UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARIA LUIZA LIMA PASCALE CRACEL

PARA UMA FILOSOFIA DO ACONTECIMENTO

São Paulo

2016

MARIA LUIZA LIMA PASCALE CRACEL

PARA UMA FILOSOFIA DO ACONTECIMENTO

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Departamento de
Filosofia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de
São Paulo, para obtenção do
título de Mestre em Filosofia sob
a orientação da Profa. Dra.
Marilena de Souza Chaui.

São Paulo
2016

Folha de Aprovação

CRACEL, M. L. L. P. Para uma filosofia do acontecimento. 2016. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui (orientadora – FFLCH-USP)

Profa. Dra. Salma Tannus Muchail (Pontifícia Universidade Católica – PUC/São Paulo)

Prof. Dr. Márcio Alves da Fonseca (Pontifícia Universidade Católica – PUC/São Paulo)

Com saudades, ao meu pai.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe Ruth, e aos meus irmãos Andrea, Manoela e Alberto, por todos os anos de convivência e afeto. E à Ana e ao Juan, por continuarem fazendo parte da minha vida.

Agradeço a todos os meus alunos, colegas e professores que, direta ou indiretamente - tanto em minha experiência como professora do ensino fundamental, quanto em minha formação em pedagogia e em filosofia - contribuíram para o desenvolvimento do meu trabalho. E também à Prof^a Angela Corte, por sua competência e dedicação no ensino da língua inglesa.

Agradeço a todos os colegas e professores do Grupo de Estudos Espinosanos, por contribuírem com a minha formação, em especial àqueles que participam ou já participaram das sempre ricas reuniões de filosofia contemporânea.

Agradeço a todos os colegas e professores do Grupo de Pesquisa Michel Foucault da PUC-São Paulo, que colaboraram enormemente, através da apresentação e discussão de trabalhos referentes a Foucault, com os meus estudos sobre o filósofo. Em especial, à Cláudia Martins e à Rosele Branco, pela leitura – rápida, mas não menos intensa - de *O nascimento da clínica*; e à Prof^a Sônia Ignácio, por me ajudar a escrever com mais correção um texto acadêmico.

Meus especiais agradecimentos aos queridos colegas e amigos Anderson da Silva, Dioclécio Faustino, Felipe Fernandes, Juliano Bonamigo, Lara Pimentel, Lucas Bittencourt, Mario Marino e Murilo Rabelo, tanto pelas contribuições nas reuniões de leitura de *As palavras e as coisas*, quanto pelos momentos de humor e de descontração.

Agradeço à Prof^a Tessa Moura Lacerda, por ter se disposto a ler e a conversar sobre os trechos referentes a Leibniz do meu trabalho de dissertação.

Agradeço à Prof^a Salma Tannus Muchail por ter se disposto a ler e a conversar sobre alguns de meus escritos.

Agradeço aos funcionários da Secretaria do Departamento de Filosofia.

Agradeço à CAPES, cujo apoio assegurou o êxito de minha pesquisa.

Agradeço enormemente, mais uma vez, à Prof^a Salma Tannus Muchail e também ao Prof. Márcio Alves da Fonseca, que participaram da minha banca de qualificação, por todos os comentários precisos e primorosos que, de modo geral, sempre muito me ajudaram, e de modo específico, muito contribuíram para o desfecho do meu trabalho. Sou também muito grata pelo modo gentil com que me receberam no Grupo de Pesquisa Michel Foucault.

Agradeço, enfim, à minha Orientadora Marilena de Souza Chaui, por quem tenho uma enorme gratidão e uma profunda admiração: por ter se disposto a ler meu primeiro projeto de pesquisa, por ter me acolhido no seu grupo de estudos, por ter me sugerido a leitura da *Lógica do sentido*, pelo cuidadoso trabalho de leitura de meus

textos, pelas preciosas intervenções em minha dissertação, por me fazer aprender tanto e cada vez mais com todo o seu conhecimento e erudição, mas, principalmente, por me fazer aprender com sua história de vida.

RESUMO

CRACEL, M. L. L. P. Para uma filosofia do acontecimento. 2016. 130 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Este trabalho busca, através da noção de acontecimento, ressonâncias entre o pensamento de dois grandes filósofos do século XX: Gilles Deleuze e Michel Foucault. A hipótese lançada é a de que haveria, não obstante as distintas perspectivas, uma forte cumplicidade no trabalho de ambos, a qual poderia ser evidenciada, em cada um deles, em dois momentos importantes: em Deleuze, na *Lógica do sentido* (1969), quando o filósofo busca no estoicismo antigo a noção de acontecimento como categoria filosófica; em Foucault, em *A ordem do discurso* (1970), quando o mesmo anuncia que a noção de acontecimento – tal como definida por Deleuze – passará a ter grande importância em suas pesquisas históricas. Os objetivos, então, serão: definir precisamente a noção de acontecimento, buscando mostrar de que modo ela está articulada com importantes questões da história da filosofia na *Lógica do Sentido*; procurar evidenciar como, a partir de tal noção, inicia-se um deslocamento no percurso de Foucault, quando este propõe uma nova maneira de tratar a noção de descontinuidade, bem como uma nova concepção das relações entre discurso e prática; finalmente, reunir elementos para se pensar, através das contribuições de Deleuze e de Foucault, o que poderia ser uma filosofia do acontecimento.

Palavras-chave: Deleuze; Foucault; acontecimento; sentido; problema.

ABSTRACT

CRACEL, M. L. L. P. For an event philosophy. 2016. 130f. Dissertation (Master's degree) – College of Philosophy, Literature and Human Sciences. Department of Philosophy, University of São Paulo, São Paulo, 2016.

This work seeks, through the concept of event, resonance between the thinking of two great 20th century philosophers: Gilles Deleuze and Michel Foucault. The hypothesis proposed is that, despite their distinct perspectives, there is strong complicity in the work of both, which can be seen, for each, at two important times: for Deleuze, in *The Logic of Sense* (1969), when the philosopher explores ancient stoicism for the concept of event as a philosophical category; for Foucault, in *The Order of Discourse* (1970), when he claimed that the concept of event – as defined by Deleuze – would be of great importance in his historical research. The objectives, then, will be: to precisely define the concept of event, attempting to show how it is connected to important philosophical history issues in the *Logic of Sense*; to seek to demonstrate how, based on this concept, there is a change in Foucault's direction, when he proposes a new way of dealing with the concept of discontinuity, as well as a new conception of relations between discourse and practice; and finally, to bring together elements to consider, through the contributions of Deleuze and Foucault, what an event philosophy might be.

Keywords: Deleuze; Foucault; event; sense; problem.

SUMÁRIO

- Uma breve introdução	11
- Capítulo 1: A <i>Lógica do sentido</i> segundo Foucault.....	14
- Capítulo 2: A <i>Lógica do sentido</i> de Deleuze	19
• <i>Reversão do platonismo</i>	19
• <i>O desenvolvimento do fantasma</i>	20
• <i>Gênese dinâmica do sentido</i>	21
• <i>O esplendor do acontecimento</i>	23
• <i>O círculo da proposição</i>	24
• <i>O modelo estoico da linguagem: o verbo</i>	26
• <i>Duas leituras do tempo</i>	27
• <i>Do fantasma ao acontecimento</i>	29
• <i>O paradoxo</i>	31
• <i>Os corpos e os incorporais</i>	31
• <i>O deslocamento estoico</i>	32
• <i>A divisão da relação causal</i>	33
• <i>A quarta dimensão da proposição</i>	34
• <i>A dupla natureza do sentido</i>	35
• <i>Os paradoxos do sentido</i>	36
• <i>As singularidades</i>	38
• <i>Acontecimentos ideais</i>	39
• <i>Acontecimento e problema</i>	39
• <i>O não-senso</i>	40
• <i>Estruturalismo e a produção do sentido</i>	41
• <i>O paradoxo × o bom senso e o senso comum</i>	42
• <i>Impassibilidade e gênese</i>	43
• <i>A teoria de Husserl</i>	44
• <i>O campo transcendental</i>	45
• <i>A determinação do campo</i>	47
• <i>Primeira etapa da gênese estática ontológica</i>	48
• <i>Segunda etapa da gênese estática ontológica</i>	50
• <i>A distinção das etapas</i>	51
• <i>O terceiro elemento da gênese estática</i>	51
• <i>O desnível entre gênese estática ontológica e lógica</i>	52
• <i>Da proposição ao problema</i>	53
• <i>O erro de Husserl</i>	55
• <i>As articulações da superfície</i>	56
• <i>A nova imagem do filósofo</i>	57

• <i>O filósofo e a superfície</i>	59
• <i>O humor como um novo valor</i>	62
• <i>A moral estoica</i>	62
• <i>Os dois polos dessa moral</i>	67
• <i>As relações de expressão</i>	68
• <i>Os avanços e os limites de Leibniz</i>	69
• <i>Nietzsche e a distância positiva</i>	69
• <i>Sobre como se comunicam os acontecimentos</i>	70
• <i>A contra-efetuação</i>	72
• <i>A Voz como a univocidade do ser</i>	73
• <i>O que torna a linguagem possível?</i>	74
• <i>A organização da linguagem</i>	76
• <i>Retornando à gênese dinâmica</i>	77
• <i>Linguagem e sexualidade</i>	77
• <i>A dessexualização: dos ruídos à voz</i>	78
- Capítulo 3: Foucault e os sentidos do acontecimento	
• <i>O acontecimento na ordem do discurso</i>	80
• <i>Acontecimento, discurso e prática</i>	82
• <i>Acontecimento e descontinuidade</i>	84
• <i>Nietzsche e acontecimento</i>	87
• <i>Acontecimento e atualidade</i>	89
• <i>Acontecimento como verbo: “acontecimentalizar”</i>	91
• <i>Acontecimento como a diferença de uma singularidade histórica</i>	92
• <i>Acontecimento e atualidade: diferença e repetição?</i>	94
• <i>Acontecimento, filosofia e história</i>	98
• <i>Desprender-se do tempo: mudança e acontecimento</i>	100
• <i>Qual seria, então, a história possível?</i>	104
- Capítulo 4: E então é possível pensar	
• <i>Como pensar o acontecimento?</i>	108
• <i>Pensar é problematizar</i>	114
• <i>Problematizar o acontecimento na história</i>	117
• <i>Faz-se livre o pensamento</i>	121
- Apêndice: <i>O materialismo de um incorporal em Vigiar e punir</i>	123
- Referências Bibliográficas	128

Uma breve introdução

Partimos aqui da noção de *acontecimento*, que faz parte da filosofia de Gilles Deleuze e de Michel Foucault. Há alguns momentos em que, em cada um deles, tal noção adquire suma importância. Em Deleuze, gostaríamos de destacar aquele em que o filósofo busca no estoicismo antigo a noção de acontecimento como categoria filosófica. Publicada em 1969, é a *Lógica do Sentido* que indica esse instante, e uma das marcas desse texto é precisamente a manifestação dessa busca: o acontecimento recobrando aqui, mais uma vez, seu estatuto filosófico. Quanto a Foucault, sabemos que seu trabalho sempre foi conduzido por um vetor histórico e, embora não devêssemos chamá-lo de historiador - pelo menos não no sentido “convencional” do termo – mostraremos aqui como é a noção de acontecimento que permite a ele transitar, de modo peculiar e concomitante, entre filosofia e história. No entanto, diferentemente de Deleuze, Foucault não se preocupa em definir o termo a partir da história da filosofia. Como veremos com Paul Veyne, acontecimento em Foucault, sem ter o peso de uma categoria filosófica, talvez atuasse mais como um, entre outros, “auxiliares do pensamento”*. Desse modo, poderia equivocar-se aquele que atribui, considerando o percurso do filósofo, um uso definitivo para o termo. Caberia, pois, marcar o uso que nos interessa, explicitando, para tanto, o instante em que ele aparece. Foi em *A ordem do discurso*, aula inaugural no Collège de France, pronunciada em dezembro de 1970, que Foucault teceu a seguinte consideração:

Se os discursos devem ser tratados, antes, como conjuntos de acontecimentos discursivos, que estatuto convém dar a esta noção de acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos? Certamente o acontecimento não é substância nem acidente, nem qualidade nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorpóreo (Foucault, 2005, p.57-58).

* Este trabalho, veremos, buscará mostrar os modos pelos quais a noção de *acontecimento* atravessa, simultaneamente, os trabalhos de Foucault e de Deleuze. No entanto entendemos que a noção de *pensamento*, tal como ela aparece nos dois filósofos, também é imprescindível se, neles, pretendemos avançar. Quanto à noção de pensamento, contudo, nos limitaremos aqui a algumas poucas e pequenas considerações.

É notável a importância que tal termo tem nesse instante, levando Foucault a, até mesmo, mencionar uma filosofia do acontecimento. Segundo ele, as noções que se impõem não são mais as da consciência e da continuidade, nem mesmo as do signo e da estrutura, mas as do acontecimento e da série, “com o jogo de noções que lhes são ligadas; regularidade, casualidade, descontinuidade, dependência, transformação” (Foucault, 2005, p.56-57). É sobre esse conjunto, portanto, que se articula a análise dos discursos que Foucault propõe em sua aula inaugural. A partir disso, torna-se importante ressaltar que *A ordem do discurso* constitui um importante deslocamento em seu trabalho, já que é nesse momento que começa também a tornar-se explícita a influência da genealogia nietzschiana. Quando Foucault afirma que “os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, (...) como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso” (Foucault, 2005, p.52-53), torna-se claro que a dimensão das relações de força do poder está sendo introduzida, incorporada ao domínio discursivo. E tal deslocamento tornar-se-á ainda mais evidente ao longo dos anos 70, quando seus trabalhos revelarão uma reelaboração de outras noções que também lhe são caras: uma nova maneira de tratar a noção de descontinuidade, bem como uma nova concepção das relações entre discurso e prática.

Não é por acaso que falamos aqui de dois trabalhos – *Lógica do sentido* e *A ordem do discurso* – produzidos quase simultaneamente. Quando nos detemos na noção de acontecimento, até mesmo uma leitura apressada da *Lógica do Sentido* é suficiente para confirmar que o pronunciamento de Foucault faz referência óbvia, ainda que não declarada, ao texto então recentemente publicado por Deleuze. Mas não queremos com isso ressaltar uma possível subsunção ou até mesmo *influência* (ascendência, predomínio, prestígio...) de um *autor* sobre outro*. Trata-se muito mais, para usar alguns termos que fazem parte do vocabulário de ambos, de indicar uma *ressonância do pensamento que vem de fora*. Foucault ressoa Deleuze, que ressoa Foucault...

Em *Theatrum Philosophicum* - texto de Foucault que também é publicado em 1970 - a referência à *Lógica do sentido* faz-se de modo direto. E se a complexidade desta permite inúmeros desdobramentos, supomos que a leitura desse texto de Foucault possa ser o princípio de uma ressonância. Mas, se em seguida a análise ficará restrita ao livro de Deleuze, contudo, o fio condutor que delineará outro desdobramento possível da *Lógica do sentido* envolverá temas que, sabemos, têm grande interesse também para

* Críticos da noção de *autor*, ambos diriam que só a ela caberia relacionar o termo influência.

Foucault: o estoicismo e a noção mesma de acontecimento. Na terceira parte do trabalho, mostraremos como, a partir da noção de acontecimento, Foucault encaminha suas pesquisas históricas e, conseqüentemente, suas reflexões filosóficas. Para isso, faremos uso tanto de textos esparsos de Foucault, como de textos de alguns comentadores foucaultianos que também trabalharam nesse entorno. Por último, buscaremos estabelecer de que modo esta breve tentativa de “fazer ressoar” o pensamento poderia trazer elementos para se pensar, com Deleuze e com Foucault, uma filosofia do acontecimento.

CAPÍTULO 1 - A *Lógica do sentido* segundo Foucault

Foucault afirma que, depois de Platão, todo esforço da filosofia ocidental seria o de reverter o platonismo. Para ele, a grandeza de Deleuze (“...um dia, talvez o século será deleuziano”) está no êxito da sua empreitada, revelando o fracasso de todas as outras tentativas. O “platonismo às avessas” de Deleuze consiste em se deslocar sobre a série platônica e provocar nela a aparição de um ponto relevante: a divisão. Platão divide o “caçador”, o “cozinheiro”, o “político” porque quer saber quem é o verdadeiro “caçador”, o verdadeiro “cozinheiro”, o verdadeiro “político”. Quem é, portanto, e não o que é. “Ora, como distinguir entre todos esses falsos (os assim ditos simuladores) e o verdadeiro (o sem-mistura, o puro)?” (Foucault, 2008, p.231)

Costuma-se dizer que Platão opunha essência e aparência. Para Foucault, entretanto, o mérito de Deleuze é o de situar “a singularidade de Platão nessa minuciosa triagem, nessa fina operação que precede a descoberta da essência, justamente porque ela a exige, e que visa a separar, da massa da aparência, maus simulacros” (Foucault, 2008, p.232). Mas cabe ressaltar que não se inverte o platonismo restituindo o direito à aparência, nem tampouco recobrando o grande gesto que estabeleceu a Ideia inacessível. Como diz Foucault, abramos de preferência a porta,

e o que vai entrar então, submergindo a aparência, rompendo as suas alianças com a essência, é o acontecimento; expulsando a densidade da matéria, o incorpóreo; rompendo o círculo que imita a eternidade, a insistência intemporal; purificando-se de todas as misturas com a pureza, a singularidade impenetrável, socorrendo a falsidade do falso semblante, a própria semelhança do simulacro (Foucault, 2008, p.232).

Segundo Foucault, é necessário inclinar o platonismo a ter mais piedade pelo real, pelo mundo e pelo tempo. E Deleuze inverte Platão deslocando-se “na direção da maldade dos sofistas, dos gestos rudes dos cínicos, dos argumentos dos estoicos, das quimeras esvoaçantes de Epicuro” (Foucault, 2008, p.232-233).

Em sua leitura da *Lógica do sentido*, Foucault enfatiza duas noções: o fantasma e o acontecimento. Entende que é porque pretende trabalhá-las que Deleuze se dirige, respectivamente, ao epicurismo e ao estoicismo.

No primeiro caso, para que Deleuze enuncie uma filosofia do fantasma,

prestemos atenção nos epicuristas, em todos esses efeitos de superfície onde age o seu prazer: emissões que vêm da profundidade dos corpos, e se elevam como farrapos de bruma – fantasmas do interior, rapidamente reabsorvidos em uma outra profundidade pelo olfato, pela boca, pelo apetite; películas absolutamente tênues que se destacam da superfície dos objetos e vêm impor, ao fundo dos nossos olhos, cores e contornos (epidermes flutuantes, ídolos do olhar) (Foucault, 2008, p.233).

Foucault entende que *Lógica do sentido* pode ser lido como o livro mais distanciado da *Fenomenologia da percepção*, já que nesta o corpo-organismo estaria unido ao mundo por uma rede de significações originárias que a própria percepção das coisas fazia emergir e, em Deleuze, o fantasma forma a incorporal e impenetrável superfície do corpo. Assim,

Lógica do sentido deve sobretudo ser lido como o mais audacioso, o mais insolente dos tratados de metafísica – com a simples condição de que, em vez de denunciar mais uma vez a metafísica como o esquecimento do ser, lhe dar dessa vez a tarefa de falar do extra-ser. Física: discurso da estrutura ideal dos corpos, das misturas, das reações, dos mecanismos do interior e do exterior; metafísica: discurso da materialidade dos incorporais – dos fantasmas, dos ídolos e dos simulacros (Foucault, 2008, p.234).

Foucault afirma que foi o medo do simulacro que colocou a metafísica no caminho do ilusório. Mas a metafísica não é um ilusório como uma espécie dentro de um gênero: “é a ilusão que é uma metafísica, o produto de uma certa metafísica que marcou sua separação entre o simulacro, por um lado, e o original e a boa cópia, pelo outro” (Foucault, 2008, p.234). Para ele, a metafísica deleuziana está liberta de uma profundidade originária, trata-se de uma metafísica da ausência de Deus, e dos jogos epidérmicos da perversidade. E acrescenta que, libertado o simulacro, sua série se efetua ou se mascara em dois palcos privilegiados: na psicanálise e no teatro (“Freud e Artaud se ignoram e entram em ressonância”).

Já no segundo caso, Deleuze dirige-se aos estoicos não para realizar “o grande Recalcado da filosofia ocidental”, mas para sublinhar as omissões, assinalar as interrupções, as lacunas, e os detalhes menos importantes que são negligenciadas pelo discurso filosófico. “Ele destaca cuidadosamente as omissões pouco perceptíveis, sabendo claramente que ali se joga o esquecimento desmedido” (Foucault, 2008, p.235). Diz Foucault, pensar o acontecimento puro é dar-lhe de saída sua metafísica. Mas não se trata da metafísica de uma substância que fundamentaria todos os seus acidentes, nem da metafísica de uma coerência que situaria os acidentes num nexus emaranhado de causas e de efeitos.

O acontecimento é sempre efeito, produzido por corpos que se entrechocam, se misturam ou se separam. Mas este efeito – o acontecimento – nunca pertence à ordem dos corpos.

A física se refere às causas; mas os acontecimentos, que são seus efeitos, não mais lhe pertencem. Imaginemos uma causalidade enlaçada; os corpos, ao se chocarem, ao se misturarem, ao sofrerem, provocam em sua superfície acontecimentos, que são sem densidade, mistura ou paixão e que, portanto, não podem mais ser causa: eles formam entre si outra trama, na qual as ligações provêm uma quase-física dos incorporais, da metafísica (Foucault, 2008, p.236).

O acontecimento não é um estado de coisas que possa servir de referente a uma proposição. Neste sentido, o acontecimento precisa de uma lógica mais complexa: *o fato de estar morto* é um estado de coisas cuja afirmação pode ser verdadeira ou falsa; *morrer* é um puro acontecimento que não verifica nada. Dessa forma, através de um exemplo, Foucault explica: “Marco Antônio está morto” *designa* um estado de coisas; *exprime* (ou *manifesta*) uma opinião; *significa* uma afirmação; e tem um *sentido*: o “morrer”. *Morrer* é o sentido impalpável do qual uma face está virada para as coisas, já que morrer é o acontecimento que sucede a Marco Antônio; e a outra face está voltada para a proposição, já que morrer é o que se afirma de Marco Antônio num enunciado.

Mais do que encerrar o sentido em um núcleo noemático que forma o cerne do objeto cognoscível, deixe-mo-lo flutuar no limite das coisas e das palavras como aquilo que se diz da coisa (não aquilo que lhe é atribuído, não a própria coisa) e como aquilo que ocorre (não o processo, não o estado) (Foucault, 2008, p.236-237).

Como afirma Foucault, este sentido-acontecimento necessita de uma gramática centralizada não mais no atributo (estar *morto*, estar *vivo*, estar *vermelho*), mas no verbo (*morrer*, *viver*, *avermelhar*). Não é preciso, portanto,

buscar a gramática do acontecimento ao lado das flexões temporais; nem a gramática do sentido em uma análise fictícia do tipo: “viver = estar vivo”; a gramática do sentido-acontecimento gira em torno de dois polos dissimétricos e claudicantes: modo infinitivo - tempo presente. O sentido-acontecimento sempre é simultaneamente o limite deslocado do presente e a eterna repetição do infinitivo (Foucault, 2008, p.237).

Foucault entende que houve, em um período mais ou menos recente, três grandes tentativas de pensar o acontecimento: o neopositivismo, a fenomenologia e a filosofia da história. Mas, para ele, o neopositivismo fracassa no próprio nível do acontecimento, confundindo-o logicamente com um estado de coisas e deslocando-o gramaticalmente, para o lado do atributo. O neopositivismo foi obrigado a enterrar o acontecimento “na densidade dos corpos, a fazer dele um processo material e a associá-lo, mais ou menos explicitamente, a um fisicalismo” (Foucault, 2008, p.238).

Já a fenomenologia deslocou o acontecimento na direção do sentido:

ou ela colocava o acontecimento bruto na frente e à parte – rochedo da facticidade, inércia muda das ocorrências -, e então ela o submetia ao ágil trabalho do sentido que escava e elabora; ou então ela supunha uma significação prévia que, totalmente em torno do eu, já teria disposto o mundo (Foucault, 2008, p.238).

Como diz Foucault, ou Sartre, ou Merleau-Ponty. No entanto, nos dois casos, o sentido jamais coincidia com o acontecimento, “donde, em todo caso, uma lógica da significação, uma gramática da primeira pessoa, uma metafísica da consciência” (Foucault, 2008, p.238).

Enfim, a filosofia da história que, segundo Foucault, volta a enterrar o acontecimento no ciclo do tempo. Para ele, seu erro é gramatical, já que ela faz do presente uma figura enquadrada pelo futuro e pelo passado:

o presente é outra vez futuro que já se delineava em sua própria forma; é o passado a advir que conserva a identidade de seu conteúdo. Ela exige portanto, por um lado, uma lógica da essência (que a estabelece como memória) e do conceito (que a estabelece como saber do futuro) e, por outro, uma metafísica coerente e coroada do cosmo, do mundo em hierarquia (Foucault, 2008, p.238).

Para Foucault, portanto, as três filosofias fracassam em suas tentativas de pensar o acontecimento. Com o pretexto de que não se pode dizer sobre o que está “fora” do mundo, o neopositivismo rejeita a pura superfície do acontecimento e pretende encerrá-lo, como um referente, na plenitude esférica do mundo; com o pretexto de que só há significação para a consciência, a fenomenologia situa o acontecimento – fora e antes, ou dentro e depois – em relação ao círculo do eu; com o pretexto de que só há acontecimento no tempo, a filosofia da história define sua identidade e o submete a uma ordem bem centrada.

O mundo, o eu e Deus, esfera, círculo e centro: tripla condição para não poder pensar o acontecimento. Uma metafísica do acontecimento incorpóreo (irredutível, portanto, a uma física do mundo), uma lógica do sentido neutro (mais do que uma fenomenologia das significações e do sujeito), um pensamento do presente infinitivo (e não a emergência do futuro conceitual na essência do passado), eis o que Deleuze, me parece, nos propõe para suspender a tripla sujeição em que o acontecimento, ainda em nossos dias, é mantido (Foucault, 2008, p. 238-239).

Foucault afirma então, seguindo uma direção possível das séries que constituem a *Lógica do sentido*, que é preciso agora articular a série do acontecimento e a do fantasma. Segundo ele, o acontecimento seria aquilo que falta à série do fantasma, “máscaras sempre singulares que nada recobrem, simulacros sem dissimulação (...), pura diferença” (Foucault, 2008, p.239). E quanto ao fantasma, ele seria *excessivo* na singularidade do acontecimento, mas não se trata, em tal excesso, de um suplemento imaginário que se prenderia à realidade de um fato, nem de uma espécie de generalidade embrionária da qual emergiria toda a organização do conceito.

O fantasma como encenação do acontecimento (ausente) e de sua repetição, não deve receber a individualidade como forma (forma inferior ao conceito e, portanto, informal), nem a realidade como medida (uma realidade que imitaria uma imagem); ele se diz como a universal singularidade: morrer, lutar, vencer, ser vencido (Foucault, 2008, p.239).

Foucault entende que a *Lógica do sentido* nos permite pensar o acontecimento e o fantasma, em “sua dupla afirmação disjunta”. Segundo ele, afirmados em disjunção, fantasma e acontecimento seriam propriamente *o pensado* e *o pensamento*. Em outros termos, fantasma e acontecimento situam, na superfície dos corpos, o extra-ser que unicamente o pensamento pode pensar. “O pensamento tem a pensar aquilo que o

forma, e se forma do que ele pensa. A dualidade crítica-conhecimento torna-se totalmente inútil: o pensamento diz o que ele é” (Foucault, 2008, p.240).

No entanto, Foucault faz uma ressalva: afirmar que o pensamento diz o que ele é não implica, uma vez mais, o objeto idêntico ao sujeito. Pelo contrário, que o pensado forme o pensamento implica uma dupla dissociação:

a de um sujeito central e fundador, ao qual ocorreriam, de uma vez por todas, os acontecimentos, enquanto ele desdobraria em torno dele significações; e a de um objeto, que seria o foco e o lugar de convergência das formas que se reconhecem e dos atributos que se afirmam (Foucault, 2008, p.240)

Foucault entende que *Lógica do sentido* deveria ter como subtítulo: *o que é pensar?* E que é na lógica estoica do incorporal e na análise freudiana do fantasma que Deleuze busca a resposta. “Ouçamos os estoicos, que nos dizem como pode haver pensamento do *pensado*; leiamos Freud, que nos diz como o *pensamento* pode pensar” (Foucault, 2008, p.241). Para Foucault, talvez nos aproximemos aqui, de uma teoria do pensamento completamente desvencilhada da relação sujeito-objeto. Pensamento singular, que repete o próprio pensamento.

Em todo caso, como afirma Foucault, é a boca que retorna sem cessar da primeira à última página da *Lógica do sentido*: da gênese estática à gênese dinâmica, do estoicismo à psicanálise, de Zenon a Melanie Klein, é na boca que a profundidade de um corpo oral se separa do sentido incorporal. “Nessa boca aberta, nessa voz alimentar, a gênese da linguagem, a formação de sentido e a fulguração do pensamento fazem passar suas séries divergentes” (Foucault, 2008, p.241). Mas o que poderia ser um fonocentrismo rigoroso trata-se, para Foucault, de um perpétuo fonodescentramento.

Lógica do sentido nos permite pensar aquilo que a filosofia tinha deixado em compasso de espera por tantos séculos: o acontecimento (assimilado ao conceito, do qual, a seguir, se tentava em vão extraí-lo sob as formas do *fato*, verificando uma proposição, do *vivido*, modalidade do sujeito, do *concreto*, conteúdo empírico da história) e o fantasma (reduzido ao nome do real e situado no extremo fim, na direção do polo patológico de uma sequência normativa: percepção-imagem-lembrança-ilusão). Afinal de contas, o que existirá de mais importante para se pensar, nesse século XX, do que o acontecimento e o fantasma? (Foucault, 2008, p.242)

Além de analisar o essencial para que o fantasma e o acontecimento possam ser pensados, Foucault reforça que Deleuze o fez sem tentar reconciliá-los – ou ampliando o limite extremo do acontecimento com qualquer consistência imaginária de um fantasma, ou preenchendo a flutuação do fantasma com um grão de história real. Como já havia dito Foucault, Deleuze descobriu a filosofia que permite afirmar o fantasma e o acontecimento em sua disjunção.

CAPÍTULO 2 - A lógica do sentido de Deleuze

O livro de Deleuze é constituído por um prólogo, trinta e quatro séries de paradoxos e cinco apêndices que formam a teoria do sentido. É já no prólogo que o filósofo explica o porquê de sua teoria ser inseparável de paradoxos: “o sentido é uma entidade não existente, ele tem com o não-senso relações muito particulares”. Se o sentido não existe, Deleuze mostrará, contudo, que ele insiste ou subsiste, posto que se refere ao *expresso* da proposição.

Reversão do platonismo

Se vimos com Foucault que o grande feito de Deleuze foi o de reverter o platonismo, é com o primeiro apêndice do livro que começaremos nossa análise. Isso porque é apenas nele que Deleuze afirma o que é reverter o platonismo: fazer subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones ou as cópias. E isto porque ele entende que o simulacro não é uma cópia degradada, ele encerra uma potência positiva que nega tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução.

Em termos muito gerais, Deleuze entende que o motivo da teoria platônica das Ideias deve ser buscado através de uma vontade de selecionar.

Trata-se de fazer a diferença. Distinguir a ‘coisa’ mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro. Mas estas expressões são todas equivalentes? O projeto platônico só aparece verdadeiramente quando nos reportamos ao método da divisão (Deleuze, 2007, p. 259).

Deleuze afirma que há um aspecto superficial da divisão (aspecto irônico) que consiste em dividir um gênero em espécies contrárias para subsumir a coisa buscada sob a espécie adequada. Mas, para ele, o objetivo real da divisão deve ser buscado alhures.

O objetivo da divisão não é, pois, em absoluto, dividir um gênero em espécies, mas, mais profundamente, selecionar linhagens: distinguir os pretendentes, distinguir o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico. (...) A essência da divisão não aparece em largura, na determinação das espécies de um gênero, mas em profundidade, na seleção da linhagem. Filtrar as pretensões, distinguir o verdadeiro pretendente dos falsos (Deleuze, 2007, p.259-260).

Segundo Deleuze, poderíamos partir “de uma primeira determinação do motivo platônico: distinguir a essência e a aparência, o inteligível e o sensível, a Ideia e a imagem, o original e a cópia, o modelo e o simulacro” (Deleuze, 2007, p.262). Mas para ele estas expressões não podem mais ser equivalentes. A distinção, portanto, se desloca entre duas espécies de imagens: as *cópias* são os pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os *simulacros* são como os falsos pretendentes, construídos a partir de

uma dissimilitude, implicando uma perversão. Há, portanto, uma divisão no domínio das imagens-ídolos: há as *cópias-ícones* e há os *simulacros-fantasmas*.

Podemos então definir melhor o conjunto da motivação platônica: trata-se de selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias ou antes as cópias sempre bem fundadas e os simulacros sempre submersos na dessemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se ‘insinuar’ por toda parte (Deleuze, 2007, p.262).

Para Deleuze, o platonismo deseja recalcar o simulacro, pois há nele um devir-louco, subversivo, das profundidades, sempre prestes a esquivar-se do igual, do Mesmo. Neste sentido, o objetivo do platonismo seria o de impor um limite a este devir, ordená-lo ao mesmo, torná-lo semelhante.

O platonismo funda assim todo o domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento. O modelo platônico é o Mesmo: no sentido em que Platão diz que a Justiça não é nada além de justa, a Coragem, corajosa etc. - a determinação abstrata do fundamento como aquilo que possui em primeiro lugar. A cópia platônica é o Semelhante: o pretendente que recebe em segundo lugar (Deleuze, 2007, p.264).

Mas é preciso ressaltar que, apesar de todas estas afirmações, Deleuze entende que Platão apenas baliza o domínio da representação. E afirma que o desdobrar da representação como bem fundada e limitada, como representação finita, cabe a Aristóteles.

O desenvolvimento do fantasma

Demarcado o principal objetivo do livro - a reversão do platonismo - poder-se-ia afirmar que dos inúmeros desdobramentos da *Lógica do sentido*, há um que, salientado por Foucault, vai das emanções epicuristas ao fantasma psicanalítico. É importante, neste momento, ressaltar que o fantasma é a potência recalcada do simulacro, quando este rompe suas cadeias e sobe das profundidades à superfície (Deleuze, 2007, p.266). Deleuze entende que o fantasma não representa uma ação nem uma paixão, mas um resultado de ação e de paixão. Como se poderá compreender, o fantasma é um puro acontecimento e, portanto, um efeito.

Resta que os fantasmas, no momento em que são efeitos e porque são efeitos, diferem em natureza de suas causas reais. Falamos das causas endógenas (constituição hereditária, herança filogenética, evolução interna da sexualidade, ações e paixões introjetadas) não menos que causas exógenas. É que o fantasma, à maneira do acontecimento que representa, é um ‘atributo noemático’ que se distingue não somente dos estados de coisas e de suas qualidades, mas do vivido psicológico e dos conceitos lógicos. Ele pertence como tal a uma superfície ideal sobre a qual é produzido como efeito e que transcende o interior e o exterior, pois que ela tem como propriedade topológica o fato de colocar em contato ‘seu’ lado interior e ‘seu’ lado exterior para desdobrá-los em um só lado. Eis porque o fantasma-acontecimento é submetido à dupla causalidade, remetendo de um lado às causas externas e internas de que resulta em

profundidade, mas de outro lado à quase-causa que o ‘opera’ na superfície e o faz comunicar com todos os outros acontecimentos-fantasmas (Deleuze, 2007, p.217-218).

Dessa forma, Deleuze entende que os fantasmas – fenômenos de superfície - não são ativos ou passivos, nem internos ou externos, nem reais ou imaginários, eles são impassíveis e ideais como todo acontecimento¹. Sobre o fantasma, no que se refere à gênese dinâmica de produção do sentido, Deleuze afirma que seu papel é fundamental. Ele procura determinar o começo do fantasma como sendo o ferimento narcísico ou o traçado da castração na superfície do corpo, e “é aí que aparece um *resultado* da ação completamente diferente da ação” (Deleuze, 2007, p.225). Sendo *resultado* de uma ação, para que o fantasma se desenvolva, é necessária uma outra superfície que não a corporal. Deleuze aponta, pois, um paradoxo no começo do fantasma, já que “ele é em si mesmo um resultado, de um lado, e de outro, permanece exterior ao que faz começar” (Deleuze, 2007, p.226). No entanto, como ele mostrará através do Édipo freudiano e do processo de sublimação, a castração transforma a libido narcísica em energia dessexualizada. “É esta energia neutra ou dessexualizada que constitui a segunda tela, superfície cerebral ou metafísica em que o fantasma vai se desenvolver, re-começar de um começo que o acompanha agora a cada passo”(Deleuze, 2007, p.226).

Gênese dinâmica do sentido

Das emanações ao fantasma (não sem passar pelo Édipo), é difícil compreender o papel que Deleuze atribui à psicanálise em seu livro, até porque, levando em consideração a análise feita por Foucault, talvez não se devesse falar de um único papel, mas de cenas psicanalíticas. Buscando estabelecer uma divisão possível das trinta e quatro séries de paradoxos que constituem a *Lógica do sentido*, poderíamos apontar uma que as divide em séries referentes à gênese estática do sentido (gêneses lógica e ontológica); séries referentes à gênese dinâmica do mesmo processo; e séries, anteriores a estas duas, que possibilitariam a constituição do campo de uma verdadeira gênese². A importância da psicanálise no livro apareceria, então, a partir da vigésima sétima série (*Da oralidade*), quando Deleuze efetivamente desmembra a gênese dinâmica. Neste momento, ele entende que está diante de uma última tarefa: retrair a história que libera os sons, tornando-os independentes dos corpos.

¹ Vale lembrar que a noção de acontecimento perpassa toda a *Lógica do sentido* e que, portanto, em diversos momentos é mencionada. Entende-se que, para compreendê-la, será necessário entrecruzar os caminhos pelo quais, no decorrer do livro, a noção de acontecimento vai se definindo.

² E poderíamos acrescentar que, na *Lógica do sentido*, remete-se à gênese tudo aquilo que torna a linguagem possível.

Não se trata mais de uma gênese estática que iria do acontecimento suposto à sua efetuação em estados de coisas e à sua expressão em proposições. Trata-se de uma gênese dinâmica que vai diretamente dos estados de coisas aos acontecimentos, das misturas às linhas puras, *da profundidade à produção das superfícies*, e que não deve nada implicar da outra gênese (Deleuze, 2007, p.191).

Deleuze afirma que o som torna-se independente quando deixa de ser uma qualidade específica atinente aos corpos - gritos, ruídos - para agora designar qualidades, manifestar corpos, significar sujeitos e predicados. É neste instante que entra em cena no livro de Deleuze o “teatro de terror” de Melanie Klein, com suas análises sobre o primeiro ano de vida do bebê. Contracenando com Klein, Deleuze afirma que a primeira etapa da gênese dinâmica é a da profundidade ruidosa: ruídos e estalidos explodidos dos objetos internos, mas também os gritos-sopros inarticulados do corpo sem órgãos que lhes correspondem. Neste sistema esquizoide, em que falar será talhado em comer e em defecar, o que assegura a primeira etapa da formação da linguagem é “o bom objeto da posição depressiva em altura” (Deleuze, 2007, p.198), já que é ele que, de todos os ruídos da profundidade, extrai uma Voz.

