

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

Ressonância estoica em Deleuze e Foucault

São Paulo  
2022

Maria Luiza Lima Pascale Cracel

## Ressonância estoica em Deleuze e Foucault

Tese 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 Doutora em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui.

São Paulo  
2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C884r Cracel, Maria Luiza Lima Pascale  
Ressonância estoica em Deleuze e Foucault / Maria Luiza Lima Pascale Cracel; orientadora Marilena de Souza Chaui - São Paulo, 2022.  
343 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia. 2. Filosofia contemporânea. 3. Pós-estruturalismo. I. Chaui, Marilena de Souza, orient. II. Título.

CRACEL, M. L. L. P. Ressonância estoica em Deleuze e Foucault. 2022. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Banca Examinadora

---

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

---

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

---

Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari (EFLCH-UNIFESP)

---

Profa. Dra. Tessa Moura Lacerda (FFLCH-USP)

*Grande parte desta tese foi escrita durante a pandemia de Covid-19.  
Dedico-a então àquelas que foram as minhas maiores companheiras  
durante o período da quarentena: Ruth e Tuca.*

## Agradecimentos

Agradeço a todos que contribuíram direta ou indiretamente para que essa tese fosse escrita.

Agradeço especialmente aos colegas e professores do Grupo de Estudos Espinosanos, por contribuírem com a minha formação nos últimos dez anos através da leitura e discussão de variados temas e autores.

Agradeço também aos colegas e professores do Grupo de Pesquisa Michel Foucault da PUC-São Paulo, que sempre colaboraram enormemente para a minha leitura de Foucault, através da discussão dos mais variados textos sobre o filósofo. Em especial à Profa. Salma Tannus Muchail e ao Prof. Márcio Alves da Fonseca, que sempre me ajudaram bastante, fosse no cuidado com o qual leram alguns de meus textos, fosse nos comentários e indicações de leitura sempre muito proveitosos.

Agradeço aos amigos e colegas da Pós-graduação que como eu, dedicam suas pesquisas ao pensamento de Foucault ou de Deleuze – ou pelo menos se interessam por eles - e com os quais me reuni em alguns momentos nesses últimos dez anos para lermos seus livros: Dioclézio, Mario, Lara, Lucas, Felipe, Anderson, Thiago, Rodrigo.

Agradeço enormemente, mais uma vez, à Profa. Salma Tannus Muchail e também ao Prof. Franklin Leopoldo e Silva, que fizeram parte da minha banca de qualificação, pelo cuidado dos comentários que teceram sobre o texto que apresentei na ocasião e que muito contribuíram para o desfecho do meu trabalho.

Um agradecimento especial à Profa. Tessa Moura Lacerda, por ter me chamado em 2019 para fazer uma apresentação da *Lógica do sentido* em um curso da graduação que ministrou sobre o Leibniz de Deleuze. A dificuldade da empreitada ajudou muito no desenvolvimento da minha tese, e por isso só posso ser muito grata.

Agradeço aos funcionários da Secretaria do Departamento de Filosofia, especialmente à Geni Ferreira que sempre, muito atenciosamente, esclareceu minhas dúvidas.

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

E enfim, àquela que, muito antes de eu ter ingressado na graduação em filosofia, já era leitora e profunda admiradora pela incomparável inteligência e pela grande generosidade de seu texto, pois que sempre soube tratar das maiores dificuldades filosóficas com tão rara clareza e precisão. Por quem sempre terei enorme gratidão por ter concordado com a tarefa de me orientar no mestrado e no doutorado, e sempre com tanto cuidado e atenção. Por quem sempre soube fazer, mesmo de uma breve conversa, uma verdadeira aula de sabedoria e erudição. Foi assim que, dela, sempre procurei extrair o máximo de conhecimento que me foi possível. Agradeço muito à minha caríssima orientadora: Marilena Chaui.

## RESUMO

CRACEL, M. L. L. P. Ressonância estoica em Deleuze e Foucault. 2022. 343f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Trata-se de um aprofundamento da pesquisa realizada no mestrado em que o pensamento de Michel Foucault e de Gilles Deleuze foram analisados a partir da noção de acontecimento. Na atual pesquisa, o principal objetivo é o de recuperar a potência do termo remontando-o ao exprimível estoico (*lekton*) - tal como foi trabalhado por Émile Bréhier em *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo* (1908). Bréhier mostra que o exprimível é um dos quatro incorporais, resultado da cisão estabelecida pela física estoica entre causa e efeito. Pretende-se então mostrar que, algumas décadas mais tarde, tanto Deleuze quanto Foucault souberam tirar amplo proveito do termo, cada um de sua perspectiva que, no entanto, em muitos pontos foram complementares. Deleuze trabalhou o acontecimento pela primeira vez, e de modo explícito, em *Lógica do sentido* (1969), fazendo do termo estoico o seu principal instrumento em um declarado combate à filosofia do sujeito e da representação. Foucault, por sua vez, menciona o acontecimento – descrevendo-o tal como aparece no estoicismo - em 1970, em sua aula inaugural no Collège de France, afirmando que o mesmo teria, a partir de então, grande importância em suas pesquisas históricas. Entretanto, mostraremos que a noção já estava presente em textos anteriores de ambos os filósofos - o que só reforçaria a importância da mesma; e destacaremos que ao longo da década de 1970, Foucault e Deleuze fizeram amplo uso do termo, tanto de uma perspectiva crítica ao pensamento moderno, quanto em um proposta – a partir do que poderíamos chamar de uma filosofia do acontecimento – de um modo de pensar que não mais se pautasse pela primazia da representação nem do sujeito.

**Palavras-chave:** Deleuze, Foucault, estoicismo, acontecimento, expressão.

## ABSTRACT

CRACEL, M. L. L. P. Stoic resonance in Deleuze and Foucault. 2022. 343f. Thesis (Doctoral) – College of Philosophy, Literature and Human Sciences. Department of Philosophy, University of São Paulo, São Paulo, 2022.

This is a deepening of the research carried out during my master's degree in which the thought of Michel Foucault and Gilles Deleuze were analysed from the notion of event. In the current research, the main objective is to recover the potency of the term by bringing it back to the Stoic expressible (*lekton*) - as worked on by Émile Bréhier in *The Theory of Embodiments in Ancient Stoicism* (1908). Bréhier shows that the expressible is one of the four embodiments, the result of the split established by Stoic physics between cause and effect. It is then intended to show that, some decades later, both Deleuze and Foucault were able to take ample advantage of the term, each from their own perspective which, however, in many points were complementary. Deleuze worked on the event for the first time, and explicitly, in *Logic of Meaning* (1969), making the Stoic term his main instrument in a declared fight against the philosophy of the subject and of representation. Foucault, in turn, mentions the event - describing it as it appears in Stoicism - in 1970, in his inaugural class at the Collège de France, stating that it would have, from then on, great importance in his historical research. However, we will show that the notion was already present in previous texts by both philosophers - which would only reinforce its importance; and we will highlight that throughout the 1970s, Foucault and Deleuze made extensive use of the term, both from a critical perspective to modern thought, and in a proposal - from what we could call a philosophy of the event - of a way of thinking that is not based on the primacy of representation nor of the subject.

**Key Words:** Deleuze, Foucault, stoicism, event, expression.



# SUMÁRIO

<b>- Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>- Capítulo 1: A arqueologia da linguagem em Foucault.....</b>	<b>17</b>
<i>A linguagem é uma coisa.....</i>	17
<i>A matéria arqueológica.....</i>	21
<i>A linguagem conhece as coisas.....</i>	22
<i>Da análise das representações à analítica da finitude.....</i>	26
<i>A dispersão da linguagem.....</i>	32
<i>O reaparecimento da linguagem.....</i>	34
<i>Uma nova tarefa?.....</i>	36
<i>Deleuze e a morte do homem.....</i>	38
<b>- Capítulo 2: A Teoria dos incorporais.....</b>	<b>47</b>
<i>A física estoica.....</i>	47
<i>O materialismo estoico.....</i>	51
<i>A lógica e o exprimível.....</i>	56
<b>- Capítulo 3: O problema da expressão.....</b>	<b>72</b>
<i>Para um pensamento sem imagem.....</i>	73
<i>O sentido como acontecimento.....</i>	77
<i>O Espinosa de Deleuze.....</i>	80
<i>A distinção se instala na expressão.....</i>	82
<i>A tradição expressionista.....</i>	84
<i>Primeira atribuição: os atributos exprimem.....</i>	92
<i>O espelho e o germe.....</i>	99
<i>Segunda atribuição: os atributos se exprimem.....</i>	103
<i>As tríades modais.....</i>	110
<i>Concluir para recomeçar.....</i>	117
<b>- Capítulo 4: Impassibilidade e gênese na <i>Lógica do sentido</i>.....</b>	<b>124</b>
<i>A ordenação do sentido.....</i>	126
<i>Dupla causalidade e irreducibilidade do sentido.....</i>	133
<i>Singularidades e campo transcendental.....</i>	142
<i>Da gênese estática ou do sentido produtor.....</i>	146
<i>Da gênese dinâmica ou do sentido produzido.....</i>	165
<i>A comunicação dos acontecimentos.....</i>	168
<i>Acontecimento e linguagem.....</i>	179
<i>Verbo e acontecimento.....</i>	181

<b>- Capítulo 5: Do acontecimento puro (exprimido) ao acontecimento discursivo</b>	
(enunciado).....	<b>186</b>
<i>O campo do discurso.....</i>	189
<i>A formação dos elementos discursivos e os sistemas de sua formação.....</i>	196
<i>O que é um enunciado?.....</i>	201
<i>Para que “haja” enunciados.....</i>	205
<i>Em dois sentidos.....</i>	216
<i>Para além do discurso?.....</i>	220
<b>- Capítulo 6: Da análise da formação dos acontecimentos enunciados ao estudo da</b>	
<b>microfísica dos acontecimentos estratégicos.....</b>	<b>230</b>
<i>Os limites da arqueologia na ordem do discurso.....</i>	230
<i>Os limites da arqueologia e o lugar das estratégias.....</i>	238
<i>Nietzsche, a genealogia e o lugar das estratégias.....</i>	242
<i>Pune-se: a formação de uma estratégia.....</i>	248
<i>Acontecimentos estratégicos: os dispositivos.....</i>	257
<i>Mecanismos disciplinares.....</i>	261
<i>Vigia-se: a formação da sociedade disciplinar.....</i>	265
<i>A formação da prisão e o indivíduo delinquente.....</i>	269
<i>Os efeitos de visibilidade.....</i>	273
<i>Entre as táticas do discurso e as estratégias do poder.....</i>	279
<b>- Capítulo 7: Transformações incorporais .....</b>	<b>288</b>
<i>Primeiro postulado: a linguagem informa e comunica.....</i>	291
<i>Segundo postulado: a máquina abstrata da língua.....</i>	299
<i>Terceiro postulado: as invariantes da língua.....</i>	305
<i>Quarto postulado: a língua maior.....</i>	308
<i>Os regimes de signos.....</i>	315
<i>Os componentes da pragmática.....</i>	320
<b>- Considerações finais.....</b>	<b>330</b>
<b>- Referência bibliográfica.....</b>	<b>342</b>

## **Introdução:**

Já há algum tempo buscamos, através da noção de acontecimento, uma aproximação do pensamento de dois grandes filósofos do século XX: Gilles Deleuze e Michel Foucault. A hipótese inicial era 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 alguns momentos importantes. Para o que nos interessa aqui – destacar a ressonância do estoicismo no pensamento de ambos – podemos pontuar dois: em Deleuze, em *Lógica do sentido* (1969), quando o filósofo buscou nos primeiros estoicos a noção de acontecimento como categoria filosófica; em Foucault, em *A ordem do discurso* (1970), quando o mesmo anunciou que a noção de acontecimento – tal como apresentada por Deleuze no ano anterior – passaria a exercer grande importância em suas pesquisas históricas. Em *Lógica do sentido*, mais precisamente, é a “categoria” acontecimento que pauta a lógica apresentada por Deleuze, sustentada pelo sentido e não pela verdade. Partindo, pois, do estoicismo, ele pensa em uma lógica que se propõe a ultrapassar as três relações convencionalmente encontradas na proposição: a designação, a manifestação e a significação. O sentido seria a quarta relação da proposição, e teria sido justamente através do “acontecimento” que os estoicos haviam chegado a tal dimensão.

Para os primeiros estoicos, a lógica era uma consequência da física. Eles distinguiam duas espécies de coisas: os corpos, com suas qualidades e relações; e os estados de coisas correspondentes - ações e paixões - determinados pela mistura entre os corpos. De acordo com o seu sistema, 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. Mas 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*. Trata-se, pois, nessa breve apresentação, da leitura que Deleuze faz de *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, livro publicado em 1908, por Émile Bréhier – importante historiador francês do pensamento antigo – e que entendemos ser de suma importância em seu percurso filosófico. O acontecimento seria,

de acordo com essa leitura, um dos quatro incorporais apontados pelos estoicos, o único que, pertencendo exclusivamente à linguagem, remeteria à lógica.

Mas o que nos interessa de tal leitura é justamente a divisão que os estoicos propõem entre corpos e incorporais, e que Deleuze muito bem explora, em um primeiro momento, em seu livro de 1969. E a separação, no estoicismo, entre aquilo que age e padece daquilo que nem age nem padece - ou seja, a cisão entre corpo e incorporal - remete, pois, à divisão entre causa e efeito, já que os corpos sempre serão causas e os incorporais sempre efeitos. Para Deleuze, a maior audácia do pensamento estoico está nessa ruptura da relação causal. E se por um lado, os corpos são sempre causas uns dos outros, afirmando uma ligação das causas entre si, Deleuze mostrará que, por outro lado, os efeitos também se ligam entre si, estabelecendo laços que não são mais de causalidade, mas de *expressão*.

Mas se o acontecimento não está descolado do mundo das causas e das coisas, já que é efeito deste mundo; e, no entanto, a ligação que os próprios acontecimentos estabelecem entre si, é uma relação de expressão, nos vemos então diante de um problema – e o interesse de Deleuze em propor uma lógica *do sentido* a partir da lógica estoica vem ao encontro dessa suposição - que estará intrinsecamente atravessado pela linguagem. Eis então um ponto importante para a passagem ao trabalho de Foucault, pois procuraremos mostrar como, na década de 1960, o tema da linguagem é de suma importância para ele, sobretudo em dois de seus livros: *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969). E se pretendemos delinear como o trajeto arqueológico percorrido por Foucault também foi marcado pela cisão estoica entre causa e efeito – marca que, entendemos, aparece sobretudo em sua teoria dos enunciados - no entanto, sabemos que a menção direta ao “acontecimento estoico” se dá apenas no início da década de 1970, momento que poderia ser assinalado como passagem, em Foucault, da linguagem ao poder – ou se quisermos ser um pouco mais precisos, das relações discursivas que envolvem o saber para o das relações de poder. E é esse o ponto em que queríamos chegar, pois é próprio do acontecimento realizar passagens – pois que se trata, veremos com mais cuidado, do que insiste na linguagem mas acontece às coisas. É claro que não estamos nos referindo a uma mera relação de correspondência entre palavras e coisas. São muitas as passagens e o nosso interesse aqui será justamente o de mostrar, com Foucault e com Deleuze, *como* elas se dão. O trajeto é um tanto sinuoso, envolvendo vários conceitos, diferentes

problemas, algumas remissões, cabendo, portanto, uma breve apresentação do caminho que pretendemos percorrer.

No primeiro capítulo, procuraremos mostrar que, para além de uma arqueologia das ciências humanas, *As palavras e as coisas* é uma arqueologia da própria linguagem. Neste livro, Foucault propõe que haveria, no final do século XVI, uma radical separação entre as palavras e as coisas. A profunda interdependência entre a linguagem e o mundo teria sido rompida com o fim do Renascimento, e a linguagem passaria a ser, para os clássicos, tão somente um caso particular da representação, e para os modernos, da significação. Mas essa profunda transformação, que só a arqueologia seria capaz de alcançar, não deixava de ser um problema para o Foucault do final da década de 1960. Pois ele vislumbrava que com a literatura, tal como ressurgia naquele momento, mas também com as “contraciências humanas”, o ser da linguagem voltava a brilhar – o que poderia assinalar outra ruptura arqueológica e fazer valer sua controversa tese: a da morte do homem. Mas remeteria ao *acontecimento* este reaparecimento da linguagem em seu modo de ser?

No segundo capítulo apresentaremos, de modo mais detalhado, a teoria dos incorporais estoicos proposta por Bréhier. Na lógica estoica, o acontecimento é o exprimível (*lekton*) da linguagem, e, nela, deve sempre ser exprimido por um verbo. Segundo Bréhier, os estoicos buscaram, ao ignorar a cópula (“a árvore verdeja” ao invés de “a árvore é verde”), reduzir o atributo da proposição ao verbo. Tal substituição seria uma solução para o problema da atribuição que a lógica aristotélica dos conceitos, por sua vez, não resolvia. Veremos, contudo, não obstante a descoberta da dimensão exprimível da linguagem, que a lógica estoica não teria sido capaz de ultrapassar o raciocínio idêntico, permanecendo colada ao fato bruto dado. Seria preciso então esperar um longo período para que a dimensão impassível, neutra, ineficaz da linguagem, também se mostrasse fecunda.

O terceiro capítulo promove um certo desvio que, no entanto, se fez necessário. Para que algumas teses de *Lógica do sentido* fiquem mais claras, precisaremos atravessar outro grande livro de Deleuze: *Espinosa e o problema da expressão*, publicado em um ano imediatamente anterior. Isso porque, em 1969, Deleuze destacará a dimensão do sentido em dois de seus aspectos: o da neutralidade impassível, descoberto pelos estoicos

através “de uma lógica empírica das proposições que rompia com o aristotelismo”; e o da produtividade genética, redescoberto “pela filosofia transcendental em ruptura com a metafísica”. Deleuze recuperará, portanto, para além da lógica dos primeiros estoicos, uma reflexão contemporânea acerca do sentido. E antes de apresentá-la, será preciso mostrar como ele chega à dimensão propriamente filosófica do sentido. E é precisamente na conclusão do seu livro sobre Espinosa que ele afirma: *o exprimido é o sentido*. “Mais profundo que a conexão de causalidade, mais profundo que a conexão de representação, o sentido exprimido intervém sempre como um terceiro elemento que transforma os dualismos”. Deleuze nos mostra que, em Espinosa, a expressão sempre se apresenta como uma tríade: “a substância se exprime, os atributos são expressões, a essência é exprimida”. Procuraremos então mostrar como o problema da expressão não deixa de ser uma espécie de transposição da lógica estoica, seguindo pois Espinosa, ainda que para subvertê-la, uma longa tradição expressionista; bem como indicar que a afirmação de que os “atributos-atribuidores” são como verbos, terá extrema importância para o que se segue em *Lógica do sentido*.

No quarto capítulo, trataremos enfim dos dois aspectos do sentido. Onde os estoicos viam uma identidade paralisante, Deleuze destacará um movimento fecundo. Procuraremos mostrar que a leitura que ele faz do problema da expressão em Espinosa o desperta para um paradoxo que é, pois, do sentido: “o exprimido não existe fora da expressão e, todavia, não se assemelha a ela e, como distinto da própria expressão, está essencialmente conectado ao que se exprime”. Uma das principais teses de Deleuze em 1969 é a de que a linguagem só pode funcionar a partir desse paradoxo. Ele então afirma o sentido em toda a sua potência de acontecimento, insistindo na linguagem e se dizendo das coisas. Neste capítulo, que é dedicado portanto à *Lógica do sentido*, Deleuze recupera a teoria estoica dos acontecimentos-efeitos para afirmar, mais uma vez, que o sentido deve sempre ser exprimido por um verbo. O verbo é o acontecimento que torna a linguagem possível, mas veremos que este “tornar-se possível” não diz respeito a um começo, mas à complexa ordenação do sentido, que remete de um lado às misturas de corpos que são a sua causa e, de outro lado, a outros acontecimentos que são a sua quase-causa. No primeiro caso, afirma-se que o sentido é efeito produzido, causado; no segundo, se ele for captado na relação com a quase-causa (paradoxal) que o produz, afirmar-se-á que ele possui a potência desta causa ideal. E é a partir da constatação dessa dupla

causalidade, que Deleuze analisará, retomando as teses husserlianas sobre o sentido, tanto sua impassibilidade, quanto sua potência de gênese. O embate com Husserl e a questão que se impõe a Deleuze dirá respeito à determinação de um *campo transcendental* que não tenha nem a forma de uma consciência pessoal sintética nem de uma identidade subjetiva.

No quinto capítulo retornamos a Foucault procurando mostrar, através da sua teoria dos enunciados, que ele tanto busca uma resposta à questão lançada em *As palavras e as coisas* sobre o ser da linguagem, quanto realiza uma espécie de transposição da teoria do acontecimento puro para uma análise das *formações históricas* do discurso. É em *A arqueologia do saber*, que Foucault afirmará que os enunciados, ainda que não remetam a uma suposta unidade - posto que dizem respeito ao que *torna existente* as diversas unidades linguísticas - afirmam o reaparecimento do modo de ser da linguagem, não mais como objeto disperso, mas em sua própria dispersão de *acontecimento*. Procuraremos então mostrar que os enunciados, como “acontecimentos discursivos”, remetem – tal como afirma a tese deleuziana sobre o sentido - a uma dupla causalidade: pois ao mesmo tempo em que surgem como o efeito da materialidade de um gesto de escrita ou de uma articulação de palavras, também se desdobram em uma existência remanescente - o domínio enunciativo - que os liga a outros enunciados, estabelecendo relações *entre* efeitos. E, por outro lado, ao fixar as condições de existência para os enunciados, veremos que Foucault reafirma a materialidade constitutiva destes, o que o levará a problematizar as relações entre o que são acontecimentos discursivos e não-discursivos.

Se no quinto capítulo procuramos tratar das pesquisas arqueológicas de Foucault tal como ele as retoma em sua teoria dos enunciados de *A arqueologia do saber*, tentaremos mostrar, no sexto capítulo, como a passagem da arqueologia para a genealogia pode ser pensada a partir das dificuldades com as quais Foucault se depara em seu texto de 1969. Mobilizaremos então quatro textos da década de 1970 em que ele procura – da nossa, perspectiva, a partir de uma reelaboração do que seja o acontecimento – resolver as questões que uma análise estritamente discursiva parecia lhe impor: *A ordem do discurso*; *Nietzsche, a genealogia e a história*; *Vigiar e punir*; e *A vontade de saber*. Procuraremos mostrar que a *função estratégica* do discurso, que se apresentou antes mesmo do arqueólogo ter efetivamente analisado a sua formação, extrapolava não só o domínio discursivo como o próprio campo do saber. Se na *Arqueologia* Foucault tinha se

dedicado ao estudo da formação de objetos, modalidades enunciativas e conceitos era porque a orientação para a *episteme* teria sido, até então, a única explorada pelo arqueólogo. Nos anos de 1970, entretanto, Foucault lança mão de um novo aparato analítico: o *dispositivo*. Veremos que será através das ferramentas conceituais que envolvem o dispositivo que Foucault empreenderá o estudo de uma microfísica do poder. E procuraremos mostrar, a partir desse novo referencial, como a análise da formação de uma estratégia para o poder de punir – que estaria diretamente relacionada à formação da prisão e, mais amplamente, da sociedade disciplinar moderna – mobilizará, de fato, “elementos ditos” e “elementos não ditos”, bem como buscará precisar a natureza do vínculo que existe entre esses elementos heterogêneos. O domínio que percorrerá a genealogia será, pois, o do saber-poder. Finalmente, ainda no sexto capítulo, traçaremos - a partir do que Foucault escreve em *A vontade de saber* – o que seriam, para ele, as linhas gerais de uma teoria do poder – e como o discurso é abordado a partir dela.

O sétimo e último capítulo marca a retomada de Deleuze – desta vez, no início da década de 1980 e em parceria com Felix Guattari – do problema da linguagem e da expressão. Assim como Foucault mobilizara o dispositivo para tratar das relações entre o discursivo e o não discursivo, em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari também encontrarão nos agenciamentos essa instância que, de uma só vez, distingue e reúne *forma de expressão* e *forma de conteúdo* – termos utilizados por eles em 1980 para lidar com a antiga distinção estoica entre corpo e incorporal. Neste capítulo, procuraremos mostrar como *Mil Platôs* desconstrói os principais postulados da linguística com o propósito de os substituir pelos componentes de uma Pragmática, ou – como eles dizem - de uma política da língua. Deleuze e Guattari entendem que, por ignorar o *acontecimento*, a linguística “transcendentaliza” a linguagem, caindo na pior das abstrações. Paralelamente a essa discussão, comentaremos enfim as distâncias e proximidades entre os trajetos percorridos por Deleuze e por Foucault.



## Capítulo 1 - A arqueologia da linguagem em Foucault

Ao atribuir *Às palavras e as coisas* o subtítulo *Uma arqueologia das ciências humanas*, Foucault parece apontar que a tese principal da obra gira em torno das condições que na modernidade possibilitaram a constituição de uma ciência sobre o homem. No entanto, quando se considera os argumentos e os conceitos desenvolvidos no livro - que ao mesmo tempo em que conduzem o leitor a essa tese, traçam o contorno daquilo que se está definindo como uma arqueologia – poder-se-ia dizer que se trata também em *As palavras e as coisas* de uma reflexão sobre a linguagem. O livro nos levaria a pensar que, em certos momentos da história, o uso que se faz da linguagem sofre importantes modificações, e que seria possível determinar, através da arqueologia, tanto o seu “funcionamento” quanto o que possibilitaria essa radical transformação.

Contudo, é preciso destacar que as transformações na linguagem estariam estreitamente ligadas a um problema que Foucault apresenta logo no início de seu texto - mais precisamente, ao tratar dos saberes do Renascimento. A partir da constatação do mesmo, o arqueólogo mostrará como a linguagem se descola de seu ser para se submeter às exigências da representação. Tese ousada de Foucault que merece, portanto, ser apresentada com mais cuidado.

