiva, que seriam de inspiração leibniziana, na verdade, preservam minúcias de uma relação que interfere diretamente nas proposições mais sistemáticas de uma teoria da individuação bergsoniana. Podemos, por fim, dizer que Leibniz contribui para Bergson assimilar uma noção radical de individuação concernente a todos os viventes. Afinal, a história e a constituição singular do indivíduo é a consequência do tempo que se contrai e se distende em cada vivente.

## BERGSON AS A LEIBNIZ READER: POSSIBLES, TENDENCIES AND INDIVIDUATION

ABSTRACT: We start from the perspective that invites us to observe that the reading done by Bergson on Leibniz in his courses, in *The Possible and the Real* and in *Creative Evolution*, are part of the construction of a model of individuation within the Bergsonian philosophy. In the course about the opusculum *De rerum natura originatione* Bergson proposes an assessment of the Leibnizian metaphysical finalism using the notion of the possible and its relation with the principle of pre-established harmony. In this article, we intend to show that the implications of Leibniz reading are preserved until the propositions about the vital *élan* and the tendencies.

KEYWORDS: possible, individual substance, tendencies, vital *élan*, individuation

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BELAVAL, Y. (1976). *Études leibniziennes*. Paris: Gallimard.

BERGSON, H. (1995). *Cours III, Leçons de l'histoire de la philosophie moderne, Theorie de l'âme*. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. (2007) . *De rerum originatione radicali de Leibniz* , in : Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*, Paris, PUF.

\_\_\_\_\_. (2005). *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, coll. Quadrige, 2007. Tr. Br. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (1988). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, coll. Quadrige, 2007. Tr. Portuguesa João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. (2010). *Matière et Memoire*. Paris: PUF, coll. Quadrige, 2008. Tr.

Br. Paulo Neves São Paulo: WMF Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (1972). *Mélanges*. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. (2006). *La Pensée et le mouvant*. Paris: PUF, coll. Quadrige,

2009. Tr. Br. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

CANGUILHEM, G. (2007). *Commentaire sur le troisième chapitre de la Evolution Creatrice*, em *Bulletin de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg*, publicado em *Annales bergsoniennes III- Bergson, et la science*. Paris: PUF.

DANOWSKI, D. (2006). *O conceito, o conceito do corpo e o corpo em Leibniz* in: *Analytica*, v10, n1, p. 107.

\_\_\_\_\_. (1968). *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivant et la vie*. Paris :Vrin.

\_\_\_\_\_. (1989). *La connaissance de la vie*. Paris :Vrin.

DELEUZE, G. (1999). *Le bergsonisme*. Paris: PUF, coll. Quadrige. Tr. br. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.

\_\_\_\_\_. (2007) “*Cours sur le chapitre III de L'“évolution créatrice de Bergson”*”, éd. Anne Sauvagnargues. In: Worms, Frédéric (éd.). *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, p.166-188

FICHANT, M. (2005). *Leibniz e as máquinas da natureza* in *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 1, p.27-51

\_\_\_\_\_. (1998). *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris : PUF.

FRÉMONT, C. (1991). *Complication et singularité* in *Revue de Métaphysique et de morale*, 96<sup>e</sup> année / No 1, Paris.

\_\_\_\_\_. (2003). *Singularités, Individus et relations dans de système de Leibniz*. Paris :Vrin.

JANKÉLÉVITCH, V. (1959). *Henri Bergson*. Paris: PUF, coll. Quadrige.

LEIBNIZ G. W. (1979). *De la production originelle des choses pri se a as racine* in : *Opuscles philosophiques choisis*. Tr. do latim por Paul Schrecker. Paris: Vrin, 1978. Trad. br.: Carlos Lopes de Mattos. In: *Newton/Leibniz*. Col.

Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. (2004). *Discours de métaphysique* suivi de *Monadologie*. Paris, Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1900). *Essai de Théodicée* in : *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Texto estabelecido por Paul Janet, Paris, Félix Alcan.

\_\_\_\_\_. (1990). *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, GF-Flamarion, Paris.

\_\_\_\_\_. (1988). *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnaud* (éd. Georges Le Roy). Paris: J.Vrin.

ROLAND, J. (2012). *Leibniz et l'individualité organique*. Paris :Vrin.

MONTEBELLO, P. (2012). *Deleuze lecteur de Bergson : monisme e naturalisme em Bergson*, Cahiers de la histoire de la philosophie. Paris : Les éditions du cerf, pp. 251-264

SANTOS, L. H. L. (1998). *Leibniz e os futuros contingentes*, in *Revista Analytica*, Volume 3, no 1. Rio de Janeiro.

SERRES, M. (1968). *Le système de Leibniz*. Paris, PUF.

TROTIGNON, P. (1968). *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF.

VOLLET, M. (2008). *La vitalisation de la tendance: de Leibniz à Bergson* in Frédéric Worms (org), *Annales bergsoniennes IV*. PUF, Paris.

WORMS, F. (2004). *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris, PUF.

Recebido: 04/04/2016

Aprovado: 02/05/2016