Deleuze entende que os caracteres do bom objeto reúnem-se necessariamente em uma voz que fala e que vem do alto. E esta voz já disporia de todas as dimensões da linguagem organizada, mesmo sem ainda poder tornar apreensível o princípio de organização segundo o qual ela própria seria uma linguagem. Ainda estaria, portanto, fora do sentido ou, como diz Deleuze, a voz seria, neste momento, um *pré-sentido* das alturas, pois ainda não dispõe de uma univocidade que faria dela uma linguagem. Neste ponto, Deleuze destaca o paradoxo da voz: “ela tem as dimensões de uma linguagem sem ter a sua condição, ela espera o *acontecimento* que fará dela uma linguagem. Ela deixou de ser um ruído, mas ainda não é uma linguagem” (Deleuze, 2007, p.198-199).

É a partir do paradoxo da voz que Freud entra em cena na *Lógica do sentido*³, introduzindo na gênese dinâmica do sentido a dimensão da sexualidade, “toda superfície sexual que é intermediária entre a profundidade física e a superfície metafísica” (Deleuze, 2007, p.229) do pensamento⁴. Deleuze afirma que, dependendo da direção que toma, a sexualidade pode tudo abater - quando há a psicose - ou pode tudo projetar - quando ocorre a sublimação bem sucedida. Entre as duas, toda a neurose, no caráter ambíguo do Édipo e da castração. “Toda a vida biopsíquica é uma questão de dimensões, de projeções, de eixos, de rotações, de dobras. Em que sentido, em qual

³ Às vezes por via direta, às vezes através de importantes comentadores.

⁴ Mas vale indicar neste momento que, não obstante seu caráter intermediário, a superfície sexual é física.

sentido iremos? De que lado tudo vai pender, dobrar-se ou desdobrar-se?” (Deleuze, 2007, p. 230). Segundo Deleuze, a superfície sexual

é em si mesma o lugar de passagem de um mais vasto combate, na escala das espécies e da humanidade inteira: o da boca e do cérebro. (...) É entre esta boca e este cérebro que tudo se passa, hesita e se orienta. Somente a vitória do cérebro, se ela se produz, libera a boca para falar, libera-a dos alimentos excrementais e das vozes retiradas e a nutre uma vez com todas as palavras possíveis (Deleuze, 2007, p.230).

Vemos, portanto, que, se da posição esquizoide de profundidade à posição depressiva de altura passava-se do ruído à voz, com a posição sexual de superfície, passa-se da voz à palavra. No entanto, “a palavra não é nunca igual a uma linguagem. Ela espera ainda o resultado, isto é, o acontecimento, que tornará a formação efetiva” (Deleuze, 2007, p.240).

E se a superfície sexual é intermediária entre a profundidade física e a superfície metafísica do pensamento, Deleuze pergunta: o que ocorre se esta última leva a melhor? (Deleuze, 2007, p.248). A resposta: a inscrição, nesta superfície, do acontecimento glorioso, o orgulhoso Resultado que não se confunde com uma ação ou paixão, mas que delas extrai uma verdade eterna: é o verbo-acontecimento que se inscreve na superfície metafísica do pensamento.

E porque comer não é mais uma ação, nem ser comido uma paixão, mas somente o atributo noemático que lhes corresponde no verbo, a boca fica como que liberada para o pensamento que a preenche com todas as palavras possíveis. O verbo é, pois, falar, que significa comer-pensar na superfície metafísica e que faz com que o acontecimento sobrevenha às coisas consumíveis como o exprimível da linguagem e que o sentido insista na linguagem como a expressão do pensamento (Deleuze, 2007, p.248).

O verbo é, portanto, o *acontecimento* que torna possível a linguagem⁵.

O esplendor do acontecimento

Ainda sobre o acontecimento, Deleuze entende que o seu brilho, seu esplendor, é propriamente o sentido. “O acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera” (Deleuze, 2007, p.152). E se, como vimos, o acontecimento é o que torna a linguagem possível, este “tornar possível” não significa fazer começar.

Começamos sempre na ordem da palavra, mas não na da linguagem, em que tudo deve ser dado simultaneamente, em um golpe único. Há sempre alguém que começa a falar; aquele que fala é o manifestante; aquilo que fala é o designado; o que se diz são as significações. O acontecimento não é nada disto: ele não fala mais do que dele se fala ou do que se o diz. E, no entanto, ele pertence de tal forma à linguagem, habita-a tanto que não existe fora das proposições que o exprimem. Mas ele não se confunde com elas, o expresso não se confunde com a expressão (Deleuze, 2007, p.187).

⁵ Cabe indicar que o verbo também tem um papel fundamental na gênese estática, mas, neste caso, Deleuze vai explicá-lo a partir do estoicismo.

Em determinado momento da *Lógica do sentido*, Deleuze pergunta: “Por que todo acontecimento [èvènement] é do tipo da peste, da guerra, do ferimento e da morte? Bastaria apenas dizer que há mais acontecimentos infelizes que felizes?” (Deleuze, 2007, p.154).

Não, ele responde, pois na verdade trata-se da estrutura dupla do acontecimento. Já havíamos visto com Foucault: em todo acontecimento há o momento presente da efetuação: *Marco Antônio morre*.

Eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, de outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular (Deleuze, 2007, p.154).

Morre-se. Para Deleuze o esplendor deste *se (on)* é a do acontecimento mesmo, ou como ele diz, o esplendor da quarta pessoa⁶.

É por isso que não há acontecimentos privados e outros coletivos; como não há individual e universal, particularidades e generalidades. Tudo é singular e por isso coletivo e privado ao mesmo tempo, particular e geral, nem individual nem universal (Deleuze, 2007, p.155).

O círculo da proposição

Já na terceira série de paradoxos da *Lógica do sentido (Da proposição)* - portanto, no domínio das séries que constituem o campo de uma gênese da linguagem - Deleuze afirma que é próprio do acontecimento o fato de serem expressos ou exprimíveis, enunciados ou enunciáveis, por meio de proposições pelo menos possíveis. De acordo com ele, muitos autores concordam que há três relações distintas na proposição: a designação, a manifestação e a significação. A designação (ou indicação) “é a relação da proposição a um estado de coisas exteriores (*datum*)”. Ela “opera pela associação das próprias palavras com imagens *particulares que devem ‘representar’ o estado de coisas*” (Deleuze, 2007, p.13). Neste caso, os *nomes próprios* seriam designantes (indicadores) privilegiados, pois são os únicos que formam singularidades propriamente materiais.

Logicamente, a designação tem como critério e como elemento o verdadeiro e o falso. Verdadeiro significa que uma designação é efetivamente preenchida pelo estado de coisas, que os indicadores são efetuados, ou a boa imagem selecionada. (...) Falso significa que a designação não está preenchida, seja por uma deficiência das imagens selecionadas, seja por impossibilidade radical de produzir uma imagem associável às palavras (Deleuze, 2007, p.14).

⁶ Na gramática da língua portuguesa, percebemos que se trata da peculiaridade de haver proposições em que não é possível ou necessário determinar o sujeito - sujeito indeterminado.

Já a manifestação se refere ao sujeito da proposição que fala e se exprime. Apresenta-se, pois, como o enunciado dos desejos e das crenças que correspondem à proposição. E se na designação o nome próprio é um designante especial, na manifestação o *Eu* é um manifestante privilegiado. Segundo Deleuze, os manifestantes, a partir do Eu,

constituem o domínio do *peçoal*, que serve de princípio a toda designação possível. Enfim, da designação à manifestação se produz um deslocamento de valores lógicos representados pelo Cogito: não mais o verdadeiro e o falso, mas a veracidade e o engano (Deleuze, 2007, p.14).

Por último, a significação se refere à relação da palavra com conceitos *universais ou gerais*, e das ligações sintáticas com implicações de conceito, cuja proposição considerada não intervém senão como o sentido de uma “demonstração”.

Deleuze entende que a demonstração, no sentido mais geral do termo, quer dizer que

a significação da proposição se acha sempre assim no procedimento indireto que lhe corresponde, isto é, na sua relação com outras proposições das quais é concluída, ou, inversamente, cuja conclusão torna possível” (Deleuze, 2007, p.15).

Neste caso, o valor lógico da significação ou demonstração assim compreendida não é mais a verdade, mas a *condição de verdade*, “o conjunto das condições sob as quais uma proposição ‘seria’ verdadeira” (Deleuze, 2007, p.15). Assim, a proposição condicionada pode ser falsa, se o estado de coisas que designa atualmente é inexistente ou se não é diretamente verificável. A condição de verdade, portanto, não se opõe ao falso, mas ao absurdo. E algo que seja sem significação não pode ser nem verdadeiro nem falso.

Deleuze afirma então que “da designação à manifestação, depois à significação, mas também da significação à manifestação e à designação, somos conduzidos em um círculo que é o círculo da proposição (Deleuze, 2007, p.17-18). E pergunta se o sentido pode ser localizado em uma destas três dimensões. A resposta é negativa, pois o sentido seria a

quarta dimensão da proposição. Os Estoicos a descobriram com o acontecimento: o sentido é o expresso da proposição, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição. (...) Os Estoicos souberam muito bem como dizê-lo: nem palavra, nem corpo, nem representação sensível, nem representação racional. Mais do que isto: o sentido seria, talvez, “neutro”, indiferente por completo tanto ao particular como ao geral, ao singular como ao universal, ao pessoal ou impessoal (Deleuze, 2007, p.20).

O sentido seria, portanto, de outra natureza. E, retornando ao estoicismo, a *Lógica do sentido* pretende alcançá-lo.

O modelo estoico da linguagem: o verbo

De acordo com Deleuze, o epicurismo e o estoicismo tentaram, de maneiras bastante diferentes, designar nas coisas o que torna a linguagem possível. Nesse momento do livro, em que as séries de paradoxos já se encontram no domínio de uma gênese estática, o filósofo afirma que, “para fundamentar não somente a liberdade, mas a linguagem e seu emprego os Epicuristas elaboraram um modelo que era a *declinação* do átomo, os Estoicos, ao contrário, a *conjugação* dos acontecimentos” (Deleuze, 2007, p.189).

Se o modelo epicurista privilegia nomes e adjetivos, o modelo estoico compreende a linguagem a partir de termos “mais nobres”: os *verbos* e sua conjugação. Mas a questão de saber o que é primeiro na linguagem, nomes ou verbos, não pode ser resolvida com a máxima “no começo há a ação”, pois não é verdade que o verbo represente uma ação, “ele exprime um acontecimento, o que é completamente diferente”. E nem que a linguagem se desenvolva a partir de raízes primeiras: há elementos formadores que a organizam e determinam o seu todo.

Mas se a linguagem não se forma progressivamente segundo a sucessão de um tempo exterior, não acreditaremos, por isso, que sua totalidade seja homogênea. (...) O todo não pode pois ser descrito por um movimento simples, mas por um movimento de ida e de volta, de ação e de reação linguísticas, que representa o [já citado] círculo da proposição (Deleuze, 2007, p.189).

Deleuze entende que a ação fônica forma um espaço aberto da linguagem, enquanto a reação semântica forma um tempo interior, e o verbo não é uma imagem da ação exterior, mas um processo de reação interior à linguagem. Eis por que o verbo, na sua ideia mais geral, envolve a temporalidade interna da língua.

É que ele constitui o anel da proposição fazendo voltar a significação sobre a designação e o semantema sobre o fonema. Mas da mesma forma é dele que inferimos o que o anel esconde ou enrola, o que o anel revela uma vez fendido e desdobrado (...): o sentido ou o acontecimento como expresso da proposição (Deleuze, 2007, p.190).

Segundo Deleuze, o verbo tem dois polos: o presente, que marca sua relação com um estado de coisas designável em função de um tempo físico de sucessão; e o infinitivo, que marca sua relação como sentido ou acontecimento em função do tempo interno que envolve. Entre os dois polos, o verbo “dobra toda sua conjugação em conformidade com as relações da designação, da manifestação e da significação – o conjunto dos tempos, das pessoas, dos modos” (Deleuze, 2007, p.190). O Verbo seria, portanto, a univocidade da linguagem, sob a forma deste infinitivo não determinado, sem pessoa, sem presente, sem diversidade de vozes, e a própria linguagem um acontecimento único, que se confunde com o que a torna possível.

Retrocedendo à décima série de paradoxos (Do Jogo Ideal), Deleuze menciona uma dupla dimensão da temporalidade. Em tal domínio, ele afirma que passado, presente e futuro não podem ser considerados partes de uma mesma temporalidade, mas formam duas leituras do tempo, completas e excludentes. De um lado, Cronos, *presente sempre limitado*, “que mede a ação dos corpos como causas e o estado de suas misturas em profundidade” (Deleuze, 2007, p. 64). Do outro lado, Aion, *passado e futuro essencialmente ilimitados*, “que recolhem à superfície os acontecimentos incorporais enquanto efeitos”(Deleuze, 2007, p.64).

A grandeza dos estoicos foi a de mostrar, ao mesmo tempo, a necessidade das duas leituras e sua exclusão recíproca.

Ora diremos que só o presente existe, que ele reabsorve ou contrai em si o passado e o futuro e, de contração em contração cada vez mais profundas, ganha os limites do Universo inteiro para se tornar um presente vivo cósmico (...) o tempo do presente é pois sempre um tempo limitado, mas infinito porque cíclico, animando um eterno retorno físico como retorno do Mesmo(...). *Ora, ao contrário*, diremos que só o passado e o futuro subsistem, que eles subdividem ao infinito cada presente, por menor que ele seja e o alongam sobre sua linha vazia. A complementaridade do passado e do futuro aparecem claramente: é que cada presente se divide em passado e em futuro, ao infinito. Ou melhor, um tal tempo não é infinito, mas é ilimitado, porque pura linha reta cujas extremidades não cessam de se distanciar no passado, de se distanciar no futuro (Deleuze, 2007, p.64).

Cronos é sempre definido, ativo ou passivo; é cíclico e mede o movimento dos corpos; e depende da matéria que o limita e preenche. Aion é eternamente Infinitivo, eternamente neutro; é uma pura linha reta na superfície, incorporal, ilimitado, forma vazia do tempo, independente de toda matéria. “Ora, este Aion em linha reta e forma vazia é o tempo dos acontecimentos-efeito” (Deleuze, 2007, p.65). Temos, em suma, dois tempos: um é composto por presentes encaixados e o outro se decompõe em passado e futuro alongados. A partir destas primeiras definições, Deleuze afirma que,

na medida mesma em que o presente mede a efetuação temporal do acontecimento, isto é, sua encarnação na profundidade dos corpos agentes, sua incorporação em um estado de coisas, na mesma medida o acontecimento por si mesmo e na sua impassibilidade, sua impenetrabilidade, não tem presente mas recua e avança em dois sentidos de uma só vez⁷, perpétuo objeto de uma dupla questão: o que é que vai se passar? o que acabou de se passar? E o angustiante do acontecimento puro está, justamente, em que ele é alguma coisa que acaba de ocorrer e que vai se passar, ao mesmo tempo, nunca alguma coisa que passa (Deleuze, 2007, p.65-66).

Um pouco mais adiante na *Lógica do sentido*, já no domínio da gênese estática, Deleuze retoma esta dupla leitura do tempo dos estoicos para chegar à possibilidade mesma da linguagem. Volta a mencionar que, com Cronos, só o presente existe no tempo, e passado e futuro são duas dimensões relativas ao presente.

⁷ No original, Deleuze escreve “à la fois”, e não “em même temps”. Entendemos, portanto, que seria mais adequado traduzir o termo por “de uma só vez”, modificando ligeiramente a tradução com a qual estamos trabalhando (que traduz o termo por “ao mesmo tempo”).

É o mesmo que dizer que o que é futuro ou passado com relação a um certo presente (de uma certa extensão e duração) faz parte de um presente mais vasto, de maior extensão ou duração. Há sempre um mais vasto presente que absorve o passado e o futuro (Deleuze, 2007, p.167).

O presente em Cronos é corporal, já que é o tempo das misturas, o processo mesmo de incorporação. Mede a ação dos corpos ou das causas, a atividade do período cósmico em que tudo é simultâneo. Deleuze pergunta, então, de onde justamente Cronos retira sua medida?

Os corpos que o preenchem têm suficiente unidade, sua mistura, suficiente justiça e perfeição, para que o presente disponha assim de um princípio de medida imanente? (...) Não há uma perturbação fundamental do presente, isto é, um fundo que derruba e subverte toda medida, um devir-louco das profundidades que se furta ao presente? E este algo de desmedido é somente local e parcial ou então, pouco a pouco, não ganha ele o universo inteiro, fazendo reinar por toda parte sua mistura venenosa, monstruosa, subversão de Zeus ou do próprio Cronos? Não existe já nos estoicos esta dupla atitude face ao mundo, confiança e desconfiança, correspondendo aos dois tipos de mistura, a branca mistura que conserva estendendo, mas também a mistura negra e confusa que altera? (Deleuze, 2007, p.168).

Deleuze afirma que o devir-louco da profundidade é um mau Cronos - em que os corpos perderam sua medida e não são mais que simulacros - que se opõe ao presente vivo do bom Cronos. De mistura corporal ao terrificante desmesurado, Cronos torna-se corte profundo. “Cronos quer morrer, mas já não é dar lugar a uma outra leitura do tempo?” (Deleuze, 2007, p.169).

Com Aion, somente passado e futuro subsistem no tempo. É o *instante* sem espessura e sem extensão que subdivide cada presente em passado e futuro. É preciso, pois, perguntar: “que diferença há entre este Aion e o devir-louco das profundidades que derrubava Cronos já no seu próprio domínio?” (Deleuze, 2007, p.169).

Deleuze responde que, no começo da *Lógica do sentido*, “podíamos fingir” que ambos se opunham ao presente corporal e medido. “Quando muito, havia entre eles uma mudança de orientação: com Aion, o devir-louco das profundidades subia à superfície, os simulacros convertiam-se por sua vez em fantasmas” (Deleuze, 2007, p.169). Neste momento, entretanto, ele entende que a diferença essencial não é mais entre Cronos e Aion, mas entre Aion das superfícies e o conjunto de Cronos e do devir-louco das profundidades. E reafirma que enquanto Cronos era limitado e infinito, Aion é ilimitado como o passado e o futuro, mas finito como o *instante*, devir da superfície que se opõe ao devir da profundidade.

Sempre já passado e eternamente ainda por vir, Aion é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo, que se liberou de seu conteúdo corporal presente e por aí desenrolou seu círculo, se alonga em uma linha reta, talvez tanto mais perigosa, mais labiríntica, mais tortuosa por esta razão (...). (Deleuze, 2007, p.170).

É este novo mundo dos efeitos de superfície - dos efeitos incorporais - que torna a linguagem possível, já que é ele que tira os sons de seu simples estado de ações e

paixões corporais e distingue a linguagem, impedindo-a de se confundir com os barulhos do corpo.

É o expresso, na sua independência, que fundamenta a linguagem ou a expressão, isto é, a propriedade metafísica adquirida pelos sons de ter um sentido e secundariamente de significar, de manifestar, de designar, em lugar de pertencer aos corpos como qualidades físicas. (...) Pertence pois ao Aion, como meio dos efeitos de superfície ou dos acontecimentos, traçar uma fronteira entre as coisas e as proposições: ele a traça com toda sua linha reta e sem esta fronteira os sons se abateriam sobre os corpos, as próprias proposições não seriam ‘possíveis’. A linguagem é tornada possível pela fronteira que a separa das coisas, dos corpos e não menos daqueles que falam (Deleuze, 2007, p.170-171).

Toda linha do Aion é percorrida pelo Instante que, como afirma Platão, é *atopon*, atópico. O Instante é a instância paradoxal cujo papel é subdividir, sobre a linha do Aion, o presente nos dois sentidos de uma só vez⁸ – passado e futuro. O Instante, portanto, deve ser entendido como a própria representação do presente do Aion. Assim, a noção de presente tem vários sentidos:

o presente desmesurado, desencaixado, como tempo da profundidade e da subversão; o presente variável e medido como tempo da efetuação; e talvez ainda um outro presente. (...) Este presente do Aion, que representa o instante, não é absolutamente como o presente vasto e profundo de Cronos: é o presente sem espessura (...). Não é o presente da subversão nem o da efetuação, mas da contra-efetuação (Deleuze, 2007, p. 172-173).

Do fantasma ao acontecimento

Se na gênese estática o Aion é o próprio meio dos efeitos de superfície e do acontecimento, na gênese dinâmica, como vimos, Deleuze traça o caminho - através de teorias advindas da psicanálise – pelo qual, da profundidade dos corpos à superfície metafísica do pensamento, não sem passar pela superfície física da sexualidade, a linguagem se torna possível para uma criança. Neste processo, o fantasma tem um papel fundamental, já que é o próprio “processo de constituição do incorporeal, a máquina para extrair um pouco de pensamento, repartir uma diferença de potencial nas bordas da fissura, para polarizar o campo cerebral” (Deleuze, 2007, p.228-229).

Na trigésima segunda série da *Lógica do sentido* (Sobre as Diferentes Espécies de Séries), Deleuze retoma a noção de que é com a sexualidade propriamente que se começa uma série, porque a forma serial é uma organização de superfície. A série superficial difere, portanto, dos blocos de coexistência da profundidade, “sequências de objetos parciais que não são ligados entre si a não ser pela comum propriedade de serem destacáveis e despedaçáveis, introjetáveis e projetáveis, de explodir e de fazer explodir” (Deleuze, 2007, p.231).

⁸ Ver nota 7.

As séries que constituem a superfície podem ser convergentes ou divergentes⁹ e é através da teoria freudiana do acontecimento que Deleuze afirmará a possibilidade de disjunção entre séries:

esta teoria consiste primeiro em mostrar que um *traumatismo* supõe pelo menos a existência de dois acontecimentos independentes, separados no tempo, um infantil e outro pós-pubertário, entre os quais se produz uma espécie de ressonância. Sob uma segunda forma, os dois acontecimentos são antes apresentados como duas séries, uma pré-genital, a outra edipiana e sua ressonância como processo de *fantasma*. Na terminologia que empregamos trata-se, pois, não de acontecimentos propriamente falando, mas de duas séries de imagens independentes, destacando-se o Acontecimento apenas por sua ressonância no fantasma (Deleuze, 2007, p.233).

Em Deleuze, portanto, a ressonância como duas séries temporalmente disjuntas e como fantasma é propriamente o que prepara o acontecimento. Retomando Freud, ele dirá que é o *falo* como agente da castração, que não cessa de marcar um excesso e uma falta, que faz ressoar as duas séries. “O falo não assegura mais, em absoluto, um papel de convergência, mas, ao contrário, enquanto excesso-falta, um papel de ressonância para séries divergentes enquanto tais” (Deleuze, 2007, p.235).

É no falo, pois, que a disjunção atinge seu uso positivo afirmativo, na medida em que assegura a ressonância (fantasma) das duas séries divergentes (pré-genital e edipiana). Se já sabemos que é a ressonância que prepara o surgimento do acontecimento e anuncia sua compreensão, é importante acrescentar que, de acordo com Deleuze, a ressonância é apenas o começo intrínseco do fantasma. Qual é, portanto, o percurso que vai do fantasma à compreensão do acontecimento?

Na última série de paradoxos da *Lógica do sentido*, o filósofo afirma que o fantasma tem uma estrutura pendular:

o primeiro movimento, nós o vimos, é o de Eros que opera sobre a superfície física intermediária, a superfície sexual, o lugar destacado das pulsões sexuais. Mas o movimento forçado que representa a dessexualização é Tânatos ou a ‘compulsão’, operando entre dois extremos que são a profundidade original e a superfície metafísica. (Deleuze, 2007, p.247).

Repetimos o ponto em que Deleuze pergunta o que ocorre se, neste movimento pendular, a superfície metafísica levar a melhor. Segundo ele, o verbo se inscreve sobre esta superfície, ou seja,

o acontecimento glorioso que não se confunde com um estado de coisas, mas simboliza com ele (...), o orgulhoso Resultado que não se confunde com uma ação ou paixão, mas delas extrai uma verdade eterna (...). O verbo é, pois, *falar*, que significa *comer-pensar* na superfície metafísica e que faz com que o acontecimento sobrevenha às coisas consumíveis como o exprimível da linguagem e que o sentido insista na linguagem

⁹ Por enquanto, cabe indicar que, na gênese estática, Deleuze traça um caminho que vai dos estoicos – que questionam os critérios pelos quais os acontecimentos são *conjunta* ou *disjunta*, embora não tenham podido conjurar a tentação de voltar à simples causalidade física ou à contradição lógica – a Leibniz, que segundo Deleuze, foi o “primeiro teórico das incompatibilidades alógicas, e por isso o primeiro grande teórico do acontecimento” (Deleuze, 2007, p.177).

como a expressão do pensamento. (...) Mas falar, no sentido completo da palavra, supõe o verbo e passa pelo verbo, que projeta a boca sobre a superfície metafísica e a preenche com os acontecimentos ideais desta superfície: o verbo é a 'representação verbal' inteira e o mais alto poder afirmativo da disjunção (Deleuze, 2007, p.248).

O paradoxo

Na *Lógica do sentido*, Lewis Carroll e os Estoicos têm lugar privilegiado: o primeiro por ter feito a primeira grande encenação dos paradoxos do sentido; os segundos porque são responsáveis por uma nova imagem do filósofo que, rompendo com os pré-socráticos e com o platonismo, está estritamente ligada à constituição paradoxal da teoria do sentido. Se toda teoria é constituída por séries de paradoxos, é crucial a definição que Deleuze dá ao termo: “o paradoxo é, em primeiro lugar, o que destrói o bom senso como sentido único, mas, em seguida, o que destrói o senso-comum como designação de identidades fixas” (Deleuze, 2007, p.3). É, portanto, a partir deste duplo ataque do paradoxo, ou seja, a própria relação do sentido com o não-senso, que as séries da teoria deleuziana do sentido desdobrar-se-ão. Lewis Carroll e os Estoicos aparecerão alternadamente em tais séries. Mas é o lugar privilegiado dos segundos que este texto pretende enfocar.

Os corpos e os incorporais

De acordo com Deleuze, os Estoicos distinguiam duas espécies de coisas: os corpos, com suas qualidades e relações; e os “estados de coisas” correspondentes - ações e paixões - determinados pelas misturas entre corpos. É importante ressaltar que há, no limite do pensamento estoico, “uma unidade de todos os corpos em função de um Fogo primordial em que eles são absorvidos e a partir do qual se desenvolvem segundo sua tensão respectiva” (Deleuze, 2007, p.5). O presente é o único tempo dos corpos e estados de coisas, já que é a extensão temporal que acompanha o ato, medindo a ação do agente e a paixão do paciente. Portanto, se levamos em consideração esta noção de uma unidade dos corpos entre si, podemos afirmar que há

um presente cósmico que envolve o universo inteiro: só os corpos existem no espaço e só o presente no tempo. Não há causas e efeitos entre os corpos: todos os corpos são causas, causas uns com relação aos outros. A unidade das causas entre si chama-se Destino, na extensão do presente cósmico (Deleuze, 2007, p.5).

Deleuze pergunta então, se todos os corpos são causas uns com relação aos outros, são propriamente causas de que? Causas de coisas de uma outra natureza, *efeitos* que não são corpos, mas “incorporais”, atributos lógicos ou dialéticos. “Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos”. Quanto a estes acontecimentos-efeitos, não

se pode dizer que existam, mas que subsistem ou insistem. Não são substantivos nem adjetivos, mas verbos. São “impassíveis”, já que não são agentes nem pacientes, mas o resultado comum de ações e paixões. E se por um lado os corpos e seus estados só existem no presente, por outro estes efeitos-acontecimentos não são presentes vivos, mas infinitivos,

devir que se divide ao infinito em passado e em futuro, sempre se esquivando do presente. De tal forma que o tempo deve ser apreendido duas vezes, de duas maneiras complementares, exclusivas umas da outra: inteiro como presente vivo nos corpos que agem e padecem, mas inteiro também como instância infinitamente divisível em passado-futuro, nos efeitos incorporais que resultam dos corpos, de suas ações e de suas paixões. Só o presente existe no tempo e reúne, absorve o passado e o futuro, mas só o passado e o futuro insistem no tempo e dividem ao infinito cada presente. Não são três dimensões sucessivas, mas duas leituras simultâneas do tempo (Deleuze, 2007, p.6)¹⁰.

O deslocamento estoico

Na *Lógica do sentido*, Deleuze faz referência à obra de Emile Bréhier sobre o estoicismo. Por tratar-se de um exemplo esclarecedor do pensamento estoico, é interessante reproduzir a própria citação:

Quando o escalpelo corta a carne, o primeiro corpo produz sobre o segundo não uma propriedade nova, mas um atributo novo, o de ser cortado. O atributo não designa nenhuma qualidade real..., é sempre, ao contrário, expresso por um verbo, o que quer dizer que é não um ser, mas uma maneira de ser... Esta maneira de ser se encontra de alguma forma no limite, na superfície de ser e não poder mudar sua natureza: ela não é a bem dizer nem ativa nem passiva, pois a passividade suporia uma natureza corporal que sofre uma ação. Ela é pura e simplesmente um resultado, um efeito não classificável entre os seres... (Os Estoicos distinguem) radicalmente, o que ninguém tinha feito antes deles, dois planos de ser: de um lado o ser profundo e real, a força; de outro, o plano dos fatos, que se produzem na superfície do ser e instituem uma multiplicidade infinita de seres incorporais (Brehier in Deleuze, 2007, p.6).

Não obstante tal distinção, Deleuze pergunta o que pode haver de mais íntimo ao corpo do que acontecimentos como crescer, diminuir, ser cortado... “O que querem dizer os Estoicos quando opõem à espessura dos corpos estes acontecimentos incorporais que se dariam somente na superfície?” (Deleuze, 2007, p.6) Já se sabe que o que há entre os corpos são misturas: um corpo penetra no outro (o fogo no ferro); um corpo se retira do outro (o líquido de um vaso). Tais misturas determinam estados de coisas qualitativos ou quantitativos: as dimensões de um conjunto, o vermelho do ferro, o verde de uma árvore. “Mas o que queremos dizer por ‘crescer’, ‘diminuir’, ‘avermelhar’, ‘verdejar’, ‘cortar’, ‘ser cortado’ etc., é de uma outra natureza” (Deleuze, 2007, p.6-7). Deleuze afirma que não se trata mais de estados de coisas ou de misturas,

¹⁰ Como vimos anteriormente, Deleuze está fazendo referência às duas leituras – ambas necessárias, mas reciprocamente excludentes - dos estoicos sobre o tempo: o tempo como Cronos e o tempo como Aion. Mas vale lembrar que em determinado momento da *Lógica do sentido*, o filósofo entenderá que a diferença essencial não será mais entre Cronos e Aion, mas entre Aion das superfícies e o conjunto de Cronos e do devir-louco das profundidades.

mas de acontecimentos incorporais na superfície, efeito destas misturas. Os Estoicos, portanto, impõem aos seres e aos conceitos uma nova distribuição e, neste sentido, são responsáveis por um grande deslocamento de toda a reflexão.

A divisão da relação causal

O estoicismo opera, pois, uma cisão totalmente nova da relação causal: a relação é desmembrada, refazendo uma unidade de cada lado. Por um lado, remetem as causas às causas e afirmam uma a ligação das causas entre si (destino). Por outro, remetem os efeitos aos efeitos e colocam certos laços dos efeitos entre si. Mas é importante indicar que tais efeitos incorporais nunca são causas uns em relação aos outros, mas *quase-causas*, “segundo leis que exprimem talvez em cada caso a unidade relativa ou a mistura dos corpos de que dependem como de suas causas reais” (Deleuze, 2007, p.7)¹¹.

Segundo Deleuze, com esta dissociação da relação causal – que ao invés de distinguir tipos de causalidades, como fazia Aristóteles ou fará Kant – entramos numa dualidade que subverte a filosofia e que nos remete sempre à linguagem. Se em Aristóteles as categorias se dizem *em função* do Ser (e a diferença se passa no ser entre a substância e as categorias que lhe são relacionadas como acidentes),

para os Estoicos, ao contrário, os estados de coisas, quantidades e qualidades, não são menos seres (ou corpos) que a substância; eles fazem parte da substância; e, sob este título, se opõem a um *extra-ser* que constitui o incorporal como entidade não existente. O termo mais alto não é pois o Ser, mas Alguma coisa, *aliquid*, na medida em que subsume o ser e o não-ser, as existências e as insistências (Deleuze, 2007, p.8).

Mas a subversão refere-se também ao platonismo, pois se os corpos e seus estados assumem todos os caracteres da substância e das causas, inversamente, “os caracteres da Ideia caem do outro lado, neste *extra-ser* impassível, estéril, ineficaz, à superfície das coisas: *o ideal, o incorporal não pode ser mais do que um efeito*”¹² (Deleuze, 2007, p.8).

A consequência disso tem extrema importância, já que leva à seguinte questão: haverá – como perguntara o jovem Sócrates ao Estrangeiro de Eléia - Ideia de tudo, mesmo do pelo, da imundície e da lama – ou então haverá alguma coisa que, sempre e obstinadamente, esquiva-se à Ideia? Eis, então, que esta “alguma coisa” - que em Platão nunca ficava suficientemente recalcada - sobe à superfície.

¹¹ Deleuze inicia uma explicação, na *Segunda Série de Paradoxos*, de como esta dupla cisão da relação causal permite que os Estoicos oponham destino e necessidade, salvando a liberdade de duas maneiras complementares. (Deleuze, 2007, p.7). E ele retomará esta questão na vigésima quarta série.

¹² Vimos na primeira parte do texto, a partir da leitura de um dos apêndices da *Lógica do sentido* (Platão e o Simulacro), uma outra abordagem de Deleuze sobre a “reversão do platonismo”.

É o resultado da operação estoica: o ilimitado torna a subir. O devir-louco, o devir-ilimitado não é mais um fundo que murmura, mas sobe à superfície das coisas e se torna impassível. Não se trata mais de simulacros que escapam do fundo e se insinuam por toda parte, mas de efeitos que se manifestam e desempenham seu papel. Efeitos no sentido causal, mas também ‘efeitos’ sonoros, ópticos, ou de linguagem (Deleuze, 2007, p.8).

Assim que os efeitos não têm mais nada de corporal, são agora toda a ideia, representam “toda idealidade possível, destituída esta de sua eficácia causal e espiritual” (Deleuze, 2007, p.8). Os Estoicos, portanto, descobriram os efeitos de superfície, em que o devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento¹³.

Mais ainda, Deleuze afirma que, para os Estoicos, o paradoxo - noção fundamental da sua teoria do sentido – seria o instrumento de análise para a linguagem e o meio de síntese para os acontecimentos.

O acontecimento é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez, é coextensivo à linguagem; o paradoxo é, pois, essencialmente ‘sorite’ isto é, série de proposições interrogativas procedendo segundo o devir por adições e subtrações sucessivas. Tudo se passa na fronteira entre as coisas e as proposições (Deleuze, 2007, p.9)¹⁴.

Percebemos com os Estoicos que o mais profundo é o imediato, e que o imediato está na linguagem. Deste modo, Deleuze entende que o paradoxo aparece como destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos na superfície e desdobramento da linguagem ao longo deste limite. E, fazendo referência a Paul Valéry, afirma: “o mais profundo é a pele. Descoberta estoica, que supõe muita sabedoria e implica toda uma ética” (Deleuze, 2007, p.11).

A quarta dimensão da proposição

Se a dissociação da relação causal abre-se para uma dualidade que sempre se remete à linguagem, é preciso retomar que entre os acontecimentos-efeitos e a possibilidade mesma da linguagem há uma relação essencial: “é próprio aos acontecimentos o fato de serem expressos ou exprimíveis, enunciados ou enunciáveis por meio de proposições pelo menos possíveis” (Deleuze, 2007, p.13). Deleuze afirma, então, que há muitas relações na proposição e que é preciso buscar aquela que convém aos acontecimentos. Voltamos, portanto, ao ponto referente às três relações que constituem o círculo da proposição: a designação, a manifestação e a significação¹⁵.

¹³ Retoma-se aqui a noção de acontecimento como aquilo que, infinitamente divisível, é sempre futuro e passado ao mesmo tempo, “eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa” (Deleuze, 2007, p.9).

¹⁴ Deleuze usa Crisipo como exemplo: “se dizes alguma coisa esta coisa passa pela boca; ora, tu dizes *uma carroça*, logo uma carroça passa por sua boca” (Deleuze, 2007, p.9).

¹⁵ Ver *O círculo da proposição*.

Segundo Deleuze, o sentido não está em nenhuma destas três relações. E afirma que, com o acontecimento, os Estoicos descobriram que o sentido é a quarta dimensão da proposição: “o sentido é o *expresso da proposição*, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição” (Deleuze, 2007, p.20). E poderíamos dizer que os Estoicos chegam a esta dimensão através da seguinte questão:

Há alguma coisa, *aliquid*, que não se confunde nem com a proposição ou os termos da proposição, nem com o objeto ou o estado de coisas que ela designa, nem com o vivido, a representação ou a atividade mental daquele que se expressa na proposição, nem com os conceitos ou mesmo as essências significadas? (Deleuze, 2007, p.20)

Esta alguma coisa, o sentido, seria, pois, irreduzível aos estados de coisas individuais, às imagens particulares, às crenças pessoais e aos conceitos universais e gerais. O sentido seria “neutro”. Mas, como afirma Deleuze,

é difícil responder àqueles que julgam suficiente haver palavras, coisas, imagens e ideias. Pois não podemos nem mesmo dizer, a respeito do sentido, que ele exista: nem nas coisas, nem no espírito, nem como uma existência física, nem como uma existência mental. Diremos que, pelo menos, ele é útil e que devemos admiti-lo por sua utilidade? Nem isso, já que é dotado de um esplendor ineficaz, impassível e estéril (Deleuze, 2007, p.21).

Só podemos inferir o sentido indiretamente, rompendo o círculo da proposição, fazendo-o surgir em sua irreduzibilidade, “mas também em seu poder de gênese, animando então um modelo interior *a priori* da proposição” (Deleuze, 2007, p.21).

A dupla natureza do sentido

Dirigindo-se a Husserl, Deleuze afirma que, para o filósofo alemão, a dimensão última do sentido seria a *expressão*. E especula se o noema seria outra coisa senão um acontecimento puro, e a fenomenologia, algo além de uma ciência rigorosa dos efeitos de superfície¹⁶.

Deleuze propõe então que consideremos o estatuto complexo do sentido: se, por um lado, ele não existe fora da proposição que o exprime, por outro, não se confunde de forma nenhuma com a proposição, sua “objetividade” é completamente distinta. “O expresso não se parece de forma alguma com a expressão” (Deleuze, 2007, p.22). O sentido não é atributo da proposição, mas atributo da coisa ou do estado de coisas.