### *A linguagem é uma coisa*

É em “A prosa do mundo”, capítulo dedicado à *episteme* do Renascimento<sup>1</sup>, que Foucault afirma que, desde o estoicismo, o sistema de signos no mundo ocidental teria sido ternário, já que nele se reconhecia o significante, o significado, e a “conjuntura”.<sup>2</sup> Ele observa que é somente a partir do século XVII que a disposição dos signos tornar-se-á binária, sendo definida pela exclusiva ligação de um significante a um significado. Contudo, no Renascimento, ainda sob a influência estoica, portanto, a organização dos signos teria sido diferente e muito mais complexa. É assim que até o fim do século XVI,

---

<sup>1</sup> Roberto Machado, em seu livro sobre a arqueologia de Foucault, nos dá a definição de *episteme*: “*Episteme* não é sinônimo de saber; significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente. A *episteme* é a ordem específica do saber; a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época, e que lhe confere uma positividade como saber” (Machado, 2009, p.133).

<sup>2</sup> No original, *conjoncture*. Mas, mais estritamente, o que une o significante ao significado (no caso, veremos, o que os une é a semelhança).

a semelhança teria desempenhado um papel construtor no saber da cultura ocidental. A *conveniência*, a *emulação*, a *analogia* e a *simpatia* eram as figuras da similitude que organizavam o sistema de signos.

O mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam, eles próprios, de formas da similitude. Conhecer será, pois, interpretar: ir da marca visível ao que se diz através dela e, sem ela, permaneceria palavra muda, adormecida nas coisas (Foucault, 2007, p.44).<sup>3</sup>

Era preciso, portanto, uma marca que advertisse que a noz esmagada com o álcool sanaria as dores de cabeça, caso contrário esse segredo permaneceria indefinidamente adormecido.<sup>4</sup> Palavras e coisas eram signos que se assemelhavam. Mas a linguagem não era uma superfície lisa em que as coisas podiam facilmente refletir-se, como em um espelho. Antes, era uma coisa opaca, misteriosa, que precisava ser decifrada. Durante o Renascimento,

a linguagem não é um sistema arbitrário; está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar (Foucault, 2007, p.47).

Se a linguagem não se assemelha imediatamente às coisas que nomeia, nem por isso está separada do mundo. Pelo contrário, *ela está no mundo como uma necessidade inquestionável*. Palavras e coisas possuem uma mesma natureza e se comunicam através dela. Trata-se, no sistema dos signos no Renascimento, de uma disposição que é ao mesmo tempo ternária e unitária:

ela é ternária, já que apela para o domínio formal das marcas, para o conteúdo que se acha por elas assinalado e para as similitudes que ligam as marcas às coisas designadas; porém, como a semelhança é tanto a forma dos signos quanto seu conteúdo, os três elementos distintos dessa distribuição se resolvem numa única figura (Foucault, 2007, p.58).

E tal arranjo se reencontrava, invertido, na experiência da linguagem. Havia três níveis de linguagem a partir do ser único da escrita. Assim, a linguagem

existe primeiramente, em seu ser bruto e primitivo, sob a forma simples, material, de uma escrita, de um estigma sobre as coisas, de uma marca espalhada pelo mundo e que faz

---

<sup>3</sup> E seria desse sistema, que se estabeleceu através da articulação entre os signos e as diversas figuras da semelhança, que saberes como a adivinhação, a alquimia, a Magia Natural, teriam sido possíveis no Renascimento.

<sup>4</sup> É de 1624 o *Traité des signatures*, do qual Foucault retira o exemplo: citando o tratado, ele afirma que “o que cura ‘as aflições do pericrânio’ é a espessa casca verde que repousa sobre os ossos – sobre o invólucro – do fruto: mas os males interiores da cabeça são evitados pelo próprio núcleo ‘que indica totalmente o cérebro’” (Foucault, 2007, p.38).

parte de suas mais indelévels figuras. Num sentido, essa camada da linguagem é única e absoluta. Mas ela faz logo nascer duas outras formas de discurso que a vão enquadrar: acima dela o comentário, que retoma os signos dados com um novo propósito e, abaixo, o texto, cujo comentário supõe a primazia oculta por sob as marcas visíveis a todos (Foucault, 2007, p.58).

A linguagem no século XVI operava no interstício entre um *Texto primeiro* e o infinito da *Interpretação*. Saber era comentar sobre o fundo de uma escrita que se incorporava ao mundo: “fala-se infinitamente sobre ela, e cada um de seus signos torna-se, por sua vez, escrita para novos discursos; mas cada discurso se endereça a essa primeira escrita, cujo retorno ao mesmo tempo promete e desvia” (Foucault, 2007, p.57).

Entretanto, esse jogo complexo que se articulou em torno do ser bruto da linguagem desaparece com o fim do Renascimento, não sem uma imensa reorganização da cultura na qual a idade clássica será a primeira etapa. As figuras que oscilavam entre um e três termos serão fixadas numa forma binária. E em vez de existir como escrita material das coisas, a linguagem não achará mais seu espaço senão no regime geral dos signos representativos. Na passagem do Renascimento para a época clássica surge, portanto, um problema até então desconhecido pela cultura ocidental, mas que a arqueologia poderá agora revelar. Problema importante, pois os saberes que constituíram a *episteme* clássica e a *episteme* moderna estariam estritamente relacionados às respostas que clássicos e modernos, de algum modo, deram a ele. *Durante o Renascimento, pergunta-se como reconhecer que um signo designa realmente aquilo que ele significa*. Pergunta que é respondida através das diferentes figuras da semelhança, que definem tanto a forma quanto o conteúdo de cada signo. *Mas, a partir do século XVII, perguntar-se-á como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa*. “Questão à qual a idade clássica responderá pela análise da representação; e a qual o pensamento moderno responderá pela análise do sentido e da significação”<sup>5</sup>. O que faria da linguagem nada mais que um caso particular da representação para os clássicos, ou da significação para o pensamento moderno. Nessas novas articulações, o primado da escrita é suspenso, e “desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o visto

---

<sup>5</sup> Vale ressaltar que nessa passagem Foucault parece não fazer nenhuma distinção entre os termos “sentido” e “significação”, como se tratassem de termos sinônimos. É que por muito tempo, de fato, foram sinônimos. Por enquanto, contentamo-nos apenas em dizer que Foucault publicou *As palavras e as coisas* em 1966, data em que o pensamento francês ainda estava na busca pela “quarta dimensão da linguagem”.

e o lido, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão se separar” (Foucault, 2007, p.59).

Trata-se de uma imensa reorganização da cultura, da qual a idade clássica seria a primeira etapa,

a mais importante talvez, posto ser ela a responsável pela nova disposição na qual estamos ainda presos – posto ser ela que nos separa de uma cultura onde a significação dos signos não existia, por ser absorvida na figura do Semelhante; mas onde seu ser enigmático (...) cintilava numa dispersão infinita (Foucault, 2007, p.59).

Talvez a literatura – tal como se constituiu e se designou no limiar da idade moderna - fosse o único elemento de nosso saber que trouxesse a lembrança daquele ser vivo da linguagem. Foucault entende que a literatura, do século XIX até nossos dias, só pôde existir em sua autonomia na medida em que constituía justamente uma espécie de “contradiscurso”, que remontava da função representativa ou significante da linguagem àquele ser bruto esquecido desde o século XVI. Daí a sua importância: a literatura aparece como aquilo que, desde então, compensará o funcionamento representativo ou significativo da linguagem.

Através dela o ser da linguagem brilha de novo nos limites da cultura ocidental – e em seu coração – pois ele é, desde o século XVI, aquilo que lhe é mais estranho; porém, desde esse mesmo século XVI, ele está no centro do que ela recobriu. Eis porque, cada vez mais, a literatura aparece como o que deve ser pensado; mas também, e pela mesma razão, como o que não poderá em nenhum caso ser pensado a partir de uma teoria da significação (Foucault, 2017, p.60-61).

Mas haveria outro papel importante da literatura em *As palavras e as coisas*, já que é a ela que Foucault recorre no limite de cada transição epistêmica - e o faz justamente sem passar pelo crivo de qualquer teoria que se prenda à significação. Pois teria sido de outro modo que ele citou, num primeiro momento, Cervantes. Ao descrever as aventuras do peregrino meticuloso que se frustra diante de todas as marcas da similitude, Foucault já daria a ver o fim de uma época. Dom Quixote traz então a marca de uma ruptura, já que sua história

desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio, as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas (Foucault, 2007, p.65).

Não há dúvida de que *As palavras e as coisas* seja uma das grandes obras filosóficas do século XX. Ela marca o ápice de uma tarefa que Foucault atribuiu a si mesmo de empreender uma arqueologia das ciências humanas. Através de seu livro, Foucault pretendeu descrever uma constituição histórica dos saberes sobre o homem, mostrando que tal constituição só se deu no início do século XIX, com o advento da Modernidade. Mas queremos mostrar que o problema que também levará ao surgimento das ciências humanas aconteceu bem antes: trata-se desse problema que mencionamos anteriormente e que somente uma arqueologia da linguagem poderia localizar, já que não se trata de nenhum fato empiricamente determinado. E no entanto, o arqueólogo Foucault pôde objetivamente assinalar que foi lá no final do século XVI, no momento preciso em que a “velha solidez da linguagem” como coisa inscrita no mundo (velha, pois que remontava ao estoicismo) dissolveu-se, pois, no funcionamento da representação. Daí a importância de serem escavadas as camadas mais profundas do saber.

### ***A matéria arqueológica***

É a partir da definição de uma ordem interna constitutiva do saber – a *episteme* – que Foucault narra a passagem do Renascimento para a Idade Clássica, e desta para a Modernidade. E um de seus propósitos é o de mostrar, portanto, que antes da Modernidade, não poderia ter havido “consciência epistemológica do homem como tal”. Essa última ruptura se deu no limiar do século XVIII para o XIX e foi descrita de modo ainda mais minucioso pela arqueologia. Mais uma vez, através da literatura: quando o Dom Quixote de Cervantes cede o lugar de ruptura às personagens de Sade. Pois teria sido na obra sadiana que a ordem do discurso clássico finalmente encontrara seu Limite e sua Lei. A partir de então, não se tratará mais do triunfo irônico da representação sobre a semelhança, mas da obscura violência repetida do desejo que vencerá os limites da representação.

Sade atinge a extremidade do discurso e do pensamento clássicos. Reina exatamente em seu limite. A partir dele, a violência, a vida e a morte, o desejo, a sexualidade vão estender, por sob a representação, uma imensa camada de sombra, que nós agora tentamos retomar como podemos, em nosso discurso, em nossa liberdade, em nosso pensamento. Mas nosso pensamento é tão curto, nossa liberdade tão submissa, nosso discurso tão repisado que é preciso realmente nos darmos conta de que, no fundo, essa sombra subterrânea é um poço de dificuldades. As prosperidades de Juliette são sempre mais solitárias. E não têm termo. (Foucault, 2007, p.292).

Mas a arqueologia é bem mais ambiciosa, e não fica restrita à literatura. Pois para marcar o momento em que o homem se torna, de uma vez, sujeito e objeto do conhecimento, será preciso também, a partir do que Foucault chama de “empiricidades”, mostrar a transição na qual a análise do discurso, das trocas e dos seres vivos - pertencentes respectivamente ao domínio da Gramática Geral, da Análise das Riquezas e da História Natural - deixam de existir e dão lugar à linguagem, ao trabalho e à vida como objetos de estudo da Filologia, da Economia e da Biologia. E, finalmente, a partir do que se chama convencionalmente de uma história da filosofia, será preciso assinalar a passagem de um modo de pensar a partir de uma *análise das representações* para um outro que constituirá uma *analítica da finitude*.

A complexidade desse último domínio aponta, por sua vez, para a *coexistência*, no fim do século XVIII, de dois modos de pensar a questão da relação das representações entre si, que seriam a Ideologia e a Crítica. Foucault entende que o encaminhamento dado por cada um destes pensamentos seria distinto o bastante para, por si só, marcar uma ruptura. E este grande acontecimento evidenciado pela arqueologia, o advento da modernidade como uma analítica da finitude – marcando, pois, o nascimento do homem - tem desdobramentos importantes para o nosso trabalho. É preciso portanto, para melhor compreendê-lo, debruçarmo-nos com um pouco mais de cuidado sobre a tarefa da arqueologia, e retornar àquele momento em que o ser da linguagem, abruptamente, deixou de brilhar.

### ***A linguagem conhece as coisas***

Marcar o fim do Renascimento e o início da Idade Clássica como um acontecimento que se deu no nível da linguagem suscita ao arqueólogo Foucault a seguinte questão: “Como pode um pensamento esquivar-se diante de outra coisa que ele próprio? Que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar um pensamento? E inaugurar um pensamento novo?” A arqueologia, nesse momento, ainda não pode responder a essa questão. Basta, pois, acolher essas descontinuidades na ordem empírica, ao mesmo tempo evidente e obscura, em que se dão (Foucault, 2007, p.69).

Uma ruptura foi assinalada na primeira metade do século XVII: o pensamento cessou de se mover no elemento da semelhança. O que era a forma do saber torna-se a ocasião do erro. Com as suas *Regras*, Descartes promove a exclusão da semelhança como experiência do saber, denunciando-a por seu caráter confuso que precisa ser analisado em

termos de identidades e diferenças, de medida e de ordem.<sup>6</sup> A crítica cartesiana da semelhança, portanto, traria grandes consequências para o pensamento ocidental, acarretando mudanças em disposições fundamentais da *episteme*:

O semelhante (...) se acha dissociado numa análise feita em termos de identidade e diferença; ademais, quer indiretamente por meio da medida, quer diretamente e como que nivelada a ela, *a comparação é reportada a ordem*; enfim, a comparação não tem mais como papel revelar a ordenação do mundo; ela se faz segundo a ordem do pensamento e indo naturalmente do simples ao complexo (Foucault, 2007, p.74, grifo nosso).

E essa submissão das coisas do mundo a um sujeito pensante que as ordena, traria outras implicações:

A verdade encontra sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta. Compete às palavras traduzi-la, se o podem; não terão mais direito a ser sua marca. A linguagem se retira do meio dos seres para entrar na era de transparência e neutralidade (Deleuze, 2007, p.77).

A separação entre a linguagem e as coisas ocorre, sobretudo, através da relação que o pensamento clássico estabelece com a *ordem*. Os signos ordenarão todos os saberes empíricos como saberes da identidade e da diferença, levando a uma espécie de dissociação no mundo das semelhanças:

numa extremidade encontrar-se-ão os signos tornados instrumentos de análise, marcas da identidade e da diferença, princípios da colocação em ordem, chaves para uma taxinomia; e na outra, a semelhança empírica e murmurante das coisas, essa similitude surda que, por sob o pensamento, fornece a matéria infinita das repartições e das distribuições (Foucault, 2007, p.79-80).

E entre a teoria geral dos signos e o problema das semelhanças imediatas, abrir-se-á um espaço para a constituição de novos saberes.

Na época clássica, portanto, o signo deixa de ser uma figura do mundo. O regime inteiro dos signos sofre uma mudança nessa primeira metade do século XVII, interferindo nas condições sob as quais eles anteriormente exerciam sua função. O signo passará a ser

---

<sup>6</sup> Se a semelhança deixa de ser o elemento organizador do saber, Foucault mostrará um pouco mais adiante que ela não deixa contudo de exercer um papel fundamental: “Se a linguagem existe é que, por sob identidades e diferenças, há o fundo das continuidades, das semelhanças, das repetições, dos entrecruzamentos naturais. A semelhança, que é excluída do saber desde o começo do século XVII, constitui sempre a orla exterior da linguagem: o anel que contorna o domínio daquilo que se pode analisar, pôr em ordem e conhecer. É o murmúrio que o discurso dissipa, mas sem o qual ele não poderia falar” (Foucault, 2007, p.169).

definido agora segundo três variáveis: poderá ser natural ou de convenção; poderá pertencer ou não àquilo que designa; e poderá ser constante ou provável.

Foucault entende que essas variáveis produziram consequências importantes na organização da *episteme* clássica: em primeiro lugar, o signo não será mais a marca muda que espera a vinda daquele que pode reconhecê-lo, ele só se constituirá por um ato de conhecimento. Em segundo lugar, para que seja signo, será preciso que seja dado ao conhecimento ao mesmo tempo que aquilo que ele significa, ou seja, a constituição do signo será inseparável de uma análise. Por último, haverá a valorização do signo de convenção em detrimento do signo natural, já que somente o primeiro possibilita a formação de uma linguagem arbitrária que autorize o desdobramento da natureza no espaço aberto pela própria linguagem.

Todas essas variáveis mostram que a relação do signo com o seu conteúdo não é mais assegurada na ordem das próprias coisas. Não há mais nenhuma intermediação na relação do significante com o significado. No interior do conhecimento, tal relação é o liame entre a ideia de uma coisa e a ideia de outra. “Teoria dual do signo, que se opõe sem equívoco à organização mais complexa do Renascimento” (Foucault, 2007, p.88).

E há mais uma condição para que o signo constitua essa pura dualidade. Para que o elemento significante se torne signo, é preciso que ele represente, mas que essa representação, por sua vez, se ache representada nele. Foucault afirma ser característico que, na *Lógica de Port-Royal*, o exemplo primeiro de um signo fosse uma representação gráfica: mapa ou quadro. Na disposição binária do signo, tal como aparece no século XVII, “uma ideia pode ser signo de outra não somente porque entre elas pode estabelecer-se um liame de representação, mas porque essa representação pode sempre se representar no interior da ideia que representa” (Foucault, 2007, p.89).

Toda essa nova disposição traz consequências de grande peso: a partir dela, os signos tornar-se-iam co-extensivos à representação. E essa extensão universal dos signos excluiria, por sua vez, qualquer possibilidade de uma teoria da significação<sup>7</sup>, já que não havia sentido exterior ou anterior ao signo, e que a sua análise não era mais que mera decifração do que os próprios signos queriam dizer. Finalmente, toda a ciência geral do signo estaria ligada, segundo uma relação fundamental, a uma teoria da representação.

---

<sup>7</sup> Foucault completa: “É, sem dúvida, porque o pensamento clássico da representação exclui a análise da significação que nós, que só pensamos os signos a partir desta, temos tanta dificuldade, a despeito da evidência, em reconhecer que a filosofia clássica, de Malebranche à Ideologia, foi inteiramente uma filosofia do signo” (Foucault, 2007, p.91).



Podemos dizer - não sem o risco de simplificar a descrição arqueológica dos elementos que configuram a *episteme* clássica - que tanto o projeto de Descartes de uma ciência geral da ordem, quanto a disposição dos signos em quadros ordenados por identidades e diferenças como uma *imagem* das coisas, constituíram o solo onde novas positivities puderam então aparecer.<sup>8</sup>

No que se refere especificamente à linguagem, Foucault afirma: “Em última análise, poder-se-ia dizer que a linguagem clássica não existe” (Foucault, 2007, p.109). Mas por que ele faz essa afirmação?

Porque a linguagem na idade clássica é a um tempo soberana e discreta. Soberana, pois as palavras recebem a tarefa de representar o pensamento, e em um sentido estrito: a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo.

As palavras não formam, pois, a tênue película que duplica o pensamento do lado de sua fachada; elas o lembram, o indicam, mas primeiramente em direção ao interior, em meio a todas estas representações que representam outras. Muito mais do que se crê, a linguagem clássica está próxima do pensamento que ela é encarregada de manifestar; não lhe é, porém, paralela; está presa na sua rede e tecida na trama mesma em que ele desenvolve. Não é efeito do pensamento, mas o próprio pensamento (Foucault, 2007, p.108).

Assim, ela se faz invisível. Torna-se tão transparente à representação que deixa de constituir um problema. Não se trata mais da linguagem em sua existência maciça e intrigante do Renascimento, mas ainda não poderia constituir uma teoria da significação. Não existe, e no entanto funciona, já que exerce seu papel representativo; a linguagem não tem mais outro lugar senão na própria representação. O Texto, com seu fundo inesgotável de palavras cujo ser mudo estava inscrito nas coisas, se apaga, só permanecendo a representação que, desenrolando-se nos signos verbais que a manifestam, torna-se *discurso*. E quando é este que se torna objeto de linguagem, não se busca mais aquilo que estava oculto sob os signos, mas se pergunta *como* o discurso funciona: “que representações ele designa, que elementos recorta e recolhe, como analisa e compõe, que jogo de substituições lhe permitem assegurar seu papel de representação” (Foucault, 2007, p.110).

Se o discurso não é mais do que a própria representação - ela mesma representada por signos verbais - qual seria a particularidade desses signos verbais que permitiria,

---

<sup>8</sup> E será a partir dessa configuração, que Foucault mostrará como a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas se tornaram as empiricidades possíveis da época clássica.

melhor que todas as outras, assinalar a representação, analisá-la e recompô-la? Teria sido na tentativa de responder a isso que se constituiu, na segunda metade do século XVII, um novo domínio epistemológico chamado “gramática geral”:

A Gramática Geral é o estudo da ordem verbal na sua relação com a simultaneidade que ela é encarregada de representar. Por objeto próprio, ela não tem, pois, nem o pensamento nem a língua: mas o discurso entendido como sequência de signos verbais (Foucault, 2007, p.115).

Já sabemos, entretanto, que a gramática não é a única positividade apresentada por Foucault. A descrição arqueológica também se dedica, em dois de seus minuciosos capítulos, aos domínios da análise das riquezas e dos seres vivos. O arqueólogo constata que há algo em comum no funcionamento destes domínios, e será justamente neste elemento comum que ele verá a razão tanto da formação dos domínios, quanto de seu desvanecimento. Pois, se no nível dessas empiricidades, o arqueólogo constata uma sincronia - já que todas elas *ordenam* seus objetos a partir de uma análise das representações – também já será possível assinalar uma mudança fundamental no modo em que todas elas se dirigem aos seus objetos. Uma ruptura que irá da Ordem à História.

A ordem clássica distribuía num espaço permanente as identidades e diferenças não-quantitativas que separavam e uniam as coisas: era essa a ordem que reinava soberanamente, mas a cada vez segundo formas e leis ligeiramente diferentes, sobre o discurso dos homens, o quadro dos seres naturais e a troca das riquezas. A partir do século XIX, a História vai desenrolar numa série temporal as analogias que aproximam umas das outras as organizações distintas. É essa História que, progressivamente, imporá suas leis à análise da produção, à dos seres organizados, enfim, à dos grupos linguísticos (Foucault, 2007, p.299).

### ***Da análise das representações à analítica da finitude***

Mas o que teria se passado na curva dos séculos XVIII e XIX, o que teria provocado essa mudança? O arqueólogo questiona:

Como essas maneiras de ordenar as empiricidades que foram o discurso, o quadro, as trocas, se desvaneceram? Em que outro espaço e segundo quais figuras as palavras, os seres, os objetos da necessidade tomaram lugar e se distribuíram uns em relação aos outros? Que novo modo de ser devem ter recebido para que todas essas mudanças fossem possíveis e para que aparecessem, ao cabo de alguns anos apenas, esses saberes agora familiares a que chamamos, desde o século XIX, filologia, biologia, economia política? (Foucault, 2007, p. 301-302).

Para a arqueologia, o que marca essa ruptura não concerne aos objetos visados, analisados e explicados no conhecimento, mas à relação da representação para com o que

nela é dado. A representação perde o poder de criar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que outrora puderam unir seus diversos elementos. Ao discutir as modificações que se dão, portanto, no nível da representação, Foucault faz uma afirmação importante, posto que alude ao que tornará possível a constituição das ciências humanas e, ao mesmo tempo, indica o destino da linguagem na *episteme* moderna. Segundo ele, o espaço de ordem que estruturava toda a *episteme* clássica

vai doravante ser rompido: haverá coisas, com sua organização própria, suas secretas nervuras, o espaço que as articula, o tempo que as produz; e, depois, a representação, pura sucessão temporal, em que elas se anunciam sempre parcialmente a uma subjetividade, a uma consciência, ao esforço singular de um conhecimento, ao indivíduo ‘psicológico’ que, do fundo de sua própria história, ou a partir da tradição que se lhe transmitiu, tenta saber. A representação está em via de não mais poder definir o modo de ser comum às coisas e ao conhecimento. O ser mesmo do que é representado vai agora cair fora da representação (Foucault, 2007, p.330).

Entretanto, essa proposição seria, segundo o próprio Foucault, imprudente, já que antecipa uma disposição do saber que ainda não está totalmente estabelecida no final do século XVIII.

É preciso ainda destacar, neste período, a coexistência de dois modos de pensar a relação das representações entre si: a Ideologia e a Crítica. Como já afirmamos, a própria constatação de dois pensamentos exteriores um ao outro, mas simultâneos, parece por si só indicar uma configuração epistemológica ambígua. E se a arqueologia está assinalando uma ruptura no nível da representação com o que nela é dado, seria preciso perguntar, pois, como estes dois pensamentos se relacionam com a representação?

Foucault afirma que a Ideologia, na medida em que tem por objeto as ideias – tanto a maneira de exprimi-las em palavras, quanto de ligá-las em raciocínios – já valeria como a Gramática e a Lógica de toda ciência possível. Segundo ele, a Ideologia

aloja todo saber no espaço das representações e, percorrendo esse espaço, formula o saber das leis que organiza. É, em certo sentido, o saber de todos os saberes. Mas essa reduplicação fundadora não a faz sair do campo da representação (Foucault, 2007, p.331).

Ideólogos como Destutt e Gerando, numa espécie de empirismo dogmático, não teriam saído do campo clássico da representação. Definindo o pensamento em geral pela sensação, a Ideologia cobria o domínio inteiro da representação. Contudo, atingia a fronteira em que a sensação, como forma absolutamente primeira da representação, e

como conteúdo mínimo do que poderia ser dado ao pensamento, caía na ordem das condições fisiológicas capazes de a explicarem: “a análise da representação, no momento em que atinge sua maior extensão, toca, em sua orla mais exterior, um domínio que seria mais ou menos – ou antes, que será, pois não existe ainda – o de uma ciência natural do homem” (Foucault, 2007, p.332).

Já a filosofia crítica de Kant questiona a relação das representações entre si não no nível mesmo da representação, mas na direção do que a torna possível em sua generalidade. E é precisamente tal questionamento que traz consequências fundamentais em *As palavras e as coisas*: a Crítica marcará, pois, a ruptura entre *episteme* clássica e *episteme* moderna. Nesse sentido, a Ideologia seria a última das filosofias clássicas, enquanto a Crítica marca o limiar da modernidade.

Kant contorna a representação e o que nela é dado, para endereçar-se àquilo mesmo a partir do qual toda representação, seja ela qual for, pode ser dada. Não são, pois, as próprias representações que, segundo as leis de um jogo que lhes pertenceria propriamente, poderiam desenvolver-se a partir de si e, num só movimento, decompor-se (pela análise) e se recompor (pela síntese): somente juízos de experiência ou constatações empíricas podem fundar-se sobre os conteúdos da representação. Qualquer outra ligação, para ser universal, deve fundar-se para além de toda experiência, no *a priori* que a torna possível. Não que se trate de um outro mundo, mas das condições sob as quais pode existir qualquer representação do mundo em geral (Foucault, 2007, p.333).