O atributo da proposição é o predicado, por exemplo, o predicado qualitativo como verde. Ele se atribui ao sujeito da proposição. Mas o atributo da coisa é o verbo verdejar, por exemplo, ou antes, o acontecimento expresso por este verbo; (...) este atributo (...) não se confunde de forma alguma com o estado de coisas físico, nem com uma qualidade ou relação deste estado. O atributo não é um ser e não qualifica um ser; é

¹⁶ “Do verde como cor sensível ou qualidade, distinguimos o ‘verdejar’ como por noemática ou atributo. A *árvore verdeja*, não é isto, finalmente, o sentido de cor da árvore e a *árvore arvorifica*, seu sentido global?” (Deleuze, 2007, p.22)

um extra-ser. Verde designa uma qualidade, uma mistura de coisas, uma mistura de árvore e de ar em que uma clorofila coexiste com todas as partes da folha. Verdejar, ao contrário, não é uma qualidade na coisa, mas um atributo que se diz da coisa e que não existe fora da proposição que o exprime designando a coisa (Deleuze, 2007, p.22).

Voltar-se-ia, portanto, ao ponto de partida: o sentido não existe fora da proposição... etc. Mas Deleuze entende que, neste caso, não se trata de um círculo, mas da coexistência de duas faces sem espessura. “Inseparavelmente o *sentido é o exprimível ou o expresso da proposição e o atributo do estado de coisas*” (Deleuze, 2007, p.23). Há, pois, uma face para as coisas e outra para as proposições ou, mais exatamente, uma fronteira entre coisas e proposições.

É este *aliquid*, ao mesmo tempo extra-ser e insistência, este mínimo de ser que convém às insistências. É neste sentido que é um ‘acontecimento’: com a condição de não confundir o acontecimento com sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas. Não perguntaremos, pois, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido. O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, ele mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas (Deleuze, 2007, p.23).

Deleuze menciona que toda obra lógica diz respeito à *significação*, e não se refere ao sentido a não ser indiretamente, por intermédio dos paradoxos que a significação não resolve, ou até mesmo cria. Já uma “obra fantástica” como a de Lewis Carroll se refere diretamente ao sentido, relacionando-o com a potência do paradoxo. Tal paradoxo corresponde aos dois estados do sentido, *a posteriori* e *a priori*, aquele que inferimos indiretamente do círculo da proposição, e aquele que fazemos aparecer por si mesmo, desdobrando o círculo ao longo da fronteira entre as proposições a as coisas.

Os paradoxos do sentido

Se antes a grande dualidade era a das causas e dos efeitos, Deleuze dirá que agora a dualidade se prolonga nas coisas e nas proposições, nos corpos e na linguagem. E o sentido abrange sempre os dois termos da dualidade, é justamente a fronteira, a articulação da diferença entre eles. E já que o sentido dispõe de uma impenetrabilidade, Deleuze entende que ele deve se desenvolver numa nova série de paradoxos, desta vez interiores ao próprio sentido. Como ele afirma que o paradoxo de que todos os outros derivam é o *paradoxo da regressão ou da proliferação indefinida*, é somente este que será mencionado aqui¹⁷.

¹⁷ Sobre os outros paradoxos interiores ao sentido, ver na, *Lógica do sentido, a Quinta Série: Do Sentido*.

De acordo com Deleuze, quando designo alguma coisa, suponho sempre que o sentido é compreendido e já está presente, ou seja, instalamo-nos logo “de saída” em pleno sentido. Trata-se, portanto, de um *pressuposto*, desde que o eu começa a falar.

Por outras palavras: nunca digo o sentido daquilo que digo. Mas, em compensação, posso sempre tomar o sentido do que digo como objeto de uma outra proposição, da qual, por sua vez, não digo o sentido. Entro então em uma regressão infinita do pressuposto (Deleuze, 2007, p.31).

Segundo Deleuze, essa regressão deixa à vista tanto a impotência daquele que fala quanto a alta potência da linguagem: a impotência de dizer ao mesmo tempo alguma coisa e seu sentido e o poder infinito da linguagem de falar sobre as palavras. Deleuze resume então o paradoxo da regressão infinita: “sendo dada uma proposição que designa um estado de coisas, podemos sempre tomar seu sentido como o designado de uma outra proposição” (Deleuze, 2007, p.31-32).

Percebemos, portanto, que a regressão tem necessariamente a forma serial, ou como afirma o filósofo, “cada nome designador tem um sentido que deve ser designado por um outro nome, $n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3 \dots$ ”. Deleuze afirma então que, se consideramos somente a sucessão dos nomes, a série opera uma síntese no homogêneo, e cada nome distingue-se do precedente apenas pela sua posição, grau ou tipo. Mas se consideramos não mais a sucessão de nomes, mas o que se alterna nesta sucessão, “vemos que cada nome é tomado primeiro na designação que opera e, em seguida, no sentido que exprime, uma vez que é este sentido que serve de designado ao outro nome”. Trata-se portanto, neste último caso, de uma síntese do heterogêneo, isto é, “*a forma serial se realiza necessariamente na simultaneidade de duas séries pelo menos*” (Deleuze, 2007, p.39). Ela é, pois, essencialmente multisserial.

Para Deleuze, a lei de duas séries simultâneas é que elas nunca são iguais: uma representa o *significante*, outra o *significado*. E há três caracteres que permitem precisar a relação e a distribuição das séries em geral: primeiro, os termos de cada série estão em perpétuo deslocamento diante dos da outra, constituindo um desequilíbrio constante entre as séries; segundo, tal desequilíbrio deve ser, ele mesmo, orientado: uma das séries, precisamente a série significante, apresenta sempre um excesso sobre a outra; terceiro, o que assegura o deslocamento relativo das séries, bem como o excesso de uma sobre a outra, Deleuze define neste momento como “uma instância muito especial e paradoxal que não se deixa reduzir a nenhum termo das séries” (Deleuze, 2007, p.43). E quais seriam as características desta instância paradoxal?

Ela não para de circular nas duas séries. E é mesmo graças a isto que assegura a comunicação entre elas. É uma instância de dupla face, igualmente presente na série

significante e na série significada. É o espelho. É, ao mesmo tempo, palavra e coisa, nome e objeto, sentido e designado, expressão e designação etc. Ela assegura, pois, a convergência das duas séries que percorre, com a condição, porém, de fazê-las divergir sem cessar (Deleuze, 2007, p.43)¹⁸.

Esta instância paradoxal, este *ponto* que assegura o deslocamento entre as séries, é definido mais adiante como *singularidade*. Mas antes disso, Deleuze afirma que tais pontos singulares correspondem às relações entre os termos de cada série. Considerando as duas grandes séries de base, Deleuze entende que cada singularidade “é fonte de uma série que se estende em uma direção determinada até a vizinhança de uma outra singularidade” (Deleuze, 2007, p.55). Tais pontos singulares permitem, portanto, que haja não somente várias séries divergentes, mas que cada série seja constituída por várias subséries convergentes. Este conjunto de séries e subséries que se relacionam através de pontos singulares, Deleuze define como *estrutura*.

As singularidades

Mas, mais especificamente, o que seria uma singularidade? Segundo Deleuze, uma singularidade é um acontecimento ideal. Ou melhor, um acontecimento ideal “é um conjunto de singularidades, de pontos singulares que caracterizam uma curva matemática, um estado de coisa físico, uma pessoa psicológica e moral”. Trata-se de pontos de retrocesso, de inflexão; pontos de fusão, condensação, ebulição; pontos de choro e de alegria, pontos sensíveis. Mas tais singularidades não se confundem nem com a personalidade daquele que se exprime, nem com a individualidade de um estado de coisas designado por uma proposição, nem com a generalidade de um conceito significado. “A singularidade faz parte de uma outra dimensão, diferente das dimensões da designação, da manifestação ou da significação. A singularidade é essencialmente pré-individual, não-pessoal, aconceitual” (Deleuze, 2007, p.55).

As singularidades garantem a comunicação entre as séries, mas elas mesmas se deslocam, se redistribuem, mudam de conjunto. E, como dirá Deleuze, “se as singularidades são verdadeiros acontecimentos, eles se comunicam em um só e mesmo Acontecimento que não cessa de redistribuí-las e suas transformações formam uma *história*” (Deleuze, 2007, p.56).

Acontecimentos ideais

¹⁸ Já vimos, na primeira parte do texto, como Deleuze descreve, na gênese dinâmica do sentido, a divergência entre séries. Remetendo-se à psicanálise, ele analisa como duas séries divergentes – a pré-genital e a edipiana – atuam no processo de constituição da linguagem.

O que quer dizer Deleuze quando afirma que os acontecimentos são ideais? Segundo ele, não devemos distinguir, como faz Novalis, entre acontecimentos ideais e reais (“o protestantismo ideal e o luteranismo real”).

A distinção não é entre duas espécies de acontecimentos, mas entre o acontecimento, por natureza ideal e sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas. Entre o *acontecimento* e o *acidente*. Os acontecimentos são singularidades ideais que comunicam em um só e mesmo Acontecimento; assim possuem uma verdade eterna (p.56).

Assim, os acontecimentos são as únicas idealidades. Reverter o platonismo é, antes de mais nada, destituir as essências e substituí-las por acontecimentos como jatos de singularidades. E ressalta Deleuze que “uma dupla luta tem por objeto impedir toda confusão dogmática do acontecimento com a essência, mas também toda confusão empirista do acontecimento com o acidente” (Deleuze, 2007, p.56).

Acontecimento e problema

Segundo Deleuze, o modo do acontecimento é o problemático. Isso não quer dizer que existam acontecimentos problemáticos, mas que eles concernem exclusivamente aos problemas e definem suas condições. Todavia, o acontecimento também é problematizante. “Um problema, com efeito, não é determinado senão pelos pontos singulares que exprimem suas condições. Não dizemos que, por isto, o problema é resolvido: ao contrário, ele é determinado como problema” (Deleuze, 2007, p.57). Deleuze entende que é fundamental que deixemos de considerar o problemático como uma categoria subjetiva de nosso conhecimento, ou como um momento empírico que marcaria a imperfeição de nossa conduta.

O problema pode muito bem ser recoberto pelas soluções, nem por isso ele deixa de subsistir na Ideia que o refere às suas condições e organiza a gênese das próprias soluções. Sem esta Ideia as soluções não teriam *sentido* (Deleuze, 2007, p.57).

Segundo ele, Kant foi o primeiro a fazer do problemático o objeto da própria Ideia, deixando de ser uma incerteza passageira para se tornar um horizonte indispensável a tudo o que acontece ou aparece. Para Deleuze, não se pode falar dos acontecimentos, a não ser nos problemas cujas condições determinam; a não ser como singularidades que se desenrolam em um campo problemático e na vizinhança das quais se organizam as soluções¹⁹.

¹⁹ Deleuze entende que este novo estatuto do problemático permite conceber de uma nova maneira a relação entre as matemáticas e o homem: “não se trata de quantificar nem de medir as propriedades humanas, mas, de um lado, de problematizar os acontecimentos humanos e, de outro, de desenvolver como acontecimentos humanos as condições de um problema” (Deleuze, 2007, p.58). Cabe ressaltar que, como ele mesmo diz, não se trata, de modo algum, nesta nova relação, de uma “maneira barata de antropomorfizar as matemáticas”.

O não-senso

Na Décima Primeira Série da *Lógica do sentido*, Deleuze retoma a noção de singularidade como elemento paradoxal:

ele tem por função percorrer as séries heterogêneas e, de um lado, coordená-las, fazê-las ressoar e convergir e, de outro, ramificá-las, introduzir em cada uma delas disjunções múltiplas. Ele é ao mesmo tempo palavra = X e coisa = X. Ele tem duas faces, já que pertence simultaneamente às duas séries, mas que não se equilibram, não se juntam, não se emparelham nunca, uma vez que ele se acha sempre em desequilíbrio com relação a si mesmo (Deleuze, 2007, p.69).

Essa dissimetria inerente ao elemento paradoxal pode ser descrita como excesso e falta; significante e significado; ou, fazendo referência a Lewis Carroll, como palavra branca e objeto negro. Neste momento, é impossível não marcar a presença do escritor britânico na *Lógica do sentido*, pois é através de sua obra que Deleuze introduz um elemento crucial da sua teoria do sentido: o *não-senso*. Segundo ele, o não-senso é constituído por duas figuras.

No que se refere à primeira figura, Deleuze afirma que o elemento paradoxal é, ao mesmo tempo, palavra e coisa, ou seja, a palavra em branco que a designa ou a palavra esotérica que designa esta palavra em branco, tem também como propriedade exprimir a coisa.* Trata-se de

uma palavra que designa exatamente o que exprime e exprime o que designa. Ela exprime seu designado, assim como designa seu próprio sentido. Em uma só e mesma vez, ela diz alguma coisa e diz o sentido do que diz: ela diz seu próprio sentido. Por tudo isto, ela é completamente anormal (Deleuze, 2007, p.70).

Ora, Deleuze já havia mostrado que o sentido de um nome não podia ser designado a não ser por um outro nome. Deste modo, o nome que diz seu sentido só pode ser um não-senso. “O não-senso não faz senão uma só coisa com a palavra ‘não-senso’ e a palavra ‘não-senso’ confunde-se com as palavras que não têm sentido, isto é, as palavras convencionais de que nos servimos para designá-lo” (Deleuze, 2007, p.70).

Quanto à segunda figura, Deleuze extrai de Carroll a “palavra-valise” para afirmar que se trata de uma palavra que “é o princípio de uma alternativa de que ela forma também os dois termos (fumioso – fumante e furioso ou furioso e fumante)” (Deleuze, 2007, p.70). Neste caso, a palavra no seu conjunto diz seu próprio sentido e é não-senso sob este novo título. As duas figuras do não-senso correspondem, pois, respectivamente, à síntese regressiva e à síntese disjuntiva.

* Cabe indicar que uma palavra em branco é designada por palavras esotéricas quaisquer como, por exemplo, isto, coisa, *Snark*, etc.

Poder-se-ia objetar que tudo isso não passa de um jogo de palavras, afinal, como afirmar que o não-senso diz seu próprio sentido, já que, por definição, ele não o possui? Deleuze responde que jogar efetivamente com as palavras é dizer que não-senso tem um sentido, que é o de não ter sentido. Contudo, ele afirma que sua hipótese não é esta, e explicita uma questão crucial de seu livro:

Quando supomos que o não-senso diz seu próprio sentido, queremos dizer, ao contrário, que o sentido e o sem-sentido têm uma relação específica que não pode ser decalcada da relação entre o verdadeiro e o falso, isto é, não pode ser concebida simplesmente como uma relação de exclusão. É exatamente este o problema mais geral da lógica do sentido: de que serviria elevarmo-nos da esfera do verdadeiro à do sentido, se fosse para encontrar entre o sentido e o não-senso uma relação análoga à do verdadeiro e do falso? (...) A lógica dos sentidos vê-se necessariamente determinada a colocar entre o sentido e o não-senso um tipo original de relação intrínseca, um modo de co-presença, que, por enquanto, podemos somente sugerir, tratando o não-senso como uma palavra que diz o seu próprio sentido (Deleuze, 2007, p.71).

O estruturalismo e a produção do sentido

Na *Lógica do sentido*, Deleuze remete-se ao estruturalismo para afirmar que seus autores não têm outro ponto em comum senão o sentido: não como aparência, mas como efeito de superfície e posição, produzido pela circulação da casa vazia nas séries da estrutura. “O estruturalismo, conscientemente ou não, celebra novos achados de inspiração estoica ou carrolliana” (Deleuze, 2007, p. 73-74). Segundo ele, sua importância para a filosofia e para o pensamento em geral mede-se por deslocar fronteiras. Antes do estruturalismo,

quando a noção de sentido tomou o lugar das Essências desfalecentes, a fronteira filosófica pareceu instalar-se entre aqueles que ligavam o sentido a uma nova transcendência, novo avatar de Deus, céu transformado, e aqueles que encontravam o sentido no homem e seu abismo, profundidade novamente cavada, subterrânea. (...) Em nome do Deus-Homem ou do Homem-Deus como segredo do sentido. Era por vezes difícil distinguir entre eles (Deleuze, 2007, p.74).

A lassidão desses dois discursos encontra-se no fato de que em ambos, céu ou subterrâneo, o sentido é apresentado como Princípio, Reservatório, Reserva, Origem.

É, pois, agradável, que ressoe hoje a boa nova: o sentido não é nunca princípio ou origem, ele é produzido. Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou re-empregado, mas algo a produzir por meio de novas maquinacões. Não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas é efeito de superfície, inseparável da superfície como de sua dimensão própria (Deleuze, 2007, p.75)²⁰.

Mas descobrir que o sentido é produzido não facilita muito, já que o pensamento não é um ato simples, “claro para si mesmo”. O pensamento põe em jogo todas as potências do inconsciente e do não-senso no inconsciente.

²⁰ Vale apontar, pela própria importância que a psicanálise tem na *Lógica do sentido*, que Deleuze não procura em Freud “um explorador da profundidade humana e do sentido originário, mas o prodigioso descobridor da maquinaria do inconsciente por meio do qual o sentido é produzido em função do não-senso” (Deleuze, 2007, p.75).

Os paradoxos só são recreações quando os consideramos como iniciativas do pensamento; não quando consideramos como ‘a Paixão do pensamento’, descobrindo o que não pode ser senão pensado, (...) senão falado, que é também o inefável e o impensável, Vazio mental, Aion. (...) A força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios, mas nos fazem assistir à gênese da contradição. O princípio de contradição se aplica ao real e ao possível, mas não ao impossível do qual deriva, isto é, aos paradoxos ou antes ao que representam os paradoxos (Deleuze, 2007, p.77).

O paradoxo × o bom senso e o senso comum

O paradoxo tem por característica o fato de ir em dois sentidos ao mesmo tempo e tornar impossível uma identificação. Ele se opõe precisamente aos dois aspectos da *doxa*: o bom senso e o senso comum.

O bom-senso se diz de uma direção: “ele é senso único, exprime a existência de uma ordem de acordo com a qual é preciso escolher uma direção e se fixar nela” (Deleuze, 2007, p.78). Trata-se da direção que vai do mais diferenciado ao menos diferenciado. Com ela orientamos a flecha do tempo, já que o mais diferenciado aparece necessariamente como passado, e o menos diferenciado como futuro e como fim (mas com a condição de que passado e futuro sejam dirigidos pelo presente). A função essencial do bom senso é a de prever.

O bom senso também tem um papel fundamental na determinação da significação, mas nenhum na doação de sentido. Isto porque ele

não se contenta em determinar a direção particular do senso único, ele determina primeiro o princípio de um sentido único em geral, reservando-se o direito de mostrar que este princípio, uma vez dado, nos força a escolher tal direção de preferência a outra (Deleuze, 2007, p.79).

A potência do paradoxo em relação ao bom senso não está em seguir a outra direção, mas em mostrar que o sentido toma sempre os dois sentidos (direções) ao mesmo tempo, “em um passado-futuro infinitamente subdividido e alongado” (Deleuze, 2007, p.79-80). Reencontramos aqui a oposição entre Cronos e Aion, sendo possível afirmar que enquanto o primeiro abrange o bom senso, o segundo recolhe os paradoxos do sentido.

Quanto ao senso (sentido) comum, Deleuze entende que “sentido” não é mais uma direção, mas um órgão. “Nós o dizemos comum, porque é um órgão, uma função, uma faculdade de identificação, que relaciona uma diversidade qualquer à forma do Mesmo. O senso comum identifica, reconhece, não menos quanto o bom senso prevê” (Deleuze, 2007, p.80).

Subjetivamente, o senso comum subsume as faculdades da alma e os órgãos do corpo e os refere a uma unidade capaz de dizer Eu (um só e mesmo eu que percebe,

imagina, dorme, etc.). Neste caso, a linguagem não parece possível fora de um tal sujeito que se manifesta nela e que diz o que ele faz. Objetivamente, o senso comum subsume a diversidade dada e a refere à unidade, ou de uma forma particular de objeto, ou de uma forma individualizada de mundo (é o mesmo objeto que vejo, toco, etc.; é no mesmo mundo que respiro, ando, etc.). Aqui, a linguagem não parece possível fora destas identidades que designa.

Haveria, portanto, uma complementaridade entre o bom senso e o senso comum. O bom senso não poderia fixar nenhuma direção que não fosse aquela capaz de referir o diverso à forma de identidade de um sujeito, ou à de permanência de um objeto ou de um mundo. Inversamente, esta forma de identidade no senso comum permaneceria vazia se não houvesse uma instância “capaz de determiná-la por esta ou aquela diversidade começando aqui, acabando ali e que supomos durar todo o tempo que é preciso para igualação de suas partes” (Deleuze, 2007, p.81).

Quanto ao paradoxo, ele é a subversão simultânea do bom senso e do senso comum, “aparece de um lado como os dois sentidos do devir-louco, imprevisível; de outro lado, com o não senso da identidade perdida, irreconhecível”. Mas é justamente nesta região que precede todo bom senso e todo senso comum, que se opera a doação de sentido. “Aí, a linguagem atinge sua mais alta potência com a paixão do paradoxo” (Deleuze, 2007, p.81).

Impassibilidade e gênese

Deleuze retoma então a ideia de que o sentido é o *efeito* de causas corporais e de suas misturas. Isso explica sua fragilidade, já que ele sempre está correndo o risco de ser tragado por sua causa. O sentido só pode afirmar sua irredutibilidade quando se compreende que a relação causal - como ele viu com os Estoicos - pressupõe a heterogeneidade entre causa e efeito. O sentido, portanto, que é incorporeal, que é efeito das ações e das paixões do corpo, “não pode preservar sua diferença relativamente à causa corporal a não ser na medida em que se prende em superfície a uma quase-causa, ela mesma incorporeal”. Esta quase-causa, o acontecimento, é submetido portanto a uma dupla causalidade, “remetendo de um lado às misturas de corpos que são a sua causa, de outro lado, a outros acontecimentos que são a sua quase-causa” (Deleuze, 2007, p.97). Neste ponto, Deleuze afirma que está tentando fundamentar esta dupla causalidade de uma maneira que *convenha* ao caráter incorporeal da superfície e do acontecimento:

pareceu-nos que o acontecimento, isto é, o sentido, relacionava-se a um elemento paradoxal intervindo como não-senso ou ponto aleatório, operando como quase-causa e assegurando a plena autonomia do efeito (Deleuze, 2007, p.98).

A autonomia do efeito, contudo, não desmente sua fragilidade, já que as duas figuras do não-senso²¹ na superfície podem transformar-se nos dois não-sensos profundos de paixão e de ação. A autonomia, portanto, refere-se ao fato de que o sentido dispõe de sua dimensão própria. E se o sentido é sempre produzido, causado, derivado - e levando em conta que esta derivação é sempre dupla - no que se refere à superfície incorporal das quase-causas, tal derivação “cria os caminhos que traça e faz bifurcar” (Deleuze, 2007, p.98).

Devemos compreender este *poder genético* do sentido de duas maneiras: em relação à própria proposição, na medida em que o sentido expresso deve engendrar as três dimensões da proposição (círculo da proposição); e em relação ao modo pelo qual estas dimensões se acham preenchidas, e até mesmo ao que preenche estas dimensões, “isto é, com relação aos estados de coisas designados, aos estados do sujeito manifestados, aos conceitos, propriedades e classes significadas” (Deleuze, 2007, p.99).²²

Temos, portanto, de um lado, a impassibilidade em relação aos estados de coisas ou a neutralidade em relação às proposições; de outro, a potência de gênese no que se refere às proposições, tanto quanto aos estados de coisas. Neste ponto, Deleuze pergunta:

Como conciliar estes dois aspectos contraditórios? (...) Como conciliar o princípio lógico segundo o qual uma proposição falsa tem um sentido (de tal modo que o sentido como condição do verdadeiro permanece indiferente tanto ao verdadeiro como ao falso) e o princípio transcendental, não menos certo, segundo o qual uma proposição tem sempre a verdade, a parte e o gênero de verdade, que ela merece e que lhe cabe conforme seu sentido? (Deleuze, 2007, p.99).

A teoria de Husserl

A pergunta indica que a teoria do sentido é atravessada pela oposição entre a lógica formal simples e a lógica transcendental. Não surpreende, portanto, que Deleuze retorne a Husserl para lembrar que, como os Estoicos, ele tinha reencontrado a impassibilidade do sentido na expressão graças aos métodos redutores da fenomenologia: o sentido ou como noema de um ato ou como o expresso de uma proposição. Entretanto, se em Husserl também encontramos o problema da passagem da

²¹ As duas figuras do não senso referem-se às palavras em branco e às palavras-valise que, como vimos, Deleuze retira de Lewis Carroll.

²² Como já comentamos, esta dupla maneira de conceber o poder de gênese do sentido refere-se própria e respectivamente à gênese estática (lógica e ontológica) e à gênese dinâmica.

esterilidade à gênese, a gênese husserliana “parece operar um passe de mágica”, pois o núcleo noemático “foi bem determinado como *atributo*; mas o atributo é compreendido como *predicado* e não como verbo, isto é, como conceito e não como *acontecimento*” (Deleuze, 2007, p.100). Como consequência, a filosofia de Husserl é atravessada por uma impotência em romper com a forma do senso comum.

Ocorre que Husserl pensa a gênese, não a partir de uma instância necessariamente ‘paradoxal’ e não ‘identificável’ apropriadamente falando (faltando à sua própria identidade como à sua própria origem), mas, ao contrário, a partir de uma faculdade originária de senso comum encarregada de dar conta da identidade do objeto qualquer e mesmo de uma faculdade de bom senso encarregada de dar conta do processo de identificação de todos os objetos quaisquer (Deleuze, 2007, p.100).

Husserl, portanto, não rompe com a *doxa*²³. Pelo contrário, conserva o seu essencial: a forma. Além disso, “se contenta com elevar ao transcendental um exercício apenas empírico em uma imagem do pensamento apresentada como ‘originária’”. Deleuze vê ainda mais um problema crucial na filosofia husserliana: ela embaralha toda noção de sentido, confundindo a expressão com as outras dimensões da proposição das quais o filósofo francês está o tempo todo tentando distinguir: “nós a confundimos transcendentalmente com estas dimensões das quais queríamos distingui-la formalmente” (Deleuze, 2007, p.101).

O campo transcendental

Assim, a gênese husserliana é uma caricatura racionalizada da verdadeira gênese. “Em verdade, a doação do sentido a partir da quase-causa imanente e a gênese estática que se segue para as outras dimensões da proposição não podem se realizar senão em um campo transcendental” impessoal que não tenha “a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva – o sujeito, ao contrário, sendo sempre constituído” (Deleuze, 2007, p.101).

Deleuze entende aqui que o fundamento não pode se parecer com aquilo que funda. E retoma o que desde o início da *Lógica do sentido* está tentando esboçar. Sua teoria do sentido, até este momento, está procurando estabelecer as condições que

²³ Podemos observar que Deleuze procura mostrar que fracassa o esforço husserliano para passar da atitude natural à fenomenológica e, desta, à atitude transcendental. A atitude natural ou o empírico (senso-comum) sustenta a atitude transcendental ou a idéia (bom-senso) porque ambas permanecem referidas ao substantivo e adjetivo sem alcançar a potência do verbo. Assim como Husserl não consegue chegar à gênese do noema, também fracassa na distinção entre lógica formal e lógica transcendental e quanto à gênese da primeira determinada pela segunda. Esse duplo fracasso tem como origem a figura da consciência transcendental como doadora de sentido ou constituinte do sentido, em suma, a fenomenologia permanece cativa da figura do sujeito.

possibilitam a determinação de tal campo transcendental que, por sua vez, possibilitaria a verdadeira gênese. “A ideia de singularidades, logo de antígenalidades, que são, entretanto, impessoais e pré-individuais, deve agora nos servir de hipótese para a determinação deste domínio e de sua potência genética” (Deleuze, 2007, p.102).

Os dois momentos do sentido - impassibilidade e gênese, neutralidade e produtividade – não podem ser confundidos. A indiferença do acontecimento às determinações do exterior e do interior, do individual e do coletivo, etc., é “mesmo uma constante sem a qual o acontecimento não teria verdade eterna e não se distinguiria de suas efetuações temporais” (Deleuze, 2007, p.103). Para evitar confusões, Deleuze procura determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual, “que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com uma profundidade originária” (Deleuze, 2007, p.105).

E este campo não pode ser determinado como o de uma consciência: “não podemos conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação”. O que não é nem individual nem pessoal são as emissões de singularidades “enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por *distribuição nômade*”. Deste modo, as singularidades seriam os verdadeiros acontecimentos transcendentais:

as singularidades presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um ‘potencial’ que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas o que os produz atualizando-se, efetuando-se, as figuras desta atualização não se parecendo em nada ao potencial efetivado (Deleuze, 2007, p.105).

É precisamente quando se abre o mundo das singularidades anônimas e nômades, impessoais e pré-individuais, que nos aproximamos deste campo transcendental, abandonando o pressuposto husserliano de uma consciência transcendental como gênese e doação do sentido. A partir daí, “aparecem as condições da verdadeira gênese. É exato que o sentido é a descoberta própria da filosofia transcendental e vem substituir as velhas Essências metafísicas” (Deleuze, 2007, p.108). Mas, mais uma vez, a questão de saber como o campo transcendental deva ser determinado é muito complexa.

A determinação do campo

Parece impossível para Deleuze dar ao campo transcendental, “à maneira kantiana, a forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmo se

conferimos a esta unidade um alcance universal” (Deleuze, 2007, p.108). Mas também afirma que não é possível dar-lhe a forma de uma consciência.

O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e à semelhança daquilo que está incumbido de fundar. Então, ou nos damos já feito o que pretendíamos engendrar por um método transcendental; nós no-lo damos já feito no sentido dito ‘originário’ que supomos pertencer à consciência constituinte. Ou então, conforme o próprio Kant, renunciemos à gênese ou à constituição para nos atermos a um simples condicionamento transcendental; mas nem por isso escapamos ao círculo vicioso de acordo com o qual a condição remete ao condicionado do qual ela decalca a imagem (Deleuze, 2007, p.108).

Há, para Deleuze, algo em comum entre a metafísica e a filosofia transcendental: “elas se entendem a fim de não conceberem *singularidades determináveis a não ser aprisionadas em um Ego individual (Moi) supremo ou um Eu pessoal (Je) superior*”. Ou, como afirma, “fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos” (Deleuze, 2007, p.109).

De acordo com ele, enquanto permanecemos no domínio das singularidades aprisionadas,

é forçoso, desde então, que o não-senso e o sentido estejam em uma oposição simples e que o sentido ele próprio apareça ao mesmo tempo como originário e como confundido com primeiros predicados, seja predicados considerados na determinação infinita da individualidade do Ser supremo, seja predicados considerados na constituição formal finita do sujeito superior. Humanos ou divinos, (...) trata-se de fato dos mesmos predicados, quer pertençam analiticamente ao ser divino ou sejam sinteticamente ligados à forma humana. E enquanto o sentido é posto como originário e predicável, importa pouco saber se é um sentido divino esquecido pelo homem ou então um sentido humano alienado em Deus (Deleuze, 2007, p.109).

Para que surja o campo transcendental real, portanto, é necessário que libertemos as singularidades da “famosa imutabilidade de Deus” (à maneira da metafísica) ou dos “famosos limites do conhecimento” (à maneira kantiana). E que elas reapareçam nômades, impessoais e pré-individuais, constituindo a topologia de superfície que determina tal campo. Como o indivíduo deriva daí para fora do campo, constitui precisamente a primeira etapa da gênese. E, para explicá-la, na série referente à *gênese estática ontológica* – talvez a mais árdua da *Lógica do sentido* – o filósofo retoma o estoicismo, mas é principalmente a Leibniz que ele vai se referir.

Primeira etapa da gênese estática ontológica

Uma singularidade pode ser compreendida em sua existência ou repartição, mas também em sua natureza, “conforme a qual ela se prolonga ou se estende em uma direção determinada sobre uma linha de pontos ordinários” (Deleuze, 2007, p.113). Deleuze já vê, neste segundo aspecto, um começo de *efetuação* das singularidades.

No que se refere à primeira etapa da gênese, Deleuze está partindo da noção de que o indivíduo não é separável de um mundo, mas, como ele mesmo pergunta, o que chamamos de mundo?

Um mundo envolve já um sistema infinito de singularidades selecionadas por convergência. Mas, neste mundo, constituem-se indivíduos que selecionam e envolvem um número finito de singularidades do sistema, que as combinam com aquelas que seu próprio corpo encarna, que as estende sobre suas próprias linhas ordinárias e mesmo são capazes de reformá-las sobre as membranas que colocam em contacto o interior e o exterior (Deleuze, 2007, p.113).²⁴

Há, portanto, um complexo “indivíduo-mundo-interindividualidade” que define um primeiro nível de efetuação naquilo que se refere à gênese estática. Neste nível, as singularidades se efetuem ao mesmo tempo em um mundo e nos indivíduos que o preenchem. Mas o que Deleuze está propriamente querendo dizer com “efetuar”?

Efetuar-se ou ser efetutado significa: prolongar-se sobre uma série de pontos ordinários; ser selecionado segundo uma regra de convergência; encarnar-se em um corpo, tornar-se estado de um corpo; reformar-se localmente para novas efetuações e novos prolongamentos limitados (Deleuze, 2007, p.114).

No entanto, nenhuma destas definições refere-se às singularidades como tais, mas ao “mundo individuado” e aos “indivíduos mundanos” que os envolvem. É por isso que a efetuação é sempre individual e coletiva, interior e exterior.

Deleuze entende que efetuar-se é também ser *expresso*.²⁵ E o mundo expresso seria feito de relações diferenciais e de singularidades adjacentes. Aqui, é importante retomar a noção de que as singularidades são sempre pré-individuais: “o *continuum* de

²⁴ Deleuze afirma, neste ponto, que Leibniz tem razão em dizer que a mônada individual exprime um mundo segundo a relação dos outros corpos ao seu, e exprime esta própria relação segundo a relação das partes de seu corpo entre elas. Para Deleuze, portanto, um indivíduo sempre está em um mundo como círculo de convergência e um mundo não pode ser formado e pensado senão em torno de indivíduos que o preenchem (Deleuze, 2007, p.113-114).

²⁵ Deleuze escreve que Leibniz sustenta uma tese célebre: cada mônada individual exprime o mundo. E, a partir desta tese, o filósofo francês afirma: “Em cada mundo, as mônadas individuais exprimem todas as singularidades deste mundo – uma infinidade – como em um murmúrio ou em um desvanecimento; mas cada uma não envolve ou não exprime ‘claramente’ senão um certo número de singularidades, *aquelas na vizinhança das quais ela se constitui e que se combinam com seu corpo*” (Deleuze, 2007, p.115)

singularidade é completamente distinto dos indivíduos que o envolvem em graus de clareza variáveis e complementares” (Deleuze, 2007, p.115).

Retomando a tese leibniziana de que “cada mônada individual exprime o mundo”, e de que, portanto, “o mundo expresso não existe senão nos indivíduos e aí existe como predicado”, Deleuze entende, contudo, que o mundo “subsiste de uma maneira completamente diferente, como acontecimento ou verbo, nas singularidades que presidem à constituição dos indivíduos”. Ainda referindo-se a Leibniz, ele exemplifica: “não mais Adão-pecador, mas o mundo em que Adão pecou” (Deleuze, 2007, p.115).²⁶

Procurando “salvar” Leibniz, Deleuze enfatiza o caráter expressivo da mônada e joga com a seguinte argumentação:

Na medida em que o expresso não existe fora de suas expressões, isto é, fora dos indivíduos que o exprime, o mundo é realmente o ‘pertencer’ do sujeito, o acontecimento se tornou predicado, predicado analítico de um sujeito. *Verdejar* indica uma singularidade-acontecimento na vizinhança da qual a árvore se constitui; ou *pecar*, na vizinhança da qual Adão se constitui; mas *ser verde*, *ser pecador*, são agora os predicados analíticos de sujeitos constituídos, a árvore e Adão. Como todas as mônadas individuais exprimem a totalidade de seu mundo – embora dele não expressem claramente senão uma parte selecionada -, seus corpos formam misturas e agregados, associações variáveis com as zonas de clareza e de obscuridade: eis porque mesmo as relações são aqui predicados analíticos de misturas (Adão comeu do fruto da árvore) (Deleuze, 2007, p.115-116).

Agora, argumentando contra Leibniz, mas ainda com o objetivo de salvá-lo, Deleuze afirma que, enquanto os predicados se relacionam a indivíduos, é preciso lhes reconhecer uma igual imediatez que se confunde com seu caráter analítico (isto é, com a identidade entre um sujeito com os seus predicado). “Ter uma cor não é mais geral do que ser verde, pois é somente esta cor que é o verde e este verde que é esta nuance que se referem ao sujeito individual” (Deleuze, 2007, p.116). Não haveria, portanto, na ordem analítica dos predicados, nem uma hierarquia lógica, nem um caráter de generalidade (ou seja, não se trata de operar com gêneros e diferenças específicas,

²⁶ Deleuze entende que é arbitrário privilegiar a inerência dos predicados na filosofia de Leibniz ou, em outras palavras, aceitar que Leibniz mantém a concepção aristotélico-escolástica de que uma substância se define pela inerência dos predicados e que estes são analíticos ou a identidade de si consigo. Embora a mônada leibniziana seja definida como substância, entretanto, o mais importante é que ela é *expressiva de um mundo* e por isso “a inerência dos predicados da mônada expressiva supõe primeiro a composibilidade do mundo expresso e esta por sua vez supõe a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência, que pertencem ainda a uma lógica do sentido e do acontecimento, não a uma lógica da predicação e da verdade”. Para Deleuze, Leibniz foi muito longe nesta primeira etapa da gênese: “o indivíduo constituído como centro de envolvimento, como envolvendo singularidades em um mundo e sobre seu corpo” (Deleuze, 2007, p.115).

classes e propriedades, mas com a singularidade como mistura). Eis porque a referência ao estoicismo não se faz esperar:

Animal e racional, verde e cor, são dois predicados igualmente imediatos que traduzem uma mistura no corpo do sujeito individual ao qual um não se atribui menos imediatamente que o outro. A razão é um corpo, dizem os Estoicos, que penetra e se estende em um corpo animal. A cor é um corpo luminoso que absorve ou reflete um outro corpo. Os predicados analíticos não aplicam ainda nenhuma consideração lógica de gêneros ou de espécies, de propriedades nem de classes, mas implica somente a estrutura e a diversidade físicas atuais que os tornam possíveis nas misturas de corpos (Deleuze, 2007, p.116).

Segunda etapa da gênese estática ontológica

Seguindo a gênese, Deleuze afirma então que, sobre o terreno de toda esta primeira efetuação, se funda e se desenvolve um segundo nível. Este nível estaria envolvido com o problema husserliano referente àquilo que no Ego ultrapassa a mônada e seus predicados ou, mais propriamente, cabe indagar “o que dá ao mundo ‘um sentido de transcendência objetiva propriamente dita, segunda na ordem da constituição, distinta da transcendência imanente’ do primeiro nível?” (Deleuze, 2007, p.116-117) A solução aqui não está na fenomenologia, já que o Ego não é menos constituído que a mônada individual. Deleuze entende que é preciso voltar a Leibniz, mas agora para ultrapassá-lo. Para isso, retoma a noção de que pertence ao *acontecimento* tanto o subdividir-se sem cessar como o reunir-se em um só e mesmo Acontecimento; de mesma maneira, pertence aos *pontos singulares* o distribuir-se de acordo com figuras móveis modificantes que fazem de todas as jogadas um mesmo “lançar” (o ponto aleatório), e deste lançar, uma multiplicidade de jogadas. A insuficiência do pensamento leibniziano seria o fato dele não ter atingido o livre princípio deste jogo, já que não soube inserir aí o acaso, nem tampouco soube fazer da divergência um objeto de afirmação.

Considerando que o próprio Deleuze afirma não poder seguir pormenorizadamente toda a dedução desta segunda etapa, contentamo-nos em reproduzir aquilo que para ele é importante fixar da gênese estática ontológica, observando que retoma, a noção leibniziana de *mundo*, porém a partir da modificação que impõe às noções husserlianas de *Umwelt* e *Welt*:

Primeiro, a partir das singularidades-acontecimentos que o constituem, o sentido engendra um primeiro complexo no qual ele se efetua: *Umwelt* que organiza as singularidades em círculos de convergência, indivíduos que exprimem estes mundos, estados de corpos, misturas ou agregados destes indivíduos, predicados analíticos que

descrevem estes estados. Mais um segundo complexo aparece, muito diferente, construído sobre o primeiro: *Welt* comum a vários mundos ou a todos, pessoas que definem estes ‘alguma coisa de comum’, predicados sintéticos que definem estas pessoas, classes e propriedades que daí derivam (Deleuze, 2007, p.119-120).

A distinção das etapas

Se a primeira etapa da gênese é a própria operação do sentido, a segunda é a operação do não-senso sempre co-presente ao sentido. Segundo Deleuze, é importante distingui-las. De acordo com a primeira, “vemos formar-se o princípio de um ‘bom-senso’, ou de uma organização já fixa e sedentária das diferenças”. Com a segunda, “vemos formar-se o princípio de um ‘senso-comum’ como função de identificação”. Contudo, seria um erro conceber tais *princípios produzidos* como transcendentais, ou seja, concebê-los “à sua imagem o sentido e o não senso de que eles derivam”. É isto que explicaria a ultrapassagem em relação a Leibniz e a Husserl, posto que,

por mais longe que ele tenha ido em uma teoria dos pontos singulares e do jogo, não pôs verdadeiramente as regras de distribuição do jogo ideal e não concebeu o pré-individual senão no mais próximo dos indivíduos constituídos, em regiões já formadas pelo bom-senso. (...) É também o que explica que Husserl, em sua teoria da constituição, se dê já feita a forma de um senso comum, conceba o transcendental como Pessoa ou Ego e não distinga (...) [uma] instância completamente diferente, não-senso produtor que anima o jogo ideal e o campo transcendental impessoal (Deleuze, 2007, p.120).

Assim, tanto o indivíduo e a pessoa, quanto o bom senso e o senso comum, são *produzidos* pela gênese passiva, “mas a partir do sentido e do não-senso que não lhes parecem e dos quais vimos o jogo pré-individual e impessoal” (Deleuze, 2007, p.120). E da mesma forma que o bom senso e senso comum são produzidos *a partir* do sentido e do não-senso, eles também são minados pelo princípio mesmo de sua produção, já que são derrubados de dentro pelos paradoxos próprios ao sentido.

O terceiro elemento da gênese estática

Logo no início da décima sétima série da *Lógica do sentido*, Deleuze afirma que a gênese estática lógica referir-se-ia a um terceiro elemento daquilo que, até então, estava chamando de gênese ontológica que, por sua vez, referia-se à gênese do indivíduo e da pessoa. Mas, antes de enfrentarmos mais uma dificuldade, talvez ainda falte algum esclarecimento quanto ao que sejam propriamente, na gênese, indivíduos e pessoas:

os indivíduos são proposições analíticas infinitas: infinitas no que exprimem, mas finitas na sua expressão clara, na sua zona de expressão corporal. As pessoas são proposições sintéticas finitas: finitas na sua definição, mas indefinidas na sua aplicação (Deleuze, 2007, p.123).

Portanto, os indivíduos e as pessoas seriam, em si mesmos, proposições ontológicas. Entretanto, o terceiro elemento da gênese – as classes múltiplas e as propriedades variáveis - não se encarnaria em um terceiro tipo de proposição ontológica. “Ao contrário, este elemento nos faz passar a uma outra ordem de proposição, constitui *a condição* ou forma de possibilidade da proposição lógica em geral” (Deleuze, 2007, p.123, grifos nossos). Temos então que, no que se refere às classes múltiplas e às propriedades variáveis, os indivíduos e as pessoas deixam de ser proposições ontológicas e passam a desempenhar o papel de instâncias materiais que efetuam a possibilidade da proposição lógica, determinando as relações necessárias à existência do condicionado: a relação de designação como relação com o individual, a relação de manifestação como relação com o pessoal. E a própria forma de possibilidade definindo, de seu lado, a relação de significação.

O desnível entre gênese estática ontológica e lógica

Contudo, é importante neste ponto ressaltar, Deleuze afirma que não há paralelismo entre a gênese lógica e a gênese ontológica, “mas antes uma mudança que comporta todo tipo de desníveis e de misturas”. Não há somente uma relação de correspondência entre a designação e o indivíduo, entre a pessoa e a manifestação, entre as propriedades e classes e a significação. “Há pois, nós o vimos, uma estrutura extremamente complexa segundo a qual cada uma das três relações da proposição lógica em geral é primeira por sua vez” (Deleuze, 2007, p.124). Só que a questão é ainda mais complexa, pois esta ordenação terciária da linguagem, precisamente porque é produzida pela gênese ontológica e lógica, depende também do sentido (“a quarta dimensão da proposição”) que, por sua vez, como também vimos, constitui por si mesmo uma organização secundária, dependente de uma distribuição bastante diferente. E, finalmente, para além da ordenação terciária da proposição e da organização secundária do sentido, Deleuze nunca deixa de pressentir “uma terrível ordem primária”, onde toda linguagem pode envolver.

Se pois consideramos esta estrutura complexa da ordenação terciária, em que cada relação da proposição deve se apoiar nas outras em uma espécie de circularidade, vemos

que o conjunto e cada uma de suas partes podem se desmoronar se perdem esta complementaridade: não somente porque o circuito da proposição lógica pode ser sempre desfeito (...) para fazer aparecer o sentido organizado de outra forma, mas também e sobretudo porque o sentido, tendo ele próprio uma fragilidade que pode fazê-lo oscilar em relação ao não-senso, as relações da proposição lógica correm o risco de perder toda medida e a significação, a manifestação, a designação se desmoronarem no abismo indiferenciado de um sem-fundo que não comporta mais do que a pulsação de um corpo monstruoso (Deleuze, 2007, p.124-125).

No que se refere propriamente ao sentido, Deleuze o define como duplamente gerador: o sentido não somente engendra a proposição lógica com suas três dimensões determinadas, como também os correlatos objetivos da proposição: o designado, o manifestado, o significado. E este desnível entre os dois aspectos da gênese pode levar ao *erro*, como, por exemplo, quando um designado é fornecido por uma proposição ontológica que não se corresponde à proposição lógica considerada. Mas, segundo o filósofo, o erro não é senão um conceito filosófico abstrato, já que afeta apenas a verdade de proposições isoladas de antemão. Deleuze entende que o elemento genético só é descoberto quando as noções de verdadeiro e falso são transferidas das proposições ao *problema*²⁷ que tais proposições estão supostamente encarregadas de resolver, mudando completamente de sentido durante a transferência.

Da proposição ao problema

A passagem da proposição ao problema leva à substituição da categoria de verdade pela de sentido. A partir daí, o verdadeiro e o falso passam a qualificar o *problema*, e não mais as proposições que a ele respondem. Neste ponto, Deleuze retoma a noção mesma de problema, buscando redefini-la. Segundo ele, o problema, que não indica um estado subjetivo e provisório do conhecimento empírico, “remete ao contrário a uma objetividade ideal, a um complexo constitutivo do sentido e que funda ao mesmo tempo o conhecimento e o conhecido, a proposição e seus correlatos” (Deleuze, 2007,

²⁷ Relembremos que, segundo Deleuze, o modo do acontecimento é o problemático. Isso não quer dizer que existam acontecimentos problemáticos, mas que eles concernem exclusivamente aos problemas e definem suas condições. Mas o acontecimento também é problematizante. “Um problema, com efeito, não é determinado senão pelos pontos singulares que exprimem suas condições. Não dizemos que, por isto, o problema é resolvido: ao contrário, ele é determinado como problema” (Deleuze, 2007, p.57). Mais ainda, para ele, não se pode falar de acontecimentos, a não ser nos problemas cujas condições determinam; a não ser como singularidades que se desenrolam em um campo problemático e na vizinhança das quais se organizam as soluções (Deleuze, 2007, p.59).

p.124). O sentido, ou seja, a verdade do problema enquanto tal, seria definido, portanto, a partir da relação do próprio problema com suas condições.

A determinação das condições de um problema depende tanto de “um espaço de distribuição nômade em que se repartem singularidades (*Topos*)”, quanto de “um tempo de decomposição pelo qual este espaço se subdivide em subespaços” (Deleuze, 2007, p.125). Segundo Deleuze, haveria sempre então um espaço que condensa e precipita as singularidades, e um tempo que completa progressivamente o acontecimento através de fragmentos de acontecimentos futuros e passados.

Há pois uma autodeterminação espaço-temporal do problema, no curso da qual o problema avança preenchendo a falta e prevenindo o excesso de suas próprias condições. É aí que o verdadeiro se torna sentido e produtividade (Deleuze, 2007, p.125-126).

Deleuze entende que é por um processo próprio que o problema se determina no espaço e no tempo e, determinando-se, determina as soluções nas quais persiste. “É a síntese do problema com suas condições que engendra as proposições, suas dimensões e seus correlatos” (Deleuze, 2007, p.126)²⁸.

Deleuze destaca então que o problema não é interrogação (como pensaria, por exemplo, Merleau-Ponty), já que esta não seria

senão a sombra do problema projetado ou antes reconstituído a partir das proposições empíricas; mas o problema em si mesmo é a realidade do elemento genético, o *tema* complexo que não se deixa reduzir a nenhuma *tese* de proposição (Deleuze, 2007, p.126).

Decalcar o problema nas proposições que lhe servem de resposta (de um ponto de vista empírico), e definir o problema pela forma de possibilidade das proposições correspondentes (de um ponto de vista filosófico e científico), constituem uma só e mesma ilusão.

Esta forma de possibilidade pode ser lógica ou então geométrica, algébrica, física, transcendental, moral, etc. Pouco importa; enquanto definimos o problema por sua ‘resolubilidade’, confundimos o sentido com a significação e não concebemos a condição senão à imagem do condicionado (Deleuze, 2007, p.126-127).

Não obstante tal confusão, Deleuze afirma que a resolubilidade não deixa de se relacionar ao processo de autodeterminação do problema. Precisamente, é a síntese do

²⁸ Realizando, por assim dizer, a gênese lógica.

problema com suas condições que constitui alguma coisa de ideal, de incondicionado, que, por sua vez, determina ao mesmo tempo a condição e o condicionado, ou seja, o domínio de resolubilidade e as soluções deste domínio.

Se o problema remete a uma objetividade ideal que funda ao mesmo tempo a proposição e seus correlatos, então, o problema não é proposicional. Mas o filósofo entende, contudo, que ele não existe fora das proposições que o exprimem. E que, enquanto *sentido expresso* (“a verdade do problema”), ele nunca é o duplo das proposições que o exprimem. O problema possui uma neutralidade que lhe pertence essencialmente.

Que o problema não exista fora das proposições que o exprimem como seu sentido, significa que ele *não é*, falando-se propriamente: ele insiste, subsiste ou persiste nas proposições e se confunde com este extra-ser que encontramos precedentemente. Mas este não-ser não é o ser do negativo, é o ser do problemático, que é preciso escrever (não)-ser ou ?-ser. O problema é independente do negativo como do afirmativo; nem por isso ele deixa de ter uma positividade que corresponde à sua posição como problema (Deleuze, 2007, p. 127-128).

O erro de Husserl

Afastando-se de Husserl, que define a expressão apenas como um duplo da proposição, Deleuze dissocia a noção de duplo da noção de neutralidade.²⁹ “O sentido é neutro mas não é nunca o duplo das proposições que o exprimem, nem dos estados de coisas aos quais ele ocorre e que são designados pelas proposições” (Deleuze, 2007, p.128). Eis porque o sentido só pode ser inferido indiretamente quando ficamos restritos ao círculo da proposição.

Deleuze reforça que a filosofia não pode conceber a condição à imagem do condicionado. “Purgar o campo transcendental de toda semelhança permanece a tarefa de toda filosofia que não quer cair nas armadilhas da consciência ou do cogito” (Deleuze, 2007, p.128). Para tanto, é preciso dispor, como vimos, de um incondicionado como síntese heterogênea da condição. Haveria, portanto, uma figura autônoma que reuniria em si neutralidade e potência genética. Deleuze afirma então que quando pressentia esta neutralidade do sentido como uma dobra, não era do ponto de vista da gênese (“poder genético herdado da *quase-causa*”), mas de um ponto de vista diferente,

²⁹ Deleuze questiona a noção husserliana de duplo, segundo o qual o duplo seria constituído pelo “modelo” e pela “sombra” (Deleuze, 2007, p.127).

levando-se primeiramente em consideração o sentido como efeito produzido por causas corporais (“efeito de superfície, impassível e estéril”). Neste ponto, ele pergunta: “Como manter, de uma só vez³⁰, que o sentido produz mesmo os estados de coisas em que se encarna e que é produzido por estes estados de coisas, ações e paixões dos corpos?” (Deleuze, 2007, p.128).

As articulações da superfície

Para Deleuze, é a própria ideia de gênese estática que dissipa esta contradição. Quando se afirma que os corpos e suas misturas produzem o sentido, não se pode dizer que seja através de alguma individuação anterior a ele, já que é a própria individuação dos corpos, a medida nas suas misturas, o jogo das pessoas e dos conceitos nas suas variações, que supõem o sentido e o campo neutro, pré-individual e impessoal no qual ele se desdobra. É, portanto, de outra maneira que o sentido é produzido pelos corpos:

trata-se, desta vez de corpos tomados na sua profundidade indiferenciada, na sua pulsação sem medida. E esta profundidade age de uma maneira original: por seu poder de organizar superfícies, de se envolver em superfícies (Deleuze, 2007, p.129).

Como já foi visto, a superfície não é ativa nem passiva, ela é o *produto* das ações e das paixões dos corpos misturados:

ela assegura a continuidade e a coesão lateral das duas camadas sem espessura, interna e externa. Puro efeito, ela é no entanto o lugar de uma quase-causa, pois uma energia superficial, sem ser da superfície mesma, é devida a toda formação de superfície (Deleuze, 2007, p.129).

Há na superfície, também já vimos, todo um jogo de forças em que singularidades se redistribuem indefinidamente, ou seja, “toda uma física das superfícies enquanto efeito das misturas em profundidade”. Mas a esta física corresponde necessariamente uma superfície metafísica (energia superficial da própria superfície). Esta última, definida como *campo transcendental*, é “a fronteira que se instaura entre os corpos tomados juntos e nos limites que os envolvem, de um lado, e as proposições quaisquer, de outro lado”. E esta fronteira “implica certas propriedades do som com relação à superfície, tornando possível uma repartição distinta da linguagem e dos corpos, da profundidade corporal e do *continuum* sonoro” (Deleuze, 2007, p.129).

³⁰ Ver nota 7.

A superfície metafísica é definida de todas estas maneiras como campo transcendental, ele próprio o lugar do sentido ou da expressão. “O sentido é o que se forma e se desdobra na superfície” (Deleuze, 2007, p.129-130). Quando o filósofo define o campo como fronteira, não está propondo uma separação, mas referindo-se a “uma articulação tal que o sentido se apresenta ao mesmo tempo como o que ocorre aos corpos e o que insiste nas proposições”(Deleuze, 2007, p.130). E enfatiza que a *neutralidade do sentido é inseparável de seu estatuto de duplo*. Mas, neste caso, não se trata de mais uma semelhança desencarnada, mas

ela se define agora pela produção de superfícies, sua multiplicação e sua consolidação. A dobra é a continuidade do avesso e do direito, a arte de instaurar esta continuidade, de tal maneira que o sentido na superfície se distribui dos dois lados de uma só vez³¹, como expresso subsistindo nas proposições e como acontecimento sobrevindo aos estados de corpos (Deleuze, 2007, p.130).

E quando a superfície é dilacerada, reafirma Deleuze, tudo recai na pulsação anônima em que as próprias palavras não são mais que afecções do corpo. Porém, ao contrário, quando ela se mantém, o sentido tanto se desdobra como efeito quanto participa da quase-causa aí ligada. O sentido produz então “a individuação e tudo o que se segue em um processo de determinação dos corpos e de suas misturas medidas” (gênese ontológica), “a significação e tudo o que se segue em um processo de determinação das proposições e de suas relações assinaladas” (gênese lógica). Enfim, “toda ordenação terciária ou o objeto da gênese estática” (Deleuze, 2007, p.130).

A nova imagem do filósofo

Retomando agora a noção de problema, não mais em sua definição, mas no desdobrar de um, Deleuze retorna aos Estoicos para afirmar que estes foram responsáveis por uma imagem diferente do filósofo, opondo-se tanto à imagem platônica quanto à pré-socrática. A primeira, responsável por fixar a imagem tanto científica como popular do filósofo, estabelece laços muito estreitos entre o ideal ascético e a ideia do pensamento: “um ser das ascensões que sai da caverna eleva-se e purifica-se na medida em que mais se eleva” (Deleuze, 2007, p.131). Já a segunda imagem é a do filósofo que não sai da caverna, pelo contrário, ele estima “que não estamos bastante engajados nela, suficientemente engolidos” (Deleuze, 2007, p.132).

³¹ Ver nota 7.

Segundo Deleuze, os pré-socráticos instalaram o pensamento nas cavernas, a vida na profundidade. E as profundidades encaixadas parecem a Nietzsche a verdadeira orientação da filosofia, “a descoberta pré-socrática a ser retomada em uma filosofia do futuro” (Deleuze, 2007, p.132).³² De acordo com Deleuze, contudo, este reencontro de Nietzsche com a profundidade só pôde ser feito conquistando as superfícies. Mas Nietzsche não fica na superfície; “esta lhe parece antes o que deve ser julgado do ponto de vista renovado do olho das profundidades” (Deleuze, 2007, p.133). Apesar do filósofo alemão não se interessar pelo que se passa depois de Platão (“a sequência de uma longa decadência”), Deleuze tem a impressão, através do método nietzschiano, de que uma nova imagem do filósofo é levantada.

É que é a eles que a palavra de Nietzsche se aplica particularmente: de tanto serem superficiais, como esses gregos eram profundos! Estes terceiros gregos não são mesmo mais completamente gregos. A salvação, eles não a esperam mais da profundidade da terra ou da autoctonia, muito menos do céu e da Ideia, eles a esperam lateralmente do acontecimento, do Leste – onde, como diz Lewis Carroll, se levantem todas as coisas boas. Com os Megáricos, os Cínicos e os Estoicos começam um novo filósofo e um novo tipo de anedotas (Deleuze, 2007, p.133).

As zombarias cínicas e estoicas contra Platão são incontáveis. Para Deleuze, trata-se sempre de destituir as Ideias e mostrar que o incorporeal está na superfície; que ele não é a mais alta causa, mas efeito superficial; que não é Essência, mas acontecimento. Trata-se, portanto, de uma *reorientação* de todo o pensamento. Se não há mais altura, tampouco há profundidade.³³ Neste sentido, Deleuze contesta aqueles que apresentam o estoicismo como um retorno ao pré-socratismo, como, por exemplo, ao mundo heraclítico.

Trata-se antes de uma reavaliação total do mundo pré-socrático interpretando-o conforme uma física das misturas em profundidade, os Cínicos e Estoicos abandonam por um lado todas as desordens locais que se conciliam somente com a Grande mistura, isto é, a unidade das causas entre si (Deleuze, 2007, p.135).

Para Deleuze, o que do mundo heraclítico pode subir à superfície e que, no caso, recebe um estatuto completamente novo é o “acontecimento na sua diferença de natureza com as causas-corpos, o Aion na sua diferença de natureza com o Cronos devorante” (Deleuze, 2007, p.135-136).

³² Ainda próximo a Nietzsche, Deleuze afirma que os pré-socráticos “sondaram a água e o fogo. Eles fizeram filosofia a golpes de martelo, como Empédocles quebrando as estátuas, o martelo do geólogo, do espeleólogo” (Deleuze, 2007, p.132).

³³ Deleuze procura mostrar – no processo que constitui a gênese dinâmica – como ele mesmo diz, “que a profundidade é uma ilusão digestiva, que completa a ilusão ótica ideal” (Deleuze, 2007, p.134).

A reorientação quanto ao platonismo é análoga: se Platão pretendia aprofundar ainda mais o mundo pré-socrático, reprimindo-o ainda mais, com os Estoicos ele se vê destituído de sua própria altura, e a Ideia recai na superfície como simples efeito incorporal.

É a grande descoberta estoica, contra os pré-socráticos e contra Platão de uma só vez³⁴: a autonomia da superfície, independentemente da altura e da profundidade, contra a altura e a profundidade; a descoberta dos acontecimentos incorporais, sentidos ou efeitos, que são irredutíveis aos corpos profundos assim como às Ideias altas. Tudo o que acontece e tudo o que se diz acontece e se diz na superfície (Deleuze, 2007, p.136).³⁵

Mais que a altura e a profundidade, que para Deleuze são não-senso, é a superfície que deve ser explorada. O que os Estoicos propõem é um deslocamento de fronteiras: a fronteira não está mais na altura, entre o universal e o particular; não mais na profundidade, entre a substância e os acidentes; ela se passa agora na superfície, entre as coisas e as proposições mesmas³⁶.

É o duplo sentido da superfície, a continuidade do avesso e do direito, que substituem a altura e a profundidade.³⁷ “Nada atrás da cortina, salvo misturas inomináveis. Nada acima do tapete, salvo o céu vazio.” O sentido aparece e atua na superfície, “pelo menos se soubermos convenientemente, de maneira a formar letras de poeira ou como um vapor sobre o vidro em que o dedo pode escrever” (Deleuze, 2007, p.136).

O filósofo da superfície

A partir desta nova imagem do filósofo, e a partir deste novo deslocamento realizado pela filosofia, Deleuze pergunta: “Como nomear a nova operação filosófica

³⁴ Ver nota 7.

³⁵ Deleuze ressalta que o herói de todas as tragédias de Sêneca, assim como de todo o pensamento estoico é Hércules. “Não mais Dionísio no fundo, ou Apolo lá em cima, mas o Hércules das superfícies, na sua dupla luta contra a profundidade e a altura: todo o pensamento reorientado, nova geografia” (Deleuze, 2007, p.135).

³⁶ Neste ponto, Deleuze evoca Antístenes, dizendo que é a ele que é preciso glorificar pelo novo traçado. “Entre a coisa tal qual ela é, designada pela proposição e o expresso, que não existe fora da proposição (a substância não é mais do que uma determinação secundária da coisa e o universal, uma determinação secundária do expresso)” (Deleuze, 2007, p.136).

³⁷ “O novo símbolo filosófico não é mais a águia de Platão, nem a sandália de chumbo de Empédocles, mas o manto duplo de Antístenes e de Diógenes” (Deleuze, 2007, p.136).

enquanto ela se opõe, de uma só vez³⁸, à conversão platônica e à subversão pré-socrática?” (Deleuze, 2007, p.136).

Num primeiro momento, talvez através da palavra perversão que, segundo Deleuze, pelo menos convém às provocações deste novo tipo de filósofo, e, se é que ela convém a esta estranha arte das superfícies. Mas, logo em seguida, Deleuze afirma que a arte das superfícies corresponde mais especificamente ao humor, em contrapartida à ironia platônica.

No platonismo, nada mais pode fundamentar a linguagem que não seja a Ideia. Mas como as proposições participariam das Ideias, a menos que estas não fossem “nomes em si”? E quanto ao outro polo, os corpos, poderiam eles melhor fundar a linguagem? Deleuze entende que quando os sons se abatem sobre os corpos e se tornam ações e paixões dos corpos misturados, eles não são mais portadores senão de não-sensos dilacerantes. “Denuncia-se, cada uma por sua vez, a impossibilidade de uma linguagem platônica e de uma linguagem pré-socrática, de uma linguagem idealista e de uma linguagem física, de uma linguagem maníaca e de uma linguagem esquizofrênica” Diante deste impasse, Deleuze entende que se impõe uma única alternativa: “ou nada dizer ou incorporar, comer o que dizemos” (Deleuze, 2007, p.137)³⁹.

Assim, se a linguagem idealista é feita de significações hipostasiadas, toda vez que nos interrogam “o que é o Belo, o Justo, o Homem?”, deveremos responder “designando um corpo, mostrando um objeto imitável ou mesmo consumível, dando-se, caso necessário, um golpe de bastão, o bastão sendo considerado como instrumento de toda designação possível” (Deleuze, 2007, p.137).⁴⁰ Se Platão ria daqueles que se contentavam em dar exemplos, em mostrar, em designar ao invés de atingir as Essências, a cada vez que nos interrogarem sobre uma significação, deveremos, ao contrário, responder por uma designação, uma mostrações puras. E, “para este exercício, que consiste em substituir as significações por designações, mostrações, consumações e destruições puras, é preciso saber ‘descer’ – o humor, contra a ironia socrática ou a técnica de ascensão” (Deleuze, 2007, p.138).

³⁸ Ver nota 7.

³⁹ Neste momento, Deleuze volta a Crisipo para afirmar que “se dizes a palavra carroça, uma carroça passa por tua boca”, “não é nem melhor nem mais cômodo se se tratar da Ideia de carroça” (Deleuze, 2007, p.137).

⁴⁰ Deleuze faz referência a Diógenes o Cínico que, ao “bípede sem plumas” como significado do homem, responde atirando-nos um galo com plumas (Deleuze, 2007, p.137).

Mas Deleuze pergunta para onde nos precipita semelhante descida. Segundo ele, está claro que a linguagem não se pode fundar mais na designação do que na significação. “Que as significações nos precipitem em puras designações que as substituem e as destituem, é o absurdo como significação” (Deleuze, 2007, p.138). Qual seria então a saída?

É preciso que, pelo mesmo movimento graças ao qual a linguagem cai do alto, depois se afunda, sejamos reconduzidos à superfície, lá onde não há mais nada a designar, nem mesmo a significar, mas onde o sentido puro é produzido: produzido na sua relação essencial com um terceiro elemento, desta vez o não-senso da superfície (Deleuze, 2007, p.138).

Reenviado à superfície, o sábio descobre os objetos-acontecimentos, ou seja, não os objetos como designados, mas como expresso ou exprimível, jamais presente, mas sempre já passado e ainda por vir ⁴¹.

Em outros termos, os puros acontecimentos tomados na sua verdade eterna, isto é, na substância que os subentende independentemente de sua efetuação espaço-temporal no seio de um estado de coisas. Ou então, o que dá no mesmo, de puras singularidades tomadas no seu elemento aleatório, independentemente dos indivíduos e das pessoas que os encarnam e os efetuam (Deleuze, 2007, p.138-139).

Esta dupla destituição da altura e da profundidade em proveito da superfície, é a primeira aventura de humor do sábio estoico. Abolidas as significações e as designações, o lugar do sentido-acontecimento é o vazio – o elemento paradoxal, o não-senso de superfície, o ponto aleatório sempre deslocado de onde jorra o acontecimento como sentido. Não se trata, neste caso, de atingir o imediato, mas de determinar este lugar em que o imediato se mantém “imediatamente” como não-atingível. Não se trata, em absoluto, do

inefável em altura ou profundidade, mas esta fronteira, esta superfície em que a linguagem se torna possível e, ao fazê-lo, não importa mais do que uma comunicação silenciosa imediata, pois que ela não poderia ser dita a não ser ressuscitando todas as significações e designações mediadas abolidas (Deleuze, 2007, p.140).

⁴¹ Deleuze usa novamente Crisipo como exemplo: “se não perdestes alguma coisa, vós a tendes; ora, não perdestes cornos, logo tendes cornos”. Neste caso, a negação não exprime mais nada de negativo, “mas torna patente somente o exprimível puro com suas metades ímpares, das quais, para todo o sempre, uma faz falta à outra, uma vez que ela excede por sua própria falta, assim como a falta por excesso, palavra = X para uma coisa = X” (Deleuze, 2007, p.139).

O humor como um novo valor

Se se busca o que torna a linguagem possível, pergunta-se também sobre *quem fala*. Quanto a este segundo aspecto, Deleuze retraça as três figuras da ironia que se contrapõem ao humor cultivado pelos Estoicos: da ironia socrática à ironia romântica, não sem passar pela ironia clássica, “o que há de comum a todas as figuras da ironia é que elas encerram a singularidade nos limites do indivíduo ou da pessoa” (Deleuze, 2007, p.142). E todas elas estão constantemente ameaçadas por um inimigo íntimo:

o pensamento trágico, o tom trágico com o qual a ironia mantém as mais ambivalentes relações. (...) O indivíduo pronunciava o discurso clássico, a pessoa o discurso romântico. Mas, sob estes dois discursos e invertendo-os de maneiras diversas é agora o Fundo sem face que fala rosnando (Deleuze, 2007, p.142).

Deleuze aponta, portanto, duas respostas à pergunta “quem fala?”: ora o indivíduo ou a pessoa, ora o fundo que dissolve tanto um quanto outra. Mas há, segundo ele, uma terceira resposta: aquela que recusa tanto a contradição quanto a complementaridade das duas respostas anteriores, e busca nas singularidades impessoais e pré-individuais o meio de se libertar do indivíduo e da pessoa, sem que caiamos em um fundo indiferenciado – profundidade sem fundo - quando desfazemos o indivíduo e a pessoa. “O que é mais profundo do que todo o fundo é a superfície, a pele. Aqui se forma um novo tipo de linguagem esotérica, que é para si mesma seu próprio modelo e sua realidade” (Deleuze, 2007, p.143).

Deleuze vê na ironia (tanto quanto no trágico), a coextensividade do ser com o indivíduo, do Eu com a representação. Mas, os Estoicos trazem à cena o humor como um novo valor. Este, por sua vez, é a coextensividade entre o sentido e o não-senso,

é a arte das superfícies e das dobras, das singularidades nômades e do ponto aleatório sempre deslocado, a arte da gênese estática, o saber-fazer do acontecimento puro ou a ‘quarta pessoa do singular’ – suspendendo-se toda significação, designação e manifestação, abolindo-se toda profundidade e altura (Deleuze, 2007, p.143).

A moral estoica

Deleuze afirma que seria apressado apresentar o estoicismo como o sistema filosófico que recusa a profundidade, pois que encontraria nela senão misturas infernais correspondendo às paixões-corpos. “O sistema estoico comporta toda uma física, com uma moral desta física” (Deleuze, 2007, p.146). Se é verdade que as paixões são corpos,

é verdade também que as ações virtuosas, as representações verdadeiras, os assentimentos justos também o são. E se tais corpos formam misturas abomináveis, o conjunto dos corpos em sua totalidade forma necessariamente uma mistura perfeita (a unidade das causas entre elas ou o presente cósmico).

Para Deleuze, “a moral estoica concerne ao acontecimento; ela consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece”. Segundo ele, neste momento ainda não é possível avaliar o alcance desta fórmula, entretanto, entende que é preciso perguntar: “como o acontecimento poderia ser captado e querido sem ser relacionado à causa corporal de onde ele resulta e através dela, à unidade das causas como *Physis*?”. Seria, pois, a *adivinhação* que fundaria uma moral e que possibilitaria a interpretação das relações entre o acontecimento puro ainda não efetuado e a profundidade corporal (ações a paixões dos corpos). Tratar-se-ia, nesta interpretação, de sempre “cortar na espessura, de talhar superfícies, (...) para seguir o traçado das linhas e dos cortes que se desenham sobre elas. (...) A adivinhação é, no sentido mais geral, a arte das superfícies, das linhas e dos pontos singulares que nela aparecem” (Deleuze, 2007, p.146)⁴².

Contudo, Deleuze entende que não é por acaso que a moral estoica nunca pôde se confiar a métodos físicos de adivinhação e se orientou, portanto, para um outro polo, desenvolvendo-se segundo o método lógico. Deleuze faz referência a Goldschmidt para mostrar estes dois polos entre os quais oscila a moral estoica:

de um lado tratar-se-ia pois de participar tanto quanto possível de uma visão divina reunindo em profundidade todas as causas físicas entre si na unidade de um presente cósmico, para daí tirar a adivinhação dos acontecimentos que resultam. Mas, de outro lado, em compensação, trata-se de querer o acontecimento, qualquer que ele seja, sem nenhuma interpretação, graças a um ‘uso das representações’ que acompanha desde o começo a efetuação do acontecimento mesmo atribuindo-lhe o mais limitado presente (Deleuze, 2007, p.146-147).

No primeiro caso, caminha-se do presente cósmico ao acontecimento ainda não efetuado, ligando o acontecimento a suas causas corporais e a sua unidade física; no segundo, caminha-se do acontecimento puro à sua mais limitada efetuação presente,

⁴² “Assim, dividir o céu em secções e nele distribuir as linhas dos vôos de pássaros, seguir sobre o solo o mapa que traça o focinho de um porco, jogar o fígado para a superfície e observar as linhas e as fissuras” (Deleuze, 2007, p.146). Para a análise da *divinatio* estóica vale a pena acompanhar Victor Goldschmidt (explicitamente mencionado e pressuposto por Deleuze) em *Le système stoïcien et l’idée du temps*. Paris, Vrin, 1953.

ligando o acontecimento a sua quase-causa incorporal – “causalidade que ele recolhe e faz ressoar na produção de sua própria efetuação” (Deleuze, 2007, p.147).

O paradoxo da dupla causalidade e os dois caracteres da gênese estática (impassibilidade e produtividade, indiferença e eficácia) já compreendiam, portanto, esta polaridade. E a insuficiência do segundo polo diz respeito, segundo Deleuze, à diferença de natureza das causas corporais e dos acontecimentos que delas resultam.

Se cabe ao sábio estoico querer o acontecimento como tal graças ao uso lógico da representação, em que consistiria propriamente este uso? ⁴³ Neste momento, Deleuze aponta que há algumas obscuridades no legado da teoria estoica da representação: o papel e a natureza do assentimento na representação sensível enquanto impressão; a maneira pela qual as representações racionais, elas mesmas corporais, decorrem das representações sensíveis; o que constitui o caráter da representação de ser ou não “compreensiva”; o alcance da diferença entre as representações-corpos (impressões) e os acontecimentos-efeitos incorporais (expressões) ⁴⁴. Deleuze relembra que esta diferença de natureza entre a expressão e a representação era encontrada em toda parte, toda vez que ele marcava a especificidade do sentido ou do acontecimento, “sua irreducibilidade ao designado como ao significado, sua neutralidade com relação ao particular como ao geral, sua singularidade impessoal e pré-individual” (Deleuze, 2007, p.148). Contudo, ainda que o sentido nunca seja objeto de representação possível, ele não deixa de interferir nesta última como aquilo que confere um valor especial à relação que a representação mantém com seu objeto ⁴⁵.

Por ela mesma, a representação é abandonada a uma relação somente extrínseca de semelhança ou similitude. Para que a representação ganhe sentido, é necessário pois um “uso” que não seja aquele da função da representação com o seu representado.

⁴³ “Em que consiste o uso lógico da representação, esta arte levada ao mais alto ponto por Epíteto e Marco Aurélio?” (Deleuze, 2007, p.147). Ver também a obra de Goldschmidt supra-citada.

⁴⁴ Deleuze entende que tais obscuridades interferem em sua teoria do sentido, posto que as representações sensíveis são designações, as representações racionais são significações, mas somente os acontecimentos incorporais constituem o sentido expresso (Deleuze, 2007, p.147).

⁴⁵ Como exemplo, Deleuze afirma que “a percepção da morte como estado de coisa e qualidade ou o conceito de mortal como predicação de significação, permanecem extrínsecos (destituídos de sentido) senão compreendem o acontecimento de morrer como o que se efetua em um e se exprime no outro. (...) Saber que somos mortais é um saber apodítico, mas vazio e abstrato, que as mortes efetivas e sucessivas não bastam certamente para preencher adequadamente, enquanto não aprendermos o morrer como acontecimento impessoal provido de uma estrutura problemática sempre aberta (onde e quando?)” (Deleuze, 2007, p.148).

Que a representação envolva o acontecimento de uma outra natureza, que ela chegue a envolvê-lo em suas bordas, que ela chegue a se estender até este ponto, que ela consiga este forro ou esta barra, eis a operação que define o uso vivo, tal que a representação, quando aí não atinge, fica sendo só letra morta em face de seu representado, estúpida no seio de sua representatividade (Deleuze, 2007, p.148-149).

O sábio estoico espera o acontecimento. Isso quer dizer que ele *compreende* o acontecimento puro em sua verdade eterna, independentemente de sua efetuação espaço-temporal, como algo eternamente a vir e sempre já passado. Mas também, em um mesmo lance, ele *quer* a encarnação, a efetuação do acontecimento puro em um estado de coisas e em seu próprio corpo: “tendo se identificado à quase-causa, o sábio quer ‘corporalizar’ seu efeito incorporeal, pois que o efeito herda da causa” (Deleuze, 2007, p.149).

O sábio estoico “se identifica” com a quase-causa pois ele se instala na superfície. Mas como poderia, porém, pergunta Deleuze, o sábio ser quase-causa do acontecimento incorporeal e por aí querer sua encarnação? Ora, a quase-causa não cria, ela *opera* e não quer senão aquilo que acontece. Enquanto as causas corporais agem e padecem por uma mistura cósmica,

a quase-causa opera de maneira a dobrar esta causalidade física, ela encarna o acontecimento no mais limitado presente, o mais preciso, o mais instantâneo, puro instante captado no ponto em que se subdivide em futuro e passado e não mais presente do mundo que reuniria em si o passado e o futuro (Deleuze, 2007, p.149-150).

Deleuze define o sábio estoico como um tipo de ator, que sempre fica no instante, enquanto o personagem que ele *representa* espera o futuro e rememora o passado. Neste sentido, o uso da representação é o do mímico, e não mais o do adivinho, o que implica uma outra ética.

Fazer corresponder o mínimo de tempo desempenhável no instante ao máximo de tempo pensável segundo o Aion. Limitar a efetuação do acontecimento a um presente sem mistura, tornar o instante tanto mais tenso e intenso, tanto mais instantâneo quanto mais ele exprime um futuro e um passado ilimitados, tal é o uso da representação (Deleuze, 2007, p.150).

Tornar-se a quase-causa do que se produz em nós, produzir as superfícies e as dobras em que o acontecimento se reflete. E, neste caso, a moral só dizer: “não ser indigno daquilo que nos acontece” (Deleuze, 2007, p.151). Deleuze entende que a posição contrária – captar o que acontece como injusto e não merecido, como sendo sempre culpa de alguém – é o próprio ressentimento contra o acontecimento. “O que é verdadeiramente imoral é toda utilização das noções morais, justo, injusto, méritos, faltas” (Deleuze, 2007, p.152).