A retirada do pensamento para fora do espaço da representação tem consequências, e toda discussão que se segue em *As palavras e as coisas* – e que culmina na constituição das ciências humanas - é uma decorrência dessa transformação que a Crítica opera no pensamento ocidental.<sup>9</sup> Ressaltemos apenas algumas dessas

---

<sup>9</sup> Paralelamente a esta ideia de que a Crítica teria operado uma grande ruptura - e guiado a disposição fundamental que comandara o pensamento filosófico na *episteme* moderna – poderíamos levantar uma outra: o papel ambíguo de Kant na obra do próprio Foucault. *As Palavras e as coisas* seria, antes de mais nada, uma grande crítica ao pensamento moderno - segundo Foucault marcado por um profundo sono antropológico – e veremos mais detalhadamente porquê. Ora, e não seria Kant o grande “responsável” por este adormecimento, quando empreende sua busca por aquilo que deveria fundar toda a síntese de representações? Tal ideia parece ser reforçada quando Foucault afirma que a antropologia como analítica do homem, seria uma resposta do pensamento moderno à pergunta “O que é o homem?”, formulada por Kant em sua *Lógica*. Contudo, ainda em *As palavras e as coisas*, ele afirma, sem muito detalhes, que teria sido Kant quem teria estabelecido a efetiva distinção entre o empírico e o transcendental – não caindo, ele próprio, no sono antropológico. Mas este papel ambíguo de Kant já tinha sido discutido mais a fundo por Foucault, em sua tese complementar à *História da Loucura*, por ocasião de seu doutoramento: *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, escrita entre 1959 e 1960. Não caberia aqui discutir todas as questões levantadas por este difícil texto, apenas pontuar como Foucault parece “salvar” Kant. Ele escreve: “A dificuldade [de Kant] para situar a *Antropologia* em

consequências. Em primeiro lugar, a emergência simultânea de um tema transcendental e de campos empíricos fundados e distribuídos de maneira nova. Em segundo lugar, e como resultado da dissolução desse campo homogêneo que até então organizara os saberes na *episteme* clássica,

a representação deixou de valer para os seres vivos, para as necessidades e para as palavras, como o seu lugar de origem e a sede primitiva de sua verdade, em relação a eles, ela nada mais é, doravante, que um efeito, seu acompanhante mais ou menos confuso numa consciência que os apreende e os restitui. A representação (...) é, do lado desse indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno – menos ainda talvez, a aparência – de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior (Foucault, 2007, p.431).

História natural, análise de riquezas e gramática geral, dão lugar à biologia, economia e filologia na *episteme* moderna. Os saberes que analisavam seres vivos, necessidades e palavras no interior da representação são agora as ciências empíricas que têm como objeto a vida, o trabalho e a linguagem. Nessa transformação, aparecerá a figura do homem, que no nível dessas positivities, manifestará a sua finitude. Mas, “cada uma dessas formas positivas em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base em sua própria finitude” (Foucault, 2007, p.433).

De acordo com Foucault, o homem é um estranho *duplo empírico-transcendental*, já que é nele que se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento. Trata-se de trazer à luz as condições do conhecimento a partir dos conteúdos empíricos que nele são dados. É esse homem que o pensamento clássico estava impedido de conhecer.

Na teoria clássica do discurso, o que se articulava era a representação e o ser. Não era possível que naquele tempo se erguesse “essa estatura estranha de um ser cuja natureza (a que o determina, o detém e o atravessa desde o fundo dos tempos) consistisse em conhecer a natureza e, por conseguinte, a si mesmo como ser natural” (Foucault, 2007, p.428). Mas no momento em que o homem - tal como indica o quadro de Velásquez - ocupa o “lugar do rei”, a representação se torna, ao lado desse ser empírico que é o

---

relação ao conjunto crítico deveria bastar para indicar que esta lição não é simples. Em todo caso, esta lição diz que a empiricidade da *Antropologia* não pode fundar-se sobre si mesma; que ela só é possível a título de repetição da *Crítica*, que, portanto, não pode abranger a *Crítica*, mas que não poderia deixar de referir-se a ela. E que se ela figura como seu *analogon* empírico e exterior é na medida em que se assenta sobre estruturas do *a priori* já nomeadas e trazidas à luz. Portanto, a finitude na organização geral do pensamento kantiano jamais pode refletir-se no nível de si mesma, só se oferece ao conhecimento e ao discurso, de uma maneira secundária” (Foucault, 2011, p.106).

homem, a aparência de uma ordem que agora pertence às coisas mesmas. O homem é esse ser com poder de se fornecer representações e que surge no vazio disposto pelos seres vivos, palavras e objetos de troca, quando estes abandonam o espaço da representação. Nesse vazio, o homem é designado por eles, já que é ele que fala, que vive entre os animais, e que é princípio e meio de toda produção. Foucault entende, contudo, que essa designação é ambígua, já que em certo sentido o homem é dominado e determinado pelo trabalho, vida e linguagem. Desde que pensa, o homem só se desvela ao seus próprios olhos como ser vivo, um instrumento de produção e um veículo para palavras que *lhe preexistem*, que são anteriores a ele. “A finitude do homem se anuncia – e de forma imperiosa – na positividade do saber” (Foucault, 2007, p. 432).

Mas essa primeira descoberta da finitude é instável, já que nada permite detê-la sobre si. A evolução da espécie não está concluída; os mecanismos da produção não cessam de se modificar; talvez novos sistemas simbólicos suficientemente puros possam dissolver a velha opacidade das linguagens históricas. No nível das empiricidades, a finitude se apresenta como algo indefinido. E em cada uma dessas formas positivas, em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base na sua própria finitude (seu corpo, seu desejo, sua fala).

A analítica da finitude será, portanto, esse movimento que surge da necessidade de remontarmos-nos da finitude das empiricidades (do trabalho, da vida, da linguagem) a essa finitude mais *fundamental* (do corpo, do desejo e da fala) através da qual apreendemos a primeira. Da positividade dos conteúdos às limitações do conhecimento. Essa analítica marcada pela repetição, essa filosofia da finitude, é chamada por Foucault de pensamento do Mesmo: a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento, a repetição do positivo no fundamental.

*Enquanto o pensamento clássico pensava o finito a partir do infinito, o pensamento moderno pensa o finito a partir do finito.* Lá onde havia correlação entre uma *metafísica* da representação e do infinito e uma *análise* dos seres vivos, dos desejos e das palavras, vê-se agora constituir uma *analítica* da finitude e da existência humana, e em oposição a ela uma perpétua tentação de constituir uma *metafísica* da vida, do trabalho e da linguagem.

A cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio. Compreende-se, nessas condições, que o pensamento clássico e todos os que o precederam tenham podido falar do espírito e do corpo, do ser humano, de seu lugar tão

limitado no universo, de todos os limites que medem seu conhecimento ou sua liberdade, mas que nenhum dentre eles jamais conheceu o homem tal como é dado ao saber moderno. O “humanismo” do Renascimento, o “racionalismo” dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem (Foucault, 2007, p.438-439).

Entramos na modernidade no dia em que a finitude foi pensada numa referência interminável a si mesma. A cultura moderna só pode pensar o homem por que ela pensa o finito a partir dele próprio. E é somente sobre esse solo que as ciências humanas puderam se constituir.<sup>10</sup>

Mas Foucault não toma essa transformação, como um progresso do pensamento. Pelo contrário, segundo ele, o pensamento ocidental insistiu, numa sequência de pelo menos dois séculos, em manter-se fechado numa ilusão.

A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, pois que faz parte de nossa história; mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir. A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico — isto é, de certo modo, silencioso (Foucault, 2007, p.473).

---

<sup>10</sup> De acordo com Foucault, as ciências humanas retomam as ciências empíricas na dimensão da representação, reassumindo-as em sua vertente exterior, deixando-as em sua opacidade, interrogando o funcionamento e os mecanismos das ciências empíricas não no que são, mas no que deixam de ser quando se abre o espaço da representação. Elas reconduzem sub-repticiamente as ciências empíricas para o lado dessa analítica da finitude que mostra como pode o homem haver-se, no seu ser, com essas coisas que ele conhece, e conhecer essas coisas que determinam, na positividade, seu modo de ser. Mas aquilo que a analítica requer em sua interioridade de um ser que não deve sua finitude senão a si próprio, as ciências humanas o desenvolvem na exterioridade do conhecimento: “quando reduplicam as ciências da linguagem, do trabalho e da vida, quando, na sua mais fina extremidade, se reduplicam a si mesmas, não visam a estabelecer um discurso formalizado: ao contrário, elas embrenham o homem que tomam por objeto no campo da finitude, da relatividade, da perspectiva – no campo da erosão indefinida do tempo. Talvez fosse melhor falar a seu propósito de posição ‘ana’ ou ‘hipoepistemológica’; (...) faria compreender que a invencível impressão de fluidez, de inexatidão, de imprecisão que deixam quase todas as ciências humanas não é senão o efeito de superfície daquilo que permite defini-las em sua positividade” (Foucault, 2007, p.491)

### *A dispersão da linguagem*

Se a constituição do homem como sujeito e objeto de conhecimento teria marcado o advento da *episteme* moderna, contudo a arqueologia também pôde, a partir das empiricidades, escavar um outro: no início do século XIX, as palavras teriam saltado para fora das funções representativas.<sup>11</sup> Segundo Foucault, este seria um dos grandes acontecimentos da cultura ocidental e, no entanto, o mais despercebido. A palavra não deixa de ter um sentido e nem deixa de “representar” alguma coisa no espírito de quem a utiliza ou a escuta. Mas se a palavra pode figurar num discurso em que ela quer dizer alguma coisa, não será mais por virtude de uma discursividade imediata que, até então, ela detinha. Para que a palavra possa dizer o que ela diz, será preciso que pertença a uma totalidade gramatical que, em relação a ela, seja primeira, fundamental e determinante.

No entanto, não seria possível a uma cultura tomar consciência, de modo temático e positivo, de que sua linguagem cessou de ser transparente às suas representações para espessar-se e receber um peso próprio. As mudanças no modo de ser da linguagem jamais são claramente apreendidas por aqueles que falam e cuja linguagem, no entanto, já veicula suas mutações.

Por todas essas razões, certamente, o nascimento da filologia permaneceu, na consciência ocidental, muito mais discreto que o da biologia e da economia política. Contudo, suas consequências talvez se tenham estendido muito mais longe ainda em nossa cultura, pelo menos nas camadas subterrâneas que a percorrem e a sustentam (Foucault, 2007, p.389).

Seria assim que a linguagem, desde logo, teria adquirido um ser próprio.

A partir do século XIX, a linguagem se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria, desenvolve uma história, leis e uma objetividade que só a ela pertencem. Torna-se um objeto do conhecimento entre tantos outros (Foucault, 2007, p.409-410).

Mas essa redução da linguagem ao puro estatuto de objeto teria sido compensada de três maneiras. Em primeiro lugar, pelo fato de ser ela a mediação necessária para todo conhecimento científico que se pretendesse manifestar como discurso. O que teria trazido ao século XIX duas preocupações: o sonho positivista de uma linguagem que se mantivesse ao nível do que se sabe, como um reflexo exato; e a preocupação de se buscar uma lógica independente das gramáticas, entre outras tentativas de formalização da linguagem. Em segundo lugar, pelo valor crítico que se teria emprestado ao estudo da

---

<sup>11</sup> E esta seria a principal condição para que a Gramática Geral, a Análise das Riquezas e a História Natural - deixassem de existir e dessem lugar à linguagem, ao trabalho e à vida como objetos de estudo da Filologia, da Economia e da Biologia.



linguagem. Ao se tornar realidade histórica espessa e consistente, aparecia a necessidade de se recuar até as palavras que teriam tornado possíveis as opiniões, as filosofias, as ciências.

Compreende-se, assim, o reflorescimento muito acentuado, no século XIX, de todas as técnicas da exegese. Esse reaparecimento deve-se ao fato de que a linguagem retomou a densidade enigmática que tinha no Renascimento. Mas não se tratará agora de reencontrar uma fala primeira que aí estivesse enterrada, mas de inquietar as palavras que falamos, de denunciar o vinco gramatical de nossas ideias, de dissipar os mitos que animam nossas palavras (Foucault, 2007, p.412).<sup>12</sup>

É assim que a interpretação no século XIX – da qual Nietzsche e Freud são os grandes exemplos – teria descoberto que somos dominados e perpassados pela linguagem. E faria face, portanto, às técnicas de formalização. Segundo Foucault, interpretar e formalizar tornaram-se as duas grandes formas de análise de nossa época.

Finalmente, como terceira forma de compensação, Foucault cita o aparecimento da literatura, tal como se deu no século XIX. A literatura seria a própria contestação da filologia (e sua figura gêmea). É a literatura que reconduz a linguagem da gramática ao desnudado poder de falar, e lá encontra o ser selvagem e imperioso das palavras. Desde o início da modernidade, a literatura apareceu, portanto, como aquilo que poderia trazer à linguagem uma profunda transformação.

Filologia, formalização, exegese e literatura mostravam que a linguagem adquiriria na *episteme* moderna um modo de ser múltiplo. Essa dispersão imporá a ela mesma um destino singular. Diferentemente da história natural e da análise das riquezas que, ao se dissociarem da representação, teriam se reorganizado em uma unidade – o enigma da vida e a produção – a dissipação da gramática geral teria feito surgir a linguagem em sua multiplicidade.

Mas essa fragmentação teria afastado a linguagem, até o final do século XIX, da própria reflexão filosófica. Pois é somente aí que Nietzsche – ao abrir um espaço filosófico-filológico - aproxima a filosofia de uma reflexão radical sobre a linguagem. Isso poderia explicar, de acordo com Foucault, os esforços de hoje para reconduzi-la à coação de uma unidade talvez impossível. Segundo ele,

---

<sup>12</sup> Há um outro reaparecimento apontado por Foucault: trata-se da volta da função expressiva da linguagem. Mas essa expressão não consistirá na reduplicação de uma coisa, e sim na *manifestação* do querer fundamental daquele que fala.

reencontrar num espaço único o grande salto da linguagem tanto poderia ser dar um salto decisivo para uma forma inteiramente nova de pensamento quanto fechar sobre si mesmo um modo de saber constituído no século precedente (Foucault, 2007, p.423).

A fragmentação da linguagem deve ser entendida, portanto, a partir do mesmo solo epistemológico em que o homem se constitui. Até o fim do século XVIII, o homem não existia, assim como não existiam a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. Não podia haver, como já afirmamos, a consciência epistemológica do homem como tal. “A *episteme* clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem” (Foucault, 2007, p.425). Mas, como vimos, essa consciência não surge sem uma espécie de tensão, advinda da própria ambiguidade da posição assumida pelo homem – ser finito – na *episteme* moderna: sujeito e objeto de conhecimento.

É a partir dessa constatação “do nascimento do homem” que *As palavras e as coisas* se lança naquele espaço aberto por Nietzsche e mostra, declaradamente, que se trata também de uma reflexão sobre a sua morte:

Com isso adivinha-se também que ameaça faz pesar sobre o homem, assim definido e colocado, o reaparecimento contemporâneo da linguagem no enigma de sua unidade e de seu ser. Será nossa tarefa no porvir a de avançarmos em direção a um modo de pensamento, desconhecido até o presente em nossa cultura, e que permitiria refletir ao mesmo tempo, sem descontinuidade nem contradição, sobre o ser do homem e o ser da linguagem? (Foucault, 2007, p.467-468).

Foucault entendia que a resposta a essa questão só se poderia fazer na experiência de uma reflexão futura. Mas já haveria uma certeza: “jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento” (Foucault, 2007, p.468).

### ***O reaparecimento da linguagem***

Paralelamente à fragmentação da linguagem e ao “surgimento” do homem, o arqueólogo entrevê traços que anunciam outra ruptura, essa ainda por vir. Nesse sentido, tanto a literatura, desde o início do século XIX, quanto a linguística, ao longo do século XX, apontariam para o reaparecimento da linguagem no enigma de sua unidade e de seu ser. Quanto a essa nova literatura que já se vinha delineando, Foucault faz a seguinte consideração:

Era imprescindível que esse novo modo de ser da literatura fosse desvelado em obras como as de Artaud ou de Roussel – e por homens como eles; em Artaud, a linguagem, recusada como discurso e retomada na violência plástica do choque, e remetida ao grito, ao corpo torturado, à materialidade do pensamento, à carne; em Roussel, a linguagem, pulverizada por um acaso sistematicamente manejado, conta indefinidamente a repetição da morte e o enigma das origens desdobradas. E, como se essa prova das formas da finitude na linguagem não pudesse ser suportada, ou como se ela fosse insuficiente (talvez sua insuficiência mesma fosse insuportável), foi no interior da loucura que ela se manifestou – oferecendo-se assim a figura da finitude da linguagem (como o que nela se desvela), mas também antes dela, aquém dela, como esta região informe, muda, não-significante onde a linguagem pode liberar-se (Foucault, 2007, p.531-532).<sup>13</sup>

Já a linguística aparece em *As palavras e as coisas* como parte das *contraciências*: saberes que teriam se estabelecido no contrafluxo das ciências humanas. As primeiras contraciências seriam a psicanálise e a etnologia que, por sua vez, já estariam ocupando um lugar privilegiado no nosso saber. Mas seria precisamente a linguística a contraciência que faria reaparecer, em sua insistência enigmática, a questão do ser da linguagem. Questão que, segundo Foucault, estaria ligada aos problemas fundamentais de nossa cultura, fazendo com que ela se aproximasse da literatura.

Questão que a utilização cada vez mais ampliada das categorias linguísticas avoluma ainda mais, uma vez que é necessário doravante indagar o que deve ser a linguagem, para assim estruturar o que não é, todavia, por si mesmo, nem palavra nem discurso, e para articular-se com as formas puras do conhecimento. Por um caminho muito mais longo e muito mais imprevisível, somos reconduzidos a esse lugar que Nietzsche e Mallarmé haviam indicado quando um deles perguntara: Quem fala? E o outro vira cintilar a resposta na própria Palavra. A interrogação sobre o que é a linguagem em seu ser reassume, ainda uma vez, seu tom imperativo (Foucault, 2007, p.530).

Ambas – literatura e linguística - questionar-se-iam, portanto, sobre a linguagem em seu ser. Na segunda metade do século XX, elas indicavam que a linguagem surgia com uma insistência cada vez maior em uma unidade.

---

<sup>13</sup> Foucault continua: “E é realmente neste espaço assim posto a descoberto que a literatura, com o surrealismo primeiramente (mas sob uma forma ainda bem travestida), depois, cada vez mais puramente com Kafka, com Bataille, com Blanchot, se deu como experiência: como experiência da morte (e no elemento da morte), do pensamento impensável (e na sua presença inacessível), da repetição (da inocência originária, sempre lá, no extremo mais próximo da linguagem e sempre o mais afastado); como experiência da finitude (apreendida na abertura e na coerção dessa finitude)” (Foucault, 2007, p.531-532).

Não será isto o sinal de que toda essa configuração vai agora deslocar-se, e que o homem está em via de perecer, na medida em que brilha mais forte em nosso horizonte o ser da linguagem? Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem se congrega? (...) Não seria preciso renunciar a pensar o homem, ou, para ser mais rigoroso, pensar mais de perto este desaparecimento do homem – e o solo de possibilidade de todas as ciências do homem – na sua correlação com nossa preocupação com a linguagem? Não se deve admitir que, estando a linguagem novamente aí, o homem retornará aquela inexistência serena em que outrora o mantivera a unidade imperiosa do Discurso? (Foucault, 2007, p.535)

Em 1966, *As palavras e as coisas* ainda não podiam responder a essas perguntas. Mas Foucault entendeu que só a possibilidade de colocá-las já abria para um pensamento futuro.

### ***Uma nova tarefa?***

*As Palavras e as coisas* foi um livro bastante criticado. Na época de sua publicação, muitos foram os comentários de especialistas sobre as impertinências aludidas a um ou outro autor: “você não descreve Buffon convenientemente, e o que você diz sobre Marx é ridiculamente insuficiente em relação ao pensamento de Marx”. De outro lado, muitos também foram os comentários, menos especializados, que indicavam que não se havia compreendido bem o que era o desaparecimento do homem. Alguns escritos de Foucault tentaram, então, responder a estes questionamentos. **O que é um autor?** - conferência proferida em 1969 e publicada nos seus *Ditos e Escritos* – é um texto em que ele responde de modo bastante direto a tudo isso. No que se refere à morte do homem – que também é a do autor - ele afirma que este

é um tema que permite revelar a maneira pela qual o conceito de homem funcionou no saber. E se avançassem na leitura, evidentemente austera, das primeiras ou das últimas páginas do que eu escrevi, perceber-se-ia que essa afirmação remete à análise de um funcionamento. Não se trata de afirmar que o homem está morto, mas, a partir do tema - que não é meu e que não parou de ser repetido após o final do século XIX - que o homem está morto (ou que ele vai desaparecer ou será substituído pelo super-homem), trata-se de ver de que maneira, segundo que regras se formou e funcionou o conceito de homem (Foucault, 2001, p.294)

Mas não bastaria repetir perpetuamente que Deus e o homem estão mortos de uma morte conjunta. Foucault entendia que era preciso localizar o espaço deixado vago por essa desapareição, seguir atentamente a repartição das lacunas e das falhas e espreitar os locais que ela fazia aparecer.

Entendemos ser essa uma importante chave para um dos temas de um livro que causou (e talvez ainda cause) tanto estranhamento. E nesse sentido, gostaríamos de ampliar o alcance dela e afirmar que grande parte do trabalho de Foucault, ainda que com estratégias diversas, buscou preencher tal lacuna. “Sempre escrevi sobre o sujeito, sobre os modos de subjetivação”, dirá ele alguns anos mais tarde no Collège de France.

De qualquer modo, da perspectiva da própria arqueologia, afirmar a morte do homem talvez implicasse em dizer que não somos mais modernos: pois teria sido preciso que o arqueólogo tomasse alguma distância da “analítica da finitude” para fazer notar que o seu modo de ser já não mais operava sobre o pensamento. Muitos comentários foram nesta direção, buscando celebrar o início de uma nova época. Não compartilhamos, contudo, a ideia de que Foucault seria um dos representantes – mesmo que dos maiores – daquilo que se habituou chamar de “pós-modernismo”.

Sabemos que na década de setenta Foucault deixou o método arqueológico para um segundo plano, e passou a dedicar-se com mais propriedade à análise das relações de poder tal como ele toma da genealogia de Nietzsche (talvez o *lugar* ocupado pelo arqueólogo trouxesse a Foucault dificuldades insolúveis...).

E, contudo, a *genealogia* das ciências humanas só faria reforçar que o homem precisava morrer...

Retomemos o problema levantado por Foucault em *As palavras e as coisas*: teria sido somente a partir do século XVII que a disposição dos signos na cultura ocidental tornar-se-ia binária - definida pela exclusiva ligação de um significante a um significado. Antes disso, sob influência estoica, a organização dos signos, articulada em torno do ser bruto da linguagem, teria sido diferente e muito mais complexa. Com o fim do Renascimento, portanto, ao invés de existir como escrita material das coisas, a linguagem não acharia mais seu espaço senão no regime geral dos signos representativos. Percorrendo a *episteme* clássica, vimos que a linguagem funcionara na transparência do discurso, o que fazia dela algo invisível: a linguagem clássica não podia ser objeto, ela não produzia problema algum. Já na *episteme* moderna, a linguagem ganhou espessura, tornou-se objeto de conhecimento, por um lado, mas por outro, se dispersou. A tese de Foucault era a de que, com o surgimento do homem como forma de funcionamento do saber moderno, a linguagem estava impossibilitada de encontrar uma unidade. Homem e

linguagem teriam sido sempre incompatíveis. Daí o sentido da tarefa lançada por ele ao porvir, no momento em que pressentia – sob influência do estruturalismo com a linguística, mas também com a literatura – que a linguagem parecia reunir-se novamente em seu ser: “avançaremos um dia em direção a um modo de pensamento, desconhecido até o presente, que permita refletir ao mesmo tempo sobre o ser do homem e o ser da linguagem?”

Parece claro que, ao lançar a pergunta, Foucault não estaria apostando em um retorno ao passado; certamente, nunca houve nostalgia em Foucault. Contudo, se em algum dia se pensou em levar essa tarefa adiante, caberia perguntar: avançamos?

### ***Deleuze e a morte do homem***

Em 1986, Deleuze escreve *Sobre a morte do homem e o super-homem*, no apêndice de seu livro dedicado a Foucault. Mesmo tendo passado, nessa ocasião, vinte anos da publicação de *As palavras e as coisas*, ele afirma que “a morte do homem” se refere a um problema com o qual se contenta com indicações bastante discretas, “sob pena de se cair em história em quadrinhos”. Nunca será demais destacar que, neste livro, Deleuze faz uma leitura *sui generis* (assim como todas as outras dedicadas aos filósofos de seu apreço) do pensamento de Foucault. E neste apêndice, leitor muito cuidadoso do pensamento de seu colega nietzschiano, Deleuze então dá a sua versão - breve, mas iluminadora – sobre a morte do homem.

Segundo ele, o princípio geral de Foucault é: “toda forma é um composto de relações de forças”. É assim que *forças no homem* – de querer, de imaginar, de conceber, etc. – se já o supõem, contudo, não supõem o *Homem como forma*, pois “para que a forma-Homem apareça ou se desenhe é preciso que as forças, no homem, entrem em relação com forças de fora muito especiais” (Deleuze, 2005, p.132). É necessário portanto perguntar, a cada formação histórica<sup>14</sup>, com quais outras as forças no homem entram em relação, assim como qual forma resulta desse composto de forças. E no que se refere à formação histórica “clássica”, Deleuze afirma:

---

<sup>14</sup> Deleuze escreve “formação histórica” ao invés de *episteme*, o que faz todo o sentido, pois ainda que ele que esteja se referindo aqui a *As palavras e as coisas*, sabemos que a radicalidade da noção de *episteme*, se não foi totalmente abandonada por Foucault, foi ao menos bastante atenuada após 1966.