Mas, o que Deleuze está mesmo querendo dizer com “querer o acontecimento”? Seria aceitar a guerra, o ferimento e a morte quando eles chegam? De modo algum, posto que a resignação não seria mais do que uma das figuras do ressentimento. O acontecimento é o que deve ser compreendido, querido e representado naquilo que acontece (acidente). Querer o acontecimento significa, antes de mais nada, captar-lhe a verdade eterna, ou seja, querer até atingir o ponto em que a guerra é travada contra toda guerra. Em determinado momento, Deleuze pergunta:

Qual guerra não é assunto privado, inversamente qual ferimento não é de guerra e oriundo da sociedade inteira? Que acontecimento privado não tem todas as suas coordenadas, isto é, todas as suas singularidades impessoais sociais? (Deleuze, 2007, p.155)

Contudo, haveria bastante ignomínia em dizer que a guerra concerne a todo mundo, assim como em afirmar que cada um tem a sua própria guerra. Tudo isto só é verdadeiro quando distinguimos entre o homem livre e o ressentido, isto é, entre aquele que compreende a violência da guerra para destitui-la como horror e aquele que a quer como vingança e dominação buscadas pelo homem fraco:

a respeito do homem livre, porque ele captou o próprio acontecimento e porque não o deixa efetuar-se como tal sem nele operar, ator, a contra-efetuação. Só então o homem livre pode compreender todas as violências em uma só violência, todos os acontecimentos mortais em um só Acontecimento que não deixa mais lugar ao acidente e que denuncia e destitui tanto a potência do ressentimento no indivíduo que a da opressão na sociedade (Deleuze, 2007, p.155).

Mas, mais propriamente, o que envolveria este *um só e mesmo Acontecimento*? Ao invés de tudo misturar, ele seria a mistura “que extrai e purifica e mede tudo no instante sem mistura” (Deleuze, 2007, p.155). Assim, todas as guerras e todas as opressões reunir-se-iam neste único acontecimento, que denunciaria todas ao denunciar uma. É o que mostra Deleuze ao citar um artigo de 1968 de Claude Roy sobre o poeta Ginsberg:

A psicopatologia que reivindica o poeta não é um sinistro pequeno acidente do destino pessoal, um estrago individual. Não foi o caminhão de leite que passou por cima de seu corpo e que o deixou enfermo, foram os cavaleiros dos Cem Negros pogromizando seus ancestrais nos guetos de Vilna... Os golpes que recebeu na cabeça não foi em uma rixa de malandros na rua, mas quando a polícia disparava sobre os manifestantes... Se ele grita como um doido de gênio é que as bombas de Guernica e de Hanói o ensurdecaram... (Roy in Deleuze, 2007, p.155).

O homem livre, sábio, que se instala na superfície, vê que se trata de um *ponto* móvel e preciso em que todos os acontecimentos se reúnem assim em um só. E é, pois, assim que se *opera* a transmutação (ou, se prosseguirmos no tema mencionado, a guerra como destituição das guerras).

Os dois polos dessa moral

Todos estes desdobramentos se devem àquilo que Deleuze denominou “o problema moral nos Estoicos” que, por sua vez, é um desdobramento da questão da dupla causalidade. Neste sentido, o filósofo retoma a noção de que

uma das maiores audácias do pensamento estoico é a ruptura da relação causal: as causas são remetidas em profundidade a uma unidade que lhes é própria, e os efeitos mantêm na superfície relações específicas de um outro tipo (Deleuze, 2007, p.175).

Por que só há causas eficientes, o destino seria esta unidade das causas físicas entre si, e os efeitos incorporais, obviamente, se submetem ao destino, na medida em que são efeitos destas causas. Entretanto, como diferem em natureza destas causas, os efeitos incorporais entram uns com os outros em relações de quase-causalidade. Estas, por sua vez, entram em relação com uma quase-causa incorporeal, assegurando-lhes uma *independência*, não com relação ao destino, mas com a relação de necessidade que deveria decorrer do destino. Como afirma Deleuze, “o paradoxo estoico é afirmar o destino, mas negar a necessidade” (Deleuze, 2007, p.175). Isto porque o sábio estoico é livre de duas maneiras, em conformidade com os dois polos de sua moral:

uma vez por que sua alma pode atingir a interioridade das causas físicas perfeitas, uma outra porque seu espírito pode jogar com relações muito especiais que se estabelecem entre os efeitos em um elemento de pura exterioridade. Dir-se-ia que as causas corporais são inseparáveis de uma forma de interioridade, mas os efeitos incorporais, de uma forma de exterioridade. De um lado, os acontecimentos-efeitos têm realmente com suas causas físicas uma relação de causalidade, mas esta relação não é de necessidade, é de expressão; de outro lado, têm entre si ou com sua quase-causa ideal uma relação que não é mesmo mais de causalidade, mas ainda e somente de expressão (Deleuze, 2007, p.175).

Quais seriam, pergunta Deleuze, estas relações expressivas dos acontecimentos entre si? Segundo ele, seriam relações de compatibilidade e de incompatibilidade, de conjunção e de disjunção, difíceis de serem apreendidas. Mas “em virtude de que um acontecimento é compatível ou incompatível com outro?” (Deleuze, 2007, p.176) Não podemos falar, neste caso, de relações de causalidade, posto que são relações dos próprios efeitos entre si. Para Deleuze, portanto,

o que faz um destino ao nível dos acontecimentos, o que faz com que um acontecimento repita o outro apesar de toda sua diferença, o que faz com que uma vida seja composta de um só e mesmo Acontecimento, apesar de toda a variedade daquilo que lhe ocorre ⁴⁶, (...) não são relações de causa e efeito, mas um conjunto de correspondências não-causais, formando um sistema de ecos, de retomadas e de ressonâncias, um sistema de signos, em suma, uma quase-causalidade expressiva, não uma causalidade necessitante (Deleuze, 2007, p.176)⁴⁷.

⁴⁶ “Toda vida é, obviamente, um processo de demolição” (Deleuze, 2007, p.157). Segundo Deleuze, toda a obra de Fitzgerald é o desenvolvimento único desta proposição.

⁴⁷ Neste ponto, Deleuze volta a referir-se a Crisipo que, segundo ele, ao reclamar a transformação das proposições hipotéticas em conjuntivas e disjuntivas, mostrava a impossibilidade para os

As relações de expressão

Descartada a causalidade, dois acontecimentos seriam incompatíveis porque contraditórios? Mas, neste caso, não estaríamos aplicando aos acontecimentos regras que valem para os conceitos? Deleuze responde que “os acontecimentos não são conceitos: é a sua contradição suposta (manifestada no conceito) que resulta de sua incompatibilidade e não o inverso” (Deleuze, 2007, p.176). O exemplo a seguir é esclarecedor.

Quando se afirma que uma espécie de borboleta não pode ser, ao mesmo tempo, cinzenta e vigorosa, decorre, neste exemplo específico, que ora seus representantes são cinzentos e fracos, ora vigorosos e negros. Registra-se, então, um mecanismo causal físico que explicaria a incompatibilidade: um hormônio do qual dependeria o predicado cinzento, mas que, por sua vez, enfraqueceria a classe correspondente. Sob tal *condição causal*, poder-se-ia concluir por uma *contradição lógica* entre cinzento e vigoroso. No entanto, se isolamos os acontecimentos puros, *acinzentar* torna-se tão positivo quanto *enegrecer*, posto que exprime um aumento de segurança – *esconder-se*, *confundir-se* com o tronco de árvore – tanto quanto *enegrecer* exprime um aumento de vigor – *envigorar*. Entre estas duas determinações há uma relação de incompatibilidade primeira que a causalidade física inscreve, secundariamente, na profundidade do corpo e que a contradição lógica traduz, em seguida, no conteúdo do conceito. Em outras palavras, podemos dizer que se trata de passar do plano metafísico e lógico da substância com seus predicados (ou do substantivo com a inerência de seus adjetivos) ao acontecimento (o verbo e ao advérbio)

Em suma, as relações dos acontecimentos entre si, do ponto de vista da quase-causalidade ideal ou noemática, exprimem, em primeiro lugar, consequências não-causais, compatibilidades ou incompatibilidades alógicas. A força dos Estoicos foi engajar-se nesta via: de acordo com critério acontecimentos são *copulata*, *confatalia* (ou *inconfatalia*), *conjuncta* ou *disjuncta*? (Deleuze, 2007, p.177)

Contudo, Deleuze afirma que partindo dos textos parciais que nos restam, parece que os Estoicos não ultrapassaram a tentação de voltar à simples causalidade física ou à contradição lógica. Por conseguinte, o primeiro teórico das incompatibilidades alógicas seria Leibniz⁴⁸.

acontecimentos de exprimirem suas conjunções e disjunções em termos de causalidade bruta (Deleuze, 2007, p.176).

⁴⁸ Estamos retomando o que já havia sido mencionado na nota 12 da primeira parte.

Os avanços e os limites de Leibniz

O que Leibniz chama de possível e de impossível, Deleuze entende que não se deixam reduzir ao idêntico e ao contraditório, que regem somente o possível e o impossível.

A compossibilidade não supõe nem mesmo a inerência dos predicados em um sujeito individual ou mônada. É o inverso, e somente são determinados como predicados inerentes aqueles que correspondem a acontecimentos em primeiro lugar compossíveis (a mônada de Adão pecador não contém sob forma predicativa senão os acontecimentos futuros e passados compossíveis com o pecado de Adão). Leibniz tem, pois, uma viva consciência da anterioridade e da originalidade do acontecimento com relação ao predicado (Deleuze, 2007, p.177).

Em um nível pré-individual, a compossibilidade deve ser definida pela convergência das séries que formam as singularidades de acontecimentos estendendo-se sobre linhas ordinárias. E a impossibilidade pela divergência de tais séries. Mas, o que permitiria, no entender de Deleuze, acontecimentos compossíveis e/ou impossíveis?

Dois acontecimentos são compossíveis quando as séries que se organizam em torno de suas singularidades se prolongam umas às outras em todas as direções, impossíveis quando as séries divergem na vizinhança das singularidades componentes. A convergência e a divergência são relações completamente originais que cobrem o rico domínio das compatibilidades e incompatibilidades alógicas e com isso formam uma peça essencial na teoria do sentido (Deleuze, 2007, p.177-178).

Deleuze destaca que em Leibniz os acontecimentos só são apreendidos sob a hipótese de um Deus que calcula e escolhe, entre mundos e indivíduos distintos, sua efetuação. Neste ponto, ao retomar a noção de um jogo ideal em que se efetuam os acontecimentos, Deleuze volta a afirmar que Leibniz não poderia apreendê-lo, impedido que estava pelas exigências teológicas, e por ter feito um uso apenas negativo da divergência ou da disjunção. Deleuze entende que, do ponto de vista do *jogo ideal*, estas deixam de ser regras negativas de exclusão e são, ao contrário, afirmadas enquanto tais. Mas, pergunta o filósofo, “o que quer dizer isso, a divergência ou a disjunção como objetos de afirmação?” (Deleuze, 2007, p.178).

Nietzsche e a distância positiva

Deleuze pensa em uma operação a partir da qual duas coisas ou duas determinações são afirmadas *por* sua diferença, ou seja, só são objetos de afirmação simultânea na medida em que a própria diferença entre elas é afirmativa. Tratar-se-ia de

uma distância positiva dos diferentes: “não mais identificar dois contrários ao mesmo, mas afirmar sua distância como o que os relaciona um ao outro enquanto ‘diferentes’” (Deleuze, 2007, p.178). Fundamental aqui, portanto, é a ideia de uma distância positiva enquanto distância, e não mais uma distância anulada ou vencida.

Não é a diferença que deve “ir até” à contradição, como pensa Hegel no seu voto de acolher o negativo, é a contradição que deve revelar a natureza de *sua* diferença seguindo a distância que lhe corresponde. A ideia de distância positiva é topológica e de superfície e exclui toda profundidade ou toda elevação que reuniriam o negativo com a identidade (Deleuze, 2007, p.178-179).

Deleuze menciona *Ecce Homo* para mostrar que Nietzsche dá um exemplo de tal “procedimento”. Ao fazer da doença uma exploração da saúde, e da saúde uma investigação da doença - invertendo as perspectivas - Nietzsche não identifica os contrários mas sim afirma toda sua distância como aquilo que relaciona os contrários entre si. “A saúde afirma a doença quando ela faz de sua distância com a doença um objeto de afirmação” (Deleuze, 2007, p.179). Não é quando estamos doentes que perdemos a saúde, mas quando não podemos mais afirmar a distância, quando não podemos mais, a partir da nossa saúde, fazer da doença um ponto de vista sobre a saúde⁴⁹. E “ponto de vista não é juízo teórico. O ‘procedimento’ é a vida mesma” (Deleuze, 2007, p.179).

Se Leibniz afirmava que os seres e as coisas eram, eles próprios, pontos de vista, no entanto, submetia-os a regras exclusivas tais, de modo que sempre convergiam. Já com Nietzsche, o ponto de vista é aberto sobre uma divergência que ele afirma.

A perspectiva – o perspectivismo – de Nietzsche é uma arte mais profunda que o ponto de vista de Leibniz; pois a divergência cessa de ser um princípio de exclusão, a disjunção deixa de ser um meio de separação, o impossível é agora um meio de comunicação (Deleuze, 2007, p.180).

Sobre como se comunicam os acontecimentos

De acordo com Deleuze, distinguem-se três espécies de sínteses: a conectiva (*se...*, *então*) que recai sobre a construção de uma só série; a conjuntiva (*e*), como procedimento de construção de séries convergentes; a disjuntiva (*ou*) que reparte as séries divergentes. Só que, para ele, a questão é saber em que condições a disjunção

⁴⁹ Deleuze afirma que, para os Estoicos, este seria o instante em que o papel termina, em que a peça acaba (Deleuze, 2007, p.179).

torna-se uma verdadeira síntese e não um procedimento de análise que se contentaria em excluir predicados de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito. A resposta é dada quando a disjunção não se deixa reduzir à conjunção, mas quando ela própria torna-se objeto de afirmação. Ou seja, quando

esta divergência é afirmada de modo que o ou torna-se ele próprio afirmação pura. Em lugar de um certo número de predicados serem excluídos de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito, cada 'coisa' se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo em que ela perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito ou como eu. À exclusão dos predicados se substitui a comunicação dos acontecimentos (Deleuze, 2007, p.180).

E o procedimento desta “disjunção sintética afirmativa” consiste na ereção de uma instância paradoxal, ponto aleatório que percorre as séries divergentes como divergentes e as faz ressoar na (e por) sua distância. “Assim, o centro ideal de convergência é por natureza perpetuamente descentrado, não serve senão para afirmar a divergência” (Deleuze, 2007, p.180). Deleuze justifica, dessa maneira, porque se trata de um caminho esotérico, excentrado, completamente diferente do caminho ordinário, abriu-se para ele.

Podemos perceber os dois alvos visados por Deleuze: de um lado, a recusa da noção kantiana de determinação completa, em que o objeto surge em sua total identidade porque todos os seus predicados compatíveis e conectáveis foram postos pelo sujeito e todos os contrários ou contraditórios foram eliminados. A linguagem empregada a seguir pelo filósofo torna inequívoca a referência crítica a Kant.

O filósofo entende que, neste caminho ordinário, a forma do eu assegurava a conexão de uma série; a forma do mundo, a convergência das séries prolongáveis e contínuas; e que a forma Deus, a disjunção tomada no seu uso exclusivo ou limitativo. Mas, quando a disjunção acede ao princípio que lhe dá um valor sintético e afirmativo, “o eu, o mundo e Deus [ou seja, as três grandes ideias kantianas] conhecem uma morte comum, em proveito das séries divergentes enquanto tais, que transbordam agora de toda exclusão, toda conjunção, toda conexão” (Deleuze, 2007, p.181).

Deleuze afirma que se o eu é o princípio de manifestação com relação à proposição, o mundo é o da designação, e Deus, o da significação.

Mas o sentido expresso como acontecimento é de uma outra natureza, ele que emana do não-senso como da instância paradoxal sempre deslocada, do centro excêntrico eternamente descentrado, puro signo cuja coerência exclui somente, mas supremamente, a coerência do eu, a do mundo e a de Deus. Esta quase-causa, este não-senso de

superfície que percorre o divergente como tal, este ponto aleatório que circula através das singularidades, que as emite como pré-individuais e impessoais, não deixa subsistir, não suporta que subsista Deus como individualidade originária, nem o eu como Pessoa, nem o mundo como elemento do eu e produto de Deus (Deleuze, 2007, p.182)⁵⁰.

Na medida em que a divergência é afirmada, parece que todos os acontecimentos, mesmo contrários, tornam-se compatíveis entre si. Isso desloca o problema levantado por Deleuze que, se antes perguntava sobre a natureza das compatibilidades e incompatibilidades alógicas entre acontecimentos, agora percebe que o incompatível nasce com os indivíduos, as pessoas e os mundos em que os acontecimentos se efetuam, mas não entre os próprios acontecimentos. “O incompatível não está entre dois acontecimentos, mas entre um acontecimento e o mundo ou o indivíduo que efetuam um outro acontecimento como divergente” (Deleuze, 2007, p.183).

A contra-efetuação

Agora o problema passaria a ser o de saber como o indivíduo poderia ultrapassar sua forma e seu laço sintático com um mundo para atingir a *universal comunicação dos acontecimentos*, ou seja, como afirmar a síntese disjuntiva para além das contradições lógicas e mesmo das incompatibilidades alógicas. Para isto,

seria preciso que o indivíduo se apreendesse a si mesmo como acontecimento. E que o acontecimento que se efetua nele fosse por ele apreendido da mesma forma como um outro indivíduo nele enxertado. Então, este acontecimento, ele não o compreenderia, não o desejaria, não o representaria sem querer também todos os outros acontecimentos como indivíduos, sem representar todos os outros indivíduos como acontecimento (Deleuze, 2007, p.184).

Este seria o sentido último da contra-efetuação. E se, como vimos, o cerne da moral estoica consistia em querer o acontecimento enquanto tal, poderíamos afirmar que o ápice do percurso do sábio estoico seria a realização da contra-efetuação.

Podemos observar que o querer o destino do sábio estóico, encontra sua grande ressonância no querer o eterno retorno nietzschiano. Não por acaso, neste ponto,

⁵⁰ Esta “dissolução” do eu, do mundo e de Deus também é tratada por Deleuze na *Vigésima Segunda Série* e no Apêndice V da *Lógica do sentido*. Nestes textos Deleuze trata da questão da fissura, que não seria mais que esta “distância em que se alinham os despojos de eu, do mundo e de Deus: grande Cañon do mundo, fenda do eu, desmembramento divino” (Deleuze, 2007, p.182).

Deleuze aproxima-se da leitura de Klossowski sobre o eterno retorno de Nietzsche⁵¹. Concordando com o comentador, Deleuze afirma que sua teoria do sentido não eleva ao infinito qualidades contrárias para afirmar sua identidade; antes, ela eleva cada acontecimento à potência do eterno retorno para que o indivíduo, nascido daquilo que ocorre, afirme sua distância de todo outro acontecimento. E, ao fazê-lo, siga essa distância mesma, passando por todos os outros indivíduos implicados pelos outros acontecimentos, e extraíndo dela um único Acontecimento, que não é senão ele mesmo de novo, ou a universal liberdade. “O eterno retorno não é uma teoria das qualidades e de suas transformações circulares, mas dos acontecimentos puros e de sua condensação linear e superficial” (Deleuze, 2007, p.184). Ou como escrevera em *Nietzsche e a filosofia*, não se trata do eterno retorno do *mesmo*, ou da repetição cíclica linear e identitária, mas do eterno como puro acontecimento e potência. O que retorna é a comunicação e ressonância dos acontecimentos em cada acontecimento.

Assim, ao contra-efetuar cada acontecimento, o ator-dançarino⁵² extrai o acontecimento puro que comunica com todos os outros, e se volta sobre si mesmo com e através de todos os outros. Assim, a borboleta cinza compreende tanto o acontecimento *esconder-se* que, ficando colada no tronco da árvore, percorre toda a distância com o *envigorar* do negro, “e faz ressoar o outro acontecimento como indivíduo, mas no seu próprio indivíduo como acontecimento” (Deleuze, 2007, p.185).

A Voz como a univocidade do ser

Deleuze considera que a filosofia se confunde com a ontologia e esta, com a univocidade do ser. Segundo ele, foi sempre uma visão teológica (portanto, não filosófica) que estabeleceu esta analogia, adaptando-a às formas de Deus, do mundo e do eu. Entretanto, a univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser, pelo contrário, os existentes são múltiplos e diferentes. Diversamente da ideia de analogia do ser, de que o ser se diz em muitos sentidos, mas também diversamente do erro de supor a univocidade referida àquilo que se diz do ser.

⁵¹ Cabe indicar que Deleuze volta a escrever sobre Klossowski no Apêndice III da *Lógica do sentido* e, a partir dele, sobre o eterno retorno como fantasma.

⁵² Vale destacar a aproximação um tanto inusitada, embora muito bem elaborada ao longo de determinadas séries da *Lógica do sentido*, de Nietzsche ao estoicismo.

A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um só e mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo de que se diz. Aquilo de que se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo aquilo de que se diz (Deleuze, 2007, p.185).

O ser, a Voz, portanto, ocorreria como um único acontecimento para tudo o que ocorre às coisas, a “forma extrema para todas as formas que permanecem disjuntas nela, mas que fazem repercutir e ramificar sua disjunção”. A univocidade do ser se confunde, pois, com o uso positivo da síntese disjuntiva: o eterno retorno ou o jogo ideal em que se afirma o acaso em uma vez, o único lançar para todos os lances. “Um só Ser para todas as formas e vezes, uma só insistência para tudo o que existe, um só fantasma para todos os vivos, uma só voz para todo o rumor e todas as gotas do mar” (Deleuze, 2007, p.185).

Deleuze ressalta, contudo, que seria um erro confundir a univocidade do ser – enquanto ele se diz – com uma pseudo-univocidade daquilo de que ele se diz que, no final das contas, manteria o ser na separação entre o que acontece e o que se diz:

Mas, da mesma forma, se o Ser não se diz sem ocorrer, se o Ser é o único Acontecimento em que todos os acontecimentos comunicam, a univocidade remete ao mesmo tempo ao que ocorre e ao que se diz. A univocidade significa que é a mesma coisa que ocorre e que se diz: o atribuível de todos os corpos ou estados de coisas é o exprimível de todas as proposições. A univocidade significa a identidade do atributo noemático e do expresso linguístico: acontecimento e sentido. (...) A univocidade eleva, extrai o ser para melhor distingui-lo daquilo ao que ele acontece e daquilo de que se diz. (...) Puro dizer e puro acontecimento, a univocidade põe em contato a superfície interior da linguagem (insistência) com a superfície exterior do ser (extra-ser) (Deleuze, 2007, p.185-186).

O ser unívoco, portanto, insiste na linguagem e sobrevém às coisas. Nem ativo, nem passivo, o ser é neutro. Ele é o próprio *extra-ser*, ou seja, “este mínimo de ser comum ao real, ao possível e ao impossível”. É a forma da exterioridade que relaciona coisas e proposições. “Em suma, a univocidade do ser tem três determinações: um só acontecimento para todos; um só e mesmo *aliquid* para o que se passa e o que se diz; um só e mesmo ser para o impossível, o possível e o real” (Deleuze, 2007, p.186).

O que torna a linguagem possível?

Na gênese da linguagem, há sempre alguém que começa a falar: aquele que fala é o manifestante; aquilo de que se fala é o designado; o que se diz são as significações. Mas o acontecimento não se confunde com nada disto, “ele não fala mais do que dele se fala ou do que se o diz” (Deleuze, 2007, p.187). No entanto, ele pertence de tal forma à

linguagem que não existe fora das proposições que o exprimem. O acontecimento, portanto, não preexiste à linguagem mas ele pré-insiste, é ele que lhe dá fundamento e condição. De acordo com o filósofo, tornar a linguagem possível é isto:

fazer com que os sons não se confundam com as qualidades sonoras das coisas, com o burburinho dos corpos, com suas ações e paixões. O que torna a linguagem possível é o que separa os sons dos corpos e os organiza em proposições, torna-os livres para a função expressiva (Deleuze, 2007, p.187).

O som deixa de ser um ruído de uma boca que come para tornar-se a manifestação de um sujeito que se exprime (distinção/separação entre comer e falar)⁵³. Portanto, é sempre dos corpos e de suas misturas que falamos, mas os sons deixam de ser qualidades destes corpos, estabelecendo com eles uma nova relação: designar e exprimir este poder de falar e de ser falado. Mas a designação e a manifestação não fundam a linguagem, elas não se tornam possíveis senão com ela. Deleuze reforça que o que torna a linguagem possível é o acontecimento,

enquanto não se confunde, nem com a proposição que o exprime, nem com o estado daquele que a pronuncia, nem com o estado de coisas designado pela proposição. E, em verdade, tudo isso não seria senão barulho sem o acontecimento e barulho indistinto. Pois não somente o acontecimento torna possível e separa o que torna possível, mas distingue naquilo que torna possível (cf. a tríplice distinção na proposição da designação, da manifestação e da significação) (Deleuze, 2007, p.188).

Mas então, *como* o acontecimento torna a linguagem possível?

Deleuze retoma a noção de que o acontecimento resulta dos corpos e de suas misturas, mas que difere em natureza daquilo de que resulta. Ele se atribui aos corpos e aos estados de coisas, mas não como uma qualidade física: “somente como um *atributo* muito especial, dialético ou antes noemático, incorporal” (Deleuze, 2007, p.188). Este atributo não existe fora da proposição que o exprime. Assim, ele existe na proposição, mas não como um nome ou uma qualidade, não como sujeito ou predicado, mas somente como o exprimível da proposição, envolvido em um *verbo*. Trata-se de uma mesma entidade o acontecimento sobrevivendo aos estados de coisas e o sentido insistindo na proposição. E na medida mesma em que o acontecimento incorporal se constitui e constitui a *superfície*,

ele faz subir a esta superfície os termos de sua dupla referência: os corpos aos quais remete como atributo noemático, às proposições às quais remete como exprimível. E estes termos, ele os organiza como duas séries que separa, uma vez que é por e nesta

⁵³ Deleuze está neste momento estabelecendo as condições da gênese dinâmica da linguagem.

separação que ele se distingue dos corpos de que resulta e das proposições que torna possível (Deleuze, 2007, p.188).

A separação (comer-falar), esta *linha* fronteira entre corpos e proposições, ocorre também no “tornado possível”, ou seja, nas proposições mesmas, entre nomes e verbos ou, antes, entre as designações (que se remetem a corpos ou objetos) e expressões (que se remetem a sentidos exprimíveis).

Mas a linha fronteira também articula aquilo que separa, já que opera de um lado e de outro através de uma mesma potência incorporal (sobrevir aos estados de coisas e insistir nas proposições).

A linha fronteira faz pois convergir as séries divergentes; mas assim ela não suprime nem corrige sua divergência. Pois as faz convergir não nelas mesmas, o que seria impossível, mas em torno de um elemento paradoxal, ponto que percorre a linha ou circula através das séries, centro sempre deslocado que não constitui um círculo de convergência senão para o que diverge enquanto tal (potência de afirmar a disjunção). Este elemento, este ponto é a quase-causa à qual os efeitos de superfície se prendem, enquanto precisamente diferem em natureza de suas causas corporais (Deleuze, 2007, p.188-189).

Deleuze entende que este *ponto* é expresso na linguagem pelas palavras esotéricas (figuras do não-senso), que asseguram ao mesmo tempo a separação, a coordenação e a ramificação das séries.

A organização da linguagem

Percebemos, portanto, que na *Lógica do sentido*, a linguagem organiza-se através de três figuras: a *superfície* metafísica ou transcendental, a linha incorporal (linha fronteira) e o ponto descentrado. Ou, como prefere Deleuze, “os efeitos de superfície ou acontecimentos; na superfície, a linha do sentido imanente ao acontecimento; sobre a linha, o ponto do não-sentido, não-sentido da superfície co-presente ao sentido” (Deleuze, 2007, p.189).

Vemos então que o que torna a linguagem possível é aquilo mesmo que a distingue. “o que separa os sons e os corpos, faz dos sons os elementos para uma linguagem” (Deleuze, 2007, p.191). Deleuze resume que o que a torna possível é a superfície, bem como o que se passa nela: o acontecimento como expresso. Neste ponto, ele entende que seria preciso retrair a história que torna os sons independentes dos corpos, ou seja, retrair a gênese dinâmica da linguagem. Segundo ele, a gênese

dinâmica nada implica da gênese estática, posto que esta, de início, já tomava comer e falar como duas séries separadas na superfície e articuladas pelo acontecimento que resultava de uma e tornava a outra possível. Mas, *como* falar efetivamente se destaca de comer é outra questão.

Retornando à gênese dinâmica

Quando Deleuze afirma que o som se torna independente, está querendo dizer que ele deixa de ser uma qualidade atinente aos corpos para designar qualidades, manifestar corpos, significar sujeitos e predicados.

Justamente, o som não toma um valor convencional na designação – e um valor costumeiro na manifestação, um valor artificial na significação – senão porque leva sua independência à superfície de uma mais alta instância: a expressividade. Sob todos os aspectos a distinção profundidade-superfície é primeira relativamente à natureza-convenção, natureza-costume, natureza artifício (Deleuze, 2007, p.191-192).

É justamente esta distinção entre a profundidade e a superfície que envolve a gênese dinâmica, que vai diretamente dos estados de coisas aos acontecimentos, das misturas às linhas puras, ou seja, da profundidade à produção das superfícies que envolvem a linguagem, o acontecimento e o sentido.

Linguagem e sexualidade

É neste momento, pois, que Deleuze dirige-se à psicanálise, já que ele entende que, tomado nas malhas do sistema da linguagem, há um co-sistema da sexualidade que imita o sentido, o não-sentido e sua organização. Segundo ele,

através de tudo o que a linguagem designará, manifestará, significará, haverá uma história sexual que não será jamais designada, manifestada nem significada por si mesma, mas que coexistirá em todas as operações da linguagem, recordando o pertencer sexual dos elementos linguísticos formadores (Deleuze, 2007, p.251)⁵⁴.

Através da psicanálise, Deleuze mostrará que, ao mesmo tempo em que a sexualidade se desdobra sobre a superfície física⁵⁵, ela tanto nos faz passar dessa voz

⁵⁴ De acordo com Deleuze, a sexualidade não dispõe das condições que tornariam possível sua manutenção na consciência, ou seja, a possibilidade de ser designada, manifestada e significada pelos elementos linguísticos que lhe correspondem (Deleuze, 2007, p.251).

⁵⁵ Como vimos no início deste capítulo a superfície sexual é intermediária entre a profundidade física e a superfície metafísica do pensamento.

retirada dos corpos à fala, quanto enfeixa todas as palavras em um conjunto esotérico, “em uma história sexual que não será designada, manifestada nem significada por elas, mas que lhes será estritamente coextensiva e consubstancial” (Deleuze, 2007, p.255). Deleuze mostrará também que essa voz extraída vem da altura e que, portanto, a altura prepara a linguagem para novos valores, afirmando sua independência radical da profundidade. Ora, lembremos que com a altura retomamos a figura da *ironia* que, segundo ele, “aparece cada vez que a linguagem se desdobra segundo relações de eminência, de equivocidade, de analogia” (Deleuze, 2007, p.254)⁵⁶.

A dessexualização: dos ruídos ao verbo

Deleuze acredita que com o desprendimento das pulsões sexuais – o que corresponde à constituição mesma da superfície – alguma coisa sobrevém, capaz de vencer a ironia em seu próprio terreno, ou seja, no terreno da equivocidade, da eminência e da analogia⁵⁷: “como se houvesse uma eminência a mais, um equívoco excessivo, uma analogia supranumerária que, ao invés de se acrescentarem às outras, asseguram, ao contrário, seu fechamento” (Deleuze, 2007, p.255). Com a sexualidade, chega-se a um equívoco que torna impossível a perseguição de equivocidades ou a continuação de analogias ulteriores. Eis porque, segundo Deleuze, a sexualidade enfeixa as palavras em uma história sexual que nunca será designada, manifestada ou significada.

O que representam então as palavras, todos os elementos formadores da língua que não existem senão em relação e reação uns com os outros, fonemas, morfemas, semantemas, não formam sua totalidade senão do ponto de vista desta história imanente idêntica a eles mesmos (Deleuze, 2007, p.255).

Haveria, portanto, um equívoco a mais com relação à voz: “um equívoco que fecha a equivocidade e torna a linguagem madura para algo de diferente” (Deleuze, 2007, p.255). O diferente é o que vem da *outra* superfície, superfície dessexualizada,

⁵⁶ E, para o filósofo, destes três grandes conceitos da tradição decorrem todas as figuras da retórica (Deleuze, 2007, p.254).

⁵⁷ Se tomarmos a Escolástica, compreenderemos os vocábulos empregados por Deleuze. Eminência: o ser se diz de maneira perfeita em um dos seres (Deus, o Ser propriamente dito) e imperfeita nos demais (criaturas). Equivocidade: o ser não se diz da mesma maneira de todos os entes. Analogia: o ser se diz em muitos sentidos, dependendo daquilo de que é dito.

superfície metafísica que não se confunde com a superfície física da sexualidade. Ou então, trata-se do momento em que passamos da palavra ao verbo,

quando compomos um verbo único no puro infinitivo com todas as palavras reunidas. Este algo de diferente é a revelação do unívoco, o advento da Univocidade, isto é, o Acontecimento que comunica a univocidade do ser à linguagem (Deleuze, 2007, p.255).

É a univocidade do sentido que apreende a linguagem em seu sistema completo, “exprimente total para o único expresso, o acontecimento” (Deleuze, 2007, p.255). Contrapondo novamente à ironia o *humor*, Deleuze⁵⁸ afirma que é este que, a partir de um equívoco a mais, constrói toda univocidade.

A partir do equívoco propriamente sexual que fecha toda equivocidade, o humor isola um Unívoco dessexualizado, univocidade especulativa do ser e da linguagem; toda organização secundária, em uma palavra (Deleuze, 2007, p.255).

Eis porque Deleuze recorre à psicanálise para retrair a gênese da linguagem. Neste ponto, considerando o perpétuo entrelaçamento que constitui a lógica do sentido, deveríamos retornar ao encontro de Deleuze com Freud e Melanie Klein, mas optamos por não fazê-lo. Sobre a *Lógica do sentido*, cabem agora as últimas considerações.

Para Deleuze, se a superfície metafísica (do pensamento) isola o Unívoco, não devemos ignorar, contudo, que com a ordenação terciária da linguagem, a equivocidade, a analogia e a eminência retomam seus direitos, através das designações, significações e manifestações da linguagem cotidiana submetidas às regras do bom senso e do senso comum. Mas podemos sempre reverter estas três figuras da ironia platônica, como fez Deleuze com os Estoicos e com Carroll, podemos sempre retomar este caminho que vai dos ruídos à voz, da voz à palavra, da palavra ao verbo,

para aí encontrar sempre a independência dos sons e aí fixar esta fulguração do unívoco, acontecimento recoberto depressa demais pela banalidade quotidiana ou, ao contrário, pelos sofrimentos da loucura (Deleuze, 2007, p.256).

⁵⁸ Deleuze, certamente, pensa aqui no chiste e no trocadilho, jogos de equívocos cuja existência é pura linguagem.

CAPÍTULO 3 - Foucault e os sentidos do acontecimento

O Acontecimento na ordem do discurso

Na já citada aula proferida em 1970 no *Collège de France*, Foucault propõe três tarefas que regeriam seu trabalho nos anos que se seguiriam: suspender a soberania do significante, questionar nossa vontade de verdade, restituir ao discurso seu caráter de acontecimento. Segundo ele,

desde que foram excluídos os jogos e comércio dos sofistas, desde que seus paradoxos foram amordaçados, com maior ou menor segurança, parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra; parece que tomou cuidado para que o discurso aparecesse apenas como um certo tipo de aporte entre pensar e falar (Foucault, 2005, p.46).

Essa “antiquíssima elisão da realidade do discurso” no pensamento filosófico teria tomado muitas formas no decorrer da história. E Foucault a reencontra, mais recentemente, sob a forma de vários temas que seriam familiares ao mesmo pensamento, e dos quais ele cita três.

Em primeiro lugar, o tema do sujeito fundante. A realidade do discurso seria elidida por este sujeito que estaria encarregado de animar diretamente as formas vazias da língua. É o sujeito fundante que,

atravessando a espessura ou a inércia das coisas vazias, reapreende, na intuição, o sentido que aí depositado; é ele igualmente que, para além do tempo, funda horizontes de significações que a história não terá senão de explicitar em seguida, e onde as proposições, as ciências, os conjuntos dedutivos encontrarão, afinal, seu fundamento. Na sua relação com o sentido, o sujeito fundador dispõe de signos, marcas, traços, letras. Mas, para manifestá-los, não precisa passar pela instância singular do discurso (Foucault, 2005, p.47).

Em segundo, o tema - correspondente ao primeiro - da experiência originária. Supõe-se que, no nível desta, significações anteriores, de certa forma já ditas, percorreriam o mundo, abrindo-o, logo de início, a uma espécie de reconhecimento primitivo. Assim, a experiência originária suprimiria o discurso, já que

uma cumplicidade primeira com o mundo fundaria para nós a possibilidade de falar dele, nele; de designá-lo e nomeá-lo, de julgá-lo e de conhecê-lo, finalmente, sob a forma da verdade. Se o discurso existe, o que pode ser, então, em sua legitimidade, senão uma discreta leitura? As coisas murmuram, de antemão, um sentido que nossa linguagem precisa apenas fazer manifestar-se; e esta linguagem, desde seu projeto mais rudimentar, nos falaria já de um ser do qual seria como a nervura (Foucault, 2005, p.48).

Enfim, o tema da mediação universal que, segundo Foucault, apesar da aparência, também seria uma maneira de elidir o discurso. Isso porque, se, à primeira vista, encontrar-se-ia em toda parte, através desta mediação, o movimento de um logos que elevaria as singularidades até o conceito, e que permitiria à consciência imediata desenvolver toda a racionalidade do mundo, então seria o próprio discurso que se situaria no centro da especulação. Mas este logos não seria senão um discurso já pronunciado, ou antes, seriam as coisas mesmas e os acontecimentos que se tornariam insensivelmente discurso, manifestando o segredo de sua própria essência. Nesta perspectiva,

o discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e, quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da coisa em si (Foucault, 2005, p.49).

Desse modo, o discurso não seria mais que um jogo: de escritura, em uma filosofia do sujeito fundante; de leitura, em uma filosofia da experiência originária; de troca, em uma filosofia da mediação universal. E essa troca, essa leitura e essa escritura jamais poriam em jogo senão os signos. “O discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante” (Foucault, 2005, p.49).

Foucault então pergunta:

Que civilização, aparentemente, teria sido mais respeitosa com o discurso do que a nossa? Onde teria sido mais e melhor honrado? Onde, aparentemente, teria sido mais radicalmente libertado de suas coerções e universalizado? (Foucault, 2005, p.49-50).

Segundo ele, sob esta aparente veneração do discurso, sob essa aparente *logofilia*, esconder-se-ia uma espécie de temor.

Tudo se passa como se interdições, supressões, fronteiras e limites tivessem sido dispostos de modo a dominar, ao menos em parte, a grande proliferação do discurso. De modo a que sua riqueza fosse avaliada de sua parte mais perigosa e que sua desordem fosse organizada segundo figuras que esquivassem o mais incontável; tudo se passa como se tivessem querido apagar até as marcas de sua irrupção nos jogos do pensamento e da língua. Há, sem dúvida, em nossa sociedade e, imagino, em todas as outras mas segundo um perfil e facetas diferentes, uma profunda *logofobia*, uma espécie de temor surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso (Foucault, 2005, p.50).

Foucault afirma que seu trabalho não pretenderia apagar esse temor, mas, ao menos, analisá-lo em suas condições, seu jogo e seus efeitos⁵⁹. Para isso, entende que uma das tarefas do pensamento é, como vimos, o de restituir ao discurso o seu caráter de acontecimento. É esta tarefa, portanto, que o levará a questionar o estatuto que conviria dar à noção de acontecimento que, segundo ele, teria sido tão raramente levada em consideração pelos filósofos.

Acontecimento, discurso e prática

Quando pensamos a noção de acontecimento inscrita no trabalho de Michel Foucault, não podemos deixar de relacioná-la a outras duas que são também elementos-chave para a compreensão de seus textos. Trata-se das noções de *discurso* e de *prática*. Mas antes de carregá-las com um peso que talvez não lhes corresponda, recorremos a *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, livro do já citado Paul Veyne, buscando esclarecer alguns aspectos. No terceiro capítulo do livro, Veyne mostra como Foucault não se contradiz quando, ao mesmo tempo em que nega todas as verdades gerais, busca exercer uma crítica geral. Segundo Veyne,

essa crítica desiludida não pretende conhecer adequadamente um objeto determinado qualquer; ela só precisa de noções vazias, como as de discurso, objeto, referente, princípio, julgamento coletivo, singularidades ou universais; essas conchas vazias são apenas auxiliares do pensamento, que não são nem adequados nem inadequados, pois não correspondem a nenhum objeto determinado que seria inseparável de um discurso; mas elas se prestam a cada vez a uma multidão de referentes singulares cujo “discurso” é explicitado pela crítica (Veyne, 2011, p.80)⁶⁰.

⁵⁹ No primeiro volume da *História da sexualidade*, Foucault fala de um desses temores, embora neste momento de seu trabalho já não empregue com tanta frequência o termo discurso e sim o de prática. Nesse sentido, a sexualidade surgiria como um dos dispositivos de poder que operariam na modernidade: “Quanto a nós, estamos em uma sociedade do ‘sexo’, ou melhor, de ‘sexualidade’: os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde progenera, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade e *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto a alvo. O que determina sua importância não é tanto sua raridade ou precariedade quanto sua insistência, sua presença insidiosa, o fato de ser, em toda parte, provocada e temida. O poder a esboça, suscita-a e dela se serve como um sentido proliferante de que sempre é preciso retomar o controle para que não escape; ela é *um efeito com valor de sentido*” (Foucault, 1988, p. 160-161).

⁶⁰ Para usar um vocabulário wittgensteiniano, poderíamos dizer que, para Veyne, os termos-chave usados por Foucault já passaram, devidamente, pela “terapia filosófica”.

Ora, se como veremos, discurso e prática estão intimamente relacionados à noção de acontecimento, como poderíamos entender os modos pelos quais se dá essa relação, já que estamos lidando apenas, como diz Veyne, com “conchas vazias”?

Veyne nos diria que é preciso entender que, no limite, discurso e prática nada mais são do que aquilo que as pessoas, respectivamente, *dizem e fazem*⁶¹ (Veyne, 1982, p.160). Mas ele não é sempre tão lacônico, e seus escritos sobre Foucault explicitam algo mais:

O que é então que Foucault entende por discurso? Algo muito simples: é a descrição mais precisa, mais concisa de uma formação histórica em sua nudez, é a atualização de sua última diferença individual. Ir assim até a *differentia ultima* de uma singularidade datada exige um esforço intelectual de apercepção: é preciso despojar o acontecimento dos drapeados demasiado amplos que o banalizam e racionalizam (Veyne, 2011, p. 16-16)⁶².

Quanto à prática, em *Foucault revoluciona a história*, Veyne afirma :

A prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz). Se a prática está, em certo sentido, “escondida” e se podemos, provisoriamente, chamá-la “parte oculta do iceberg”, é simplesmente porque ela partilha da sorte da quase-totalidade de nossos comportamentos e da história universal: temos, frequentemente, consciência deles, mas não temos o conceito para eles. Do mesmo modo, quando falo, sei, geralmente, que falo e que não estou em estado de hipnose; entretanto, não tenho a concepção da gramática que aplico intuitivamente; acredito exprimir-me naturalmente para dizer o que é preciso; não estou consciente de que aplico regras estritas (Veyne, 1982, p. 157-158).

Mais ainda, vale destacar que nos escritos de Veyne sobre Foucault, o termo acontecimento aparece em alguns momentos fazendo às vezes tanto de discurso quanto de prática⁶³. Mas isso não traz nenhuma dificuldade, pois não há dicotomia discurso/prática em Foucault. O que certamente há é - de acordo com determinado momento de seu trabalho - ênfase em um ou outro termo, o que vai, de certo modo, delineando as relações que ele estabelece entre acontecimento, discurso e prática. E neste ponto, podemos retomar Deleuze, já que entendemos que o tratamento dado por ele à noção de acontecimento na *Lógica do sentido* é um dos elementos decisivos para o deslocamento efetuado no início dos anos 1970 por Foucault, quando este deixa de lado

⁶¹ Em termos deleuzianos: *diz-se, faz-se*.

⁶² Vale a pena destacar que Veyne utiliza algumas vezes conceitos que, sabemos, são decisivos em Deleuze – como *diferença* e *repetição* – em suas análises sobre Foucault.

⁶³ Acontecimento identificado ao discurso: “quando se consegue explicitar esses acontecimentos datados e explicáveis que são as diferenças últimas que chamamos de discurso, os leitores são levados a conclusões críticas” (Veyne, 2008, p.69). Acontecimento identificado à prática: “qual é, então, a história que se pode fazer com esses diferentes acontecimentos, com essas diferentes práticas que, aparentemente, se ordenam a este algo suposto que é a loucura?” (Veyne, 2008, p.29).

a possibilidade de uma análise estritamente discursiva para a história⁶⁴ e passa a enfatizar em suas pesquisas o domínio, digamos, um pouco mais amplo, das práticas.

Acontecimento e descontinuidade

Mas, para melhor precisarmos esse deslocamento – bem como para compreendermos como se delineia a relação acontecimento, discurso e prática em Foucault – podemos observar a análise que Edgardo Castro empreende no verbete “acontecimento” de seu *Vocabulário*. Em tal análise, a *descontinuidade*, outra noção cara a Foucault, é acrescentada. Castro afirma que, de início, podemos distinguir dois sentidos atribuídos ao termo acontecimento: como novidade ou diferença (“acontecimento arqueológico”) e como prática histórica (como por exemplo, um “acontecimento discursivo”). Enquanto o primeiro quer dar conta de uma novidade histórica, o segundo procura abarcar a regularidade histórica das práticas. E, segundo ele, há uma relação evidente entre esses dois sentidos: as novidades instauram novas formas de regularidade.

De acordo com Castro, em *As palavras e as coisas*, o acontecimento arqueológico – a ruptura radical - que envolve a passagem de uma *episteme* a outra instaura novos acontecimentos discursivos, que só podem ser seguidos em sua disposição manifesta. Neste livro, ao anunciar a passagem da *episteme* clássica para a *episteme* moderna, Foucault faz a seguinte observação:

Se, para uma arqueologia do saber, essa abertura profunda na camada das continuidades deve ser analisada, e minuciosamente, não pode ser ela ‘explicada’, nem mesmo recolhida em uma palavra única. É um acontecimento radical que se reparte por toda superfície visível do saber e cujos signos, abalos, efeitos, podem se seguir passo a passo. Somente o pensamento, assenhorando-se de si mesmo na raiz de sua história, poderia fundar, sem nenhuma dúvida, o que foi, em si mesma, a verdade solitária desse acontecimento (Foucault, 2007, p.298).

Castro entende que quanto a essa relação entre novidade e regularidade, entre surgimento e funcionamento das práticas, também se pode distinguir duas posições de Foucault. Ainda em *As palavras e as coisas*, se por um lado, o acontecimento arqueológico é pensado como uma ruptura radical só manifesta por seus efeitos, a regularidade que esta ruptura instaura, por outro lado, é pensada aqui em termos exclusivamente discursivos. Castro dá como exemplo o surgimento da biologia que, em

⁶⁴ Proposta em 1966, em “As palavras e as coisas” e sistematizada em 1969, em “Arqueologia do saber”.

sua regularidade, não é uma *transformação* da História Natural, mas surge ali onde não havia um saber sobre a vida.

No entanto, na medida em que Foucault estende seu domínio de análise ao não-discursivo (dispositivos, práticas em geral), Castro entende que o surgimento de outras práticas (acontecimentos no segundo sentido, ainda que não mais somente discursivos) deixará de ser pensado em termos de uma ruptura radical, de um acontecimento em certo sentido oculto – em outros termos, o acontecimento arqueológico que o pensamento deveria trazer à superfície. Neste caso, não se trata tanto de afirmar o surgimento, o aparecimento de novas práticas, mas de analisar a sua formação.

Nesta direção, entendemos que *Arqueologia do saber* constitui um primeiro passo do deslocamento efetuado por Foucault. Na medida em que revê suas pesquisas anteriores, o filósofo reelabora alguns termos de seu projeto. Este livro, importante na medida em que é nele que declara que todo discurso deva ser tratado como prática (excluindo, mais uma vez, qualquer interpretação dicotômica entre os dois elementos), não constitui ainda, entretanto, um passo decisivo para uma análise que buscará, ao extrapolar os limites do saber discursivo – examinando os modos em que se articulam as relações de poder – efetivamente tomá-lo como uma prática. Na *Arqueologia do saber*, portanto, e não obstante o esforço de Foucault para afastar-se de uma análise tal como a proposta pela linguística, ainda há a delimitação de um espaço estritamente discursivo para o tratamento dos enunciados. Como ele diz,

o material que temos a tratar, em sua neutralidade inicial, é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral. Aparece, assim, o projeto de uma *descrição dos acontecimentos discursivos* como horizonte para a busca das unidades que aí se formam. Essa descrição se distingue facilmente da análise da língua (Foucault, 2012, p.32).

A descrição de acontecimentos do discurso coloca uma questão diferente da que é proposta pela linguística: “como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?” (Foucault, 2012, p.33). Nota-se também que, neste momento, ainda que um dos objetivos do livro seja o de rever o caráter radical dado à ruptura arqueológica em *As palavras e as coisas*, e ainda que esteja presente a noção de que o arqueólogo deva buscar unidades, regularidades discursivas, Foucault ainda pensa a descontinuidade tanto em termos exclusivamente discursivos, quanto em termos de surgimento, de novidade, mas não ainda em termos de transformação.

Castro entende que é mais tarde, no momento em que Foucault encara a história da sexualidade, que a “genealogia do homem de desejo” é pensada como a história das sucessivas transformações de práticas que, desde a Antiguidade, chegaram até nós. Nesta perspectiva, há a primazia do acontecimento como regularidade e a novidade - a ruptura radical que caracteriza a história como descontínua - deixa de ser um acontecimento oculto do qual as práticas seriam as manifestações. De acordo com Castro, são as práticas que definem agora o campo das transformações, da novidade⁶⁵. Chega-se aqui, segundo ele, a um ponto nevrálgico do pensamento de Foucault: como pensar a relação entre novidade e regularidade sem fazer da novidade uma espécie de “abertura” heideggeriana, nem converter as práticas em uma espécie de *a priori* da história, do acontecimento como novidade? Em outros termos, como pensar, ao mesmo tempo, a transformação e a descontinuidade?

Castro entende que, para sair desse impasse, Foucault deveria encontrar um equilíbrio entre o acontecimento como novidade e o acontecimento como regularidade que não fosse uma recaída nos velhos conceitos da “tradição” nem no então novo conceito de “estrutura”, ou seja, sem reintroduzir nenhuma instância de ordem transcendental⁶⁶. E segundo ele, os novos elementos que Foucault introduz em *A ordem do discurso* representariam uma saída para este impasse.

Ora, vimos que é precisamente neste texto de 1970 que Foucault se refere à definição deleuziana de acontecimento tal como foi exposta na *Lógica do sentido*. Concordamos, portanto, com Castro, quando este também vê em *A ordem do discurso*

⁶⁵ Encontramos um exemplo dessa transformação das práticas no terceiro volume da *História da sexualidade*, em que a análise se desenvolve a partir da noção do *cuidado de si*. Com este tema, Foucault busca mostrar como se dá a transformação – do pensamento greco-romano ao pensamento cristão – dos processos de subjetivação. Assim, segundo ele, “no refinamento das artes de viver e o cuidado de si, esboçam-se alguns preceitos que parecem bem próximos daqueles cujas formulações serão encontradas nas morais ulteriores. Essas morais definirão outras modalidades da relação consigo: uma caracterização da substância ética a partir da finitude, da queda e do mal; um modo de sujeição na forma da obediência a uma lei geral que é ao mesmo tempo vontade de um deus pessoal; um tipo de trabalho sobre si que implica decifração da alma e hermenêutica purificadora dos desejos; um modo de realização ética que tende à renúncia a si. Os elementos dos códigos concernentes à economia dos prazeres, à fidelidade conjugal, às relações entre homens, poderão muito bem permanecer análogos. Eles então farão parte de uma ética profundamente remanejada e de uma outra maneira de constituir-se a si mesmo enquanto sujeito moral de suas próprias condutas sexuais” (Foucault, 1985, p. 235).

⁶⁶ Neste caso, entendemos que Castro se aproxima, embora através de um outro viés, da discussão proposta por Dreyfus & Rabinow em *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica*, quando estes autores defendem que em *Arqueologia do Saber*, influenciado pelo estruturalismo, Foucault não consegue ultrapassar alguns dos duplos que ele mesmo condena da analítica da finitude apresentada em *As palavras e as Coisas*.

os elementos que de fato propiciam o deslocamento efetuado por Foucault em relação ao domínio das práticas históricas. E entendemos que as quatro definições de acontecimento que o autor distingue no decorrer dos escritos do filósofo permitem desdobramentos analíticos interessantes (veremos as duas outras definições logo em seguida). No entanto, pretendemos apontar a definição deleuziana de acontecimento como grande responsável por uma das inflexões do percurso traçado por Foucault, o que fica claro em *A ordem do discurso*, mas que, como veremos, prolongar-se-á até seus últimos textos⁶⁷. E podemos fazer isso recorrendo justamente às outras duas definições de acontecimento elaboradas por Castro.

Nietzsche e acontecimento

De acordo com Castro, os elementos importantes apresentados em *A ordem do discurso* e que levam Foucault a sair do já mencionado impasse, são as noções de “lutas”, “táticas”, “estratégias”. Ressaltando a influência da genealogia nietzschiana, Castro distingue então mais um sentido para o termo acontecimento: “o acontecimento como relações de forças”.

Em *Nietzsche, a Genealogia, a História*, publicado em 1971, ou seja, pouco tempo depois de sua aula inaugural no *Collège de France*, Foucault escreve que uma das tarefas da genealogia é a de assinalar a singularidade dos acontecimentos. A genealogia busca apreender o sentido histórico e, para tanto,

o genealogista tem necessidade de história para conjurar a ilusão da origem (...). É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas que dão conta dos começos, dos atavismos e das hereditariedades (Foucault, 2008, p. 264).

Conjurando a origem, o genealogista parte à procura do começo. Foucault contrapõe então a visão metafísica e a visão genealógica da história:

Localizando o presente na origem, a metafísica faz crer no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria emergir desde o primeiro momento. A genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não absolutamente a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações (Foucault, 2008, p.268).

⁶⁷ Devemos acrescentar que não apenas a noção de acontecimento mas, como procuraremos destacar, outras noções que abrangem a *Lógica do sentido* serão fundamentais na trajetória de Foucault.

Entendemos que, precisamente, o que permite aproximar acontecimento e relação de forças é a noção nietzschiana de emergência (*Entstehung*) que, segundo Foucault, designa o ponto de surgimento, o princípio e a lei singular de um aparecimento.

A emergência sempre se produz em um determinado estado de forças. A análise da *Entstehung* deve mostrar seu jogo, o modo pelo qual elas lutam umas contra as outras, ou o combate que travam diante de circunstâncias adversas (Foucault, 2008, p.268).

Foucault entende que a emergência é a entrada em cena das forças, o salto pelo qual elas passam dos bastidores ao palco. Ao diferenciar a emergência da proveniência (*Herkunft*) – considerando que ambas são frequentemente traduzidas como “origem” – Foucault afirma que

enquanto a proveniência designa a qualidade de um instinto, sua intensidade ou seu desfalecimento e a marca que ela deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de confrontação; ainda é preciso evitar concebê-la como um campo fechado no qual se desenrolaria uma luta, um plano em que os adversários estariam em igualdade; é antes – o exemplo dos bons e dos maus o prova – um ‘não-lugar’, uma pura distância, o fato de os adversários não pertencerem ao mesmo espaço. Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência, ninguém pode se atribuir a glória por ela; ela sempre se produz no interstício (Foucault, 2008, p.269).

Entendemos que a importância deste texto é a de mostrar como ele desenvolve seu trabalho a partir da noção nietzschiana de história. Foucault entende que, para o filósofo alemão, não “reencontramos” nada na história, esta só é efetiva na medida em que introduzimos o descontínuo em nosso próprio ser, “por que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar” (Foucault, 2008, p.272). Segundo Foucault, a história, tal como proposta por Nietzsche, inverte a relação habitualmente estabelecida entre a irrupção do acontecimento e a necessidade contínua. Se por um lado há toda uma tradição (teológica ou racionalista) que dissolve o acontecimento singular em uma continuidade ideal, a história “efetiva” de Nietzsche, por outro, faz surgir o acontecimento no que ele tem de único e agudo.

Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; tampouco têm a aparência de um resultado. Elas surgem sempre no aleatório singular do acontecimento (Foucault, 2008, p.272-273).

De acordo com Foucault, o mundo da história efetiva não conhece nem a providência nem a causa final. Citando Nietzsche, ele afirma que há somente “a mão de

ferro da necessidade que sacode o copo de dados do acaso” (Foucault, 2008, p.273). E salienta que não devemos compreender este acaso como um simples sorteio, mas como o risco sempre renovado da vontade de potência que a todo acaso opõe, para controlá-lo, o risco de um acaso ainda maior.

Embora o mundo, tal como o conhecemos, não seja essa figura simples em que todos os acontecimentos se apagaram para que se apresentem pouco a pouco os traços essenciais, o sentido final, o valor primeiro e último; é, ao contrário, uma miríade de acontecimentos entrelaçados; se ele nos parece hoje ‘maravilhosamente matizado, profundo, pleno de sentido’ é porque uma ‘multidão de erros e fantasmas’ o fez nascer e o povoa ainda em segredo. Acreditamos que nosso presente se apoia em intenções profundas, em necessidades estáveis; pedimos aos historiadores para nos convencer disso. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos (Foucault, 2008, p.273).

Podemos perceber assim, mesmo que não haja nenhuma referência direta a Deleuze neste texto de Foucault, em que medida a influência nietzschiana pode aproximar os dois filósofos. Se, como vimos, a *Lógica do sentido* não está propriamente preocupada com as relações entre acontecimento e história, no entanto, é a Nietzsche que Deleuze se dirige para defini-lo como o filósofo que afirma a disjunção, liberando, enfim, todo pensamento. É, portanto, a Nietzsche que recorrem Deleuze e Foucault, quando estes procuram elementos para uma filosofia do acontecimento e do acaso⁶⁸.

Acontecimento e atualidade

Voltando a Castro, o autor ressalta que, na história, as lutas levam-se a cabo através das práticas de que dispõem e que, nesse uso, elas se transformam para inserirem-se em novas táticas e estratégias de luta. Neste terceiro sentido, de acordo com o autor, a noção de acontecimento entrelaça-se com a noção de atualidade. Esta terceira definição seria importante, portanto, para que Foucault, no final de sua trajetória, definisse seu trabalho como uma ontologia do presente, uma interrogação filosófica sobre a atualidade⁶⁹.

É em um texto publicado em 1984 - *O que São as Luzes?* - que Foucault desenvolve com mais cuidado esta noção. Nele, o filósofo faz referência direta a Kant,

⁶⁸ Veremos adiante como, no entender do próprio Foucault, ficam estabelecidas as relações entre história e filosofia, ou seja, tudo o que poderia permitir uma melhor apreensão daquilo que o filósofo pretende com seu trabalho de pesquisa histórica.

⁶⁹ Essa relação entre a noção de acontecimento e a atualidade é bastante significativa, e também é explorada por François Ewald, como veremos mais adiante.

mais especificamente a um texto publicado em 1784, *Was ist Aufklärung?* Foucault entende que neste texto Kant trata a *Aufklärung* como acontecimento histórico e como *problema* político, já que o filósofo discute como podemos assegurar o uso público da razão na passagem para a maioria representada pela *Aufklärung*.

Foucault enfatiza a relação entre este texto de Kant e os outros textos do filósofo alemão consagrados à história. Se por um lado o referido texto se enquadra no conjunto dos textos históricos de Kant, por outro, Foucault destaca uma diferença, afirmando que tais textos,

em sua maioria, buscam definir a finalidade interna do tempo e o ponto para o qual se encaminha a história da humanidade. Ora, a análise da *Aufklärung*, definindo-a como a passagem da humanidade para seu estado de maioria, situa a atualidade em relação a esse movimento de conjunto e suas direções fundamentais. Mas, simultaneamente, ela mostra como, nesse momento atual, cada um é responsável de uma maneira por esse processo do conjunto (Foucault, 2008, p.341)

Foucault propõe uma aproximação deste pequeno artigo com as três *Críticas*, posto que, se se trata na *Aufklärung* do momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, é precisamente neste momento que a *Crítica* é necessária, “já que ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar” (p.340). Para Foucault, *Was ist Aufklärung?* se encontra na charneira entre reflexão crítica e reflexão sobre a história.

É uma reflexão de Kant sobre a atualidade de seu trabalho. Sem dúvida, não é a primeira vez que um filósofo expõe as razões que ele tem para empreender sua obra em tal ou tal momento. Mas me parece que é a primeira vez que um filósofo liga assim, de maneira estreita e do interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular em que ele se escreve e em função do qual ele escreve. A reflexão sobre ‘a atualidade’ como *diferença na história* e como motivo para uma tarefa filosófica particular me parece ser a novidade desse texto (Foucault, 2008, p.341, grifos nossos).

Encarando-o assim, Foucault pergunta se não poderíamos reconhecer no texto de Kant um esboço daquilo que ele define como uma “atitude” de modernidade.

Referindo-me ao texto de Kant, pergunto-me se não podemos encarar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos* (Foucault, 2008, p.341-342).

Podemos perceber como, através do texto de Kant, Foucault procura enraizar a *Aufklärung* em um tipo de interrogação filosófica que *problematiza* simultaneamente “a

relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo” (Foucault, 2008, p. 344-345). Para ele, o fio que nos deve atar à *Aufklärung* não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas a reativação permanente de uma atitude, ou seja, “um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico” (Foucault, 2008, p.245). Em outros termos, *uma ontologia crítica de nós mesmos*.

O acontecimento como verbo: Acontecimentalizar

Castro enfim reconhece um quarto sentido para o termo acontecimento em Foucault, aquele que se encontra no verbo *événementialiser*, ou seja, “acontecimentalizar”⁷⁰ como um método de trabalho histórico. *Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978*, publicada como texto em 1980, e presente no quarto volume da tradução brasileira dos *Ditos & Escritos*, é a principal referência deste neologismo proposto por Foucault. O que se deve entender por “acontecimentalização”? O filósofo responde:

Uma ruptura absolutamente evidente, em primeiro lugar. Ali onde se estaria bastante tentado a se referir a uma constante histórica, ou a um traço antropológico imediato, ou ainda uma evidência se impondo da mesma maneira para todos, trata-se de fazer surgir uma ‘singularidade’. Mostrar que não era ‘tão necessário assim’; não era tão evidente que os loucos fossem reconhecidos como doentes mentais; não era tão evidente que a única coisa a fazer com um delinquente seria interna-lo; não era tão evidente que as causas da doença devessem ser buscadas no exame individual do corpo, etc. Ruptura das evidências, essas evidências sobre as quais se apoiam nosso saber, nossos consentimentos, nossas práticas (Foucault, 2006, p. 339).

Além disso, “acontecimentalizar” consiste em reencontrar os jogos de força que, em um dado momento, formaram aquilo que, em seguida, funcionará como evidência. Segundo Foucault, tomar as coisas desta maneira implica em uma desmultiplicação⁷¹ causal, o que certamente não quer dizer que devamos analisar uma singularidade como uma ruptura sem razão em uma continuidade inerte, pois isso seria admitir, de acordo com ele, que a continuidade é legítima e que contém nela própria sua razão de ser.

⁷⁰ Poderíamos pensar que Foucault fez uso desse neologismo já que não dispunha, em francês, do verbo que temos na língua portuguesa, “acontecer”. Entendemos que uma tradução fiel à letra deva, de fato, traduzir *événementialiser* por “acontecimentalizar”. No entanto, sugerimos que uma outra possibilidade, menos fiel à letra e mais ao sentido, poderia ser a de traduzir *événementialiser* por “fazer-acontecer”.

⁷¹ Desmultiplicação é o termo usado na tradução presente no quarto volume dos *Ditos e Escritos* para o termo francês *démultiplication*. Talvez essa opção possa gerar equívocos pois, em português, o prefixo “des” remete à noção de contrário. No entanto, entendemos que Foucault não está propondo, com este termo, o contrário de uma multiplicação causal, e sim o seu reforço.

Foucault propõe então três procedimentos que acarretariam nesta desmultiplicação causal:

- 1) Analisar o acontecimento segundo os processos múltiplos que o constituem.
- 2) Construir, em torno do acontecimento singular analisado como processo, um “poliedro de inteligibilidade”, cujo número de faces não é previamente definido e nunca pode ser considerado legitimamente concluído. Há que proceder por saturação progressiva e forçosamente inacabada.
- 3) Avançar a análise através de um polimorfismo crescente. Polimorfismo dos elementos que são postos em relação (por exemplo, a partir da “prisão”, analisar as práticas pedagógicas, a formação dos exércitos, etc.); polimorfismo das relações descritas (por exemplo, tratar das *transferências* de modelos técnicos como as arquiteturas de vigilância, etc.); polimorfismo nos domínios de referência (também como exemplo, tratar *simultaneamente* das mutações técnicas e das novas formas de poder que buscam se ajustar em uma economia capitalista).

Segundo Foucault, a “acontecimentalização” volta-se contra uma tendência histórica que refere seu objeto de análise a algo “o mais exterior à história possível. (...) Um mecanismo econômico, uma estrutura antropológica, um processo demográfico, como ponto culminante da análise – eis aí enfim, a história ‘desacontecimentalizada’” (Foucault, 2006, p.341).

O acontecimento como a diferença de uma singularidade histórica

Retomando Castro podemos resumidamente afirmar que ele destacou em sua análise da noção de acontecimento quatro sentidos do termo que teriam sido feitos por Foucault, que preferimos chamar de quatro usos: como novidade ou diferença, como prática histórica, como relações de forças e como verbo (acontecimentalizar). Mas a noção também é trabalhada por outros autores que escreveram sobre Foucault, embora com outros desdobramentos.

Como vimos com Veyne, se acontecimento pode também, no limite, ser entendido como aquilo que as pessoas dizem e fazem, que acontecimento é discurso e prática, podemos contudo - através daquela mesma passagem, e lembrando que para

ele os termos-chave em Foucault precisam ser compreendidos, antes de mais nada, como auxiliares do pensamento – desdobrar através dos textos de Veyne uma outra análise: o *acontecimento como a diferença última de uma singularidade datada*. Com inegáveis implicações deleuzianas, Veyne já esboçava essa análise em um texto de 1978 sobre Foucault, quando dizia que os fatos humanos são raros. Segundo ele,

a intuição inicial de Foucault é a raridade, no sentido latino dessa palavra; os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para outros fatos que nosso saber nem imagina; pois o que é poderia ser diferente; os fatos humanos são arbitrários, no sentido de Mauss, não são óbvios, no entanto parecem tão evidentes aos olhos dos contemporâneos e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem (Veyne, 1982, p.151-152).

Esse “vazio” em torno dos fatos humanos pode ser melhor compreendido através de um exemplo dado pelo próprio Veyne:

Suponhamos que nos aventuremos a escrever uma história do amor ou da sexualidade através dos tempos. Ficaríamos satisfeitos com nosso trabalho quando o tivéssemos levado ao ponto em que o leitor pudesse ler nele as variações que os pagãos ou cristãos, em suas ideias e práticas, haviam modulado sobre o tema bem conhecido do sexo. Mas suponhamos que, uma vez nesse ponto, algo que acreditávamos dever levar mais longe ainda nos inquiete; sentimos, por exemplo, que esta ou aquela maneira de expressar-se de determinado autor grego ou medieval, tais palavras, tal inflexão de uma frase deixavam ao fim de nossa análise um resíduo, uma nuance que implicava algo que não havíamos visto. E que, em vez de desprezar esse resíduo como sendo apenas uma expressão inadequada, uma aproximação, uma parte morta do texto, façamos um esforço suplementar para explicitar o que ele parecia implicar e que sejamos bem-sucedidos (Veyne, 2008, p.17-18).

Veyne continua:

Então o engano nos salta aos olhos: uma vez que a variação se explicita até o fim, o tema eterno se apaga e, em seu lugar, nada mais há senão variações, diferentes umas das outras, que se sucederam e que chamaremos de “prazeres” da Antiguidade, de “carne” medieval e de “sexualidade” dos modernos. Trata-se de três ideias gerais que os homens formaram sucessivamente sobre o núcleo incontestavelmente real, provavelmente trans-histórico mas inacessível, que se encontra por detrás delas. Inacessível ou antes impossível de ser extraído: faríamos dele fatalmente um discurso (Veyne, 2008, p.18).

Veyne explica que o método de Foucault consistia em levar o mais longe possível a busca das diferenças entre acontecimentos que sempre pareceram pertencer a uma mesma espécie (Veyne, 2008, p.48). Entre os “assuntos do sexo”, tratava-se, então, de fazer surgir uma singularidade. E assim, a sexualidade deixava de ser um objeto natural para se tornar um objeto histórico - um acontecimento datado da modernidade - já que nunca nos referíamos ao mesmo objeto quando falávamos dos prazeres antigos, da carne medieval ou da sexualidade moderna. Mas Foucault só percebeu isso de modo definitivo quando tratou de práticas históricas bem específicas no que se refere ao sexo e ao amor. De acordo com Veyne,

tudo gira em torno desse paradoxo, que é a tese central de Foucault, e a mais original: *o que é feito*, o objeto, se explica pelo que foi o *fazer* em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o *fazer*, a prática, se explica a partir do que é feito (Veyne, 1982, p.164).

Com tudo isso, somos levados a pensar que a noção de acontecimento como singularidade se aproxima, simultaneamente, de dois dos sentidos de acontecimento propostos por Castro: como diferença ou novidade e como prática histórica. No entanto, se nos perguntarmos sobre o que poderia ter motivado Foucault a escrever uma história da sexualidade, perceberemos que o sentido de acontecimento como atualidade⁷² também pode fazer parte dessa aproximação. Foucault poderia alegar critérios subjetivos que o teriam levado a interessar-se pelo tema. No entanto, não é isso que ele faz. Numa entrevista dada a François Ewald em maio de 1984 e publicada nos *Ditos e escritos* sob o título *O cuidado com a verdade*, Foucault afirma: “Parto de um *problema* nos termos em que ele se coloca atualmente e tento fazer sua genealogia. Genealogia significa que encaminho a análise a partir de uma questão atual” (Foucault, 2006-b, p.247, grifos nossos).

E quando questionado por Ewald sobre qual seria, precisamente, a questão atual, ele responde:

Por muito tempo, alguns imaginaram que o rigor dos códigos sexuais, na forma como os conhecemos, era indispensável às sociedades ditas “capitalistas”. Ora, a supressão dos códigos e o deslocamento das interdições foram, sem dúvida, realizados com mais facilidade do que se acreditava (o que parece indicar que sua razão de ser não era aquilo que se acreditava); e se formulou novamente o *problema* de uma ética como forma a ser dada à sua conduta e à sua vida. Estávamos, enfim, enganados ao acreditar que toda moral se resumia às interdições e que a supressão destas resolvia por si só a questão da ética (Foucault, 2006-b, p.247, grifos nossos).

Já vimos que foi no texto sobre Kant e o Iluminismo que Foucault fez uma exposição mais sistemática do que poderia ser a relação da filosofia com a atualidade. Trata-se, portanto, de uma relação importante, visto que não só a história da sexualidade, mas todos os seus trabalhos estão permeados por ela.

Acontecimento, presente e atualidade: diferença e repetição?

Há um texto de François Ewald, *Foucault et l'actualité*, em que também se busca relacionar a noção de acontecimento à questão da atualidade. Mas nesse texto,

⁷² Com Castro, vimos que acontecimento como atualidade entrelaçava-se precisamente ao terceiro sentido atribuído por ele: o acontecimento como relações de força.

Ewald entende que a questão da atualidade pode ser entendida num duplo sentido: através da maneira como Foucault a interroga e através da atualidade do próprio Foucault (Foucault ainda seria um filósofo atual?). Em seguida, aponta para uma série entre presente, atualidade e acontecimento. Segundo Ewald, o presente é caracterizado por aquilo que começa a partir de um certo acontecimento. Este acontecimento – que nos é anterior - caracteriza-se pelo fato de que, através do presente, ele se repete. O presente é então marcado pela repetição de um acontecimento anterior, e a atualidade é a recorrência desse acontecimento que é passado e que, no entanto, continua a nos guiar (Ewald, 1997, p. 203).

Voltando aqui a uma pequena passagem de *Theatrum Philosophicum*, mas agora à parte do texto que é dedicada a outro livro de Deleuze, *Diferença e Repetição*, Foucault afirma que o presente não cessa de voltar, mas de voltar como singular diferença.

O presente, como voltar da diferença, como repetição se dizendo da diferença, afirma de uma vez o todo do acaso. (...) Se o ser se diz sempre da mesma maneira, não é porque o ser é um, é porque, no único lance de dados do presente, o todo do acaso é afirmado (Foucault, 2005, p.253).

Poderíamos ser levados a pensar, depois dessa afirmação de Foucault, que haveria uma dimensão propriamente ontológica nessa noção de acontecimento que inaugura o presente e que constitui uma atualidade. E é justamente isso que afirma Ewald, quando entende que o acontecimento de que fala Foucault é um acontecimento no ser e que, portanto, é dado ao filósofo – e não aos psicólogos, sociólogos ou historiadores – a conhecer. Ora, um exemplo de acontecimento seria justamente, segundo Ewald, o nascimento das ciências humanas (Ewald, 1997, p.204).

Foucault mostra as condições desse nascimento em *As palavras e as coisas*, argumentando que o mesmo só pôde acontecer quando a história do pensamento ocidental rompeu definitivamente com a representação, elemento que organizava a episteme clássica no final do século XVIII e fez surgir, no início do século XIX, o homem como figura central da episteme moderna. Sabemos que Foucault descreveu esse acontecimento arqueológico como uma ruptura radical do pensamento, o que o levou a responder inúmeras críticas. Estamos aqui, mais uma vez, às voltas com um problema importante que se impôs a Foucault, e que Castro havia explorado, como vimos, da seguinte maneira: quando pensamos no acontecimento como a irrupção do novo, como é possível pensar, ao mesmo tempo, a transformação e a descontinuidade?

Ainda que de outro modo, a mesma questão foi formulada por Paul Veyne, quando este discute a oposição gênese-estrutura. Veyne, de saída, já afirma que se trata, nessa oposição, de um falso problema. Citando *Diferença e repetição*, ele afirma que a gênese nada mais é que a atualização de uma estrutura. E dando um exemplo que também foi estudado historicamente por Foucault – a medicina – ele afirma:

para que se pudesse opor a estrutura “medicina” à sua lenta gênese, seria preciso que houvesse continuidade, que “a” medicina tivesse crescido como uma árvore milenar. A gênese não vai de termo a termo; as origens, isso não existe, ou ainda, como dizia alguém, raramente elas são belas. A medicina do século XIX não se explica a partir de Hipócrates seguindo o decorrer dos tempos, o que não existe: houve remanejamento do caleidoscópio, e não continuação de um crescimento; “a” medicina através dos tempos não existe; houve, somente, estruturas sucessivas (a medicina no tempo de Molière, a clínica...) das quais cada uma tem a sua gênese, que se explica, em parte, pelas transformações da estrutura médica precedente e, em parte, pelas transformações do resto do mundo, segundo toda probabilidade; pois, porque uma estrutura se explicaria, inteiramente, pela estrutura precedente? Por que ao contrário, lhe seria completamente estranha? (Veyne, 1982, p.173).

Quando seguimos o que Veyne considera a tese central de Foucault – que o objeto se explica a partir da prática, e não o contrário – percebemos que, do mesmo modo que não há oposição entre gênese e estrutura, também não pode haver contradição quando Foucault afirma, simultaneamente, a ruptura e a transformação.

Para Judith Revel, é a própria questão continuidade/descontinuidade que está em jogo nessa relação entre acontecimento, novidade e atualidade em Foucault. E também para ela, o contínuo e o descontínuo podem ser simultaneamente afirmados sem contradição. No verbete “Atualidade” de *Foucault: conceitos essenciais*, Revel afirma que, se de início, atualidade e presente parecem sinônimos,

no entanto, uma diferença vai se acentuar cada vez mais entre o que, de um lado, nos precede mas continua, apesar de tudo, a nos atravessar e o que, de outro lado, sobrevém, ao contrário, como uma ruptura da grade epistêmica a que pertencemos e da periodização que ela engendra. Essa irrupção do “novo”, que tanto Foucault quanto Deleuze chamam igualmente de “acontecimento”, torna-se, assim, o que caracteriza a atualidade. O presente, definido por sua continuidade histórica, não é, ao contrário, interrompido por nenhum acontecimento: ele pode somente oscilar e se romper dando lugar à instalação de um novo presente (Revel, 2005, p.21)⁷³.

Para Revel, portanto, o que estabeleceria a diferença entre o conceito de presente e o de atualidade seria justamente a aproximação que cada um desses termos estabelece, respectivamente, com as noções de continuidade e de descontinuidade. E se também segundo ela essas noções representaram um grande problema no momento da

⁷³ Dupla dimensão da temporalidade? Vimos anteriormente como Deleuze já havia retomado a leitura estoica do tempo.

publicação de *As palavras e as coisas*, contudo, nos anos 80, o conceito de atualidade permitiu a Foucault encontrar, enfim, o meio para integrar as rupturas epistêmicas⁷⁴.

É no mesmo livro publicado por Revel que podemos encontrar uma análise interessante da noção de acontecimento. Ela ressalta duas maneiras que o termo deve ser tratado em Foucault: a primeira é negativa, ou seja, aquilo que o acontecimento definitivamente não é. Segundo Revel, não devemos entender o acontecimento como “um *fato* para o qual algumas análises históricas se contentam em fornecer a descrição. O método arqueológico foucaultiano busca, ao contrário, reconstituir atrás do *fato* toda uma rede de discursos, de poderes, de estratégias e de práticas” (Revel, 2005, p.13). Já a segunda maneira, positiva, define o acontecimento como uma cristalização de determinações históricas complexas que Foucault opõe à ideia de estrutura, fazendo de seu programa “a análise de diferentes redes e níveis aos quais alguns acontecimentos pertencem” (Revel, 2005, p.13).