Reconhece-se o pensamento clássico por sua maneira de pensar o infinito. É que toda realidade, numa força, “igual” a perfeição, sendo, então, elevável ao infinito (o infinitamente perfeito); o resto é limitação, mera limitação. Por exemplo, a força de conceber é elevável ao infinito, de tal modo que o entendimento humano é apenas a limitação de um entendimento infinito (Deleuze, 2005, p.132-133).

Há, no século XVII, diferentes ordens de infinidades (o infinito de grandeza e o infinito de pequenez de Pascal; o infinito por si, o infinito por causa de si e o infinito entre limites de Espinosa; todos os infinitos de Leibniz...), de modo que seus pensadores não ignoram a distinção entre infinito e indefinido. É assim que a força de conceber pode ser levada ao infinito diretamente, mas a força de imaginar, por sua vez, alcança apenas um infinito de ordem inferior ou derivado. Em todo caso, na formação clássica,

as forças no homem entram em relação com forças de elevação ao infinito. Estas são, justamente, forças de fora, já que o homem é limitado e não pode dar conta dessa potência mais perfeita que o atravessa. Por isso, o composto das forças de elevação ao infinito que elas enfrentam, não é uma forma-Homem, mas a forma-Deus (Deleuze, 2005, p.133).

Se Deus é unidade absoluta, contudo a sua forma é composta, composta por todas as forças diretamente eleváveis ao infinito (ora entendimento e vontade, ora pensamento e extensão, etc.).

No mundo da representação infinita que é o da formação clássica, as forças no homem, portanto, entram em relação com forças de fora, de tal modo que o composto é a forma-Deus, e não a forma-Homem. Deleuze entende que o que define funcionalmente o “solo arqueológico” do pensamento clássico é esta operação de desenvolvimento ao infinito, de formação de contínuos, de *desdobramento* de quadros<sup>15</sup>.

Mas o que teria acontecido, então, na passagem para a formação histórica do século XIX? A finitude constituinte – algo incompreensível para a idade clássica - viria substituir o infinito originário. Entretanto, se já estávamos habituados com essa transformação operada por Kant – tese incontestável do ponto de vista da história da filosofia - contudo teríamos, com Foucault, um elemento novo trazido a esse esquema no qual

---

<sup>15</sup> *Desdobrar* aparece aqui como o primeiro aspecto do pensamento operatório, segundo Deleuze, característico da idade clássica.

as forças no homem entram em relação com novas forças de fora, que são forças de finitude. Essas forças são a Vida, o Trabalho e a Linguagem: tripla raiz da finitude, que vai provocar o nascimento da biologia, da economia política e da linguística (Deleuze, 2005, p.135).

Enquanto nos diziam que o homem tomava consciência de sua finitude, sob causas historicamente determináveis, Foucault teria introduzido *dois momentos* bem distintos.

É preciso que a força do homem comece a enfrentar e agarrar as forças da finitude enquanto forças de fora: é fora de si que ela deve se chocar com a finitude. Em seguida, e só em seguida, num segundo tempo, ele passa a vê-las como sua própria finitude, ele toma necessariamente consciência delas como de sua própria finitude. O que significa dizer que só quando as forças no homem entram em relação com forças da finitude vindas de fora, só então, o conjunto das forças compõem a forma-Homem (e não mais a forma-Deus) (Deleuze, 2005, p.135).

Foucault distinguira, portanto, dois tempos de análise ali onde só se via um.

O primeiro tempo consiste nisto: alguma coisa vem romper as séries, fraturar os *continuums*, que não podem mais se desenvolver na superfície. É como o advento de uma nova dimensão, uma profundidade irredutível, que vem ameaçar as ordens da representação infinita (Deleuze, 2005, p.135-136).

De acordo com Deleuze, as forças – de organização, de flexão e de trabalho – vêm alterar a ordem, respectivamente, dos seres vivos, das raízes, e das riquezas, impedindo que suas qualidades correspondentes sejam elevadas ao infinito, que sejam desdobradas em um quadro classificatório. “Agora, porém, eles se libertam da qualidade, para aprofundar algo inqualificável, impossível de se representar e que tanto é a morte dentro da vida, quanto o esforço e a fadiga no trabalho, ou a gagueira ou afasia na linguagem” (Deleuze, 2005, p.136).

A superfície única será substituída por uma multiplicidade de planos: “basta que as coisas, os seres vivos e as palavras recuem (*repliant*) para esta profundidade como nova dimensão, que eles *se rebatam* sobre as forças da finitude” (Deleuze, 2005, p.136). Tudo então estará pronto para uma biologia, para uma economia política e para uma linguística, constituindo o segundo momento no qual estes novos domínios poderão, enfim, surgir:

Em todos os campos o comparado substitui o geral, tão caro ao século XVII: uma anatomia comparada, uma filologia comparada, uma economia comparada. Em todos os



campos, é a *dobra* que domina agora, seguindo a terminologia de Foucault, o segundo aspecto do pensamento operatório que se encarna na formação do século XIX. As forças do homem se rebatem ou se dobram sobre esta nova dimensão de finitude em profundidade, que se torna então a finitude do próprio homem. A dobra, costuma repetir Foucault, é o que constitui uma “espessura”, assim como um “oco” (Deleuze, 2005, p.137).

O pensamento do século XIX invocou a dobra como uma terceira dimensão que tornou impossível a passagem contínua - na superfície - de um ser a outro.

Deleuze entende que, para Nietzsche, a morte de Deus é uma velha história. O que lhe interessava era a morte do homem. “Enquanto Deus existe, isto é, enquanto funciona a forma-Deus, o homem ainda não existe. Mas, quando a forma-Homem aparece, ela, necessariamente, já compreende a morte do homem” (Deleuze, 2005, p.139). E isso aconteceria, pelo menos, de três maneiras:

Por um lado, onde o homem poderia encontrar o fiador de uma identidade, na ausência de Deus? Por outro lado, a própria forma-Homem só se constitui nas dobras da finitude: ela coloca a morte dentro do homem (... menos à maneira de Heidegger que à maneira de Bichat, que pensava a morte ao modo de uma “morte violenta”). Enfim, as próprias forças da finitude fazem com que o homem só exista através da disseminação dos planos de organização da vida, da dispersão das línguas, da disparidade dos modos de produção, que implicam que a “única crítica do conhecimento” seja uma “ontologia do aniquilamento dos seres” (Deleuze, 2005, p.139).

Deleuze pergunta: se a morte do homem já estava dada, o que queria propriamente dizer Foucault quando afirmava, a respeito dela, que não haveria por que chorar? Seria preciso questionar:

Com efeito, essa forma tem sido boa? Será que ela soube enriquecer ou mesmo preservar as forças no homem, a força de viver, a força de falar, a força de trabalhar? Será que ela poupou aos homens existentes a morte violenta? (Deleuze, 2005, p.139-140).

Mas haveria mais uma questão a ser formulada: se toda forma, pois que depende das relações de forças e de suas mutações, deve ser precária, com quais novas forças as forças no homem correriam o risco de, mais uma vez, entrar em relação? E que nova forma poderia advir que não fosse mais nem Deus nem o Homem? Segundo Deleuze, esta seria a correta colocação do problema que Nietzsche chamava “o super-homem”. E quanto à possibilidade de uma resposta, ele entende que Foucault teria dado uma indicação curiosa:

se é verdade que a linguística do século XIX humanista se constitui com base na disseminação das línguas, como condição de um “nivelamento” da linguagem a título de objeto, ao mesmo tempo esboçou-se um contragolpe, na medida em que a literatura assumia uma função completamente nova, que consistia, ao contrário, em ‘reunir’ a linguagem, em fazer dela um “ser da linguagem” para além do que ele designa e significa, para além dos próprios sons. O que é curioso é que aqui, em sua bela análise da literatura moderna, Foucault dá à linguagem um privilégio que ele recusa à vida e ao trabalho: ele pensa que a vida e o trabalho, apesar de sua dispersão concomitante à da linguagem, não perderam a capacidade de reunir o seu ser (Deleuze, 2005, p.140).

Para Deleuze, entretanto, parece que o trabalho e a vida só puderam se reunir – cada um deles – numa espécie de “descolamento” face à economia ou à biologia, do mesmo modo que a linguagem só poderia aceder à reunião ao descolar-se a literatura da linguística.<sup>16</sup> “Foi preciso que a biologia saltasse para a biologia molecular, ou que a vida dispersa se reunisse no código genético. Foi preciso que o trabalho dispersado se reunisse nas máquinas de terceira geração, cibernéticas ou informáticas” (Deleuze, 2005, p.141).

Quais seriam então, diante dessas mutações, as forças em jogo com as quais as forças do homem entrariam em relação?

Não seria mais a elevação ao infinito, nem a finitude, mas um finito-ilimitado, se dermos esse nome a toda situação de força em que um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações. Não seria nem a dobra nem o desdobramento que constituiriam o mecanismo operatório, mas algo como *superdobra*, que vemos nas dobras características das cadeias do código genético, nas potencialidades do silício nas máquinas de terceira geração, assim como nos contornos da frase na literatura moderna, quando à linguagem “nada resta senão recurvar-se num perpétuo retorno sobre si” (Deleuze, 2005, p.141).<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Pareceu-nos que, nos anos sessenta, sob influência do estruturalismo, Foucault era bastante otimista com as possibilidades da linguística. Entendemos que em *As palavras e as coisas*, como mostramos anteriormente, linguística e literatura apontavam ambas para uma reunião da linguagem. Este descolamento da literatura com relação à linguística não caberia, portanto no Foucault de 1966. Mas veremos que a sua posição será outra já no seu livro de 1969, *A arqueologia do saber*. E quanto a Deleuze, veremos, no último capítulo, a crítica que ele, em parceria com Guattari, direciona à linguística.

<sup>17</sup> Deleuze prossegue: “Esta literatura moderna que escava uma língua estranha em sua língua e, através de um número ilimitado de construções gramaticais superpostas, tende a uma expressão atípica, agramatical, como que visando ao fim da linguagem (poderíamos citar, entre outros e a título de exemplo, o livro de Mallarmé, os ensaios de Péguy, os sopros de Artaud, as agramaticalidades de Cummings, as dobraduras de Burroughs, *cut-up* e *fold-in*, mas também as proliferações de Roussel, as derivações de Brisset, as colagens de Dada...)” (Deleuze, 2005, p.141).

Foucault já havia mostrado, de maneira bastante original, que o pensamento clássico pensava o finito a partir do infinito. E que o pensamento moderno, por sua vez, pensou o finito a partir do finito. Estaria Deleuze apontando para uma nova configuração, ao afirmar que, desde a reunião da vida, do trabalho e da linguagem, o finito pensaria o *ilimitado*? Em todo caso, ele acrescenta: não seria este finito-ilimitado, ou *superdobra*, o que Nietzsche já nomeava sob o nome de eterno retorno?

As forças do homem entram em relação com forças de fora, as do silício, que se vingam do carbono, as dos componentes genéticos, que se vingam do organismo, as dos agramaticais que se vingam do significante. Em todos esses aspectos, seria preciso estudar as operações de superdobra, da qual a “dupla hélice” é o exemplo mais conhecido. O que é o super-homem? É o composto formal das forças no homem com essas novas formas. O homem tende a liberar *dentro de si* a vida, o trabalho e a linguagem (Deleuze, 2005, p.141).

O super-homem seria o homem (en)carregado (*chargé*) da vida, onde um código genético pode capturar fragmentos de outros códigos; (en)carregado do inorgânico, lá onde reina o silício. Finalmente, o homem (en)carregado do ser da linguagem, “dessa região informe, muda, não significante, onde a linguagem pode liberar-se, até mesmo do que ela tem a dizer”. Deleuze completa:

como diria Foucault, o super-homem é muito menos que o desaparecimento dos homens existentes e muito mais que a mudança de um conceito: é o surgimento de uma nova forma, nem Deus, nem o homem, a qual, esperamos, não será pior que as duas precedentes (Deleuze, 2005, p,142).

\*\*\*

Gilles Deleuze e Michel Foucault foram filósofos que em determinado momento se dedicaram à questão da linguagem. Certamente isso se deu porque na década de sessenta do século XX, a filosofia francesa, entusiasmada pela força do estruturalismo, manteve um diálogo direto com as “contraciências” – psicanálise, etnologia e, sobretudo, com a linguística. Nesse sentido podemos acrescentar que *As palavras e as coisas* (1966), de Foucault, mas também *Lógica do sentido* (1969), de Deleuze, são livros que marcam o ápice de tal influência. E também, talvez até por isso, que se destacam entre as maiores obras filosóficas do século XX.

Do nosso ponto de vista, procuramos mostrar que Foucault se destacou por ter apresentado uma arqueologia da linguagem que lançara ao pensamento – sob a forma de

uma pergunta, ou de uma tarefa – a possibilidade de uma reflexão “sobre o ser da linguagem e o ser do homem”. Mas pretendemos ainda mostrar que Deleuze, ao conceber a partir de uma lógica do sentido a “quarta dimensão da linguagem”<sup>18</sup>, estaria, ao seu modo, acolhendo a tarefa filosófica lançado pelo primeiro.

Desde a dissertação de mestrado buscamos, através da noção de acontecimento, uma aproximação dos pensamentos de Deleuze e de Foucault. A nossa hipótese era a de que haveria, não obstante as distintas perspectivas, uma forte cumplicidade no trabalho de ambos, que poderia ser evidenciada: em Deleuze, precisamente em *Lógica do sentido*, quando o acontecimento como conceito (mas também o conceito como acontecimento) teria sido finalmente concebido; e em Foucault, de modo mais disperso, em textos em que o termo foi mencionado e, por vezes, desenvolvido. Pretendemos agora ampliar a discussão, torná-la mais consistente.

Pareceu preciso, para tanto, recuperar os temas nos quais os pensamentos de Deleuze e de Foucault estavam inseridos. Daí a discussão sobre “o ser da linguagem”, e sobre “a morte do homem”. Seria preciso mencionar que, sob a influência do estruturalismo, mas também (e sobretudo) de Nietzsche, o pensamento francês buscou superar a analítica da finitude – tão bem diagnosticada por Foucault – e lançar-se em um novo modo de reflexão sobre a linguagem. Mas eis que *Lógica do sentido* reencontra o *lekton* (o “exprimível” estoico), e Deleuze, que já estava às voltas com o problema da expressão e da diferença, concebe o sentido/acontecimento como quarta dimensão da linguagem, dando o derradeiro golpe naquilo que ele, mas também Foucault, (mas também Nietzsche), buscavam combater. Anunciava-se, assim, o fim da filosofia da representação.

Mas por que o pensamento retornaria ao estoicismo? Em que o *exprimível* poderia contribuir para um novo pensar? Deleuze não teria sido o único a ressaltar a importância do termo. Trata-se da ênfase na leitura, por parte do pensamento contemporâneo francês, de um texto de Emile Brehier, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, publicado em 1908. Relevante historiador francês do pensamento antigo, Brehier contribuiu

---

<sup>18</sup> Para sermos mais precisos, quarta dimensão da proposição. Entendemos, contudo, que não seria equivocado nos referirmos a ela como “quarta dimensão da linguagem” pois, ainda veremos com Deleuze, trata-se especificamente de uma dimensão “em que a linguagem não tem mais relação com designados, mas somente com expressos, isto é, com o sentido” (Deleuze, 2007, p.27).

portanto diretamente, com a sua teoria dos incorporais, para que o exprimível estoico ganhasse destaque entre os seus sucessores.

Antes de voltarmos para o texto de Bréhier, retomemos brevemente o percurso traçado até aqui: Foucault teria afirmado que, até o final do século XVI, sob influência estoica, os signos no mundo ocidental organizavam-se em um sistema que iria além do par significante/significado. Isso porque haveria um terceiro elemento responsável por uni-los. E em sua análise sobre os saberes do Renascimento, ele teria nos mostrado que significante e significado eram reunidos pela semelhança. Mas com o final deste período, todo esse jogo complexo desaparecia. Foucault sintetiza:

seja porque as figuras que oscilavam indefinidamente entre um e três termos vão ser fixadas numa forma binária que as tornará estáveis; seja porque a linguagem, em vez de existir como escrita material das coisas, não achará mais seu espaço senão no regime geral dos signos representativos (Foucault, 2007, p.59).

A partir de então, a linguagem não seria nada mais que um caso particular da representação ou da significação, e a sua profunda interdependência com o mundo estaria desfeita. E esta radical separação entre as coisas e as palavras teria aberto um espaço para que novas configurações entre os saberes pudessem organizar-se. Daí o caminho percorrido por Foucault, de uma análise das representações no pensamento clássico à uma analítica da finitude no pensamento moderno, este último marcado pelo surgimento do homem como a principal figura do saber. Contudo, como forte crítica ao pensamento moderno, a arqueologia apontava para a possibilidade de superação da analítica da finitude, acordando o pensamento de seu sono antropológico.

Na sequência, mencionamos o pequeno texto de Deleuze em que ele deu a sua interpretação ao que, vinte anos antes, teria trazido tanto desconforto ao pensamento: a morte do homem. Deleuze entendeu que a superação da analítica da finitude adviria principalmente dos novos saberes que então despontavam, assinalando para um modo de reflexão em que a finitude pensaria o ilimitado.<sup>19</sup> Entretanto, ele só pôde fazer essa afirmação alguns anos após, ele próprio, ter tratado da “reunião da linguagem”, pensando o seu ser para além do que ela poderia designar, manifestar e significar. Na ocasião do

---

<sup>19</sup> Certamente, seria preciso - se levamos a sério a resposta de Deleuze - refletir mais detidamente sobre em que consistiria tal possibilidade. Mais especificamente, o próprio termo “ilimitado” pode ser tratado como um conceito do pensamento deleuziano, dada a sua recorrência nos textos do filósofo.

seu escrito sobre Foucault, portanto, ele já sabia, que não era preciso matar o homem, apenas recuperá-lo como efeito.

## Capítulo 2 - A teoria dos incorporais

Deleuze nos diria que no mesmo movimento em que se desprende da profundidade e se retira da altura, a linguagem instala-se na superfície e passa a exprimir acontecimentos. Mais do que isso, que a própria linguagem se torna um acontecimento. Segundo ele, devemos esta descoberta ao estoicismo antigo.

Mas foi Emile Bréhier quem, no início do século XX, retomou essa descoberta quando propôs, através da teoria dos incorporais, uma releitura do *lekton* tal como o desenvolveram os primeiros estoicos. Foi só então que Deleuze pôde expor, já no fim da década de sessenta, o funcionamento da *lógica do sentido*, na qual o acontecimento, numa insuspeita repetição estoica, ressurgia como matéria da lógica. Mas como aproximaríamos o *lekton*, um termo antigo, do moderno termo acontecimento?

É, pois, a leitura de Bréhier sobre o estoicismo que se encarrega de fazer tal aproximação. Ao buscar o lugar da ideia de incorporal no sistema estoico, Bréhier afirma que esse termo designa as seguintes coisas: o exprimível (*lekton*), o vazio, o lugar, o tempo (Bréhier, 2012, p.15-16). O *lekton*, portanto, é um dos quatro incorporais apresentados pelos estoicos. E se consideramos os três últimos, podemos ver que se trata – os incorporais – de elementos ao menos reconhecidos pelo senso comum. Não obstante a ambiguidade do termo incorporal, sua teoria é, antes de tudo, uma teoria física.

### *A física estoica*

Poderíamos afirmar que um dos principais objetivos do livro de Bréhier é mostrar que os incorporais constituem a matéria da lógica estoica, substituindo-os aos gêneros e às espécies da lógica aristotélica. Mas é preciso, para tanto, mostrar na física, as razões desta revolução da lógica. De acordo com ele,

os únicos seres verdadeiros que os estoicos reconhecem são a causa ativa<sup>20</sup> e, ademais, o ser sobre o qual essa causa<sup>21</sup> age. Ainda, devem-se acrescentar os elementos ativos do mundo, o fogo e o ar, que dão nascimento por transformação aos elementos passivos; os

---

<sup>20</sup> *To poión* ou “ativo”. Repetiremos a tradução dos termos tal como aparecem na tradução brasileira do livro.

<sup>21</sup> *To páskhon* ou “passivo”.

três últimos, na conflagração universal, reabsorvem-se eles mesmos no fogo, pois o ser primordial é o fogo, a razão seminal do mundo. Os outros seres são produzidos por uma tensão menor, um relaxamento do fogo primordial. Eles não são nem os efeitos nem as partes dos seres primitivos, mas, antes, diferentes estados de tensão desse ser (Bréhier, 2012, p.30-31).

É, portanto, no ser ativo que se encontram as qualidades dos corpos, sopros nos quais a ação se mostra por seus efeitos. Há as qualidades que pertencem aos elementos (calor, frio, seco, úmido) e as qualidades sensíveis (cores, sons, etc.).

Bréhier observa que a enumeração desses seres, todos seres da natureza, não nos faz sair das causas e dos princípios. “O mundo dos estoicos é composto de princípios espontâneos, contendo vida e atividade neles mesmos, e nenhum deles pode ser dito propriamente o efeito do outro”. Não há, portanto, de modo algum, a relação de causa e efeito entre dois seres na doutrina estoica. “Se há relação, ela é de outro gênero: esses princípios são antes momentos ou aspectos da existência de um único e mesmo ser, o fogo, cuja história é a própria história do mundo” (Bréhier, 2012, p.31).

No entanto, os seres podem interagir uns com os outros, modificando-se. Ao se referir à exposição de Clemente de Alexandria sobre os estoicos, Bréhier escreve que, se os seres não são causas uns dos outros, contudo eles são causas uns para os outros de determinadas coisas. E então pergunta: essas coisas, essas modificações, poderiam ser realidades, substâncias ou qualidades? Segundo ele, de modo algum, já que um corpo não pode dar a outro uma propriedade nova.

Sabe-se de que modo paradoxal os estoicos são obrigados a representar para si mesmos as relações entre os corpos: para evitar essa produção de qualidades uma pelas outras, admitiam um mistura<sup>22</sup> dos corpos que se penetravam na sua intimidade e tomavam uma extensão comum (Bréhier, 2012, p. 31-32).

O exemplo dado é o do fogo esquentando o ferro em brasa. Neste caso, “não se deve dizer que o fogo deu ao ferro uma nova qualidade, mas que o fogo penetrou no ferro para coexistir com ele em todas as suas partes” (Bréhier, 2012, p.32).

---

<sup>22</sup> *Míksis* ou “mistura” e *krásis* ou “contração”.



Assim, as modificações não são novas realidades, novas propriedades, mas apenas atributos<sup>23</sup>. E tais atributos não designam nenhuma qualidade real, ao contrário, seriam sempre expressos por um verbo. Não se trata de um ser, mas de uma maneira de ser<sup>24</sup>. Maneira que se encontra, de certa forma, na superfície do ser, não podendo mudar sua natureza. Quando a navalha corta a carne, aquela produz nesta um atributo novo, o de “ser cortada”. E essa nova maneira de ser é “simplesmente um resultado, um efeito que não pode ser classificado entre os seres” (Bréhier, 2012, p.32).

Mas o que seriam, propriamente, esses resultados, esses efeitos das ações entre os corpos?

Esses resultados (...), que os estoicos foram talvez os primeiros a observar sob essa forma, é o que chamaríamos hoje de fatos ou de *acontecimentos*: conceito bastardo que não é nem um ser nem uma de suas propriedades, mas o que é dito ou afirmado do ser. É esse caráter singular do fato que os estoicos ressaltavam, dizendo que ele era incorporeal; eles o excluíam assim dos seres reais, apenas admitindo em certa medida no espírito (2012, p.32-33, grifo nosso).

Citando uma passagem de Sexto, Bréhier afirma que “todo corpo torna-se assim causa para outro corpo (quando age sobre ele) de alguma coisa incorporeal” (Bréhier, 2012, p.33). Segundo ele,

a importância desta ideia para eles se faz notar pelo cuidado que têm de exprimir sempre, na linguagem, o efeito por um verbo. Assim, não se deve dizer que a hipocondria é causa da febre, mas *causa desse fato de que a febre aconteça*, e, em todos os exemplos na sequência, as causas não são jamais fatos, mas sempre seres expressos por um substantivo: as pedras, o mestre, etc.; e os efeitos – ser estável, fazer um progresso – são sempre expressos por verbos (2012, p.33, grifo nosso).

O acontecimento, o fato incorporeal, está no limite da ação dos corpos. E a ação de um corpo, sua força interna, não se esgota nos efeitos que produz. O efeito não afeta em nada o ser de um corpo: “o ato de cortar não acrescenta em nada à natureza e à essência da navalha” (Bréhier, 2012, p.33). Daí decorre outra afirmação crucial desta leitura sobre o estoicismo:

---

<sup>23</sup> *Kategorémata* ou “dos atributos”.

<sup>24</sup> *Pós ékhon* ou “hábito”.

Os estoicos colocam a força e, por conseguinte, toda a realidade não nos acontecimentos, nos desdobramentos múltiplos e diversos que realiza o ser, mas na unidade que nele contém as partes. Num sentido, eles estão tão longe quanto possível de uma concepção como as de Hume e de Stuart Mill, que reduzem o universo a fatos ou acontecimentos. Noutro sentido, entretanto, eles tornam possível tal concepção, separando radicalmente, o que ninguém havia feito antes deles, dois planos de ser: por um lado, o ser profundo e real, a força; por outro lado, o plano dos fatos, que atuam na superfície do ser, e constituem uma multiplicidade sem laço e sem fim de seres incorporais (Bréhier, 2012, p.33-34).

Detenhamo-nos naquele que talvez seja o mais obscuro dos incorporais: o *lekton* - ou como Bréhier o traduz - o exprimível. É através de um exemplo retirado de um texto de Sexto que ele busca uma definição para o termo:

Um grego e um bárbaro escutam a mesma palavra: ambos possuem a representação da coisa designada pela palavra; entretanto, o grego a compreenderá, enquanto o bárbaro não. Que outra realidade existiria, portanto, além do som de um lado e do objeto do outro? Nenhuma. O objeto, como o som, permanece sendo o mesmo. Mas o objeto tem para o grego, não digo que uma propriedade (visto que sua essência permanece a mesma nos dois casos), mas um *atributo* que não existe para o bárbaro, ou seja, *o de ser significado pela palavra*. É esse atributo do objeto que os estoicos chamam de exprimível” (Bréhier, 2012, p.36, grifo nosso).

O exprimível é, pois, o atributo do objeto de ser significado pela palavra. Mas “ser significado pela palavra” não é mais que um fato, ou melhor, um acontecimento incorporal que não modifica em nada a essência de um ser. Por outro lado – veremos isso mais detalhadamente com Bréhier - na lógica estoica, o termo atributo não se refere nem à qualidade física de um objeto, nem a uma relação entre conceitos (o “predicado” de um sujeito), mas se trata, tão somente, de um acontecimento.

Ora, sendo assim, teríamos que *o exprimível é um acontecimento, que exprime um acontecimento, que, por sua vez, é exprimível*.

Estranha definição, dualidade que nos leva ao infinito, mas que, veremos com Deleuze, diz respeito - propriamente - ao sentido. Insistência da linguagem capaz de produzir, em seu interior, um círculo sempre prestes a ser rompido, e que, ao fazê-lo, revela, por sua vez, a frágil fronteira em que coisas parecem ser palavras, e palavras,

coisas. Estranhamento que é efeito, mas também “quase-causa” do sentido. Pois é próprio do sentido ser paradoxal, sentido permeado pelo não-senso<sup>25</sup>.

O deslocamento provocado pelos estoicos produz consequências difíceis de serem apreendidas; trata-se tanto da dificuldade quanto do vigor provocados por um constante reafirmar de um pensamento que não se contenta com os repousos e as paradas prometidos pela generalidade dos nomes: substantivos e adjetivos da linguagem, conceitos do pensamento.

Mas vejamos, com Bréhier, as razões dessa movimentação.

### ***O materialismo estoico***

Contrariando Platão e Aristóteles, é nos corpos que os estoicos<sup>26</sup> veem a realidade, a que age e a que padece. Para Platão, uma definição matemática expressa uma lei capaz de engendrar, por si só, uma multiplicidade indefinida de seres. Haveria em Platão, portanto, uma espécie de relação de causalidade entre os seres e a lei-modelo expressa em uma definição, visto que era assim que o filósofo grego representava a ligação entre a Ideia e as coisas sensíveis determinadas por ela. Contudo, ele teria introduzido em sua teoria das Ideias bem mais atividade e vida do que poderia existir em uma fórmula matemática.

Certamente era desse modo que Crisipo pensava a doutrina platônica. De acordo com o estoico, as Ideias compreendem a gênese de seres indefinidos em limites determinados.

A noção de limite é essencial aos seres: a Ideia não faz senão indicar os limites aos quais um ser deve cumprir para existir, sem determinar melhor a natureza deste ser: ele pode ser o que for nesses limites, e, conseqüentemente, não é um único ser que é determinado, mas uma multiplicidade sem fim (Bréhier, 2012, p.20).

Os primeiros estoicos teriam sido muito criticados por seus adversários por terem abandonado as Ideias, sobretudo “por terem afastado os limites dos seres para fora da realidade” (Bréhier, 2012, p.20). Segundo Bréhier, é porque queriam explicar outra coisa,

---

<sup>25</sup> Estranhamento que se intensifica se considerarmos que, para os estoicos, - e veremos isso mais adiante com Bréhier – o objeto não é síntese de fatos, mas sempre objeto de atribuição dos fatos.

<sup>26</sup> Não somente os estoicos, ressalva Bréhier, mas também os epicuristas (Bréhier, 2012, p.15).

que os estoicos se posicionaram em um ponto de vista diferente daquele sustentado por Platão e Aristóteles. Mais precisamente, eles refutaram uma determinada concepção de causalidade, bem como a noção de ser que dela derivava. Para Platão e Aristóteles,

o problema era explicar o permanente nos seres, o estável, aquilo que poderia oferecer um ponto de apoio sólido ao pensamento por conceitos. A causa, seja ela a Ideia seja o motor imóvel, também é permanente, tal como uma noção geométrica. O movimento, o devir, a corrupção dos seres, o que eles têm de perpetuamente instáveis, não se deve a uma causa ativa, mas a uma limitação dessa causa, escapando por sua natureza a toda determinação e a todo pensamento. O que chama a atenção em um ser é, primeiramente, o elemento pelo qual ele se assemelha aos outros seres e que permite classificá-lo (Bréhier, 2012, p.20).

No entanto, o ponto de vista dos estoicos consistia

em considerar este ser por sua história e sua evolução, do seu surgimento até o seu desaparecimento. O ser será, então, considerado não como parte de uma unidade superior, mas como sendo a unidade e o centro de todas as partes que constituem sua substância e de todos os acontecimentos que constituem sua vida. Ele será o desdobramento no tempo e no espaço desta vida, com suas contínuas mudanças (Bréhier, 2012, p.21).

Ao contrário de Platão e de Aristóteles, os estoicos queriam explicar, portanto, a mudança no ser que, para eles, era sempre análoga à evolução de um ser vivo. E é justamente neste ponto que se situava o *problema das causas* para os estoicos.

Mas qual seria a natureza da unidade de um ser vivo? Como as partes do ser seriam reunidas de modo a persistir? Bréhier responde, por uma força<sup>27</sup> interna que os retêm. Seria indispensável, portanto, que tal força fosse ligada ao ser mesmo no qual ela constitui a causa, do mesmo modo pelo qual a vida só pode estar no ser vivo. Essa força

determina a forma exterior do ser, seus limites, não ao modo do escultor que faz uma estátua, mas como um gérmen que se desenvolve até certo ponto do espaço, e somente até este ponto, as suas capacidades latentes. A unidade da causa e do princípio traduz-se na unidade do corpo que ela produz (Bréhier, 2012, p.22).

Disso, conclui-se que, para os estoicos, a causa é a verdadeira essência do ser, e não um modelo ideal que o ser se esforçaria em imitar. A causa é, portanto, a *causa*

---

<sup>27</sup> Força que se chama de *héxis* nos minerais, natureza nas plantas, ou alma nos animais (Bréhier, 2012, p.22-23).

*produtora*, que age no ser, vive nele e o faz viver. Segundo Bréhier, mais Espinosa do que Platão. Seria então essa mistura íntima da causa com o corpo que a envolve e que a manifesta que levaria tanto à negação de toda espécie de ação incorporeal, quanto à afirmação de que “tudo o que existe é corpo”.

Bréhier ressalta que, para compreendermos essa espécie de “materialismo”, precisamos recordar que os antigos desconheciam a noção de inércia da matéria, postulado fundamental do materialismo de nossa época, que afirma que toda força só reside na matéria por empréstimo, visto que ela advém do exterior<sup>28</sup>. Além disso, para todos os antigos, o corpo enquanto tal é ativo por essência e em si mesmo. Assim, “a afirmação de que tudo é corpo quer dizer unicamente que a causa, tal como nós a definimos, é um corpo, e o que sofre a ação dessa causa também é um corpo” (Bréhier, 2012, p.23).

No sentido em que os estoicos consideravam o corpo, bem como a sua atividade interna, o incorporeal não poderia, com efeito, nem agir nem padecer. Haveria, pois, no estoicismo, uma crítica acerca da *atividade* dos incorporais, já que para eles o corpo é o único agente.

Sendo assim, como os primeiros estoicos poderiam explicar a atividade da alma?

Afirmando que ela é um corpo. Bréhier cita dois argumentos de Cleanto contra a incorporeidade da alma. O primeiro deles afirma que se a criança se parece com seus pais não apenas pelo corpo, mas também pela alma; e que como o semelhante e o dessemelhante pertencem ao corpo, e não aos incorporais; então temos que a alma é um corpo. O segundo argumento afirma que “um incorporeal não padece com um corpo, nem um corpo com um incorporeal”. Ora, sabemos tanto que a alma padece com um corpo doente, quanto que um corpo padece com a alma, como por exemplo, na palidez do medo. Portanto, a alma não pode ser incorporeal. Haveria ainda um terceiro argumento, acrescentado por Crisipo: “A morte é a separação da alma e do corpo. Mas um incorporeal não se separa do corpo, logo o incorporeal não afeta o corpo”. Bréhier entende que os princípios desses argumentos ultrapassam a questão da natureza da alma: “eles são

---

<sup>28</sup> Bréhier entende que é por isso que também temos dificuldade em representar a força como algo de imaterial, porque ela não é da essência da matéria. Ele completa: “nesse sentido, o estoicismo seria tão ‘espiritualista’ quanto o dinamismo leibniziano, que não existiria sem tal influência” (Bréhier, 2012, p.23).

destinados a mostrar que, em geral, o incorporal não pode ser nem agente nem paciente face ao corpo” (Bréhier, 2012, p.25).

O primeiro desses princípios<sup>29</sup> seria o mais obscuro de todos. Mas um exemplo dado por Crisipo - quando o estoico busca resolver o problema do contínuo espacial apresentado por Demócrito - poderia precisar a dificuldade ao menos a propósito de um incorporal particular. Segundo Demócrito, em um cone, se consideramos as seções cônicas circulares vizinhas umas das outras, ou bem essas superfícies serão desiguais e, então, a superfície do cone não será mais lisa, mas apresentará asperezas; ou bem serão iguais, e a figura terá então a propriedade de um cilindro, e não será mais um cone. Crisipo, em um texto de Plutarco, resolvia a dificuldade afirmando que os círculos não eram nem iguais nem desiguais. Para Plutarco, contudo, seria absurdo conceber o que não é igual nem desigual. Contudo, Bréhier entende que

o absurdo deixaria de existir (e a resposta seria, de fato, singularmente profunda) se Crisipo fizesse entender que *essas superfícies* não existem. Ora, é esta resposta que decorre de todas as outras considerações sobre o contínuo: ele mostra que nenhum limite existe na divisão do espaço e que não se pode, por conseguinte, falar do número de partes contidas nas grandezas diferentes, como o mundo e o dedo de um homem, pois não existe mais ou menos no infinito (Bréhier, 2012, p.26, grifo nosso).

Para Bréhier, é provável que ao recusar no incorporal em geral, o predicado de semelhante e de dessemelhante, Cleanto quisera dizer que *o incorporal não é um ser*. Mas faltaria averiguar em que sentido o estoico entendia essa dupla negação. Aristóteles dava ao semelhante a seguinte definição: “São semelhantes as coisas que têm uma propriedade idêntica ou que têm mais propriedade idênticas do que diferentes”. Contudo, para os estoicos, as propriedades são corpos. “É, pois, impossível pensar que uma propriedade em geral pertença aos incorporais e, conseqüentemente, falar de sua semelhança ou dessemelhança”. Segundo Bréhier, se em nenhuma parte encontraríamos essa prova, podemos, ao menos, vislumbrar as suas conseqüências: “o único incorporal que subsistirá não será a Ideia, como em Platão, substituída pela qualidade corporal, mas o vazio, a forma dos seres, privada de toda a ação e de toda diferença” (Bréhier, 2012, p.27).

---

<sup>29</sup> O princípio afirma que “[tanto o que é] semelhante quanto [o que é] dessemelhante pertence ao corpo, e não ao incorporal” (Bréhier, 2012, p.25).

Se, em Platão, a propriedade de um ser era a presença de uma Ideia no ser, nos estoicos, contudo, haveria o esforço em definir a propriedade de modo a fazê-la nascer do estado corporal, sem a intervenção de uma forma. Disso resulta a diferença que Simplicio nos teria feito conhecer entre qualidade e propriedade<sup>30</sup>. Citando esse último, Bréhier explica que existiriam três espécies de qualidades:

no primeiro sentido, a palavra indica tanto as propriedades passageiras (correr, andar) quanto as propriedades estáveis. No segundo sentido, indica unicamente os estados (como o prudente). No terceiro, enfim, coincide inteiramente com a palavra [propriedade] e indica unicamente as propriedades que chegaram a seu estado de perfeição e completamente permanentes (Bréhier, 2012, p.28).

Tratar-se-ia, neste caso, bem mais do que a simples distinção entre propriedades essenciais e acidentais.

É a diferença íntima de natureza entre: a qualidade que é uma realidade corporal e ativa, sem necessidade de outra coisa para ser explicada, mas “que se limita a uma noção única”; e o *poión* [qualidade] do primeiro gênero, que é somente, no seu sentido primeiro, um resultado sem qualidade corporal. (Bréhier, 2012, p.28).

Retornando agora ao segundo princípio dos argumentos apresentados pelos estoicos - que afirmava que “nem o incorporeal tem as mesmas afecções do que é corporal, nem o corporal [as do] incorporeal, mas [apenas o que é] corpo [tem as mesmas afecções] do que é corporal”<sup>31</sup> - Bréhier entende que, não obstante a falta de informação sobre a sua demonstração, ao suprimir toda a ação recíproca entre o mundo dos corpos e o inteligível, tal princípio suprimiria, também, a necessidade do incorporeal.

O terceiro princípio, por sua vez, traria algum esclarecimento ao mostrar em quais condições se pode conceber a ação de um incorporeal sobre o corpo. Para Crisipo, o incorporeal não afeta (não toca) o corpo. E segundo Bréhier,

se imaginarmos que a ação da alma sobre o corpo só se faz por contato, com efeito, torna-se completamente impossível a ação da alma, supondo-a incorporeal por natureza. Os estoicos parecem ter entrevisto aqui a dificuldade das relações da alma e do corpo, que

---

<sup>30</sup> *Poión* (qualidade); *Poiótes* (propriedade).

<sup>31</sup> A tradução deste princípio, bem como seu original, está na nota de número 43, nas páginas 28 e 29 do livro.

constituirá um problema para as escolas cartesianas. Eles a resolvem de um modo simples, admitindo a corporeidade da alma (Bréhier, 2012, p.29).

Neste caso, seria a própria concepção de causalidade que estaria em jogo. Para que a causalidade subsistisse, seriam necessárias duas condições: “primeiro, que as causas sejam da mesma substância que os efeitos, entendendo aqui por efeito a coisa efetuada<sup>32</sup>; em seguida, que exista uma concepção única de causa” (Bréhier, 2012, p.29). A primeira condição seria necessária, pois, sem ela, não seria possível conceber a penetração íntima da força e do corpo que constituiria a causalidade biológica. E a segunda não menos, já que, com uma concepção única de causa, tratar-se-ia de

explicar a unidade do indivíduo, tanto a unidade do mundo quanto a unidade de uma pedra ou de um animal, e não esta unidade compreensiva de vários indivíduos que é o geral. Também a causa deve ser uma na intimidade do indivíduo. Essa força interior não pode, de forma alguma, conciliar-se com a ação exterior de um ser imaterial (Bréhier, 2012, p.30).<sup>33</sup>

O nominalismo dos estoicos, portanto, seria menos um postulado da lógica do que um resultado da física.

Eles veem o real e o ser apenas no indivíduo, pois é nele unicamente que se encontram a causa e o centro vital do ser. Entretanto, segundo outro ponto de vista, eles concederam, na sua própria física e na sua teoria geral das causas, um amplo espaço ao incorporeal. Em vez de colocar o incorporeal na causa dos seres, eles o colocam no efeito (Bréhier, 2012, p.30).

Depois de apresentar a motivação, bem como as consequências teóricas de um pensamento que buscou explicar o movimento e a mudança no ser, Bréhier analisa, um a um, os quatro incorporais estoicos. O que nos interessa, por enquanto, é aquele que pertence exclusivamente à linguagem. Voltemo-nos, então, à leitura que Bréhier faz da lógica estoica, já que é através dela que teremos ainda mais elementos para nos aproximarmos daquilo que o estoicismo entendia pelo termo *exprimível*.

### ***A lógica estoica e o exprimível***

---

<sup>32</sup> Distinção imprescindível: neste caso, Bréhier não está falando de efeitos incorporais, mas exclusivamente de corpos.

<sup>33</sup> Trata-se, neste caso, de uma crítica à teoria aristotélica da causa, em que uma causa incorporeal, como ação da forma, poderia subsistir plenamente à causa material (Bréhier, 2012, p.30).



Se o elemento primordial da lógica aristotélica é o conceito, para os estoicos trata-se de algo completamente novo que, vimos, é denominado *exprimível*. O exprimível não é nem a representação<sup>34</sup>, que seria a modificação da alma corporal por um corpo exterior; nem a noção<sup>35</sup>, formada na alma sob a ação de experiências semelhantes.

Diante dessa “inovação”, Bréhier descreve as dificuldades de Amônio, discípulo de Aristóteles, em incluir o exprimível nas classificações peripatéticas. De acordo com o discípulo, a coisa significada pela palavra seria o pensamento<sup>36</sup> e, através do pensamento, tornar-se-ia objeto. O pensamento, portanto, seria o objeto designado. Mas os estoicos, discordava Amônio, concebiam o exprimível como um intermediário entre o pensamento e a coisa. Para os estoicos,

o pensamento seria um corpo, e o som (da palavra) também seria um corpo. Um corpo tem sua própria natureza independente, sua unidade. O fato de ser significado por uma palavra deve então ser acrescentado como um atributo incorporal que não o modifica em nada. Essa teoria suprimia toda relação intrínseca entre a palavra e a coisa (Bréhier, 2012, p.36-37).

Num primeiro momento, não se consegue compreender o papel dos exprimíveis na lógica estoica. Isso porque todos os elementos que pertencem à lógica, os atributos, os julgamentos, as ligações de julgamentos, também são exprimíveis, e é visível que esses elementos não podem ser reduzidos às coisas significadas por uma palavra. Tomemos por exemplo o atributo – que indica o que é afirmado de um ser ou de uma propriedade. Segundo Bréhier, “não acharemos em lugar algum a seguinte ideia (...) de que o fato de ser afirmado é idêntico ao fato de ser significado” (Bréhier, 2012, p.37). Isso porque, de modo geral, se o significado é um exprimível, de modo algum, um exprimível é um significado. E no entanto, uma suposta identificação entre o exprimível e o significado teria sido difundida por muito tempo.

Tal erro ocorreu pelo fato, que existe uma fusão íntima entre o exprimível e a linguagem; segundo Sexto, todo exprimível deve ser expresso, ou seja, deve ser enunciado por uma palavra significativa do pensamento. Mas *o fato de ser expresso*<sup>37</sup>, *que é um predicado*

---

<sup>34</sup> *Fantasia* ou “representação”.

<sup>35</sup> *Énoia*, ou “noção”.

<sup>36</sup> *Nóema* ou “pensamento”.

<sup>37</sup> *Legésthai*, ou “ser dito”.

*do exprimível, não deve, de toda forma, ser confundido com o fato de ser significado*<sup>38</sup>, *que é um exprimível e um predicado do objeto. Assim, conclui-se apressadamente que todo exprimível seria designado por palavras, que sua natureza seria precisamente a de ser designada ou significada por palavras (Bréhier, 2012, p.38, grifo nosso).*

Um outro erro, de mesma natureza, teria sido cometido também por Amônio, que havia identificado os exprimíveis às palavras da linguagem. Amônio é citado em um texto de Sexto. Para aquele, os pensamentos podem ser proferidos, mas por meio de palavras. Ou seja, o exprimível teria sido confundido com o que é expresso e proferido, o exprimível teria sido confundido com a palavra.

Mas então o que seria, de fato, o exprimível na teoria estoica? Algumas dificuldades ainda precisam ser enfrentadas. Segundo Bréhier, Sexto afirma que o exprimível é o que está na representação racional.

Enquanto a representação comum se produz pelo contato de um corpo que marca sua impressão na parte hegemônica da alma, ao contrário, parece que, na representação racional, há mais espontaneidade. É o pensamento que a constrói, reunindo, aumentando, diminuindo os objetos sensíveis que a eles não são dados imediatamente, os objetos, neste caso, não são causa ativa, mas a razão (...). Pode-se dizer, com Sexto, que nesse caso a alma tem uma representação a respeito dos objetos, e não através deles. O *lekton*, portanto, seria idêntico, segundo o testemunho de Sexto, as noções derivadas da experiência pela razão (Bréhier, 2012, p.39).

Para Bréhier, contudo, seria muito difícil admitir essa ideia. Ele prossegue a análise do texto de Sexto, precisamente quando este afirma que há exprimíveis completos e incompletos:

os exprimíveis incompletos são os atributos de juízo, enunciados nos verbos sem sujeito: “escreve, fala”. Os completos são, para somente considerar agora os mais simples, o verbo acompanhado de seu sujeito. Se estes são exprimíveis (e não há nenhuma razão de crer o contrário), neste caso, nós não encontraremos aí os objetos de representação racional, as noções que já definimos (Bréhier, 2012, p.40).

E se os exprimíveis se limitam aos atributos - tanto sem, quanto acompanhados de sujeito – poder-se-ia dizer que a noção se encontra, então, no sujeito dos juízos?

---

<sup>38</sup> *Tó semainómenon*, ou “ser significado”.

Nós não diríamos que os estoicos tenham admitido na sua lógica outro juízo senão aqueles que a lógica moderna denominou singulares, nos quais o sujeito é um indivíduo. Na classificação dos juízos simples, segundo Sexto, entre as três espécies de juízos, existem os juízos definidos, que tem por sujeito um indivíduo que se indica ('este aqui'), e os indefinidos, por seres que não se indicam (um homem), mas que permanecem sendo um indivíduo (Bréhier, 2012, p.40).

Não obstante as dificuldades, existiriam razões para que não se confundisse o exprimível com nenhum outro objeto da razão. Bréhier argumenta que se Diócles havia distinguido dentre as representações não sensíveis “as que chegam ‘mediante o pensamento’ daquelas que são ‘incorporais e *das outras* coisas percebidas pela razão” (Bréhier, 2012, p.41), e se os exprimíveis estavam seguramente entre os incorporais, existiriam então, outros objetos da razão que não seriam incorporais. De acordo com ele, “com efeito, as noções racionais não são, de forma alguma, incorporais. Elas tem por origem e por composição, traços reais que os corpos sensíveis deixam na parte hegemônica da alma” (Bréhier, 2012, p.42).

Haveria portanto, uma clara distinção entre o exprimível, que é incorporal, e os outros objetos da razão, que são corporais. Desse modo, qualificando de exprimível o objeto da representação racional em geral, Sexto teria confundido a espécie com o gênero. De acordo com Bréhier,

devemos, primeiramente, indicar as falsas concepções do exprimível, possíveis graças à penúria e à obscuridade dos textos, para estabelecer a verdadeira. Fora das substâncias e das propriedades, que são corpos, não existiria nada mais na natureza. Mas, como vimos, sua força interna se manifesta na superfície das coisas, e esses aspectos exteriores não são nem corpos, nem partes dos corpos, mas atributos incorporais. *O primeiro gênero de exprimíveis que podemos apontar, o exprimível incompleto, é idêntico a esse atributo dos corpos.* É necessário, para bem compreendê-lo, desfazer-se da ideia de que o atributo de uma coisa é algo existente fisicamente (o que existe é a coisa mesma), e desfazer-se também da ideia de que o atributo, sob seu aspecto lógico, como parte de uma proposição, é alguma coisa que existe no pensamento. Nesta condição, pode-se conceber que atributo lógico e atributo real são, na verdade, dois incorporais e inexistentes, coincidindo inteiramente (Bréhier, 2012, p.43, grifo nosso).

Assim, os atributos dos seres não seriam expressos por epítetos que indicam propriedades - que são corpos - mas por *verbos* que indicam atos<sup>39</sup>.

Se se considera a natureza da proposição<sup>40</sup> na dialética, Bréhier entende que os estoicos encontram uma solução original para o problema da atribuição, posto que *faria coincidir inteiramente o atributo lógico da proposição com este atributo incorporal dos corpos*. Tal coincidência é importante, tanto que é justamente a partir dela que Deleuze estabelecerá, na sua *Lógica do sentido*, a aproximação entre sentido e acontecimento.

O problema da atribuição é resumido por Bréhier da seguinte maneira:

se o sujeito e o predicado em uma proposição são considerados conceitos de mesma natureza e, particularmente, conceitos indicando classes de objetos, ter-se-ia grande dificuldade para compreender a natureza da ligação indicada pela cópula. Se elas são de classes diferentes, exteriores umas às outras, não podem se articular. Se elas são idênticas, nós nos limitaríamos aos juízos de identidade (Bréhier, 2012, p.44).

Trata-se, sabemos, do grande problema que as escolas que sucederam Sócrates enfrentaram, e os estoicos teriam dado a ele uma solução profunda e genial, justamente porque não fariam apelo a uma teoria das ideias. Se, para os modernos, tanto a ligação de participação elaborada por Platão, quanto a de inclusão utilizada preferencialmente por Aristóteles, diriam respeito somente aos pensamentos, para os antigos, contudo, elas teriam um alcance metafísico que não se poderia escandir – posto que os termos dos juízos designariam seres reais.

Para os estoicos, as soluções de Platão e de Aristóteles são inadmissíveis, já que, para os primeiros, a realidade se concentra no indivíduo.

Com efeito, cada indivíduo não somente possui, mas é uma ideia particular irredutível a outra qualquer. Para que essas realidades participem uma da outra, ou estejam incluídas umas na outra, seria necessário que dois indivíduos fossem indiscerníveis um ao outro, ou que o mesmo indivíduo pudesse ter nele mais de uma qualidade própria, o que é absurdo. Duas realidades não podem coincidir (Bréhier, 2012, p.44).

---

<sup>39</sup> *Energémata* ou “dos atos”.

<sup>40</sup> *Aksioma* ou “o axioma”.

Inspirados nos megáricos, para quem não se deveria dizer “a árvore é verde”, mas “a árvore verdeja”, os estoicos elaboraram a sua solução:

Quando se negligencia a cópula *é* e se exprime o sujeito por um verbo, no qual o epíteto atributo não está posto em evidência, o atributo, todo ele reduzido ao verbo, então não exprime mais um conceito (objeto ou classe de objetos), mas somente um fato ou um acontecimento. Uma vez que a proposição não exige mais a penetração recíproca de dois objetos impenetráveis por natureza, ela só expressa certo aspecto de um objeto, à medida que ele realiza ou sofre uma ação: esse aspecto não é uma natureza real, um ser que penetra o objeto, mas o ato que é o resultado de sua atividade, ou da atividade de outro objeto sobre ele. O conteúdo da proposição, o que é significado por ela, não é, portanto, jamais um objeto, nem uma relação de objetos (Bréhier, 2012, p.45).

Donde a consequência:

os estoicos somente aceitarão proposições contendo um verbo, pois no verbo se confundem para eles predicado e cópula. Veem-se neste caso, quais são os juízos que eles excluem, aqueles nos quais os atributos indicam uma propriedade real do sujeito, e que também indicam relações entre conceitos. O que é expresso no juízo não é uma propriedade como ‘um corpo está quente’, mas um acontecimento como ‘um corpo se esquentar’ (Bréhier, 2012, p.45).