No que se refere à oposição acontecimento/estrutura, Revel acrescenta uma fala de Foucault em que ele busca afastar-se de vez do estruturalismo:

Admite-se que o estruturalismo tenha sido o esforço mais sistemático para eliminar, não apenas da etnologia mas de uma série de outras ciências e até da história, o conceito de acontecimento. Eu não vejo quem possa ser mais anti-estruturalista do que eu (Foucault in Revel, 2005, p.13).

Mas Revel nos lembra que se Foucault distingue-se dos estruturalistas, já que ele trabalha com acontecimentos discursivos e não sobre o sistema da língua em geral, no entanto ele também se afasta dos historiadores,

uma vez que se esses acontecimentos não fazem, literalmente, parte de nosso presente, “eles subsistem e exercem, nessa mesma substância no interior da história, um certo número de funções manifestas ou secretas” (Revel, 2005, p.19).

⁷⁴ Há uma nota na introdução do segundo volume da História da sexualidade que, embora não mencione os termos continuidade/descontinuidade, Foucault, de algum modo, explica a relação (de atualidade) que busca estabelecer com a Antiguidade grega e romana: “Não sou helenista nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana: quero dizer essa familiaridade que permite, de acordo com uma prática sem dúvida constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém à distância de um pensamento que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar” (Foucault, 1984, p.42).

Acontecimento, filosofia e história

Para reforçar a ideia de que o trabalho de Foucault não é propriamente o trabalho de um historiador, recorreremos a outra fala sua proferida em 1978 e publicada nos *Ditos e Escritos em Diálogo sobre o Poder*:

meu *problema* é encontrar a matéria que convém analisar, o que constitui o próprio fato do discurso. Assim, meu projeto não é o de fazer um trabalho de historiador, mas de descobrir por que e como se estabelecem relações entre os acontecimentos discursivos (Foucault, 2006, p.258, grifos nossos).

Toda essa exposição pretende mostrar o quão é complexa a relação entre Foucault e história. Se podemos perceber até aqui que Foucault trata o discurso como uma série de acontecimentos, e que portanto ele está automaticamente situado numa dimensão histórica, entretanto não é evidente sobre que concepção de história ele está trabalhando, assim como ainda não estão claras as relações que ele estabelece entre filosofia e história. Voltemos então aos textos em que o próprio filósofo faz considerações específicas e decisivas para entendermos tais relações.

Na já citada mesa-redonda de 1978 - encontro em que Foucault debate diretamente com historiadores como Jacques Léonard, que havia tecido algumas observações críticas ao seu modo de tratar a história - Foucault afirma que seus livros não são nem tratados de filosofia nem estudos históricos; “no máximo fragmentos filosóficos em canteiros históricos” (Foucault, 2006, p.336). Ao “acontecimentalizar” conjuntos singulares de práticas, Foucault afirma que o seu intuito é o de “recolocar o regime de produção do verdadeiro e do falso no coração da análise histórica e da crítica política” (Foucault, 2006, p.343). Para ele, não se trata, portanto, nem de uma história dos acontecimentos, nem de uma análise da racionalidade crescente que domina nossa sociedade, nem de uma antropologia das codificações que regem, sem que o saibamos, nosso comportamento.

As “programações de conduta”, os “regimes de jurisdição/veredicto” que Foucault analisa são, segundo ele, fragmentos de realidade que induzem efeitos bem específicos de real. Segundo ele, “captar esses efeitos em sua forma de acontecimentos históricos – com o que isso implica para a questão da verdade (que é a própria questão da filosofia) – é, mais ou menos, meu tema” (Foucault, 2006, p.346). Podemos perceber, portanto, que mais do que descrever o acontecimento histórico, Foucault

entende neste momento que suas pesquisas históricas buscam captar o sentido de um acontecimento.

Já no texto sobre Kant, Foucault afirma que é preciso dar um conteúdo mais positivo à “ontologia histórica de nós mesmos” que ele propõe. Segundo ele,

a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos (Foucault, 2008, p. 347-348).

A ontologia crítica do presente, portanto, não busca tornar possível a metafísica como ciência, ela “procura fazer avançar para tão longe e amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade”. Não se trata, entretanto, de um sonho vazio de liberdade, Foucault entende que esta atitude teórico-crítica deve ser também experimental, de um lado abrindo um domínio de pesquisas históricas, de outro, colocando-se à prova da atualidade para “apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável e para determinar a forma precisa a dar a essa mudança” (Foucault, 2008, p.348). Para ele, isso significa que a ontologia crítica de nós mesmos deve se afastar de qualquer projeto que se pretenda global.

Foucault ressalta o caráter sempre limitado e sempre por recomeçar de seu trabalho. Mas, segundo ele, isso não significa que a ontologia histórica deva ser feita na desordem e na contingência. Pelo contrário, segundo ele, esse trabalho tem sua generalidade, sua sistematização, sua homogeneidade e sua aposta. Depois de expor com mais detalhes todos estes elementos, estabelecendo os eixos sobre os quais suas pesquisas são erguidas – eixos do saber, do poder e da ética - o filósofo resume:

Essa atitude filosófica deve se traduzir em um trabalho de pesquisas diversas: estas têm sua coerência metodológica no estudo tanto arqueológico quanto genealógico das práticas enfocadas simultaneamente como tipo tecnológico de racionalidade e jogos estratégicos de liberdade; elas têm sua coerência teórica na definição das formas historicamente singulares nas quais têm sido problematizadas as generalidades de nossas relações com as coisas, com os outros e conosco. Elas têm sua coerência prática no cuidado dedicado em colocar a reflexão histórico-crítica à prova das práticas concretas. (Foucault, 2008, p.351).

Para Foucault, é preciso apreender em que medida aquilo que sabemos, as formas de poder que aí se exercem e as experiências que fazemos de nós mesmos constituem apenas figuras históricas determinadas que definem objetos, regras de ação e modos de relação consigo mesmo. De acordo com ele,

o estudo (dos modos) de *problematizações* (ou seja, do que não é constante antropológica nem variação cronológica) é, portanto, a maneira de analisar, em sua forma historicamente singular, as questões de alcance geral (Foucault, 2008, p.350-351).

Desprender-se do tempo: mudança e acontecimento

Se esses comentários de Foucault sobre seu próprio trabalho são importantes para entendermos suas relações com a história e com a filosofia, contudo, ainda nos deparamos com algumas dificuldades. Estas estão diretamente ligadas aos inúmeros embates no interior da história enquanto campo de saber. Quando pensamos que Foucault desenvolveu a arqueologia e a genealogia como métodos que lhe possibilitaram desenvolver uma concepção própria do trabalho histórico-filosófico - ideia que pode ser reforçada se consideramos a especificidade dos temas aos quais se dedicou - no entanto, não podemos negar que, ao estabelecer suas pesquisas em “canteiros históricos”, ou seja, em um domínio onde os embates já ocorriam, Foucault, de algum modo, também se posicionava. Embora seja possível afirmar que sua posição nem sempre tenha sido muito evidente - principalmente no que se refere à sua visão sobre o estruturalismo - entendemos que é a noção de acontecimento que o leva a aproximar-se de determinadas linhas de pesquisa histórica.

Diante da amplitude do debate em pesquisa histórica nos meados do século XX, podemos, para o que nos interessa aqui, observar algumas considerações pontuais feitas pelo próprio Foucault. Em um texto de 1972, *Retornar à História*, também publicado nos *Ditos e escritos*, Foucault apresenta o “plano de batalha” do debate entre os estruturalistas e seus adversários - fenomenologia e marxismo - a respeito da história. Ele constata que o estruturalismo, pelo menos em sua forma inicial, “foi uma empreitada cujo propósito era oferecer um método mais preciso e mais rigoroso às pesquisas históricas” (Foucault, 2008, p.282). Como exemplo de tal empreitada, Foucault cita os trabalhos de Boas, Troubetzkoi e Barthes que, respectivamente em

etnologia, linguística e literatura, tentaram estabelecer, segundo sua leitura, instrumentos de uma análise histórica precisa. Contudo, Foucault entende que todas essas tentativas não foram reconhecidas como tal, tendo os adversários do estruturalismo entrado em acordo em pelo menos um ponto: ao privilegiar a simultaneidade sobre o sucessivo e o lógico sobre o causal, o estruturalismo desconhecia a própria dimensão da história (Foucault, 2008, p.284).

Depois de expor o embate – reforçado algumas vezes por Foucault quando, como vimos, afirmava que o estruturalismo era uma tentativa de excluir a noção de acontecimento da história – Foucault parece posicionar-se, nesse texto, defensivamente com relação à análise estrutural. Isso porque, segundo ele, se até o século XX, a análise histórica se atribuía a tarefa de tornar viva a totalidade do passado nacional (Foucault, 2008, p.286), ela agora deveria ser preferencialmente compreendida como a análise das transformações das quais as sociedades seriam efetivamente capazes (Foucault, 2008, p.287). E tomando como exemplo a análise de Dumézil sobre a lenda romana de Horácio, Foucault procura mostrar como uma análise estrutural das mudanças e das transformações poderia articular-se com uma análise histórica (Foucault, 2008, p.287-290).

Segundo Foucault, as duas noções fundamentais da história não seriam mais o tempo e o passado, mas justamente a mudança – tratada com rigor, de acordo com ele, pelo estruturalismo - e o acontecimento. Quanto a esta última noção, Foucault recorre aos métodos especificamente históricos para mostrar as tentativas de dar um novo estatuto a ela (Foucault, 2008, p.287). Foucault faz referência então a uma história dita “serial” em que acontecimentos e conjuntos de acontecimentos constituiriam o tema central (Foucault, 2008, p.290)⁷⁵.

⁷⁵ Depois de afirmar, em *A ordem do discurso*, que quatro noções serviriam de princípio regulador para a sua análise (acontecimento, série, regularidade e condição de possibilidade), Foucault faz uma longa observação sobre essa perspectiva histórica: “Atribui-se muitas vezes à história contemporânea ter suspenso os privilégios concedidos outrora ao acontecimento singular e ter feito aparecer as estruturas de longa duração. É verdade. Não estou certo, contudo, de que o trabalho dos historiadores tenha sido realizado precisamente nessa direção. Ou melhor, não penso que haja como que uma razão inversa entre a contextualização do acontecimento e a análise da longa duração. Parece, ao contrário, que foi por estreitar ao extremo o acontecimento, por levar o poder de resolução da análise histórica até as mercuriais, às atas notariais, aos registros paroquiais, aos arquivos portuários seguidos ano a ano, semana a semana, que se viu desenhar para além das batalhas, dos decretos, das dinastias ou das assembleias, fenômenos maciços de alcance secular ou plurissecular. A história, como praticada hoje, não se desvia dos acontecimentos; ao contrário, alarga sem cessar o campo dos mesmos; neles descobre, sem cessar, novas camadas, mais superficiais ou mais profundas; isola sempre novos

Para ilustrar o tipo de análise que faria a história serial, Foucault usa como exemplo um estudo de Pierre Chaunu sobre Sevilha (1955-1960). A história serial não focalizaria objetos gerais e constituídos por antecipação, como o feudalismo ou o desenvolvimento industrial. Para Foucault,

a história serial define seu objeto a partir de um conjunto de documentos dos quais ela dispõe. Assim se estudaram, há uma década, os arquivos comerciais do porto de Sevilha durante o século XVI: tudo o que se relaciona com a entrada e a saída dos navios, sua quantidade, sua carga, o preço de venda de suas mercadorias, sua nacionalidade, o lugar de onde eles vinham e para onde iam. São todos esses dados, mas estes são os únicos dados que constituem o objeto de estudo. Dito de outra forma, o objeto da história não é mais dado por uma espécie de categorização prévia em períodos, épocas, nações, continentes, formas de cultura... Não se estudam mais a Espanha e a América durante o Renascimento, estudam-se, e este é o único objeto, todos os documentos que concernem à vida do porto de Sevilha de tal data a tal outra (Foucault, 2008, p.290).

Foucault afirma que a consequência disso é a de que a história serial não teria por função decifrar alguma coisa como o desenvolvimento econômico da Espanha mas estabelecer, a partir daqueles documentos, um certo número de relações: no caso específico, estabelecer estimativas estatísticas, ano a ano, das entradas e saídas dos navios; desenhar curvas de evolução, as flutuações, os crescimentos, os decréscimos; descrever ciclos; comparar esse conjunto de documentos a outros relativos a outros portos (Foucault, 2008, p.290-291). Foucault observa que

o historiador não interpreta mais o documento para apreender por trás dele uma espécie de realidade social ou espiritual que nele se esconderia: seu trabalho consiste em manipular e tratar uma série de documentos homogêneos concernindo a um objeto particular e a uma época determinada, e são as relações internas ou externas desse corpus de documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador (Foucault, 2008, p.291).

Com este método, Foucault entende que o historiador faria com que emergissem acontecimentos que, de outra forma, não teriam aparecido.

Na história tradicional, considerava-se que os acontecimentos eram o que era conhecido, o que era visível, o que era identificável direta ou indiretamente, e o trabalho do historiador era buscar sua causa ou sentido. A causa ou o sentido estavam

conjuntos onde eles são, às vezes, numerosos, densos e intercambiáveis, às vezes raros e decisivos: das variações cotidianas de preço chega-se às inflações seculares. Mas o importante é que a história não considera um elemento sem definir a série da qual ele faz parte, sem especificar o modo de análise da qual esta depende, sem procurar conhecer a regularidade dos fenômenos e os limites de probabilidade de sua emergência, sem interrogar-se sobre as variações, as inflexões e a configuração da curva, sem querer determinar as condições das quais dependem. Certamente a história há muito tempo não procura compreender os acontecimentos por um jogo de causas e efeitos na unidade informe de um grande devir, vagamente homogêneo ou rigidamente hierarquizado; mas não é para reencontrar estruturas anteriores, estranhas, hostis ao acontecimento. É para estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o 'lugar' do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição" (Foucault, 2005, p. 54-56)

essencialmente escondidos. O próprio acontecimento era basicamente visível, mesmo se ocorria não se dispor de documentos para estabelecê-lo de uma forma inquestionável. A história serial permite de qualquer forma fazer aparecer diferentes estratos de acontecimentos, dos quais uns são visíveis, imediatamente conhecidos até pelos contemporâneos, e em seguida, debaixo desses acontecimentos que são de qualquer forma a espuma da história, há outros acontecimentos invisíveis, imperceptíveis para os contemporâneos, e que são de um tipo completamente diferente (Foucault, 2008, p.291).

Com as análises da história serial, o acontecimento não se dissolveria em proveito de uma análise causal ou de uma análise contínua mas, ao contrário, ver-se-iam os acontecimentos multiplicarem. Assim, diz Foucault, a entrada e saída de um navio do porto de Sevilha seria um acontecimento que os contemporâneos habitantes de Sevilha conheceriam bem, e que poderia ser reconstituído sem muitas dificuldades. Mas,

por baixo desse estrato de acontecimentos, existe um outro tipo de acontecimentos um pouco mais difusos: acontecimentos que não são percebidos exatamente da mesma forma pelos contemporâneos, mas dos quais, no entanto, todos tinham uma certa consciência; por exemplo, uma baixa ou um aumento dos preços que vai mudar sua conduta econômica. Depois, ainda por baixo desses acontecimentos, vocês têm outros que são difíceis de localizar, que são com frequência dificilmente perceptíveis pelos contemporâneos, [mas] que não deixam de constituir rupturas decisivas. Assim, a inversão de uma tendência, o ponto a partir do qual uma curva econômica que tenha sido crescente torna-se estável ou entra em declínio, esse ponto é muito importante na história de uma cidade, de um país, eventualmente de uma civilização, mas as pessoas que lhe são contemporâneas não se dão conta dele (Foucault, 2008, p.291-292).

Foucault entende que esse tratamento dado aos acontecimentos traria duas grandes consequências, que seriam inter-relacionadas. Uma delas referir-se-ia à multiplicação das descontinuidades da história, que “aparece então não como uma grande continuidade sob uma descontinuidade aparente, mas como um emaranhado de descontinuidades sobrepostas”; a outra afirmaria que a história não é uma duração, mas “uma multiplicidade de tempos que se emaranham e se envolvem uns nos outros” (Foucault, 2008, p.293).

Foucault afirma que seria preciso, portanto, substituir a velha noção de tempo pela noção de duração múltipla. E voltando às considerações que havia feito no início de seu texto quanto aos estruturalistas - precisamente quando afirmou que os adversários destes entendiam que os mesmos negligenciavam o tempo - Foucault acrescenta que tais adversários não se davam conta de que a história já havia se desembaraçado do tempo, ou seja, que seriam os próprios historiadores que não reconheceriam mais “essa grande duração única que englobava, em um só movimento, todos os fenômenos humanos” (Foucault, 2008, p.293).

Depois de Nietzsche, o saber histórico desmentiria, mais uma vez, a leitura do tempo como sucessão cronológica de único sentido.

Qual seria, então, a história possível?

Já havíamos mencionado a importância da noção de descontinuidade no pensamento de Foucault, e esse texto de 1972 sobre a história nos ajuda a reforçar que há de fato em seu trabalho elementos do estruturalismo. Mas Foucault é o filósofo do acontecimento e não da estrutura. No entanto, como ele mesmo afirma numa entrevista publicada em 1977, na edição original de *Microfísica do poder*,

o importante é não se fazer com relação ao acontecimento o que se fez com relação à estrutura. Não se trata de colocar tudo num certo plano, que seria o do acontecimento, mas de considerar que existe todo um escalonamento de tipos de acontecimentos diferentes que não têm o mesmo alcance, a mesma amplitude cronológica, nem a mesma capacidade de produzir efeitos (Foucault, 1979, p.5).

Para Foucault, “o problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros” (Foucault, 1979, p.5, grifos nossos). Além disso, não nos esqueçamos de que a análise de Foucault é genealógica, já que parte de um problema atual. E que seria justamente esta preocupação com a atualidade que, segundo ele, o diferenciaria do trabalho dos historiadores. Mas não é esta a única diferença. Para Foucault, não há outro caminho para filosofia que não seja a história. Mas, ao contrário dos historiadores, seu trabalho se efetiva num ritmo duplo: um que abarca o tratamento dado a um acontecimento histórico e outro que remete, para usar seu neologismo, à acontecimentalização – ao fazer acontecer – ou àquilo que faz de seus livros puros acontecimentos que recaem na história.

Traçamos até aqui um caminho que nos leva a supor que os debates que se desenrolam no interior da história como domínio de saber podem ser inesgotáveis. Mas, se o trabalho de Foucault pôde ser descrito por ele mesmo como “fragmentos filosóficos em canteiros históricos”, seria importante conhecermos melhor esse terreno em que Foucault o cultivou. Qual seria então a visão de Foucault sobre a história? Entendemos que nunca foi um interesse seu dar uma resposta precisa a essa pergunta e que, através de alguns de seus ditos e escritos, só é possível supô-la.

Aquele que escreveu que Foucault revolucionou a história afirma que esta não é mais do que um daqueles falsos objetos naturais. Segundo Paul Veyne, a história não é mais do que aquilo que se faz dela: não deixa de se modificar e, portanto, não pode prospectar um horizonte eterno (Veyne, 1982, p.181). O texto em que Veyne faz essa afirmação, *Foucault revoluciona a História*, foi publicado em 1978 como o complemento de um texto de 1971, *Como se escreve a história*, em que o historiador procurou recolocar as principais questões que envolvem o trabalho histórico. Quando lemos tais textos, nos damos conta de que Veyne compreendeu que Foucault *fez* a história que ele, Veyne, buscou mostrar como se escreve⁷⁶. Desse modo, torna-se interessante, para o nosso propósito, levantar alguns tópicos desenvolvidos por ele.

Veyne parte da ideia de que a história não é uma ciência e que nunca será. Segundo ele, se souber ousar, a história terá possibilidades de renovação indefinidas, porém, numa outra direção (Veyne, 1982, p.7)⁷⁷. Eis alguns pontos que, a partir dessa ideia inicial, o historiador procura elucidar:

- O campo da história é inteiramente indeterminado embora seja preciso que tudo o que nele se inclua tenha, realmente, acontecido (Veyne, 1982, p.17).
- Os fatos não existem isoladamente, mas têm ligações objetivas; a escolha de um assunto em história é livre, mas dentro do assunto escolhido, os fatos e suas ligações são o que são e nada poderá mudá-los; a verdade histórica não é nem relativa, nem inacessível como uma extraordinária extrapolação de todos os pontos de vista, como um “geométral” (Veyne, 1982, p.27).
- Quais são os fatos dignos de suscitar a atenção do historiador? A resposta seria impossível, pois o fato nada é sem sua trama – mistura muito humana de causas materiais, de fins e de acasos (Veyne, 1982, p.28).

⁷⁶ Quando fazemos esta afirmação, queremos dizer que Veyne e Foucault compartilham de uma mesma visão da história, mas não nos esqueçamos que enquanto um é propriamente um historiador, o outro é, sobretudo, um filósofo.

⁷⁷ O que pode parecer uma provocação, tanto para alguns historiadores quanto para as ciências humanas é, contudo, bastante discutido por Veyne ao longo de seu texto, que em determinado ponto afirma: “É preciso (...) renunciar a fazer da história uma ciência, considerar como não-científica uma boa parte das ciências humanas atuais, mas afirmar a possibilidade de uma ciência do homem, baseando-se nas poucas páginas dessa ciência futura que foram escritas até hoje, e sustentar, enfim, que o saber histórico conservará sempre sua legitimidade, pois o vivido e o formal são dois domínios coextensivos do conhecer (e não dois domínios justapostos do ser, o da natureza e o do homem); a ciência não é todo o conhecimento” (Veyne, 1982, p.120).

- Em história, é impossível mostrar tudo, pois não existe fato histórico elementar nem partículas factuais (Veyne, 1982, p.29).
- Não existe “História” e nem “sentido da história”; o curso dos acontecimentos não caminha numa rota traçada. O historiador escolhe livremente o itinerário para descrever o campo factual (que é divisível até o infinito), mas a configuração do terreno factual é real e dois historiadores, tomando o mesmo caminho, verão o terreno da mesma maneira ou discutirão, muito objetivamente, eventuais incompatibilidades (Veyne, 1982, p.29-30)
- Os acontecimentos não são coisas, objetos consistentes, substâncias; eles são um corte que realizamos livremente na realidade, um aglomerado de procedimentos em que agem e sofrem substâncias em interação, homens e coisas (Veyne, 1982, p.30).
- Se não há fatos elementares é, sobretudo, porque cada um só tem sentido dentro de sua trama (Veyne, 1982, p.33).
- O que chamamos de fonte ou documento é, antes de tudo, um acontecimento que deixou até nós, uma marca material (Veyne, 1982, p.37).
- Tudo é história, exceto o que ainda não se compreendeu o porquê (Veyne, 1982, p.40).
- Embora pareça paradoxal negar o tempo em história, não é mais verdadeiro que o conceito de tempo não seja indispensável ao historiador, que só precisa daquele de processo inteligível (diríamos: o da trama). Ora, esses processos são de número indefinido, pois é o pensamento que os separa, o que contradiz a sucessão cronológica de uma só direção (Veyne, 1982, p.42).

E se a história que faz Foucault condiz com todos esses pontos, Veyne afirma, no entanto, que Foucault preenche completamente o programa da história tradicional:

não deixa de lado a sociedade, a economia, etc., mas estrutura essa matéria de outra maneira: não os séculos, os povos nem as civilizações, mas as práticas; as tramas que ela narra são a história das práticas em que os homens enxergaram verdades e das suas lutas em torno dessas verdades (Veyne, 1982, p.180).

Ainda segundo Veyne, essa “narrativa” das práticas procurou desnudar a realidade para dissecá-la e explicá-la sem, no entanto, cometer a ingenuidade de tentar descobrir uma segunda realidade que supostamente a telecomandaria. Para ele,

Foucault, ao contrário, afasta as banalidades tranquilizadoras, os objetos naturais em seu horizonte de prometedora racionalidade, a fim de devolver à realidade, a única, a nossa, sua originalidade irracional, rara, inquietante, histórica (Veyne, 1982, p.181).

CAPÍTULO 4 - E então é possível pensar

Como pensar o acontecimento?

Dedicamos toda a terceira parte deste trabalho à tarefa de trazer à luz elementos que pudessem mostrar como a noção de acontecimento permearia o trabalho de Foucault, apresentando, para isso, tanto textos em que o próprio filósofo a discute, quanto comentários de autores que também transitaram por essa via. Que a noção é de extrema importância em seu trabalho, parece-nos que não resta dúvida. Os usos que Foucault faz da noção de acontecimento – em sua convergência - constituem um dos principais pontos de articulação entre as pesquisas históricas e o trabalho filosófico desenvolvido por ele.

Em alguns dos trechos citados, vimos que Foucault afirmava estar interessado em “captar o sentido histórico de um acontecimento”; em um outro, referindo-se especificamente a Nietzsche, comentou sobre qual seria “o verdadeiro sentido histórico”; em um outro ainda, afirmou que não fazia, contudo, uma história dos acontecimentos. Entendemos que estas afirmações podem ser desvirtuadas - e muitas vezes, de fato, são - tornando-se objeto de equívoco e de confusão. Ora, não sabemos que Foucault se confrontava com a noção mesma “de um sentido para a história”? Em *Verdade e Poder*, ele deixa mais explícito os termos deste confronto:

A historicidade que nos domina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica da contradição), nem a semiótica (como estrutura de comunicação) não poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A “dialética” é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; e a “semiologia” é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo (Foucault, 1979, p.5).

Se a história não tem sentido, como podemos entender as afirmações feitas por Foucault de que, embora não fizesse uma história dos acontecimentos, suas pesquisas buscariam tanto captar o sentido de um acontecimento, quanto aquilo que seria o verdadeiro sentido histórico?

Já vimos, na terceira parte deste texto, o que o sentido de um acontecimento *não* é, quando apontamos que o trabalho de Foucault vai de encontro àquela concepção de

história que vê no acontecimento tudo aquilo que é conhecido, tudo aquilo que é visível – ou seja, tudo o que é direta ou indiretamente identificável - e que o trabalho do historiador seria o de captar a causa ou o sentido essencialmente ocultos por trás do acontecimento. Para Foucault, o historiador, ao invés de dissolver o acontecimento numa análise causal ou contínua, deveria operar uma multiplicação de acontecimentos.

Voltando-nos precisamente à ideia que defendemos neste trabalho, a de que seria a definição de acontecimento dada por Deleuze na *Lógica do sentido* que propiciaria a virada genealógica operada por Foucault, entendemos que é a Deleuze que devemos recorrer para buscar elementos que nos ajudem a pensar como Foucault estabeleceu relações entre acontecimento e história.

Em seu livro, Deleuze afirma que deve haver um esforço para impedir tanto uma confusão *dogmática* do acontecimento com a essência, quanto uma confusão *empirista* do acontecimento com o acidente (Deleuze, 2007, p.56). Portanto, no que concernisse à história, não deveríamos nem buscar um sentido oculto e imanente ao acontecimento, nem confundi-lo com sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas.

Lembremos que, segundo Deleuze, se o acontecimento não é coisa nem estados de coisas, contudo, ele é *feito*, e seu esplendor é o sentido. Há várias passagens na *Lógica do sentido* nas quais o filósofo afirma que

o acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera. (...) [Em todas as suas determinações,] ele é o que deve ser compreendido, o que deve ser querido, o que deve ser representado no que acontece (Deleuze, 2007, p.152)⁷⁸.

Assim, se o acontecimento não é o que acontece, não deveríamos perguntar, pois, *qual é o sentido de um acontecimento*. Quanto a isso, Deleuze afirma: “o acontecimento é o próprio sentido”. Segundo ele, “o acontecimento pertence essencialmente à linguagem, ele mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas” (Deleuze, 2007, p.23). E se o acontecimento deve ser compreendido *no que acontece*, é porque o sentido nunca é origem – e a *Lógica do sentido* mostra isso o tempo todo –, o sentido “não é algo a ser descoberto, restaurado ou reempregado, mas algo a produzir por meio de novas maquinações” (Deleuze, 2007, p.75). Mas ela também mostra que afirmar que o sentido é produzido não facilita em

⁷⁸ No entanto, como veremos mais adiante, diante do acontecimento, o trabalho não é o de interpretação, mas de experimentação.

nada, pois “seria preciso ser muito ‘simples’ para acreditar que o pensamento é um ato simples, claro para si mesmo, que não põe em jogo todas as potências do inconsciente e do não-senso no inconsciente” (Deleuze, 2007, p.77).

A relação entre sentido e acontecimento, lembremo-nos, se deve ao fato de que o sentido se apresenta, *de uma só vez*, como o que ocorre aos corpos e o que insiste nas proposições, ou seja, o sentido é tanto o *expresso* subsistindo nas proposições quanto o *acontecimento* sobrevivendo aos estados de corpos (Deleuze, 2007, p.130).

Retomemos aqui, mas agora de modo um tanto abreviado, a argumentação que Deleuze desenvolve de forma bastante complexa sobre a questão estoica da dupla causalidade, a qual, no limite, permitiria afirmar tudo o que foi mencionado acima. Vimos que o problema estoico é muito mais físico do que lógico, e que a separação entre aquilo que age e padece daquilo que nem age nem padece, ou seja, a cisão entre corpo e incorporeal, remete à divisão causa e efeito, já que, para o estoicismo, os corpos sempre são causas e os incorporais sempre efeitos. E se por um lado, os corpos são sempre causas uns dos outros, afirmando uma ligação de causas entre si, por outro lado, os efeitos também se ligam entre si (numa quase-causa), mas estabelecendo laços que não são de causalidade, já que não encontram seu ponto de apoio no mundo real - que para os estoicos, é exclusivamente corporal. Desse modo,

dir-se-ia que as causas corporais são inseparáveis de uma forma de interioridade, mas os efeitos incorporais, de uma forma de exterioridade. De um lado, os acontecimentos-efeitos têm realmente com suas causas físicas uma relação de causalidade, mas esta relação não é de necessidade, é de expressão; de outro lado, têm entre si ou com sua quase-causa ideal uma relação que não é mesmo mais de causalidade, mas ainda e somente de expressão (Deleuze, 2007, p.175).

Se trabalhamos num pensamento que tem como uma de suas principais “ferramentas” a noção de acontecimento, não poderíamos ignorar o que escreve Deleuze em *Lógica do Sentido*: os acontecimentos não estão descolados do mundo das causas e das coisas, já que são efeitos deste mundo mas, a ligação que estabelecem entre si - de quase-causa – é de expressão, ou seja, atravessada pela linguagem. Mais que isso, essencialmente pertencente à linguagem. Muito embora, lembremos, o sentido mesmo nada tenha a ver com a essência de alguma coisa.

Retornando a Foucault, o que poderia dar margem ao equívoco que mencionamos anteriormente refere-se à confusão que se pode fazer entre sentido e

essência⁷⁹ mas, principalmente, entre acontecimento e sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas⁸⁰. Não estamos dizendo, é óbvio, que há em Foucault qualquer confusão deste tipo – e são suas pesquisas históricas que *mostram* isso - apenas afirmando que algumas de suas declarações podem gerar confusão. Sabemos que Foucault faz pesquisa histórica, que tais pesquisas têm implicações filosóficas, mas são poucos os momentos que Foucault faz uma reflexão mais rigorosa e sistemática sobre o seu trabalho, ou seja, não é sua preocupação maior escrever sobre aquilo que faz⁸¹.

Por outro lado, vimos que é numa entrevista concedida por Foucault que este é bastante preciso ao tratar o acontecimento como verbo, ou seja, ao afirmar que o seu trabalho envolve a acontecimentalização, ou melhor, o *fazer-acontecer*. Nessa direção, nenhum equívoco é gerado, e Foucault deixa muito claro que uma parte importante de seu trabalho é o de fazer multiplicarem-se os acontecimentos.

Mas porque Foucault procuraria na história, e somente nela, tal multiplicação?

Deleuze, que sempre foi mais comedido quanto a dar entrevistas, em 1986, a Didier Eribon, afirma que

a História, segundo Foucault, nos cerca e nos delimita; não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos. (...) Em suma, a história é o que nos separa de nós mesmos, e o que devemos transpor e atravessar para nos pensarmos a nós mesmos. Como diz Paul Veyne, o que se opõe ao tempo assim como à eternidade, é a nossa atualidade. Foucault é o mais atual dos filósofos contemporâneos, aquele que mais radicalmente rompeu com o século XIX (daí sua aptidão para pensar o XIX). É a atualidade que interessa Foucault, o mesmo que Nietzsche chamava de o inatual ou o intempestivo, isto que é *in actu*, a filosofia como ato do pensamento (Deleuze, 1992, p. 119).

Para Deleuze, portanto, se é a atualidade o principal foco de Foucault, é à história que ele deve recorrer. Diante disso, impõe-se a Foucault todo um campo factual,

⁷⁹ Confusão cuja proveniência se encontra na fenomenologia husserliana, na qual, como enfatizou Merleau-Ponty, essência é apenas e exclusivamente significação ou sentido.

⁸⁰ Ou seja, o contraponto entre a fenomenologia de Husserl e a lógica de Wittgenstein, em que o mundo são os estados de coisas.

⁸¹ No entanto, suas entrevistas foram sempre muito esclarecedoras no que a isso concerne. Deleuze mesmo faz essa observação em seu livro sobre Foucault, quando afirma que “se as entrevistas de Foucault fazem parte, plenamente, de sua obra, é porque prolongam a problematização histórica de cada um de seus livros rumo à construção do problema atual” (Deleuze, 2005, p.122). É por isso, portanto, que buscamos reproduzir trechos de algumas dessas entrevistas aqui. Notadamente no que se refere à noção de acontecimento, tanto as entrevistas quanto os textos “menores” publicados nos *Ditos e Escritos*, são especialmente esclarecedores. Contudo, não podemos afirmar que a forma desses textos – estamos nos referindo principalmente às entrevistas transcritas – tem o mesmo rigor que a de seus livros publicados.

empírico, composto pela materialidade dos documentos históricos. Documentos que, segundo Paul Veyne, seriam, antes, acontecimentos que deixaram até nós uma marca material. E, portanto, se acontecimentos, então essencialmente atravessados pela linguagem.

É em *Arqueologia do saber* que temos um raro momento no qual Foucault descreve, detalhadamente, qual seria seu trabalho diante de um documento histórico. Segundo ele, *a tarefa primordial da história não é a de interpretar o documento, nem mesmo a de determinar se o mesmo diz a verdade*. A história deve trabalhar o documento no seu interior: “ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações” (Foucault, 2012, p.7).

Assim, o documento não seria mais uma matéria inerte através da qual a história tentaria reconstituir o que é passado nem o que deixa apenas rastros. A história procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações.

É preciso desligar a história da imagem com que ela se deleitou durante muito tempo e pela qual encontrava sua justificativa antropológica: a de uma memória milenar e coletiva que se servia de documentos materiais para reencontrar o frescor de suas lembranças; ela é o trabalho e a utilização de uma materialidade documental (livros, textos, narrações, registros, atas, edifícios, instituições, regulamentos, técnicas, objetos, costumes, etc.) que apresenta sempre e em toda parte, em qualquer sociedade, formas de permanências, quer espontâneas, quer organizadas. O documento não é o feliz instrumento de uma história que seria em si mesma, e de pleno direito, *memória*; a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar *status* e elaboração à massa documental de que ela não se separa (Foucault, 2012, p. 7-8).

Desse modo, poderíamos notar que tanto o tratamento que Foucault dá aos documentos aos quais se dirige, quanto a sua já mencionada preocupação com a atualidade são, por si só, suficientes para afirmarmos que seu trabalho não busca uma reconstituição fiel e exata do passado e que, definitivamente, acontecimento, assim como para Deleuze, não passa nem pelo dogmatismo da essência nem pelo empirismo do que ocorreu⁸².

⁸² Um trabalho publicado em 1973 por Foucault em conjunto com um grupo de historiadores – *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...* – nos dá mais detalhes sobre o modo como Foucault escolhia e trabalhava os documentos históricos. Na apresentação do livro, ele afirma: “Creio que o que nos fixou neste trabalho, nós que tínhamos uns e outros métodos e interesses diversos, é que se tratava de um ‘dossiê’, isto é, de um caso, de um acontecimento em torno do qual e a propósito do qual vieram se cruzar discursos de origem, forma, organização e função diferentes: o do juiz de paz, do procurador, do presidente do tribunal do júri, do ministro da Justiça; do médico de província e o de Esquirol; o dos aldeões com seu prefeito e seu cura. Por fim, o do assassino” (Foucault,

Mas isso não é tudo, pois, neste ponto, nos deparamos com a seguinte situação: por um lado, Deleuze é assertivo quando afirma na *Lógica do sentido* que o acontecimento é o que deve ser querido, compreendido e representado no que acontece. Mas, por outro, Foucault afirma que, no campo histórico, não se trata de interpretar os documentos/acontecimentos, nem mesmo de determinar se dizem a verdade. Sendo assim, de que modo a filosofia – e aquilo que restaria ao filósofo recorrer, a saber, a história – pode *pensar* o acontecimento?

Deleuze, assim como Foucault, recorre inúmeras vezes a Nietzsche quando fala sobre o trabalho filosófico. Em 1990, ele diz a Antônio Negri sobre uma possível distinção que, a partir de Nietzsche, faria entre devir e história. Segundo ele,

Nietzsche dizia que nada de importante se faz sem uma “densa nuvem não histórica”. Não é uma oposição entre o eterno e o histórico, nem entre a contemplação e a ação: Nietzsche fala do que se faz, do acontecimento mesmo ou do devir. O que a história capta do acontecimento é sua efetuação em estados de coisa, mas o acontecimento em seu devir escapa à história. A história não é a experimentação, ela é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica (Deleuze, 1992, p.210-11)⁸³.

2013, p. 12). E logo adiante, esclarece: “Creio que, se decidimos publicar esses documentos, todos esses documentos, é para fazer de algum modo o plano dessas lutas diversas, restituir esses confrontos e essas batalhas, reencontrar o jogo desses discursos, como armas, como instrumentos de ataque e defesa em relações de poder e de saber. De um modo mais preciso, pareceu-nos que a publicação exaustiva desse dossiê poderia dar um exemplo do material que existe atualmente nos arquivos e que se oferece a possíveis análises.

- a) Viso que a lei de sua existência e de sua coerência não é nem a de uma obra nem a de um texto, seu estudo deve permitir manter afastados os velhos métodos acadêmicos da análise textual e todas as noções que derivam do prestígio monótono e escolar da escrita.
- b) Documentos como estes do caso Rivière devem permitir analisar a formação e o jogo de um saber (como o da medicina, da psiquiatria, da psicopatologia) em suas relações com instituições e os papéis que são aí prescritos (como a instituição judiciária com o perito, o acusado, o louco-criminoso, etc.)
- c) Permitem decifrar as relações de poder, de dominação e de luta dentro das quais os discursos se estabelecem e funcionam; permitem, pois, uma análise do discurso (e até dos discursos científicos) que seja ao mesmo tempo política e relacionada com o acontecimento, logo estratégica.
- d) Pode-se enfim captar aí o poder de perturbação próprio de um discurso como o de Rivière e o conjunto de táticas pelas quais se tenta recobri-lo, inseri-lo e classifica-lo como discurso de um louco ou criminoso” (Foucault, 2013, p. 13-14).