E na classificação dos atributos, os juízos não são distinguidos pelo modo de sua ligação ao sujeito, mais ou menos essenciais ou acidentais. Os estoicos distinguiam somente as diversas maneiras pelas quais o acontecimento poderia ser expresso, seguindo, de perto, a classificação gramatical dos verbos.

Bréhier reforça que não há uma simples sutileza na substituição da forma verbal pela cópula. “Os estoicos querem indicar, dessa maneira, que eles não aceitam outras proposições que não as proposições de fato”. As diferentes modalidades de um fato ainda seriam admissíveis (o fato ser necessário ou contingente, por exemplo). Mas isso se daria de modo bastante diferente da lógica dos conceitos, em que tais “modalidades repousam sobre a ligação essencial ou acidental do sujeito com o atributo” (Bréhier, 2012, p.46). No caso dos estoicos, teríamos apenas um único gênero de ligação, que seria a do acontecimento ao seu sujeito. Desse modo,

o problema da atribuição é resolvido suprimindo-se qualquer realidade verificável nos predicados. O predicado não é nem indivíduo, nem conceito; ele é incorpóreo e existe tão somente no pensamento. Buscar-se-ia em vão o motivo pelo qual o predicado lógico da

proposição poderia diferir dos atributos das coisas, consideradas como resultados de sua ação. Todos os dois são designados pela mesma palavra, *kategórema*<sup>41</sup>, e encontram sua expressão nos verbos; ambos são incorporais e irrealis. Do ponto de vista do real, a realidade da ação foi, por assim dizer, atenuada em proveito do ser permanente que o produz; do ponto de vista da lógica, o atributo foi privado de sua dignidade de objeto conceitual do pensamento, por não conter senão um fato transitório e accidental. *Em sua irrealidade e através dela, o atributo lógico e o atributo das coisas podem, portanto, coincidir* (Bréhier, 2012, p. 46-47, grifo nosso).

Se as ciências experimentais e as filosofias céticas ou críticas nos condicionam a ver no fato, ou no acontecimento, a verdadeira realidade objetiva, e a considerar um objeto como a síntese de um grande número de fatos, nos estoicos, pelo contrário, o objeto é sempre objeto de atribuição dos fatos. Assim, o centro do real é deslocado. Bréhier entende que, se para as primeiras, os fatos são o único objeto da experiência, sendo o pensamento, propriamente dito, estranho aos fatos; para os estoicos – admitindo que são incorporais e que só existem no pensamento - os fatos não são o *objeto*, mas a *matéria* de toda sua dialética.

Contudo, e malgrado as aparências, os estoicos permaneceram fiéis ao realismo antigo. Também para eles, não poderia existir pensamento de algo que não existisse:

se o pensamento dialético não comporta as realidades nas proposições, o atributo pensado não é menos idêntico que o atributo objetivo. Não concedendo ao pensamento a realidade tal qual a conceberam, eles apenas puderam recusá-la ao seu objeto (Bréhier, 2012, p.48).

Bréhier já mostrara que os atributos seriam apenas uma espécie particular de exprimíveis, os exprimíveis incompletos. Ele ressalta agora que o essencial do exprimível é o de ser atributo ou acontecimento, *com ou sem sujeito*. Segundo ele,

toda atenção do dialético volta-se ao atributo-exprimível. Nos exemplos mais familiares da dialética estoica, como: *é dia*, etc., as proposições exprimem fatos sem nenhum sujeito inerente. O exprimível, portanto, não é uma modalidade qualquer de representação racional, mas unicamente a do fato e do acontecimento. Constitui, como tal, a matéria de toda lógica (Bréhier, 2012, p.48-49).

Faltaria examinar os efeitos dessa concepção na teoria do juízo e do raciocínio. Mas Bréhier nunca pretendeu fazer uma exposição completa da lógica estoica, apenas

---

<sup>41</sup> Neste caso, *kategórema* é, ao mesmo tempo, “predicado lógico da proposição” e atributo das coisas.

esclarecer, através da concepção do exprimível incorporal, alguns de seus aspectos. Segundo ele, a dialética, como virtude e como ciência, é uma realidade, ou seja, é um corpo. A dialética parece ser idêntica à verdade, “a ciência indicadora de todas as coisas verdadeiras”, mas seus objetos, o verdadeiro e o falso, não têm, de forma alguma, realidade. Para os estoicos, apenas o juízo é verdadeiro. Mas o juízo é um exprimível, e o exprimível é um incorporal. Desse modo, temos que as coisas verdadeiras e as falsas “não são nada”.

Dir-se-á que os juízos exprimem alguma coisa, uma realidade, e que essa realidade é, por seu intermediário, o objeto da dialética? Isso seria desconhecer inteiramente o pensamento dos estoicos. A lógica não vai além do verdadeiro e do falso. Mas poderíamos dizer que, se a proposição não significa uma realidade, ela se reduz às palavras? De maneira alguma; as palavras são algo corporal e a proposição não. *É necessário que o ‘não-ser’, estudado pela lógica, não seja nem as palavras nem as coisas.* O ‘não-ser’ é o atributo das coisas designadas pelo exprimível, e somente ele, com efeito, pode ser verdadeiro ou falso: verdadeiro, se ele se vincula à coisa, falso, se não tem vinculação (Bréhier, 2012, p.50, grifo nosso).

Neste sentido, a dialética estoica difere da de Aristóteles, que atribui à ciência não o verdadeiro, mas o geral e o necessário. A diferença se dá justamente porque enquanto Aristóteles lida com conceitos, os estoicos atêm-se aos fatos.

Sabemos que um fato só pode ser verdadeiro ou falso, sem jamais ter uma necessidade análoga à necessidade matemática. Os estoicos definem o necessário como uma espécie do verdadeiro, que é sempre verdadeiro. Ou seja,

o necessário é a universalidade de um fato, ou, como dizem, de uma atribuição que está presente em todos os seus momentos. Mas o verdadeiro não atinge sempre o permanente, ele se modifica constantemente, em razão da mudança perpétua dos acontecimentos. É essa natureza da proposição verdadeira que, segundo Alexandre de Afrodísia, permite aos estoicos conciliar a contingência dos acontecimentos com a ordem do destino (Bréhier, 2012, p.51).

O necessário é, pois, concebido como um fato permanente, enquanto o verdadeiro é um acontecimento passageiro e fugitivo, que pode, a qualquer momento tornar-se falso<sup>42</sup>. De acordo com Bréhier,

o verdadeiro e o falso, objeto da dialética, são os juízos simples, idênticos não em sua forma verbal, mas em sua natureza (isto é, no que eles exprimem), aos acontecimentos. Mas esses juízos simples são religados entre si nos juízos complexos, por meio de conjunções diversas (Bréhier, 2012, p.52).

Existiriam então tantas proposições complexas quantas conjunções. Segundo Bréhier, Galeno criticava a escola de Crisipo por estar mais presa à linguagem do que aos fatos. Mas, se os estoicos se expunham a tal crítica é porque sabiam, desde seu ponto de partida, da impossibilidade de se proceder diferentemente da análise gramatical.

Cada termo de uma proposição complexa exprime um fato (ou: é um exprimível). A causa de cada um desses fatos é um corpo, ou vários, conhecidos pelos sentidos. Mas a ligação entre esses fatos não é objeto de sensação. Ela é necessariamente tão irreal quanto os próprios fatos. É, também, um exprimível (Bréhier, 2012, p.53).

Ao falar de relações entre acontecimentos, o estoico não pensa, tal como Hume, em dar aos próprios fatos uma força interna que os une. Desse modo, um acontecimento não é capaz de engendrar outro. “Se se pode empregar, neste caso, as expressões de ‘consequência’ e de ‘causa’, é unicamente por analogia” (Bréhier, 2012, p.53-54). Clemente de Alexandria afirmava que os estoicos diziam “que o corpo é causa no sentido próprio, mas o incorpóreo é de uma maneira metafórica, e ao modo de uma causa” (2012, p.54). Numa proposição dita causal, por exemplo, “porque faz dia então está claro”, o primeiro termo atuaria apenas “como se” fosse causa do segundo. Tudo isso porque

essa espécie de causalidade irreal não pode encontrar, de forma alguma, seu ponto de apoio e seu objeto no mundo exterior, mas é, unicamente, uma expressão da linguagem. Somente a linguagem, com suas conjunções, permite-nos exprimir os diferentes modos de ligação, que não correspondem a nada de real, e deve-se limitar à análise da linguagem (Bréhier, 2012, p.54).

---

<sup>42</sup> Bréhier entende que havia, por parte de alguns estoicos, uma preocupação com a relação da proposição verdadeira com o tempo, já que a própria proposição deveria ser tratada e descrita como um acontecimento possível, necessário ou passageiro. Ver página 52.



Poderíamos então concluir que tal ligação de fatos é arbitrária? Não bastaria associar os termos por conjunções para obter um juízo admissível?

Essas respostas envolvem, segundo Bréhier, a grande dificuldade enfrentada pelos estoicos: “os quadros da ligação, por um lado, são como categorias vazias, e, por outro lado, os fatos que aí devem entrar são sem ação, propriamente dita, uns sobre os outros” (Bréhier, 2012, p.54). E, no entanto, trata-se de distinguir o juízo complexo verdadeiro do falso, o que pode ser aceito e o que não pode. Sobre tal dificuldade, Bréhier afirma que houve muita divergência entre eles.

São citadas as teorias propostas por Fílon de Larissa e por Diodoro, que ressaltam os dois limites opostos entre os quais estariam todas as outras soluções: enquanto o primeiro propunha a possibilidade de deixar os fatos enunciados em seu estado de dispersão, o segundo procurava introduzir uma ligação de necessidade entre duas proposições. Mas todas elas trariam consequências problemáticas.

Diócles teria testemunhado que uma proposição hipotética e causal (um *synemmenon*), é verdadeira quando “a oposição da proposição final contradiz a proposição inicial”. Mas se a *oposição* de uma proposição era, tão somente, uma proposição acrescentada de uma negação (a oposição de “é dia” é “não é dia”), seu *contraditório*, contudo, era bem mais complicado de definir. O contraditório de “é dia” deveria ser “é noite”, ou seja, deveria tratar de alguma coisa que não poderia ser admitida ao mesmo tempo que outra. No exemplo da proposição “se é dia, está claro”, a oposição “não está claro”, deveria contradizer “é dia”. Mas se o contraditório tem um sentido num sistema definido de conceitos, não o tem mais quando se trata unicamente de fatos, já que um fato existe ou não existe.

Bréhier aponta a dificuldade: como poderia ser contraditório que um fato de uma natureza determinada (o dia) estivesse associado a um fato de outra natureza (a noite)? (Bréhier, 2012, p.56). Segundo ele, essa dificuldade teria feito com que os estoicos vissem na proposição hipotética apenas proposições idênticas: “se é dia, é dia”.

Precisaríamos, pois, de um princípio rigoroso que permitisse reconhecer o que se quer dizer por fatos contraditórios. E segundo Bréhier, os estoicos não teriam chegado a um princípio que os permitisse sair da identidade sem incoerência ou arbitrariedade.

Uma proposição somente pode repetir a outra indefinidamente. Acreditamos ter encontrado nesse aspecto a razão de certa espécie de inércia da lógica estoica; ela tem por matéria os fatos, e estes fatos, como são exprimíveis incorporais, situados no limite do real, são incapazes de engendrar algo (Bréhier, 2012, p.59).

Bréhier coloca-se, então, diante de duas dificuldades que precisariam ser resolvidas:

se toda proposição exprime um fato, qual é o sentido da definição que deveria exprimir um ser? Além do mais, se não há ligações lógicas a não ser a ligação de identidade, qual é o sentido da semiologia estoica, para a qual um fato é o signo de outro fato heterogêneo? (Bréhier, 2012, p.59)

Para Aristóteles, a definição é definição da essência de um ser, mas os estoicos não podem pensar nada de similar, já que para eles o pensamento lógico não diz respeito ao ser, mas unicamente aos fatos. Sendo assim, a definição não poderia ser algo muito diferente de uma descrição. Crisipo definia a definição como “a explicação do próprio<sup>43</sup>”. Neste caso, seria preciso entender por próprio não a essência do ser, “mas somente os fatos específicos que deles resultam, e que entram, somente eles, na definição” (Bréhier, 2012, p.61).

E se Aristóteles entende ser a definição uma proposição categórica, os estoicos, por sua vez, “consideram-na um juízo hipotético, que afirma, ademais, a coexistência de fatos, e não de conceitos”. Para eles, a definição “é apenas a coleção dos fatos característicos de um ser; mas a razão intrínseca da ligação, [e] a essência escapam às investidas do pensamento lógico” (Bréhier, 2012, p.61).

Já a teoria estoica dos signos estaria diretamente relacionada com a concepção de validade de uma proposição hipotética. O signo não seria outra coisa que a proposição antecedente de um *synemmenon* perfeito – em que as duas proposições são verdadeiras, e a primeira é capaz de descobrir a segunda: “*se uma mulher tem leite, teve filho*”. Bréhier adverte, contudo, que não devemos aproximar esta teoria de Stuart Mill, que afirmava que

se um fato A é signo de um fato heterogêneo B, uma vez que a ideia de B não está, de forma alguma, contida analiticamente em A, isto só poderia acontecer através de uma

---

<sup>43</sup> *Idíou apodosis*.

ligação externa aos dois fatos, mais constante e necessária, que se denomina como sendo uma lei (Bréhier, 2012, p.62).

A semiologia estoica não deve, portanto, ser assimilada à lógica indutiva moderna.

Se o primeiro fato é o signo do segundo, não é pela mediação de uma lei, mas porque ele supõe por si mesmo, por assim dizer, outro fato. Mas isso não seria emprestar ao fato certa atividade e força (e à proposição, enquanto exprimível, lhe é idêntica) da qual ele não é suscetível por natureza? (Bréhier, 2012, p. 62).

Para responder a isso, seria preciso insistir a respeito da natureza do signo. Se, para os epicuristas, o signo de um acontecimento não verificável atualmente é um objeto sensível – conhecido, portanto, pela sensação – para os estoicos, ao contrário, o signo é um *inteligível*. Disso, surge outra questão:

Sexto quis indicar neste caso que a ligação do signo à coisa significada é conhecida senão *a priori*, ao menos o é por uma espécie de senso comum, pelo resíduo mental das representações empíricas? (Bréhier, 2012, p.63).

Mas a razão dada por Sexto é diferente: entendendo que o signo é um juízo, *por esta razão*, ele é inteligível. “O signo, portanto, é inteligível somente enquanto não é um objeto de representação sensível, mas um exprimível, um juízo” (Bréhier, 2012, p.63). Bréhier enfatiza que Sexto empregava a palavra “inteligível” quando a linguagem estoica exigiria “incorporal”. O signo é, portanto, um exprimível incorporal, e do mesmo modo que é signo, igualmente é um exprimível. Para Bréhier, os estoicos queriam dizer justamente isso quando sustentavam a seguinte tese paradoxal:

“O signo presente deve ser sempre signo de alguma coisa presente”. Numa proposição deste gênero: “Se há uma cicatriz, houve uma ferida”, a ferida é, sem dúvida, uma coisa passada, e não é a ferida realmente, mas o fato de ter tido uma ferida que é significado; deste fato presente, o signo é este outro fato igualmente presente, o de ter uma cicatriz (Bréhier, 2012, p.63).

Desse modo, a relação do signo com a coisa significada está entre dois termos incorporais, exprimíveis, e não entre duas realidades. Mas essa relação entre os exprimíveis suporia uma relação entre as coisas? De acordo com Bréhier, a semiologia estoica ocupa-se apenas da primeira relação, e nunca da segunda. O problema é o de substituir um fato ou exprimível oculto (ferida) por um fato ou exprimível conhecido (cicatriz). Mas neste caso, assim como no caso das proposições hipotéticas, o signo só é

verdadeiro se o segundo juízo for idêntico ao primeiro. Trata-se, portanto, de um laço de consequência lógica (e não de causalidade física) entre duas proposições.

Vimos que se tal relação de consequência só fazia sentido para os estoicos quando o oposto da proposição final contradizia a proposição inicial, “no caso particular do signo e no nosso exemplo: ‘não ter sido ferido’, ou ‘não ter tido filho’, é contraditório com ‘ter uma cicatriz’, ou ‘ter amamentado’” (Bréhier, 2012, p.64). Mas Bréhier entende que a respeito da natureza dessa contradição, assim como na teoria geral da proposição hipotética, os estoicos mostraram-se necessariamente confusos. De acordo com ele,

para a lógica indutiva moderna, a contradição estaria entre a negação da ligação e a ligação pela lei da indução, regularmente verificada pela experiência. Como os estoicos não conheciam semelhantes ligações legais, viam contradição entre dois fatos mesmos, o antecedente e o consequente. A contradição somente teria sentido quando se tratasse de opostos, isto é, de juízos nos quais um é negação do outro, sem conter outros termos. É necessário, portanto, para que a teoria estoica tenha um sentido, que, se o antecedente e o consequente não são idênticos, ao menos se aproximem da identidade, que eles sejam apenas a mesma coisa expressa em termos diferentes (Bréhier, 2012, p.64-65).

E é justamente isso o que acontece quando se considera o antecedente e o consequente como ocorrendo no presente:

este acontecimento presente, ‘ter uma cicatriz’, difere apenas em termos deste outro acontecimento igualmente presente, ‘ter tido uma ferida’. É inegável que a representação da ferida não está contida na representação da cicatriz, e que é necessário consequentemente a experiência para ir de uma à outra. Contudo, mais uma vez, a dialética não se ocupa de representações e da experiência, e sim unicamente de exprimíveis e de proposições. A segunda proposição, diferente por sua expressão, no fundo, é a mesma que a primeira (Bréhier, 2012, p.65).

De acordo com Bréhier, se os estoicos se afastassem dessa identidade, sua teoria cairia na crítica feita pelos céticos: “a proposição suporia que o signo foi constatado e que ele não é conhecido pela coisa significada”. E no entanto, ressalta, para os lógicos indutivos, isso não teria sido uma dificuldade, “pois é precisamente apenas nas relações empíricas que se fundamentam as ligações de lei indutiva” (Bréhier, 2012, p.65).

Bréhier então resume: uma demonstração não seria outra coisa senão um signo; os fatos ligados nas proposições complexas por meio desse tipo de ilação, vinculariam

um fato ao outro na conclusão. Segundo ele, “trata-se sempre de concluir uma ilação (ou de uma disjunção) dos fatos enunciados na proposição maior”. Para Bréhier, “a grande simplicidade do aspecto dos quadros do raciocínio é devida ao fato de a lógica não ter mais vínculo com a realidade, mas com os exprimíveis” (Bréhier, 2012, p.65-66).

Para o pensamento aristotélico-platônico, as diferentes espécies de ser comportavam, segundo seu valor intrínseco, raciocínios mais ou menos precisos. “Por exemplo, porque o raciocínio científico se reporta à substância, única e estável, ele pode ser preciso”. Ora, afirma Bréhier, “é a rejeição dessa ideia que faz a característica do pensamento estoico: não se trata de realidades diferentes, pois [o raciocínio] contém apenas o irreal e o incorporal” (Bréhier, 2012, p.66). A lógica estoica se desenvolve sem nenhum contato com o real e, não obstante as aparências, com a representação sensível. O cerne da doutrina estoica está na distinção entre o conhecimento que tem por objeto a realidade mesma, a representação sensível, e outro tipo de conhecimento que se remete aos exprimíveis.

Enquanto os gêneros e as espécies em Aristóteles vinculavam-se, numa certa medida, aos seres reais, e o pensamento lógico penetrava nas próprias coisas, por sua vez, os exprimíveis não contêm nada da natureza [dos seres reais] e, conseqüentemente, não transportam nada da natureza e do real ao pensamento, dos quais eles [os exprimíveis] são produto e efeito (Bréhier, 2012, p.66).

Bréhier ressalta que seria sedutor vincular as ligações dos fatos, expressos nas proposições hipotéticas, ao determinismo universal afirmado na doutrina estoica do destino. Contudo,

a palavra destino não exprime, de maneira alguma, uma ligação entre os fatos no sentido em que eles formariam séries nas quais cada termo seria efeito do precedente e causa do conseqüente. É bem verdade, entretanto, que o destino assinala a cada fato seu lugar no tempo, mas não está em relação com outros acontecimentos que se relacionariam a ele como a condição ao condicionado (Bréhier, 2012, p.67).

Sendo o acontecimento um incorporal, unicamente efeito e nunca causa, ele é sempre inativo. O acontecimento é “determinado por sua relação com uma causa que é um ser real de natureza totalmente diferente da sua”. Bréhier explica que o destino é essa causa real, essa razão corporal pela qual os acontecimentos são determinados, mas que

não se trata de uma lei segundo a qual os acontecimentos determinariam uns aos outros (Bréhier, 2012, p.67).

Para os estoicos, existe no universo uma multiplicidade de causas, e o destino também é denominado “a ligação das causas”. Não a ligação da causa e do efeito, mas a das causas entre si.

Esta é uma relação de sucessão entre as causas que as subordina umas às outras, pois é segundo a própria ordenação do mundo que os seres derivam uns dos outros. Mas se trata ainda da relação entre os seres, e não da relação entre acontecimentos (Bréhier, 2012, p.67).

Contudo, haveria uma interligação entre os acontecimentos e as causas de que são efeitos. Bréhier afirma que, por mais que sejam heterogêneos, causa e efeito dependem do destino, que é único.

Mas se o conhecimento do destino, se a participação através da sabedoria na razão universal, pode conhecer tais ligações, nada na dialética intervém nesse conhecimento. (...) aos olhos do puro dialético, que recolhe os acontecimentos isolados, não existe ligação possível, ou melhor, não há senão a ligação de identidade. A dialética mantém-se na superfície do ser (Bréhier, 2012, p.68).

Se os estoicos tentaram ultrapassar o raciocínio idêntico, teria sido ao preço de inconseqüências, ou de maneira arbitrária.

A dialética estoica, por mais paradoxal que pareça ser, está muito próxima dos fatos, sem jamais ter sido fecunda. Ela não consegue sair do fato bruto dado, nem pela ideia geral que recusa, nem pela lei que ainda não conhece, e que deve se contentar em repetir indefinidamente (Bréhier, 2012, p.68).

Situados na superfície – fronteira do real - os exprimíveis são incapazes de engendrar algo. Nenhum gênero, nenhuma espécie, nenhuma relação de inclusão. Não obstante sua admiração pelo estoicismo, Bréhier aponta os limites de uma dialética que, para ser coerente, admitia, por um lado, relações de consequência lógica entre as proposições. Mas fazia isso às custas de uma semiologia que mascarava a única ligação possível entre os signos: a de identidade. Como, então, superar a esterilidade de um pensamento cuja lógica – por uma obediência à física - só se permitia remeter aos acontecimentos exprimíveis da linguagem?

### Capítulo 3 – O problema da expressão

Na história da filosofia, surgiram algumas tentativas de resolver a questão, mas foi somente com a própria retomada, pela filosofia francesa contemporânea, do *lektion* estoico, que se tornou possível responder a ela. Procuramos mostrar que Foucault - ainda que não tenha feito menção ao termo grego - retratou como a *episteme* do Renascimento, sob influência da semiologia estoica, tinha seus saberes absorvidos pela soberania do semelhante. Se as palavras eram poderosas, pois que não se submetiam à representação, contudo o mundo, do qual elas eram parte, permanecia idêntico. O mesmo persistia, trancafiado sobre si. E vimos, por outro lado, que o conhecimento das coisas só pôde superar toda essa monotonia às custas da dissolução da linguagem no regime geral dos signos representativos.

Seria possível, então, fazer uma aproximação (ainda que um tanto grosseira – não podemos negar) entre esse problema levantado pela arqueologia foucaultiana e a pergunta que subsistiu a Brehier sobre a teoria dos incorporais? Em outros termos, seria possível, de uma só vez, pensar sobre o ser da linguagem (pensar sobre os seus exprimíveis) e libertar o mundo das amarras do idêntico? Ou seja, seria possível a *produção* da diferença?

Pois para Brehier, se a teoria dos exprimíveis teria sido um golpe certo em uma metafísica que pretendia vincular os gêneros e as espécies aos seres reais, na tentativa de legitimar um pensamento lógico que penetrasse nas próprias coisas, contudo, os exprimíveis, eles mesmos meros efeitos, também não podiam transportar nada do real ao pensamento (Brehier, 2012, p.66). E para Foucault, esse pensamento morno que fazia da semelhança o único elemento capaz de unir significante e significado, teria sido o único que - conforme mostra a perspectiva arqueológica - permitia à linguagem existir em seu ser bruto, pois que não a deixava dobrar-se aos ditames da representação.

Feita a pergunta, tentaremos mostrar na sequência que foi com Deleuze que o pensamento tornou-se capaz de alcançar a melhor de todas as respostas. Como Foucault, Deleuze fez do pensamento um verdadeiro combate à filosofia da representação - sobretudo, à filosofia do sujeito. E como Foucault, seus livros buscaram tanto um

diagnóstico quanto uma alternativa a uma filosofia que, desde sempre, estivera atrelada a uma mesma imagem do pensamento.

### ***Para um pensamento sem imagem***

É em *Diferença e repetição*, publicado em 1968, que Deleuze expõe o *modus operandi* da Filosofia: o seu pressuposto é a própria imagem do pensamento. Daí a sua proposta: um pensamento sem imagem. Seria impossível para o que pretendemos aqui, empreender a análise de um livro em todos os sentidos tão grande. Tentaremos apenas, em linhas muito gerais, mostrar o que Deleuze pretendeu denunciar quando afirmou que a Imagem do pensamento é o pressuposto da filosofia.

É no terceiro capítulo do livro que Deleuze apresenta a crítica à “Imagem como um pressuposto”. Segundo ele, na Filosofia, o problema do começo é algo muito delicado, pois começar significaria eliminar todos os pressupostos. Se na ciência podemos eliminar os *pressupostos objetivos* – conceitos explicitamente supostos por um outro conceito dado - através de uma axiomática rigorosa, na Filosofia, contudo, deparamo-nos também com *pressupostos subjetivos*, isto é, pressupostos que são implícitos, já que estariam envolvidos num sentimento e não num conceito.

Descartes, por exemplo, pretende, apresentando o *Cogito*, conjurar todos os pressupostos objetivos dos procedimentos que operam por gênero e diferença (a definição de homem como animal racional pressupõe os conceitos de animal e racional como explicitamente conhecidos). No entanto, faz isso à condição de se dar pressupostos subjetivos, implicitamente apoiados, neste caso, na empiricidade do eu (afinal, não se precisa de conceitos para saber o que significa eu, pensar, ser).

Deleuze tira desta atitude de Descartes – que, com pressupostos subjetivos outros, também seria a de Hegel e de Heidegger – a conclusão “de que não há verdadeiro começo em filosofia ou, antes, de que o verdadeiro começo filosófico, isto é, a Diferença, já é em si mesmo Repetição” (Deleuze, 2006, p.190). Para Deleuze, contudo, esta imagem circular, em que se reencontra no final o que estava no início, em que se trata de trazer à luz o que era conhecido sem conceito e de maneira implícita, pode ser o testemunho, antes de tudo, de uma impotência para começar verdadeiramente e para repetir autenticamente.



Em outros termos, quando Descartes afirma que “*todo mundo sabe, ninguém pode negar*”, o filósofo assegura a forma da representação e o discurso do representante, pressupostos implícitos que permitem opor o “idiota” ao pedante, Eudóxio a Epistemon, o homem particular dotado apenas de seu pensamento natural ao homem pervertido pelas generalidades de seu tempo. E a Filosofia que assim começa, coloca-se do lado do idiota como de um homem sem pressupostos. Entretanto, segundo Deleuze,

Eudóxio não tem menos pressupostos que Epistemon; ele os tem, só que sob outra forma, implícita ou subjetiva, (...), a forma de um pensamento natural que permite à Filosofia parecer começar e começar sem pressupostos (Deleuze, 2006, p.190).

Mas, o que aconteceria se surgisse alguém que negasse o que todo mundo sabe? Alguém que não se deixasse representar e que não quisesse representar coisa alguma? Alguém que não um particular dotado de boa vontade e de pensamento natural, mas um *singular* cheio de má vontade, que não chegaria a pensar nem na natureza nem no conceito? Só ele não teria pressupostos. Só ele começaria efetivamente e repetiria efetivamente. Para ele, os pressupostos subjetivos não seriam menos preconceitos do que os objetivos, de modo que Eudóxio e Epistemon seriam um mesmo homem enganador, de quem seria preciso desconfiar. Segundo Deleuze, este alguém não seria nem temporal, nem eterno, mas o Intempestivo.

Um filósofo não postularia isto ou aquilo, como universalmente reconhecido, mas apenas o que significaria pensar, ser, e eu - ou seja - a forma da representação, ou da reconhecimento em geral. Deleuze aponta, contudo, que esta forma tem uma matéria, muito embora uma matéria pura, um elemento que consiste apenas no pressuposto de um pensamento natural, dotado para, e em afinidade com o verdadeiro. “O pressuposto implícito da Filosofia, encontra-se no senso comum, como *cogitatio natura universalis*, a partir do qual a Filosofia, pode ter seu ponto de partida” (Deleuze, 2006, p.192).

Proposições como “o bom senso é a coisa do mundo melhor repartida”, poderiam verificar a existência desse pressuposto mas, para Deleuze, os postulados em Filosofia não são proposições, e sim *temas* de proposições, que permanecem implícitos, e que são entendidos de um modo pré-filosófico.

Neste sentido, o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento, pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso

comum. (...) Pouco importa, então, que a Filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito, pelo ser ou pelo ente, enquanto o pensamento permanecer submetido a esta Imagem que já prejudica tudo, tanto a distribuição do objeto e do sujeito, quanto do ser e do ente (Deleuze, 2006, p.192).

Tal Imagem teria variantes, já que não é do mesmo modo que racionalistas e empiristas a supõem erigida. Para Deleuze, contudo, é somente quando Nietzsche afirma que os pressupostos mais gerais da Filosofia são, todos, essencialmente morais, que aparecem as condições de uma Filosofia isenta de qualquer pressuposto. Esta tomaria como ponto de partida uma crítica radical desta Imagem moral do pensamento, assim como dos “postulados” que ela implica. Seu verdadeiro começo estaria na sua diferença em relação a esta Imagem, denunciada então como não-filosofia. Tal Filosofia

encontraria, assim, sua repetição autêntica num pensamento sem Imagem, mesmo que fosse às custas das maiores destruições, das maiores desmoralizações, e com uma obstinação da Filosofia que só teria como aliado o *paradoxo*, devendo renunciar à forma da representação assim como ao elemento do senso comum (Deleuze, 2006, p.193, grifo nosso).

Este princípio da *Cogitatio natura universalis* é o primeiro de uma série de oito postulados apresentados por Deleuze, e que constituem, pois, a Imagem do pensamento. Os oito postulados têm, por sua vez, duas figuras, já que cada um deles é: uma vez natural e uma vez filosófico. É assim que o primeiro teria a figura da *boa vontade do pensador* como exemplo arbitrário e a figura da *boa natureza do pensamento* como o pressuposto da essência.

Como dissemos, a nossa referência a *Diferença e repetição* é sucinta e não seguiremos, portanto, com a análise de todos os postulados. Quanto a eles, contentamo-nos com a afirmação de que eles, por serem pressupostos, “não teriam a necessidade de serem ditos”:

eles agem muito melhor em silêncio, no pressuposto da essência como na escolha dos exemplos; todos eles formam a imagem dogmática do pensamento. Eles esmagam o pensamento sob uma imagem que é a do Mesmo e do Semelhante na representação, mas que trai profundamente o que significa pensar, alienando as duas potências da diferença e da repetição, do começo e do recomeço filosófico. O pensamento que nasce no pensamento, o ato de pensar engendrado em sua genitalidade, nem dado no inatismo nem suposto na reminiscência, é o pensamento sem imagem (Deleuze, 2006, p.240).

O mais importante a ressaltarmos em *Diferença e Repetição* é que tanto a crítica mordaz à imagem do pensamento que Deleuze promove, por um lado, como todo o arcabouço conceitual que ele desenvolve, por outro, o levarão a formular a lógica da produção da diferença que, veremos, é a lógica do sentido produzido (como acontecimento): ou seja, a *Lógica do sentido*, publicado no ano seguinte. Em 1968, termos como sentido e acontecimento já apareciam, mas eles ainda não eram plenamente coincidentes. Se o primeiro já tinha sua importância, o segundo entretanto, aparecia de modo discreto – e através de outras chaves de leitura que não as apontadas por Brehier. Ou seja, o sentido ainda não tinha sido plenamente formulado como quarta dimensão da linguagem, assim como o acontecimento ainda não era, como no estoicismo, expresso por verbos.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup>Quanto ao sentido, em *Diferença e repetição*: o que força a pensar, para Deleuze, não é o objeto de um reconhecimento, mas de um encontro fundamental. E também é algo que, em sua primeira característica, só pode ser *sentido*. E é justamente “assim que ele se opõe a reconhecimento, pois o sensível, na reconhecimento, nunca é o que pode ser sentido, mas o que se relaciona diretamente com os sentidos num objeto que pode ser lembrado, imaginado, concebido”. O sensível, portanto, “pressupõe o exercício dos sentidos e o exercício das outras faculdades num senso comum”. Já o objeto do encontro, “faz realmente nascer a sensibilidade no sentido” (Deleuze, 2006, p.203). Não se trata, este objeto do encontro, de um ser sensível, mas do ser *do* sensível. Trata-se daquilo pelo qual o dado é dado. E mais, do ponto de vista da reconhecimento, trata-se, precisamente, do *insensível*. Neste encontro fundamental que força o pensar, a sensibilidade, em presença daquilo que é, ao mesmo tempo, o insensível e o que só pode ser sentido, encontra um limite – o signo – e se eleva a um exercício transcendente, a um jogo discordante. E aquilo que só pode ser sentido (o ser do sensível, o insensível) tem uma segunda característica: ele sensibiliza a alma, forçando-a a *colocar um problema*, como se o signo com o qual se encontra fosse o portador de um problema. Do *sentendum* ao *cogitandum*, traça-se o percurso de violência daquilo que força a pensar. De outro ponto de vista, Deleuze afirma que o elemento do sentido é bem reconhecido pela Filosofia, sendo definido como a condição do verdadeiro. Mas, como se supõe que a condição guarde uma extensão maior que o condicionado, o sentido só funda a verdade tornando o erro possível. Uma proposição falsa, portanto, não deixa de ter sentido, e o não-sentido, neste caso, seria o caráter daquilo que não pode ser nem verdadeiro nem falso. Deleuze entende que, remetendo o verdadeiro e o falso à relação de designação na proposição, damos-nos um postulado – postulado da proposição ou da designação – já que a relação de designação nada mais é que a forma lógica da reconhecimento. Para ele, “o verdadeiro e o falso não concernem a uma simples designação, que o sentido se contentaria em tornar possível, permanecendo-lhe indiferente. A relação da proposição com o objeto que ela designa deve ser estabelecida no próprio sentido; é próprio do sentido ideal ultrapassar-se em direção ao objeto designado” (Deleuze, 2006, p.222). Portanto, de acordo com o postulado da função lógica ou da proposição – o sexto postulado da Imagem dogmática do pensamento - a designação é tomada como o lugar da verdade, sendo o sentido tão-somente o duplo neutralizado da proposição ou sua reduplicação indefinida. Voltaremos mais adiante a falar sobre o sentido. Já no que se refere ao acontecimento, mencionamos o ponto em que Deleuze se refere ao termo a partir da importância ontológica e epistemológica da categoria de problema. O acontecimento aparece então como algo que estaria situado entre o problema e as proposições. A referência aqui é Leibniz: “Leibniz enunciava o que separava o problema e as proposições: todo tipo de acontecimentos, “o como e as circunstâncias”, em que as proposições adquirem sentido. Mas estes acontecimentos são acontecimentos ideais, de uma outra natureza e mais profundos que os acontecimentos reais que eles determinam na ordem das soluções. Sob os grandes acontecimentos ruidosos, os pequenos

### *O sentido como acontecimento*

*Acontecimento* é o termo mais mencionado por Deleuze em sua *Lógica do sentido*. Publicado em 1969, o livro retoma o exprimível estoico para afirmar a potência de um pensamento que, em pontos extremamente importantes, deslocou-se da reflexão aristotélica e platônica. Será, pois, seguindo o estoicismo, que Deleuze afirmará que *o verbo é o acontecimento que torna a linguagem possível*. E sobre o acontecimento, dirá 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). Mas se o acontecimento é o que torna a linguagem possível, contudo, 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 de que se 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).

Para Deleuze, é precisamente a descoberta da dimensão estéril e impassível da linguagem, o grande feito do pensamento estoico. Todo enaltecimento é direcionado, portanto, à conquista da superfície, já que ele entende que

é este mundo novo, dos efeitos incorporais ou dos efeitos de superfície, que torna a linguagem possível. Os acontecimentos puros fundamentam a linguagem porque eles a esperam tanto quanto eles nos esperam e não têm existência pura, singular, impessoal e pré-individual senão na linguagem que os exprime. 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. *Tal é a mais geral operação do sentido: é o sentido que faz existir o que o exprime e, pura insistência, se faz desde então existir no que o exprime* (Deleuze, 2007, p.170-171, grifo nosso).

A *Lógica do sentido* é constituída por um prólogo, por trinta e quatro séries de paradoxos e por cinco apêndices que formam, em seu conjunto, a teoria do sentido. E é

---

acontecimentos do silêncio, como sob a luz natural, as pequenas fulgurâncias da Ideia” (Deleuze, 2006, p.234).

já no prólogo que Deleuze explica o porquê de sua teoria ser constituída por séries de paradoxos. O próprio sentido teria, com o não-senso, relações muito particulares, e o paradoxo, por sua vez, nada mais seria que uma insistência da linguagem. Para Deleuze, o problema que envolve a teoria do sentido é, precisamente, o de saber se a própria linguagem poderia funcionar sem fazer insistirem os paradoxos. E logo ele enuncia o lugar privilegiado que tanto Lewis Carroll quanto os estoicos terão em seu livro: o primeiro, por ter feito a primeira grande encenação dos paradoxos do sentido; e os segundos, por terem criado uma nova imagem do filósofo: imagem que ao romper tanto com a profundidade dos pré-socráticos quanto com a altura do socratismo e do platonismo, estaria voltada para a conquista da *superfície*. Do ponto de vista do sentido, lógica e literatura estariam, portanto, bastante próximas uma da outra – bem mais do que o bom-senso ou o senso-comum gostariam de crer.

É na segunda série, *Dos Efeitos de Superfície*, que Deleuze faz referência direta ao livro de Bréhier, rerepresentando os principais elementos da física estoica. Para ambos, o grande impacto gerado pela filosofia estoica está no desmembramento da relação causal. Vimos com Bréhier algumas consequências de tal operação, e Deleuze nos aponta outras. Segundo ele, com esta dissociação – 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)<sup>45</sup>.

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

---

<sup>45</sup> A tradução brasileira de *Lógica do sentido* traduz *aliquid* por *alguma coisa*, mas como a língua portuguesa, ao contrário da francesa, também permite que o traduzamos por *algo*, entendemos que a segunda possibilidade – tratando-se de um texto filosófico - seria a mais adequada. Termos sinônimos – ambos denotam indefinição – no entanto o termo *algo* evita, justamente, que façamos uso do termo *coisa* que, por sua vez, dada a sua amplitude, poderia trazer implicações que, aqui, não parecem ser o caso. Precisamente porque *algo* não seria mais do que o sentido em toda a sua neutralidade e impassibilidade.

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*” (Deleuze, 2007, p.8).

Deleuze pergunta: haverá alguma coisa que, sempre e obstinadamente, esquiva-se à Ideia? Eis então que “algo” - que em Platão nunca ficava suficientemente recalçada - sobe à superfície.

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 insinuem 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).

Cabe destacar que em *Lógica do sentido* também são os estoicos – amantes dos paradoxos – que mostram que o sentido, entidade não-existente, é permeado pelo não-senso. Quando Crisipo afirma “se dizes alguma coisa esta coisa passa pela boca; ora, tu dizes *uma carroça*, logo uma carroça passa por tua boca”, ele faz um uso do paradoxo que só poderia mesmo ser aproximado do *non-sense* de Lewis Carroll.

Por um lado, o mais profundo é o imediato; por outro, o imediato está na linguagem. O paradoxo aparece como destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos na superfície, desdobramento da linguagem ao longo deste limite (Deleuze, 2007, p.9).

Os paradoxos enfatizados pelos estoicos mostram, portanto, algo de *problemático* que insiste na linguagem. Se o sentido exprimível é impassível em relação aos corpos dos quais é efeito, contudo, é ele que parece apontar, através dos paradoxos, para uma potência que pertence mesmo à linguagem. Como havíamos visto, a própria “definição” do *lekton* estoico já não prenunciava algo que parecia escapar ao bom senso? Não seriam, portanto, os estoicos os primeiros grandes filósofos da linguagem?

Pela importância que o estoicismo adquire em *Lógica do sentido*, podemos imaginar que Deleuze concordaria. No entanto, quando ele afirma que

o sentido foi primeiro descoberto uma vez, sob seu aspecto de neutralidade impassível, por uma lógica empírica das proposições que rompia com o aristotelismo; depois, uma segunda vez, sob seu aspecto de produtividade genética, pela filosofia transcendental em ruptura com a metafísica (Deleuze, 2007, p.108),

é possível perceber uma reafirmação dos limites da lógica estoica já apontados por Bréhier, e que uma reflexão contemporânea acerca do sentido também está em jogo – e de modo primordial - em seu livro. É assim que Husserl assumirá um papel importante

na discussão. Mas antes de apresentá-la, é preciso mostrar com alguns detalhes o caminho que Deleuze traça até chegar à dimensão propriamente filosófica do sentido.

### *O Espinosa de Deleuze*

Retomemos a seguinte tese de *Lógica do sentido*:

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. *Tal é a mais geral operação do sentido: é o sentido que faz existir o que o exprime e, pura insistência, se faz desde então existir no que o exprime* (Deleuze, 2007, p.170-171, grifos meus).

Deleuze afirma portanto que há uma íntima relação entre sentido e linguagem, ou entre sentido e expressão: de uma só vez, o sentido faz existir a expressão, e nela existe como pura insistência. Veremos mais adiante que tal “insistência” é propriamente o expresso (ou o exprimido, de acordo com algumas traduções para o português da obra deleuziana), um dos elementos da relação de expressão que, em *Lógica do sentido*, Deleuze identifica – a partir de Bréhier – ao *acontecimento*.

Mencionamos que Deleuze já havia tratado do termo “acontecimento” em *Diferença e repetição*, mas não a partir do exprimível estoico. Essa identificação aparece apenas, portanto, em 1969 – quando o problema da linguagem e da expressão ganha o primeiro plano, e Deleuze afirma que o acontecimento pertence exclusivamente à linguagem, sendo sempre expresso por um verbo. Mas, por outro lado, Deleuze já havia tratado da relação entre sentido e expressão em *Espinosa e o problema da expressão* – livro também publicado em 1968.<sup>46</sup> Apesar de se tratar de um livro, antes de mais nada, dedicado à análise do pensamento de um dos grandes filósofos do século XVII, alguns pontos discutidos nele são importantes para que tentemos compreender o que pretende Deleuze com *Lógica do sentido*.

Mais uma vez, não caberia aqui entrarmos na complexidade das questões suscitadas quando um filósofo escreve sobre outro, principalmente quando quem escreve

---

<sup>46</sup> *Diferença e repetição* e *Espinosa e o problema da expressão* foram publicados em 1968, logo na sequência da defesa de doutorado de Deleuze. Tratam, respectivamente, da tese principal e da tese complementar apresentadas por ele. Mas cabe destacar que Deleuze defendeu seu doutorado tardiamente, tanto que nessa ocasião já era um professor reconhecido, com vários livros publicados.

é Deleuze, notável por impor uma forte marca de seu próprio pensamento na leitura que faz de outros pensadores. Do ponto de vista do comentário, os livros de Deleuze são bastante heterodoxos e não poderíamos, aqui, avaliar em que medida a sua interpretação do pensamento de Espinosa estaria de acordo com seus principais comentadores.<sup>47</sup> Tentemos tratar então, estritamente, daquilo que nos ajude a situar o que está propriamente em jogo quando Deleuze apresenta o problema da expressão em um livro, e logo na sequência propõe, em outro, uma lógica do sentido.

Já na introdução, Deleuze afirma que em Espinosa a ideia de expressão resume todas as dificuldades que dizem respeito à unidade da substância e à diversidade dos atributos. Segundo ele, a questão da conexão entre substância e atributos dá margem a muitas interpretações diferentes entre os comentadores de Espinosa porque, neste, a ideia de expressão não é objeto de definição ou de demonstração.<sup>48</sup> Ela aparece na definição 6 da *Ética*, mas nem é definida, e nem serve para definir. Quanto a ser objeto de demonstração, Deleuze não só entende que a expressão não pode sê-lo, quanto afirma que “é ela que coloca a demonstração no absoluto, que faz da demonstração a *manifestação imediata* da substância absolutamente infinita” (Deleuze, 2017, p.25-26).

A expressão sempre se apresenta como uma tríade. “Devemos distinguir a substância, os atributos, a essência. A substância se exprime, os atributos são expressões, a essência é exprimida” (Deleuze, 2017, p.29). Será na conclusão do livro que encontraremos a afirmação de que um destes elementos da tríade é justamente o sentido. “O exprimido é o sentido: mais profundo que a conexão de causalidade, mais profundo que a conexão de representação” (Deleuze, 2017, p.373), o sentido exprimido intervém sempre como um terceiro elemento que transforma os dualismos. É certo que o Deleuze “estoico” de 1969 vai retirar a tríade de qualquer profundidade ou altura, levando-a para a superfície por onde passam corpos e linguagem. Contudo, não é possível ignorar que a leitura que ele faz do problema da expressão em Espinosa é definitiva para que possa

---

<sup>47</sup> Um ponto que deve ser mencionado sobre a sua interpretação de Espinosa é o grande peso que Deleuze atribui às noções de distinção formal (real) e de univocidade do ser, noções do filósofo escolástico Duns Escoto que teriam sido, portanto, renovadas por Espinosa. O próprio Deleuze afirma em determinado ponto de seu livro que está propondo a tese de um “Espinosa escotista”.

<sup>48</sup> É somente em Leibniz – outro filósofo do século XVII bastante caro a Deleuze e que, veremos, exercerá um importante papel em *Lógica do sentido* - que encontramos textos nos quais se trata explicitamente da compreensão e da extensão da categoria de expressão.



tratar, para além da impassibilidade do exprimível estoico, da dimensão produtiva do sentido.

Sabemos que Espinosa, ao se servir do vocabulário da tradição filosófica, desarticula e renova a história da filosofia. Mas se os problemas filosóficos que remontam da antiguidade e chegam até ele não são ignorados – muito ao contrário disso, Deleuze mostrará, por exemplo, como a lógica estoica será, de algum modo, retomada por Espinosa - é sobretudo um problema que lhe é contemporâneo o seu ponto de partida.

Espinosa precisava de todos os recursos de um elemento conceitual original para expor *a potência e a atualidade do infinito positivo*. Se a ideia de expressão preenche esse papel, isso se dá na medida em que ela leva ao infinito certas distinções que correspondem a esses três termos: substância, atributos, essência. *Qual é o tipo de distinção no infinito? Que tipo de distinção pode ser levada ao absoluto, à natureza de Deus? Esse é o problema posto pela ideia de expressão*; ele domina o primeiro livro da *Ética* (Deleuze, 2017, p.30, grifo nosso).

O problema do infinito positivo, ou seja, a afirmação de uma natureza do infinito, é, pois, o grande mote do racionalismo do século XVII. Se se poderia tratar, para o nosso pensamento contemporâneo, de “uma maneira inocente de pensar a partir do infinito”, Deleuze entende, contudo, que não devemos ignorar o trabalho do conceito. Especificamente para o que interessa aqui, ao afirmar a tese principal de seu sistema – a de que há uma única e absoluta substância: Deus, ou substância divina - Espinosa está, de uma só vez, dando uma resposta original e transformadora ao antigo problema da atribuição – que já apontamos a partir da leitura de Bréhier – e respondendo a questões suscitadas com o cartesianismo, principalmente aquelas que fazem do pensamento de Descartes o apogeu da filosofia da representação.<sup>49</sup>

### ***A distinção se instala na expressão***

Seria impossível retomar aqui – como Deleuze efetivamente o faz - os elementos envolvidos na demonstração da substância única. Mas seria importante destacarmos um

---

<sup>49</sup> Se consideramos o problema do infinito (bem como a ideia de uma ordem do Universo), poderíamos dizer que Espinosa estaria bem encaixado na *episteme* clássica, tal como Foucault a apresenta em *As palavras e as coisas*. Mas esta “acomodação” acabaria aí, posto que tudo o que ele desenvolve a partir desse problema não só não se encaixa à idade clássica, como também desempenha um verdadeiro combate à filosofia da representação.

dos pontos em que Espinosa teria refutado Descartes e que poderia ser sintetizado através da pergunta: o que é *realmente* distinto?

Deleuze entende que, em Espinosa, a lógica da distinção real define cada natureza em si mesma, por sua essência positiva independente. Ou seja, uma coisa realmente distinta não pode ser limitada ou determinada por qualquer coisa de mesma natureza. Ele então nos mostra que, para Descartes, a distinção real não deixa de ser um dado da representação: duas coisas são realmente distintas quando podemos conceber uma delas clara e distintamente, excluindo tudo o que pertence ao conceito da outra. Se é certo que Descartes não confunde a coisa concebida como realmente distinta, com a coisa realmente distinguida, a passagem cartesiana de uma a outra, por sua vez, é rapidamente legitimada pela veracidade transcendente do Deus criador. Assim, em Descartes, a distinção real não possui em si a razão do distinguido; além de ser acompanhada por uma divisão das coisas, ou seja, por uma *divisão numérica* que lhe corresponde.

Passará pelo problema da expressão – que veremos, está intimamente ligado à tese da unidade da substância única - mostrar que a distinção numérica não pode ser uma distinção real. A leitura de Deleuze mostrará que não é a distinção numérica, quantitativa, mas somente a *distinção qualitativa* – distinção dos atributos da substância - que é real e pode ser levada ao absoluto. Ele entende que somente a nova teoria das distinções de Espinosa é capaz de exprimir a diferença no ser, provocando, como consequência, um remanejamento de todas as outras distinções.

A primeira parte do livro trata das *três grandes tríades da expressão*. Na primeira dessas tríades, a expressão se apresenta através da sua configuração mais ampla: a substância que se exprime, o atributo que a exprime, a essência que é exprimida. Trata-se, nesta primeira tríade, justamente da *necessidade de uma única substância que tenha todos os atributos*. Já a segunda tratará da *necessidade dessa substância existir absolutamente*; e a terceira tríade, *da necessidade, para essa substância existente, de produzir uma infinidade de coisas*. E em todas elas, Deleuze procurará mostrar que há sempre uma contestação de Espinosa ao pensamento de Descartes.

Mas a substância necessariamente existente, que afirma a necessidade de produzir uma infinidade de coisas, “não se contenta em nos fazer passar aos modos, ela se aplica a eles ou se comunica com eles” (Deleuze, 2017, p.104). Será preciso, portanto, distinguir

um *segundo nível* na própria relação de expressão, algo como uma expressão da expressão, que dê conta da expressividade das coisas materiais e finitas. Tracemos, em linhas muito gerais, como se dá este movimento.

Em primeiro lugar, a substância se exprime em seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Em segundo lugar, porém, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação. (...) O primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo nível deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas. De fato, Deus produz uma infinidade de coisas porque sua essência é infinita; mas, como ele tem uma infinidade de atributos, produz necessariamente essas coisas em uma infinidade de modos, cada um dos quais remete ao atributo no qual está contido. *A expressão não é em si mesma uma produção, mas o devém, em seu segundo nível, quando é o atributo que se exprime, por sua vez* (Deleuze, 2017, p.16, grifo nosso).<sup>50</sup>

Já podemos vislumbrar, pelo que mencionamos até aqui, que há em Espinosa uma maneira original de conceber o que seja atributo. Vimos com Bréhier como os primeiros estoicos se referiam, em sua lógica, aos atributos. Estes não eram seres e nem qualidades dos seres. Eram acontecimentos incorporais exprimidos por verbos. Mas depois do estoicismo tardio e, vale dizer, não sem a sua influência, desenvolveu-se, na teologia medieval, o problema dos atributos de Deus. Se para essa tradição teológica, os nomes divinos são atributos, e os atributos são expressões, Espinosa, por sua vez, manterá que são expressões da substância divina. No entanto, estabelecerá uma dupla renovação: ele conceberá de outra maneira o que é o nome ou o atributo, e determinará de outra maneira o que é o atributo.