⁸³ Cabe acrescentar que, quatro anos antes, numa entrevista concedida a Claire Parnet cujo tema era precisamente Foucault, Deleuze faz uma afirmação muito semelhante: “Pensar é sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre o atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer. A história não é experimentação; é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, é filosófica. Foucault é, como ninguém, um filósofo plenamente do século XX; sem dúvida, o único que se desprende completamente do século XIX e é por isso que pode falar dele tão bem” (Deleuze, 1992,

Poder-se-ia questionar se, até aqui, nossa exposição tenha sido suficiente para afirmar que Deleuze e Foucault estejam jogando um mesmo jogo quando falam de acontecimento. Voltemos, portanto, mais uma vez, à *Lógica do sentido*. Em determinado ponto de seu livro, Deleuze afirma que o *modo* do acontecimento não é nem assertórico, nem apodítico, nem mesmo interrogativo, mas *problemático*. Mas não se deve dizer que haja acontecimentos problemáticos, apenas que eles concernem exclusivamente a problemas e definem suas condições (Deleuze, 2007, p.57).

Pensar é problematizar

Grifamos, no decorrer da terceira parte deste trabalho, todas as vezes em que os textos citados de Foucault fizeram referência aos termos *problema* e *problematização*. São várias as passagens em que ele define seu trabalho como uma história, não do acontecimento, mas das problematizações⁸⁴. Acreditamos que uma leitura mais atenta

p.132). Mais, essa relação entre pensamento e acontecimento, entre devir e história, tem extrema importância em Deleuze, prolongando-se até seu último livro, *O que é a filosofia?*, publicado em parceria com Félix Guattari. Reproduzimos a seguir uma das passagens do livro que julgamos esclarecedora: “O ‘devir’ não é história; hoje ainda a história designa somente o conjunto das condições, por mais recentes que sejam, das quais nos desviamos para um devir, isto é, para criarmos algo novo. Os gregos o fizeram, mas não há desvio que valha de uma vez por todas. Não se pode reduzir a filosofia a sua própria história, porque a filosofia não cessa de se arrancar dessa história para criar novos conceitos, que recaem na história, mas não provêm dela. Como algo viria da história? Sem a história, o devir permaneceria indeterminado, incondicionado, mas o devir não é histórico. Os tipos psicossociais são da história, mas os personagens conceituais são do devir. O próprio acontecimento tem necessidade do devir como de um elemento não histórico (...). Se a filosofia aparece na Grécia, é em função de uma contingência mais do que de uma necessidade, de um ambiente ou de um meio mais do que de uma origem, de um devir mais do que de uma história, de uma geografia mais do que de uma historiografia, de uma graça mais do que de uma natureza” (Deleuze & Guattari, 1992-b, p.115-116).

⁸⁴ De modo geral, Foucault entende que problematizar é a maneira de analisar questões de alcance geral em sua forma historicamente singular, e que fazer uma história das problematizações é tratar de como coisas e acontecimentos produzem problemas. Se são várias as passagens em que Foucault define seu trabalho como problematização, escolhemos reproduzir aqui uma de 1984, em que o filósofo busca uma síntese: “A noção que unifica os estudos que realizei desde a *História da loucura* é a da *problematização*, embora eu não a tivesse ainda isolado suficientemente. Mas sempre se chega ao essencial retrocedendo; as coisas mais gerais são as que aparecem em último lugar. É o preço e a recompensa de qualquer trabalho em que as articulações teóricas são elaboradas a partir de um certo campo empírico. Em *História da loucura*, tratava-se de saber como e por que a loucura, em um dado momento, fora problematizada através de uma certa prática institucional e de um certo aparato de conhecimento. Da mesma forma, em *Vigiar e punir* tratava-se de analisar as mudanças na problematização das relações entre delinquência e castigo através das práticas penais e das instituições penitenciárias no final do século XVIII e início do XIX. Como atualmente se problematiza a atividade sexual? (Foucault, 2006-b, p. 242).

dos textos do filósofo permite notar que tais termos são marcados, há um uso específico para eles. Ora, vimos anteriormente como Deleuze expõe o que entende como problema em dois momentos da *Lógica do sentido*. Mais, poderíamos afirmar que a noção de problema tem importância crucial no livro de Deleuze, já que o elemento genético do sentido só efetivamente vem à tona quando as noções de verdadeiro e falso são transferidas das proposições ao problema. Procuraremos retomar alguns aspectos da exposição de Deleuze para tentar esclarecer - acrescentando alguns novos elementos - em que medida Foucault apropria-se desta noção para desenvolver suas pesquisas históricas.

Deleuze entende que o acontecimento é, por si mesmo, problemático e problematizante. “Um problema, com efeito, não é determinado senão pelos pontos singulares que exprimem suas condições” (Deleuze, 2007, p.57). No entanto, ele afirma que a determinação destes pontos não implica em sua resolução, apenas que ele é determinado como problema. Repetindo, passamos da dimensão da significação à dimensão do sentido quando “as noções de verdadeiro e de falso são transferidas das proposições ao problema que estas proposições estão encarregadas de resolver”. Segundo Deleuze, é antes a categoria de sentido que substitui a da verdade, “quando o verdadeiro e o falso eles próprios qualificam o problema e não mais as proposições que a ele respondem” (Deleuze, 2007, p.125).

Ora, se vimos na terceira parte deste trabalho que as pesquisas históricas de Foucault analisam fragmentos de realidade que induzem efeitos no real, que seu trabalho é justamente o de captar, no campo histórico, esses efeitos em sua forma de acontecimento, e analisar de que modo esta apreensão interfere na questão filosófica da verdade; e se vimos que ao “acontecimentalizar” conjuntos singulares de práticas, Foucault afirma que o seu intuito é o de recolocar o regime de produção do verdadeiro e do falso no coração da análise histórica e da crítica política, então poderíamos dizer, em outros termos, que embora Foucault não busque a verdade naquilo que acontece, no entanto, ele procura captar o sentido de um acontecimento como a verdade, como a efetividade de um problema histórico.

No entanto, voltando a Deleuze, vimos que o problema não indica um estado subjetivo e provisório do conhecimento empírico, mas que “é a relação do problema

com as suas condições que define o sentido como verdade do problema enquanto tal” (Deleuze, 2007, p.125). E a determinação das condições de um problema depende tanto de um espaço que condensa e precipita as singularidades, como de um tempo que completa progressivamente o acontecimento por fragmentos de acontecimentos passados e futuros. Haveria, portanto, “uma auto-determinação espaço-temporal do problema” (Deleuze, 2007, p.125-126).

Deleuze entende que o problema não é interrogação, já que esta não seria senão a sombra do problema projetado ou, antes, reconstituído a partir das proposições empíricas. Segundo ele, decalcar o problema nas proposições que lhe servem de resposta (de um ponto de vista empírico), e definir o problema pela forma de possibilidade das proposições correspondentes (de um ponto de vista filosófico e científico), constituem, para ele, uma só e mesma ilusão: “enquanto definimos o problema por sua ‘resolubilidade’, confundimos o sentido com a significação e não concebemos a condição senão à imagem do condicionado” (Deleuze, 2007, p.126-127).

Não obstante tal confusão, Deleuze afirma que a resolubilidade não deixa de se relacionar ao processo de autodeterminação do problema. De acordo com ele, é a síntese do problema com suas condições que constitui alguma coisa de ideal, de incondicionado, que, por sua vez, determina ao mesmo tempo a condição e o condicionado, ou seja, o domínio de resolubilidade e as soluções deste domínio.

Cabe ressaltar que Deleuze entende que o problema não existe fora das proposições que o exprimem. Mas que, enquanto sentido expresso (“a verdade do problema”), ele nunca é o duplo das proposições que o exprimem. O problema *não é*, mas ele insiste ou persiste nas proposições e se confunde com o já citado incondicionado que determina a condição e o condicionado do problema. Mas este incondicionado, este não-ser, não é o ser do negativo, mas o ser do problemático. “O problema é independente do negativo como do afirmativo; nem por isso ele deixa de ter uma positividade que corresponde à sua posição como problema” (Deleuze, 2007, p.128)⁸⁵.

Neste ponto, retornamos a Foucault e levantamos uma questão: em que medida poderíamos afirmar que o seu trabalho também teria sido guiado por este cuidado em

⁸⁵ Embora não o façamos aqui, entendemos que para uma compreensão mais precisa da noção de problema, seria necessário remeter-se ao livro anterior à *Lógica do sentido, Diferença e Repetição*.

levantar e analisar a positividade de um problema, transpondo-o para o domínio histórico?

Problematizar o acontecimento na história

Antes de buscarmos elementos para uma possível resposta, devemos levantar uma outra dificuldade. Ao falar de problema, Deleuze reforça, na *Lógica do sentido*, que a filosofia não pode conceber a condição à imagem do condicionado. Segundo ele, para permanecer fiel a esta exigência, é preciso dispor, como vimos, de um incondicionado como síntese heterogênea da condição, que determine tanto o domínio de resolubilidade quanto as soluções deste domínio. Ora, sabemos que a relação da condição com o condicionado foi motivo da preocupação de Foucault, já que buscava um modo de pensar que não fosse nem um mergulho no empírico, nem que recorresse a qualquer instância transcendental. Sendo assim, seria a noção mesma de problema que proporcionaria a Foucault escapar de conceber a condição à imagem do condicionado?

Tentaremos responder a essas duas questões remetendo-nos, mais uma vez, ao próprio Deleuze, só que agora referindo-nos a *Foucault*, livro publicado por Deleuze em 1986 e que, como em todos os seus livros dedicados a outros filósofos, traz uma marca bastante forte de seu próprio pensamento.

Neste livro, Deleuze define os três já citados eixos que organizam o trabalho de Foucault como três dimensões irreduzíveis, mas em constante implicação – *saber, poder e si*. Segundo ele, trata-se de três “ontologias”, e então pergunta: por que Foucault entende que tais ontologias são históricas?

Porque elas não designam condições universais. O Ser-saber é determinado pelas duas formas que assumem o visível e o enunciável em determinado momento, e a luz e a linguagem não são separáveis da ‘existência singular e limitada’ que têm sobre determinado estrato. O Ser-poder é determinado nas relações de forças, as quais passam, elas próprias, por singularidades variáveis conforme a época. E o si, o Ser-si, é determinado pelo processo de subjetivação, isto é, pelos locais por onde passa a dobra (Deleuze, 2005, pp.121-122)⁸⁶.

⁸⁶ É preciso salientar que, antes desta afirmação definitiva, Deleuze desenvolve toda uma argumentação - bastante original, embora o tempo todo ancorada no trabalho de Foucault - que o leva a definir o saber, o poder e o sujeito, respectivamente, como formas do “ver” e do “falar”, como relações de forças e como processos de subjetivação.

De acordo com Deleuze, portanto, as formas do visível e do enunciável, as relações de força e os processos de subjetivação seriam as condições mesmas das pesquisas de Foucault. Sendo condições, elas são “fixas”, ou seja, não variam historicamente como seu condicionado, as condições variam *com* a história. Assim, as condições nunca são concebidas à imagem do condicionado mas, segundo Deleuze, aquelas nunca são mais gerais que este, as condições mesmas valem por sua singularidade histórica. “Por isso as condições não são ‘apodíticas, mas problemáticas’” (Deleuze, 2005, p.122).

De acordo com Deleuze, as condições apresentam a maneira através da qual o problema se coloca em tal formação histórica:

que posso eu saber, ou que posso ver e enunciar em tais condições de luz e de linguagem? Que posso fazer, a que poder visar e que resistência opor? Que posso ser, de que dobras me cercar ou como me produzir como sujeito? (Deleuze, 2005, p.122).

Mas Deleuze ressalta que este “eu” também não designa um universal, e sim um conjunto de posições singulares ocupadas e expressas pelo “esplendor da quarta pessoa”: *Fala-se/Vê-se, Combate-se, Vive-se*.

Quanto às soluções, elas não podem ser transpostas de uma época à outra, “mas pode haver usurpações ou invasões de campos problemáticos, fazendo os ‘dados’ de um velho problema serem reativados em outros” (Deleuze, 2005, p.122).⁸⁷

Se, em Foucault, as condições não são mais gerais ou constantes que o condicionado, no entanto, Deleuze afirma que é pelas condições que Foucault se interessa.

Ele não faz uma história das mentalidades, mas das condições nas quais se manifesta tudo o que tem uma existência mental, os enunciados e o regime de linguagem. Ele não faz uma história dos comportamentos, mas das condições nas quais se manifesta tudo o que tem uma existência visível, sob um regime de luz. Ele não faz uma história das instituições, mas das condições nas quais elas integram relações diferenciais de forças, no horizonte de um campo social. Ele não faz uma história da vida privada, mas das condições nas quais a relação consigo constitui uma vida privada. Ele não faz uma história dos sujeitos, mas dos processos de subjetivação, sob as dobras que ocorrem nesse campo ontológico tanto quanto social (Deleuze, 2005, p.124).

Para Deleuze, o que certamente perturba Foucault é o *pensamento*. Seu trabalho é uma história, mas do pensamento enquanto tal. *E pensar é justamente problematizar*.

⁸⁷ Segundo Deleuze, “talvez ainda haja um grego dentro de Foucault, uma certa confiança numa ‘problematização’ dos prazeres...” (Deleuze, 2005, p.122).

“O saber, o poder e o si são a tripla raiz de uma problematização do pensamento” (Deleuze, 2005, p.124).

Se buscamos em Deleuze a resposta para as dificuldades que levantamos anteriormente, entendemos, contudo, que ela deva ser complementada por Foucault quando, em uma publicação de 1984, ele afirma que o que caracteriza sua *história do pensamento* é o que se poderia chamar de problemas ou de problematizações. A relação entre pensamento e problema fica ainda mais explícita quando ele diz que, longe de ser o que se presentifica em uma conduta e lhe dá um sentido, o pensamento

é, sobretudo, aquilo que permite tomar uma distância em relação a essa maneira de fazer ou de reagir, e tomá-la como objeto de pensamento e interrogá-la sobre seu sentido, suas condições e seus fins. O pensamento é liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-lo como objeto e pensamos-lo como problema (Foucault, 2006-b, p.232).

Foucault acrescenta que afirmar que o estudo do pensamento é a análise de uma liberdade não significa que se trate de um sistema formal referido apenas a ele próprio. Segundo ele, para que um domínio de ação entre no campo do pensamento é preciso que alguns fatores – decorrentes de processos econômicos, sociais ou políticos – tenham-no tornado incerto, ou tenham suscitado em torno dele algumas dificuldades. Em suma, é preciso que tal domínio tenha perdido sua familiaridade. Mas aqueles fatores desempenhariam apenas a função de incitação, podendo existir e exercer sua ação por muito tempo, até que houvesse uma efetiva problematização pelo pensamento:

várias respostas podem ser dadas para um mesmo conjunto de dificuldades. Na maior parte do tempo, diversas respostas são efetivamente propostas. Ora, o que é preciso compreender é aquilo que as torna simultaneamente possíveis; é o ponto no qual se origina sua simultaneidade; é o solo que pode nutrir umas e outras, em sua diversidade, e, talvez, a despeito de suas contradições. (Foucault, 2006-b, p.232).

Como em Deleuze, percebemos que problematizar não é dar respostas a um problema. Para Foucault, problematizar é procurar na história as *condições* que possibilitaram diversas soluções em um determinado domínio de ação. Segundo ele,

o trabalho do pensamento seria encontrar na origem dessas diversas soluções a forma geral de problematização que as tornou possíveis – até em sua própria oposição; ou, ainda, o que tornou possíveis as transformações das dificuldades e obstáculos de uma prática em um problema geral para o qual são propostas diversas soluções práticas. É a problematização que corresponde a essas dificuldades, mas fazendo delas uma coisa totalmente diferente do que simplesmente traduzi-las ou manifestá-las; ela elabora para suas propostas as condições nas quais possíveis respostas podem ser dadas; define os elementos que constituirão aquilo que as diferentes soluções se esforçam para responder. Essa elaboração de um dado em questão, essa transformação de um conjunto de complicações e dificuldades em problemas para os quais diversas soluções tentarão

trazer uma resposta é o que constitui o ponto de problematização e o trabalho específico do pensamento (Foucault, 2006-b, p.233).

Foucault nota que seu trabalho estaria muito distante de uma análise que opera em termos de desconstrução⁸⁸. Tratar-se-ia, no seu caso, de uma análise crítica que se move tanto por uma via que procura ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema; mas também por como essas diferentes soluções decorreram de uma forma específica de problematização. Assim,

fica evidente que qualquer nova solução que fosse acrescentada às outras decorreria da problematização atual, modificando somente alguns postulados ou princípios sobre os quais se sustentam as respostas dadas. O trabalho de reflexão filosófica e histórica é retomado no campo de trabalho do pensamento com a condição de que se compreenda a problematização não como um ajustamento de representações, mas como um trabalho do pensamento (Foucault, 2006-b, p.233).

Vimos com Deleuze, portanto, de que modo Foucault não recai no mesmo erro da tradição filosófica, ao não conceber a condição à imagem do condicionado. E com o próprio, vimos que a positividade de um problema está no ato mesmo de problematizar, ou seja, na sua problematização, e esta é sempre singular, histórica.

Retornando, pela última vez, ao livro de Deleuze sobre Foucault, cabe apenas acrescentar que o primeiro também entende que é a *prática* que permite Foucault fazer da história uma ontologia do presente: “é a prática que constitui a única continuidade do passado ao presente, ou inversamente, a maneira como o presente explica o passado” (Deleuze, 2005, p.124)⁸⁹.

⁸⁸ Gostaríamos apenas de sugerir: se o trabalho de Foucault não é, de modo algum, o da desconstrução, não teria resgatado Foucault, nas relações entre acontecimento e história, o trabalho estoico, apresentado por Deleuze, da contra-efetuação?

⁸⁹ A partir daqui, poderíamos analisar em que termos as práticas determinaram a mudança de orientação no pensamento dos dois filósofos. Poderíamos pensar de que modo, por exemplo, a psicanálise exerceu influência neste processo pois, em um primeiro momento, enquanto *teoria* psicanalítica, sabemos que ela ocupou um lugar importante no trabalho de ambos. Quanto a Deleuze, vimos, na *Lógica do sentido*, de que modo a psicanálise participa da gênese dinâmica do sentido. E que, neste livro, Freud é encarado como “o mais prodigioso descobridor da maquinaria do inconsciente por meio do qual o sentido é produzido em função do não-senso”. Quanto a Foucault, o lugar da psicanálise em *As palavras e as coisas*, como ele mesmo afirma, é privilegiado, já que ela aparece como uma *contraciência*, como um saber que se estabelece no contrafluxo das ciências humanas. “Enquanto as ciências humanas permanecem sempre no espaço do representável, a psicanálise avança para transpor a representação e extravasá-la do lado da finitude” (Foucault, 2007, p.518-519). E no entanto, num segundo momento, quando ambos abordam a psicanálise como *prática*, as análises adquirem um caráter extremamente crítico. Em Foucault, nas décadas de setenta e oitenta, as referências críticas à psicanálise são frequentes, embora não haja uma exposição mais ou menos sistemática dos conceitos psicanalíticos. Já em relação a Deleuze, o filósofo procura mostrar como a psicanálise enquadra a potência do desejo quando publica, em 1972, *O anti-Édipo*, em parceria com Félix Guatarri.

Faz-se livre o pensamento

Cabe, neste momento, uma última consideração. Voltando a *Theatrum Philosophicum*, retomamos a definição oferecida por Foucault da *Lógica do sentido* como o mais insolente tratado de metafísica. Segundo ele, não há como pensar o acontecimento puro sem dar-lhe de saída a sua metafísica. Contudo, sabemos que especulações metafísicas não foram propriamente um interesse de Foucault, e que todo seu trabalho foi justamente o de se afastar de uma metafísica do homem, cuja “ilusão antropológica” era, segundo ele, uma repetição da ilusão transcendental que a metafísica pré-kantiana encobria.

Em *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*, tese complementar à *História da Loucura*, Foucault afirma que a ilusão antropológica, de um ponto de vista estrutural, é como que o inverso, a imagem em espelho da ilusão transcendental” (Foucault, 2011, p.109). Através deste texto podemos perceber que, do sono dogmático ao sono antropológico, haveria um elemento “perturbador” que insistiria em permanecer na história do pensamento ocidental.

Ora, o que seria este elemento perturbador senão a *ilusão* mesma, seja ela antropológica ou transcendental?

No texto sobre Deleuze, Foucault afirma que a ilusão é certamente a desgraça da metafísica, não porque esta seria dedicada à ilusão, mas porque, durante muito tempo, o medo do simulacro colocou a metafísica na pista do ilusório. Como vimos, para Foucault, a metafísica não é um ilusório como uma espécie dentro de um gênero: “é a ilusão que é uma metafísica, o produto de uma certa metafísica que marcou sua separação entre o simulacro, por um lado, e o original e a boa cópia, pelo outro” (Foucault, 2008, p.234).

De acordo com Foucault, a metafísica deleuziana nada seria além de um “discurso da materialidade dos incorporais” (Foucault, 2008, p.234)⁹⁰. Não se trata,

Poderíamos também aprofundar uma análise da importância dos cínicos, dos epicuristas e principalmente dos estoicos no pensamento de ambos. Vimos o papel fundamental que estes últimos representaram em a *Lógica do sentido*, e sabemos que Foucault se dedica, em suas últimas pesquisas, ao estudo destes filósofos. Talvez pudéssemos, através desta análise, buscar mais elementos para apreendermos o modo pelo qual Foucault se apropria da noção de acontecimento em seus trabalhos históricos.

⁹⁰ Lembremos que Foucault afirma, no momento em que define o acontecimento na *Ordem do discurso* “que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporeal” (Foucault, 2005, pp.57-58).

neste caso, nem da “metafísica de uma substância que poderia servir de fundamento para todos os seus acidentes”, nem da “metafísica de uma coerência que situaria os acidentes num nexus emaranhado de causas e de efeitos” (Foucault, 2008, p.236).

Neste texto, Foucault procura mostrar a tríplice condição que nos impede de pensar o acontecimento: o mundo, o eu e Deus. E para ele, é Deleuze – e sua metafísica - que trazem os elementos decisivos para combatê-la:

Uma metafísica do acontecimento incorpóreo (irredutível, portanto, a uma física do mundo), uma lógica do sentido neutro (mais do que uma fenomenologia das significações e do sujeito), um pensamento do presente infinitivo (e não a emergência do futuro conceitual na essência do passado), eis o que Deleuze, me parece, nos propõe para suspender a tripla sujeição em que o acontecimento, ainda em nossos dias, é mantido (Foucault, 2008, p. 238-239).

Na *Lógica do sentido* Deleuze nos mostrou, na gênese estática do sentido, a propriedade metafísica adquirida pelos sons de ter um sentido e de secundariamente significar, manifestar e designar, em lugar de pertencer aos corpos como qualidades físicas. E traçou todo o caminho da gênese dinâmica da linguagem, dos sons indiferenciados até a inscrição do verbo-acontecimento na superfície metafísica do pensamento. Mas, antes, mostrou como seria possível a determinação de um campo transcendental que, por sua vez, possibilitaria toda a gênese. Não vamos retomar todos os detalhes desta exposição, mas lembremos que, para que surgisse este campo transcendental real, era necessário que libertássemos as singularidades da “famosa imutabilidade de Deus” ou dos “famosos limites do conhecimento”. Só assim, as singularidades reapareceriam nômades, impessoais e pré-individuais, constituindo a topologia de superfície que determina tal campo.

Em outros termos, era preciso decretar a morte de Deus e a morte do homem. Ora, não é sobre isso que os dois filósofos - nietzschianos - sempre falaram? É justamente neste ponto que, neles, faz-se ressoar o pensamento, que se liberta das singularidades aprisionadas e afirma a sua potência, mostrando toda a problemática de uma metafísica do puro acontecimento de superfície que faz avançar a filosofia do sentido histórico do acontecimento. Dois filósofos que, portanto, introduzem um novo rigor e um novo vigor ao trabalho do pensamento.

APÊNDICE

O materialismo de um incorporal em *Vigiar e punir*

Foucault descreve com detalhes, no primeiro capítulo de *Vigiar e punir*, o suplício de Damiens, ocorrido em meados do século XVIII. E o faz para, em seguida, apontar o desaparecimento do grande espetáculo da punição física no início do século XIX. Neste momento, o corpo supliciado é escamoteado, e penetra-se na época da sobriedade punitiva. Contudo, ele afirma, permaneceria um fundo “supliciante” nos modernos mecanismos da justiça criminal, fundo que não estaria inteiramente sob controle, mas cada vez mais envolvido por uma “penalidade do incorporal” (Foucault, 2004, p. 18).

Foucault aponta esse afrouxamento da severidade penal como um fenômeno amplamente conhecido pelos historiadores do direito que, entretanto, o viam como um fenômeno quantitativo: menos sofrimento, mais respeito e “humanidade”. Mas, para Foucault, tais modificações seriam concomitantes ao deslocamento do objeto da ação punitiva.

Se não é mais ao corpo que se dirige a punição, sobre o que, então, ela se exerceria?

A resposta dos teóricos – daqueles que abriram, por volta de 1780, o período que ainda não se encerrou – é simples, quase evidente. Dir-se-ia inscrita na própria indagação. Pois não é mais o corpo, é a *alma*. À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições (Foucault, 2004, p.18, grifo nosso).

Foucault vê nessa mudança um momento importante.

O corpo e o sangue, velhos partidários do fausto punitivo, são substituídos. Novo personagem entra em cena, mascarado. Terminada uma tragédia, começa a comédia, com sombrias silhuetas, vozes sem rosto, entidades impalpáveis. O aparato da justiça punitiva tem que ater-se, agora, a esta nova realidade, realidade incorpórea (Foucault, 2004, p.18-19).

E, de acordo com ele, seria possível, por toda moderna história da penalidade, seguir os efeitos de tal mudança.

Uma delas seria a substituição de objetos. Mas não se trataria de afirmar que, subitamente, outros crimes passariam a ser punidos, pois a divisão entre o permitido e o proibido manteve certa constância.

Em compensação, o objeto “crime”, aquilo a que se refere a prática penal, foi profundamente modificado: a qualidade, a natureza, a substância, de algum modo, de que se constitui o elemento punível, mais do que a própria definição formal (Foucault, 2004, p.19).

A relativa estabilidade da lei teria obrigado a um jogo de substituições rápidas e sutis.

Sob o nome de crimes e delitos, são sempre julgados corretamente os objetos jurídicos definidos pelo Código. Porém julgam-se também as paixões, os instintos, as anomalias, as enfermidades, as inaptações, os efeitos de meio ambiente ou de hereditariedade. Punem-se as agressões, mas, por meio delas, as agressividades, as violações e, ao mesmo tempo, as perversões, os assassinatos que são, também, impulsos e desejos (Foucault, 2004, p.19).

Foucault escreve que se poderia argumentar que não seriam esses novos elementos que seriam julgados. Se são invocados, seria apenas para explicar os fatos a serem julgados, determinando até que ponto a vontade do réu estaria envolvida no crime. Mas Foucault considera tal resposta insuficiente,

pois são as sombras que se escondem por trás dos elementos da causa, que são, na realidade, julgadas e punidas. Julgadas mediante recurso às “circunstâncias atenuantes”, que introduzem no veredicto, não apenas elementos “circunstanciais” do ato, mas coisa bem diversa, juridicamente não codificável: o conhecimento do criminoso, a apreciação que dele se faz, o que se pode saber sobre suas relações entre ele, seu passado e o crime, e o que se pode esperar dele no futuro. Julgadas também por todas essas noções veiculadas entre medicina e jurisprudência desde o século XIX (...) e que, pretendendo explicar um ato, não passam de maneiras de qualificar um indivíduo. Punidas pelo castigo que se atribui a função de tornar o criminoso “não só desejoso, mas também capaz de viver respeitando a lei e de suprir às suas próprias necessidades”; são punidos pela economia interna de uma pena que, embora sancione o crime, pode modificar-se (...), conforme se transformar o comportamento do condenado; são punidas, ainda, pela aplicação dessas “medidas de segurança” que acompanham a pena (...) e não se destinam a sancionar a infração, mas a controlar o indivíduo, a neutralizar sua periculosidade, a modificar suas disposições criminosas, a cessar somente após a obtenção de tais modificações (Foucault, 2004, p.19-20).

Assim, a alma do criminoso não seria invocada apenas para explicar o crime, introduzindo-a como um elemento na atribuição jurídica das responsabilidades. Se ela é tão enfática e cuidadosamente invocada, é para, ao lado do crime cometido, julgá-la e fazê-la participar da punição.

Foucault observa que em todo ritual penal teria se permitido a penetração de um campo de objetos que viriam duplicar, mas também dissociar os objetos juridicamente definidos e codificados.

O laudo psiquiátrico, mas de maneira mais geral a antropologia criminal e o discurso repisante da criminologia encontram aí uma de suas funções precisas: introduzindo solenemente as infrações no campo dos objetos susceptíveis de um conhecimento científico, dar aos mecanismos da punição legal um poder justificável não mais simplesmente sobre as infrações, mas sobre os indivíduos; não mais sobre o que eles fizeram, mas sobre aquilo que eles são, serão ou possam ser (Foucault, 2004, p. 20).

O suplemento de alma que a justiça teria garantido para si seria explicativo, limitativo e, de fato, anexionista. Contudo, tal acontecimento teria provocado, no nível concreto das práticas jurídicas e penais, uma grande transformação.

Faz 150 ou 200 anos que a Europa implantou seus novos sistemas de penalidade, e desde então os juízes, pouco a pouco, mas por um processo que remonta bem longe no tempo, começaram a julgar coisa diferente além dos crimes: a “alma” dos criminosos (Foucault, 2004, p. 20).

Como consequência, Foucault entende que a justiça criminal começou a fazer algo diferente do que julgar. Ou, mais especificamente, no próprio cerne da modalidade judicial do julgamento, outros tipos de avaliação teriam sido discretamente introduzidos, modificando no essencial suas regras de elaboração.

Desde que a Idade Média construiu, não sem dificuldade e lentidão, a grande procedura do inquérito, julgar era estabelecer a verdade de um crime, era determinar seu autor, era aplicar-lhe uma sanção legal. Conhecimento da infração, conhecimento do responsável, conhecimento da lei, três condições que permitiam estabelecer um julgamento como verdade bem fundada. Eis, porém, que durante o julgamento penal encontramos inserida agora uma questão bem diferente de verdade. Não mais simplesmente: “O fato está comprovado, é delituoso?” Mas também: “O que é realmente esse fato, o que significa essa violência ou esse crime? Em que nível ou em que campo da realidade deverá ser colocado? Fantasma, reação psicótica, episódio de delírio, perversidade?” Não mais simplesmente: “Quem é o autor?” Mas: “Como citar o processo causal que o produziu? Onde estará, no próprio autor, a origem do crime? Instinto, inconsciente, meio ambiente, hereditariedade?” Não mais simplesmente: “Que lei sanciona esta infração?” Mas: “Que medida tomar que seja apropriada? Como prever a evolução do sujeito? De que modo será ele mais seguramente corrigido?” Todo um conjunto de julgamentos apreciativos, diagnósticos, prognósticos, normativos, concernentes ao indivíduo criminoso encontrou acolhida no sistema do juízo penal. Uma outra verdade veio penetrar aquela que a mecânica judicial requeria: uma verdade que, enredada na primeira, faz da afirmação de culpabilidade um estranho complexo científico-jurídico (Foucault, 2004, p. 20-21).

Nessa direção, *Vigiar e punir* teria, como de fato anuncia seu autor, o objetivo de traçar uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar. Mas, pergunta Foucault, “a partir de onde se pode fazer essa história da alma moderna em julgamento?” (Foucault, 2004, p.23). Se a análise ficasse restrita à evolução das regras de direito ou dos processos penais, correria o risco de valorizar como fato primeiro uma mudança na sensibilidade coletiva, um progresso do humanismo ou o desenvolvimento das ciências humanas. Se estudasse, como fez Durkheim, as formas sociais gerais, correria o risco de colocar como princípio da suavização punitiva, processos de individualização que seriam, antes, efeitos das novas táticas de poder e entre elas dos novos mecanismos penais. Eis, então, o que propõe Foucault:

tentar estudar a metamorfose dos métodos punitivos a partir de uma tecnologia política do corpo onde se poderia ler uma história comum das relações de poder e das relações de objeto. De maneira que, pela análise da suavidade penal como técnica de poder, poderíamos compreender ao mesmo tempo como o homem, a alma, o indivíduo normal ou anormal vieram a fazer a dublagem do crime como objetos da intervenção penal; e de que maneira um modo específico de sujeição pôde dar origem ao homem como objeto de saber para um discurso com status “científico” (Foucault, 2004, p.24).

Mas analisar o investimento político do corpo e a microfísica do poder suporia algumas renúncias:

no que se refere ao poder – à oposição violência-ideologia, à metáfora da propriedade, ao modelo do contrato ou ao da conquista; no que se refere ao saber, que se renuncie à oposição do que é “interessado” e do que é “desinteressado”, ao modelo do conhecimento e ao primado do sujeito (Foucault, 2004, p.27).

Foucault afirma que se poderia sonhar com uma “anatomia política”. Mas esta

não seria o estudo de um Estado tomado como um “corpo” (com seus elementos, seus recursos e suas forças) mas não seria tampouco o estudo do corpo e do que lhe está conexo tomados como um pequeno Estado. Trataríamos aí do “corpo político” como conjunto dos elementos materiais e das técnicas que servem de armas, de reforço, de vias de comunicação e de pontos de apoio para as relações de poder e de saber que investem os corpos humanos e os submetem fazendo deles objeto de saber (Foucault, 2004, p.27).

Para o filósofo,

trata-se de recolocar as técnicas punitivas – quer elas se apossem do corpo no ritual dos suplícios, quer se dirijam à alma – na história desse corpo político. Considerar as práticas penais mais como um capítulo da anatomia política, do que uma consequência das teorias jurídicas (Foucault, 2004, p.28).

Fazer a história da microfísica desse poder punitivo seria, então, “uma peça para uma genealogia da ‘alma’ moderna” (Foucault, 2004, p.28). E reconheceríamos nesta alma, o correlativo atual de uma certa tecnologia de poder sobre o corpo:

não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda sua existência (Foucault, 2004, p.28).

Haveria, portanto, uma realidade *histórica* dessa alma que nascia dos procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação e que, por sua vez, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasceria faltosa ou merecedora de castigo. Assim, Foucault conclui que

essa alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem, pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificadas; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma “alma” o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (Foucault, 2004, p. 28-29).

Portanto, uma alma real, posto que é alguma coisa, e que contudo é incorpórea, simples efeito de um poder – relações de força - que se exerce sobre o corpo. Foucault finaliza este primeiro capítulo de *Vigiar e punir*, afirmando que teria sido mais o seu presente do que propriamente a história que lhe teria ensinado sobre essa tecnologia política do corpo que fez surgir a prisão, bem como as punições em geral. Foucault estaria se referindo às (então recentes) revoltas em prisões que haviam ocorrido em muitos lugares do mundo. Revoltas contra as prisões, seja por sua precariedade, mas

seja também por seus novos mecanismos de funcionamento. Revoltas que, sabemos, contaram com a sua militância. E ao se questionar sobre o que poderia ter incitado essas revoltas, Foucault escreve que

o que provocou esses discursos e essas revoltas, essas lembranças e invectivas foram realmente essas pequenas, essas ínfimas coisas materiais [as paredes velhas, o excesso de população, o frio, a fome; mas também os tranquilizantes, o isolamento, o serviço médico ou educativo]. Quem quiser tem toda liberdade de ver nisso apenas reivindicações cegas ou suspeitar que haja aí estratégias estranhas. Tratava-se bem de uma revolta, ao nível dos corpos, contra o próprio corpo da prisão. O que estava em jogo não era o rude demais ou ascético demais, rudimentar demais ou aperfeiçoado demais da prisão, era sua materialidade na medida em que ele é instrumento e vetor de poder; era toda essa tecnologia do poder sobre o corpo, que a tecnologia da “alma” – a dos educadores, dos psicólogos e dos psiquiatras – não consegue mascarar nem compensar, pela boa razão de que não passa de um de seus instrumentos (Foucault, 2004, p.29).

Os estoicos diriam que a alma é um corpo. Já Deleuze, ainda que profundamente inspirado no materialismo do estoicismo antigo, diz que a alma, assim como a ideia, é um incorporal, puro efeito de corpos que são causas entre si. Foucault, por sua vez, volta-se para a história e faz surgir a alma moderna, que não é mais a alma dos teólogos, mas que também é efeito incorporal de uma materialidade muito bem determinável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Gilles Deleuze:

Logique du sens, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

Lógica do sentido. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes – 4ª ed. - São Paulo: Perspectiva, 2007.

Foucault, Paris, Les Editions de Minuit, 1986.

Foucault. Tradução de Claudia Sant'Anna. São Paulo: Brasiliense, 2005.

Pourparlers, Paris, Les Editions de Minuit, 1990.

Conversações, 1972-1990. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed.34, 1992.

Obras de Michel Foucault:

Les mots e les choses, Paris, Gallimard, 1966.

As palavras e as coisas. Tradução de Salma Tannus Muchail – 9ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2007.

L'Archeologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

A arqueologia do saber. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. – 8ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

L'Ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.

A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio - 12ª ed. - São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère..., coordenado por M. Foucault, Paris, Gallimard-Julliard, 1973.

Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... Trad. Denize Lezan de Almeida. - 2ª ed. – Rio de Janeiro: Graal, 2013.

Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975.

Vigiar e punir. Tradução de Raquel Ramalhete. – 29ª ed. – Petrópolis: Vozes, 2004.

Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

História da sexualidade 1; A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

Verdade e Poder. In: *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

Histoire de la sexualité II: L'Usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984.

História da sexualidade 2; O uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

Histoire de la sexualité III: Le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984.

História da sexualidade 3; O cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

Dits et écrits, Paris, Gallimard, 4vols., 1994.

Mesa-redonda em Maio de 1978. In: *Ditos e Escritos*, v. IV: Estratégia, Poder-Saber. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Mota; tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro – 2ª ed. - Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.

O Cuidado com a Verdade. In: *Ditos e Escritos*, v.V: Ética, Sexualidade e Política. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Mota; tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa – 2ª ed. - Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006-b.

Polêmica, Política e Problematizações. In: *Ditos e Escritos*, v.V: Ética, Sexualidade e Política. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Mota; tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. – 2ª ed. - Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006-b.

Nietzsche, a Genealogia, a História. In: *Ditos e Escritos*, v. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Mota; tradução de Elisa Monteiro. – 2ª ed. - Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.

O que são as luzes? In: *Ditos e Escritos*, v. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Mota; tradução de Elisa Monteiro. – 2ª ed. - Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.

Retornar à História. In: *Ditos e Escritos*, v. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Mota; tradução de Elisa Monteiro. – 2ª ed. - Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.

Theatrum Philosophicum. In: *Ditos e Escritos*, v. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Mota; tradução de Elisa Monteiro. – 2ª ed. - Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.

Introduction à L'Antropologie de Kant, Paris, Vrin, 2008.

Gênese e estrutura da antropologia de Kant. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

Comentadores:

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault* – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Muller. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Porto Carrero. – 2ª ed.- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EWALD, F. Foucault et l'actualité, in *Au risque de Foucault*, Éditions du Centre Pompidou: Paris, 1997.

REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução: Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.

VEYNE, P. *Como se escreve a História*. Tradução de Alda Baltar. 3ª Edição. Brasília, Editora UNB, 1992.

_____. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Tradução de Marcelo Jaques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.