Eis aí o que parece essencial: o atributo não é mais atribuído, ele é, de certa forma, “atribuidor”. Cada atributo exprime uma essência e a atribui à substância. Todas as essências atribuídas se confundem na substância da qual são a essência. Enquanto concebemos o atributo como algo de atribuído, somos levados a conceber uma substância

---

<sup>50</sup> De acordo com Deleuze, a substância divina produz, ao mesmo tempo, em todos os atributos que constituem sua natureza. E existe uma ordem nessa produção: “Há um *ordem* na qual Deus produz necessariamente. Essa ordem é da expressão dos atributos. Primeiro, cada atributo se exprime na sua natureza absoluta: um *modo infinito imediato* é, portanto, a primeira expressão do atributo. A seguir, o atributo modificado se exprime em um *modo infinito mediato*. Finalmente, o atributo se exprime ‘de uma maneira certa e determinada’, ou antes de uma infinidade de maneiras que constituem os *modos existentes finitos*. Esse último nível ficaria inexplicável se os modos infinitos, no gênero de cada atributo, não contivessem leis ou princípios de leis, segundo os quais os modos finitos correspondentes são eles mesmos determinados e ordenados” (Deleuze, 2017, p. 114, grifo nosso).

que seria da mesma espécie ou do mesmo gênero que ele; essa substância, então, tem por si apenas uma existência possível, já que é preciso a boa vontade de um Deus transcendente para fazê-la existir em conformidade com o atributo que nos faz conhecê-la. Contrariamente, quando colocamos o atributo como “atribuidor”, nós o concebemos simultaneamente como o que atribui sua essência a alguma coisa que permanece idêntica para todos os atributos, isto é, a uma substância que existe necessariamente. O atributo conecta sua essência com um Deus imanente, ao mesmo tempo princípio e resultado de uma necessidade metafísica. Nesse sentido, os atributos, em Espinosa, são verdadeiros *verbos* que têm um valor expressivo: dinâmicos, eles não são mais atribuídos a substâncias variáveis, eles atribuem alguma coisa a uma substância única (Deleuze, 2017, p.47).

É preciso destacar um ponto dessa leitura que Deleuze faz dos atributos. Ele está afirmando que em Espinosa, tal como na lógica dos primeiros estoicos, os atributos são verbos. Bréhier nos mostrou como a lógica estoica postulava que deveria haver, na proposição, uma redução do atributo ao verbo, justamente para que, ao exprimir somente um acontecimento, não houvesse a penetração recíproca de dois objetos impenetráveis por natureza<sup>51</sup>. Não estamos afirmando, absolutamente, que o problema de Espinosa é o mesmo do estoicismo, pois estaríamos omitindo a grande distância que há entre os dois pensamentos. Mas veremos que Deleuze não deixará de ressaltar que o problema da *expressão* em Espinosa é uma espécie de transposição da lógica estoica. De qualquer forma, esta afirmação, de que os atributos-atribuidores são como verbos, nos parece ser de extrema importância para o que se seguirá em *Lógica do sentido*. Ainda que Espinosa não apareça explicitamente no livro de 1969, e que, lá, a dimensão produtiva do sentido seja abordada, veremos mais adiante, a partir de Husserl, é impossível ignorar que a leitura do problema da expressão em Espinosa é decisiva para o encaminhamento que Deleuze dará à questão, inclusive, para refutar Husserl.

### ***A tradição expressionista***

---

<sup>51</sup> Vimos também que tal problema lógico era uma consequência da física estoica que, por sua vez, concentrava toda a realidade no indivíduo. Nos primeiros estoicos, cada indivíduo é um ser que não somente possui, mas é uma ideia particular irreduzível a outra qualquer. Para que essas realidades participassem umas das outras, ou estivessem incluídas umas nas outras, seria necessário que dois indivíduos fossem indiscerníveis, o que seria absurdo, pois duas realidades não poderiam coincidir.

*Exprimir* em Espinosa, tal como em toda tradição expressionista, também tem dois correlativos: envolver e explicar. Envolver é implicar, e explicar é desenvolver. Mas Deleuze ressalta que estes termos não são contrários.

Por um lado, a expressão é uma explicação: desenvolvimento daquilo que se exprime, manifestação do Uno no múltiplo (manifestação da substância nos seus atributos e, depois, dos atributos nos seus modos). Mas, por outro lado, a expressão múltipla envolve o Uno. O Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo aquilo que o manifesta: nesse sentido, a expressão é um envolvimento (Deleuze, 2017, p.19).

Precisamente porque não se opõem, explicar e envolver remetem a *complicatio*, princípio sintético herdado, pois, de uma longa tradição filosófica: “Deus ‘complica’ toda coisa, mas toda coisa o explica e o envolve” (Deleuze, 2017, p.19). É precisamente este encaixe de noções que constitui a expressão. Ei-la, mais uma vez, em Espinosa, na sua primeira apresentação triádica: a substância se exprime, os atributos são expressões, a essência é exprimida. Os movimentos correlativos da expressão seriam ininteligíveis se, nela, só distinguíssemos dois termos: o que (se) exprime, e o que é exprimido. Confundiríamos, a cada vez, substância e atributo, atributo e essência, essência e substância. É pois, a conexão de expressão que nos mostra que é necessário distinguir os três termos: “a substância e os atributos se distinguem, *mas enquanto* cada atributo exprime uma certa essência. O atributo e a essência se distinguem, *mas enquanto* cada essência é exprimida como essência da substância, e não do atributo” (Deleuze, 2017, p.29, grifo nosso). É assim que se manifesta, para Deleuze, a originalidade do conceito de expressão:

a essência, enquanto existe, não existe fora do atributo que a exprime; mas, enquanto é essência, ela só se conecta à substância. Uma essência é exprimida por cada atributo, mas como a essência da própria substância. As essências infinitas *se distinguem* nos atributos nos quais elas existem, mas *se identificam* na substância à qual estão conectadas (Deleuze, 2017, p.29-30, grifo nosso).

Mas vejamos como Deleuze propriamente insere Espinosa na tradição expressionista. Ele entende que a reconstituição dos elementos históricos dessa tradição traz dois principais problemas.

Quais são os liames lógicos entre a imanência e a expressão? E como se formou historicamente, em certas tradições filosóficas, a ideia de uma imanência expressiva? Não

está excluído que essas tradições sejam complexas e reúnam elas mesmas inspirações muito diversas (Deleuze, 2017, p.187).

Tudo começa com o problema platônico da participação. Problema que desde então, já envolvia a relação entre o finito e o infinito.<sup>52</sup> Mas o princípio de tal problema, em Platão, é buscado antes de tudo do lado do participante. “Mesmo quando Platão trata da participação das Ideias entre si, a potência correspondente é apreendida mais como potência de participar do que de ser participado” (Deleuze, 2017, p.188). Mas depois dele, haverá uma inversão do problema; buscar-se-á um princípio que torne a participação possível, mas do ponto de vista do próprio participado. Os Neoplatônicos deixariam então de partir das características do participante (múltiplo, sensível etc.) e de perguntar sob qual violência a participação seria possível (tomar parte, imitar, etc.). Plotino, por sua vez, dirá que o participado permanece em si; “ele é participado, uma vez que produz; ele produz, uma vez que doa. Mas ele não tem que sair de si nem para dar nem para produzir”. É preciso, pois, com Plotino, “partir do mais alto, subordinar a imitação a uma gênese ou produção, substituir a ideia de uma violência pela de um *dom*”. A participação é, pois, emanativa. “Emanação significa, ao mesmo tempo, causa e dom: causalidade por doação, mas também doação produtora. A verdadeira atividade é a do participado; o participante é apenas um efeito, e recebe o que a causa lhe dá” (Deleuze, 2017, p.189).

Quando se busca o princípio interno da participação do lado do participado, vê-se, portanto, que ele necessariamente estará “além” ou “acima”. “Desse princípio tudo emana; ele doa tudo. Mas ele mesmo não é participado, pois a participação se faz somente segundo o que ele doa”. Plotino mesmo mostrava que o Uno é necessariamente superior aos seus dons. E é assim que, em geral, a relação de emanção se apresentará sob a forma de uma tríade: o doador, o que é doado, o que recebe. “O doador é superior a seus dons, assim como a seus produtos, participável segundo aquilo que doa, imparticipável nele mesmo, ou segundo ele mesmo; fundando, por isso, a participação” (Deleuze, 2017, p.189-190). Assim,

já podemos determinar características segundo as quais a causa emanativa e a causa imanente têm, logicamente, algo em comum, mas também diferenças profundas. Sua

---

<sup>52</sup> Fizemos essa observação apenas para destacar que – filosófico “por excelência” – o problema da relação entre finito e infinito não se limitaria ao período retratado por Foucault em *As palavras e as coisas* – que, por sua vez, empreendeu a arqueologia do pensamento somente até o Renascimento.

característica comum é que elas não saem de si: *permanecem em si* para produzir. Quando Espinosa define a causa imanente, ele insiste nessa definição que funda certa assimilação da imanência e da emanação. Mas a diferença incide sobre a maneira pela qual as duas causas produzem. *Se a causa emanativa permanece em si, o efeito produzido não está nela nem permanece nela* (Deleuze, 2017, p.190).

Na emanação, o efeito só existe saindo da causa, mas sua existência só é determinada quando se volta para a causa da qual saiu. Eis porque a determinação da existência do efeito não é separável de uma conversão, em que a causa aparece como um Bem, numa perspectiva de finalidade transcendente. Na imanência, ao contrário, o próprio efeito é “imanado” na causa, ao invés de dela emanar.

O que define a causa imanente é que o efeito está nela, sem dúvida como em outra coisa, mas está e permanece nela. O efeito permanece na causa, assim como a causa permanece nela mesma. Desse ponto de vista, a distinção de essência entre a causa e o efeito nunca será interpretada como uma degradação. Do ponto de vista da imanência, a distinção de essência não exclui, mas implica uma igualdade de ser: é o mesmo ser que permanece em si na causa, mas também no qual o efeito permanece como em outra coisa (Deleuze, 2017, p.191).

Mas porque, em Plotino, a causa primeira seria precisamente o Uno? Porque “ao doar o ser a tudo o que é, ela está necessariamente além do ser ou da substância. Assim, a emanação, no seu estado puro, é inseparável de um sistema do Uno-superior ao ser” (Deleuze, 2017, p.191). É dessa constatação que Deleuze aponta outra diferença entre a causa emanativa e a causa imanente.

Por si própria, a imanência implica uma pura ontologia, uma teoria do Ser na qual o Uno é apenas a propriedade da substância e daquilo que é. E ainda, a imanência no estado puro exige o princípio de uma igualdade do ser ou a posição de um Ser-igual: não só o ser é igual em si, mas o ser aparece presente igualmente, em todos os seres. E a Causa está igualmente próxima, em toda a parte: não há causa distanciada. (...) E mais, a imanência no estado puro exige um Ser unívoco que forma uma Natureza, e que consiste em formas positivas, comuns ao produtor a ao produto, à causa e ao efeito (Deleuze, 2017, p.192).

Mas se há tanta diferença entre emanação e imanência, como foi possível assimilá-las historicamente?

Deleuze aponta que no próprio neoplatonismo – sob influências estoicas – uma causa verdadeiramente imanente se junta de fato à causa emanativa. Segundo ele, é

sobretudo a primeira emanção que nos dá a ideia de uma causa imanente. Damascio teria sido o neoplatônico que mais longe levou a descrição de um estado do Ser, “no qual o múltiplo está reunido, concentrado, compreendido no Uno, mas no qual também o Uno se explica nos vários” (Deleuze, 2017, p.194), dando origem a um par de noções, *complicare-explicare*, que terá uma importância cada vez maior nas filosofias da Idade Média e da Renascença. E com tais noções, a série de emanções sucessivas e subordinadas será substituída, pois, pela copresença de dois movimentos correlativos:

as coisas permanecem inerentes ao Deus que as complica, assim como Deus permanece implicado pelas coisas que o explicam. Complicando, é que Deus se explica através de todas as coisas (...). A participação encontra seu princípio, não mais numa emanção, do qual o Uno seria a fonte mais ou menos próxima, mas na expressão imediata e adequada de um Ser absoluto, que compreende todos os seres e se explica pela essência de cada um. A expressão compreende todos esses aspectos: complicação, explicação, inerência, implicação. Esses aspectos da expressão são também as categorias da imanência; a imanência se revela expressiva, a expressão se revela imanente, num sistema de relações lógicas em que as duas noções são correlativas (Deleuze, 2017, p.194-195).

A ideia de expressão daria conta da atividade do participado e da possibilidade da participação. É nela que um novo princípio de imanência se afirma. A expressão apareceria então como unidade do múltiplo: como a complicação do múltiplo e a explicação do Uno. Deus exprimiria a si mesmo no mundo. E o mundo seria a expressão, a explicação de um *Deus-ser* ou do *Uno que é*. É assim que entre Deus e o mundo a conexão de expressão funda, não uma identidade de essência, mas uma igualdade de ser. “Deus deve ser definido como idêntico a Natureza *complicadora*, e a Natureza como idêntica a Deus *explicativo*”. Tal igualdade – que para Deleuze é uma identidade na distinção – constitui dois momentos para o conjunto da expressão:

Deus se exprime no seu Verbo, seu Verbo exprime a essência divina; mas o Verbo se exprime, por sua vez, no universo, o universo que exprime todas as coisas segundo o modo que cabe essencialmente a cada uma. O Verbo é a expressão de Deus, a expressão-linguagem; o Universo é a expressão dessa expressão (Deleuze, 2017, p.195).

Deleuze procura mostrar, portanto, como uma imanência expressiva do Ser se implanta na transcendência emanativa do Uno. Mas em Plotino e seus sucessores, a causa imanente permanece sempre subordinada à causa emanativa. É assim que o cristianismo por um lado, tanto com a sua teoria do Verbo quanto com suas exigências ontológicas



que fazem do primeiro princípio um Ser, favorece a tendência expressionista; mas, por outro lado, recalca a mesma tendência, sobretudo pela exigência de manter a transcendência do ser divino. Mesmo assim, a imanência expressiva não deixará de interferir no tema da criação. Na Criação, as Ideias em Deus têm um valor exemplar: “são *similitudes exemplares*; as coisas criadas *ex nihilo* são *similitudes imitativas*” (Deleuze, 2017, p.200). A participação aqui é uma imitação, mas seu princípio se encontra, mais uma vez, do lado do modelo ou do imitado. Trata-se da via traçada por Santo Agostinho, em que o conceito de expressão surge para determinar, ao mesmo tempo, o estatuto da similitude exemplar e da similitude imitativa.

Em toda a tradição expressionista, um *inexprimível* parece sempre se insinuar no seio da própria expressão. Para Deleuze, a razão de tudo isso é simples: “a imanência expressiva não pode bastar a si mesma, enquanto não for acompanhada por uma concepção plena da univocidade, por uma plena afirmação do Ser Unívoco” (Deleuze, 2017, p.197). Eis que Deleuze chega em Espinosa.

A significação do espinosismo nos parece ser a seguinte: afirmar a imanência como princípio; retirar a expressão de toda subordinação com respeito a uma causa emanativa ou exemplar. A própria expressão deixa de emanar, assim como também de assemelhar. Ora, esse resultado só pode ser obtido em uma perspectiva de univocidade (Deleuze, 2017, p.200).

Sabemos que a univocidade é um tema caro a Deleuze, e não será menos em *Lógica do sentido*, de forma que trataremos do tema mais adiante. Por enquanto, limitemo-nos a descrever as consequências, para a ideia de expressão, quando abordada a partir da univocidade. Nessa perspectiva, no que se refere à semelhança,

toda similitude é de univocação, definindo-se pela presença de uma qualidade comum à causa e ao efeito. As coisas produzidas não são imitações, assim como as ideias não são modelos. (...) Inversamente, as ideias não imitam as coisas (...) e se elas são representativas, é apenas na medida em que participam de uma potência absoluta de pensar que, por ela mesma, é igual à uma potência absoluta de produzir e de agir (Deleuze, 2017, p.200).

É assim que toda similitude exemplar ou imitativa fica excluída da expressão. E se a expressão se diz ao mesmo tempo do ser e do conhecer, contudo, em Espinosa, só o ser unívoco e só o conhecimento unívoco é expressivo. Ele opõe dois domínios que

sempre foram confundidos pela tradição: o das expressões (e do conhecimento expressivo), e o dos signos (e do conhecimento por analogia). Neste último domínio, ele distingue ainda três tipos de signos:

indicativos, que nos levam a conhecer algo segundo o estado do nosso corpo; signos imperativos, que nos fazem apreender as leis como leis morais; signos de revelação, que nos fazem obedecer a eles próprios e que, no máximo, nos permitem descobrir certos “próprios” de Deus (Deleuze, 2017, p.201).

De qualquer maneira, o conhecimento através de signos nunca é expressivo. Com Espinosa, portanto,

nunca foi levado tão longe o esforço para distinguir dois domínios: a revelação e a expressão. Ou duas relações heterogêneas: entre o signo e o significado, entre a expressão e o exprimido. *O signo está sempre ligado a um próprio*; ele significa sempre um mandamento; e ele funda nossa obediência. *A expressão sempre diz respeito a um atributo*; ela exprime uma essência, isto é, uma natureza no infinitivo, ela nos faz conhecê-la. Assim a “Palavra de Deus” tem dois sentidos muito diferentes: uma Palavra (*Parole*) expressiva, que não precisa de termos (*mots*) nem de signos, mas somente da essência de Deus e do entendimento do homem. Uma palavra impressa, imperativa, operando por signo e mandamento: ela não é expressiva, mas golpeia nossa imaginação e nos inspira a necessária submissão (Deleuze, 2017, p.60).

No que se refere à expressão como uma gênese, os neoplatônicos se viam diante de algumas dificuldades: se para eles a produção não se fazia por composição (adição de espécie ao gênero, recepção de uma forma numa matéria) mas por distinção e diferenciação, contudo, a própria teoria da emanção submetia-os a algumas exigências incompatíveis entre si: era preciso que a distinção fosse produzida a partir do Uno Indistinto mas que fosse atual; era preciso que ela fosse atual mas não-numérica. Espinosa, entretanto, teria libertado a expressão dessas exigências, precisamente com sua tese da distinção formal, qualitativa, dos atributos. Em conexão com a univocidade, a ideia de uma distinção formal – que é real e não-numérica – permitiu a Espinosa conciliar a identidade ontológica da substância com a pluralidade qualitativa dos atributos.

Longe de emanar de uma Unidade eminente, os atributos realmente distintos *constituem* a essência da substância absolutamente una. A substância não é como o Uno do qual procederia uma distinção paradoxal; os atributos não são emanções. A unidade da substância e a distinção dos atributos são correlativos que constituem a expressão no seu conjunto. A distinção dos atributos coincide com a composição qualitativa de uma

substância ontologicamente una; a substância se distingue numa infinidade de atributos, que são como suas formas atuais ou suas qualidades componentes. *Portanto, antes de qualquer produção, há uma distinção, mas essa distinção também é composição da própria substância* (Deleuze, 2017, p.202, grifo nosso).

Deleuze ressalta que em Espinosa a produção dos modos, tal como para o neoplatonismo, também se faz por diferenciação. Mas há em Espinosa duas distinções: uma *distinção formal*, que compõe, constitui logicamente a essência da substância; e uma *distinção quantitativa*, numérica, que produz por diferenciação os modos que são partes da substância. Na primeira distinção – a única real – os atributos exprimem a substância; na segunda – distinção modal - os atributos se exprimem nos modos da substância. Tanto uma quanto outra, são movimentos correlativos de expressão da substância.<sup>53</sup> É assim que, com Espinosa, Deleuze retorna ao problema da participação.

As teorias da emanção e da criação concordavam em recusar à participação todo sentido material. Em Espinosa, ao contrário, é o próprio princípio da participação que nos obriga a interpretá-la como uma participação material e quantitativa. Participar é ter parte, é ser uma parte (Deleuze, 2017, p.202).

Mas em que sentido os modos “tomariam parte” da substância?

Os atributos são como qualidades dinâmicas às quais corresponde a potência absoluta de Deus. Um modo, na sua essência, é sempre um certo grau, uma certa quantidade de uma qualidade. Por isso mesmo, no atributo que o contém, ele é como uma parte da potência de Deus. Sendo formas comuns, os atributos são as condições sob as quais a substância possui uma potência idêntica a sua essência, sob as quais os modos também possuem uma parte dessa potência idêntica a sua essência. A potência de Deus se exprime ou se explica modalmente, mas somente por essa e nessa diferenciação quantitativa (Deleuze, 2017, p.202-203).<sup>54</sup>

Deleuze entende que é só com Espinosa que o problema da participação – que vimos, é também um problema de expressão - se dissolve, enfim, na pura imanência. É que é só com ele que os movimentos correlativos à expressão de um ser unívoco se realizam por completo.

---

<sup>53</sup> E Deleuze afirmará que se trata, na segunda distinção, de dois tipos: distinção quantitativa intensiva e distinção quantitativa extensiva.

<sup>54</sup> A questão da potência – da substância e dos modos – será retomada mais adiante.

### *A primeira atribuição: os atributos exprimem*

Como expressões da substância, os atributos são infinitos e eternos. Sabe-se que a tese da substância única é também uma refutação da tese das duas substâncias finitas cartesianas – pensamento e extensão - que por sua vez, em Espinosa, são “reduzidas” a dois dos infinitos atributos infinitos da substância única. Contudo, tal como Descartes, Espinosa afirma que as coisas finitas são constituídas pelo pensamento e pela extensão. Através de um trecho de *Espinosa: Filosofia Prática* - segundo livro de Deleuze dedicado a Espinosa e que sintetiza as principais teses do primeiro - encontramos um ponto que nos interessa:

Temos conhecimento de apenas dois atributos, sabendo entretanto que há uma infinidade deles. Conhecemos apenas dois porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o pensamento e a extensão, na medida em somos espírito e corpo (II, 1 e 2). Mas sabemos que há uma infinidade de atributos, porque Deus tem uma potência absolutamente infinita de existir, que não se deixa esgotar nem pelo pensamento, nem pela extensão (Deleuze, 2002-b, p.59).

Mas como poderíamos, partindo da nossa finitude, saber da existência de infinitos atributos da única substância?<sup>55</sup> Para responder a isso, é preciso que nos debrucemos sobre um dos papéis dos atributos na tríade da expressão: o que os atributos atribuem, ou melhor, o que eles exprimem enquanto atribuem?

Naquilo que Deleuze define como primeiro nível da relação de expressão, cada atributo exprime uma essência infinita da substância, ou seja, uma qualidade ilimitada. Mas dizer que cada atributo exprime uma essência, uma qualidade da substância, não quer dizer que o atributo *seja* uma essência. As qualidades exprimidas são substanciais, porque todas elas qualificam uma mesma substância que tem todos os atributos.

---

<sup>55</sup> É preciso fazer uma ressalva: embora já tenhamos mencionado a relevância dessa questão para o pensamento do século XVII, não entraremos na longa e complexa análise que Deleuze faz sobre a questão do *conhecimento* em Espinosa, na segunda parte de seu livro. Da nossa perspectiva, entretanto, a pergunta é importante porque, mesmo que às vezes apareça nas entrelinhas, ela também está presente no pensamento de Deleuze (tal como pudemos observar, por exemplo, na sua análise sobre a morte do homem em Foucault). E veremos ainda que *Lógica do sentido* retomará, ao seu modo, a mesma questão. Por um lado, tratará do poder infinito da linguagem de falar sobre as palavras e as coisas, e de fazer surgir, de tal poder, indivíduos, pessoas e conceitos, finitos. E por outro lado, através do problema moral do sábio estoico que, ao querer a efetuação de cada acontecimento na finitude de seu corpo, compreende, através da contra-efetuação, a dimensão infinita de todo acontecimento.

A essência é exprimida como essência da substância, e não do atributo. As essências são, portanto, distintas nos atributos onde elas existem, mas se fazem uma só na substância da qual são a essência. A regra de conversibilidade afirma: toda essência é essência de alguma coisa. As essências são realmente distintas do ponto de vista dos atributos, mas a essência é uma do ponto de vista do objeto com o qual ela se reciproca. Os atributos não são atribuídos a substâncias correspondentes, de mesmo gênero ou de mesma espécie que eles próprios. Ao contrário, eles atribuem sua essência a outra coisa, que permanece, portanto, a mesma para todos os atributos (Deleuze, 2017, p.45).

Haveria duas maneiras de reconhecer o que é atributo: ou se busca *a priori* quais são as qualidades concebidas como ilimitadas; ou então, partindo daquilo que é limitado, busca-se *a posteriori* quais qualidades são suscetíveis de serem levadas ao infinito, que estariam como que “envolvidas” nos limites do finito. No segundo caso, a partir deste pensamento ou daquele, concluímos que o pensamento é um atributo infinito de Deus; e que, a partir de tal ou tal corpo, a extensão também é um atributo infinito (Deleuze, 2017, p.47-48).

Segundo Deleuze, o método *a posteriori* nos faz conhecer – sem apelar para a abstração ou para a analogia - os atributos de Deus a partir das “criaturas”<sup>56</sup>: “*os atributos são diretamente apanhados como formas de ser comuns às criaturas e a Deus, comuns aos modos e à substância*” (Deleuze, 2017, p.48). Os atributos não são, pois, abstraídos das coisas particulares, muito menos transferidos para Deus de maneira analógica. Pois, se o método analógico teria o nobre propósito de evitar o antropomorfismo, contudo a analogia não poderia dispensar nem a equivocidade, nem a eminência.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> O termo criatura aparece “entre muitas aspas” para lembrarmos que não se trata daquilo que o Deus-criador cria. Em Espinosa não há um Deus criador que cria porque quer, mas um Deus que produz porque é.

<sup>57</sup> No décimo capítulo do livro, *Espinosa contra Descartes*, Deleuze dá uma definição um pouco mais precisa destes três termos – equivocidade, eminência e analogia – que serão, por sua vez, retomados em *Lógica do sentido*. Segundo Deleuze, trata-se de noções aceitas por Descartes e que dizem respeito a sua teoria do ser. “Essa teoria repousa sobre três noções intimamente ligadas: a equivocidade (Deus é causa de si, mas num sentido distinto daquele pelo qual ele é causa eficiente das coisas que cria; logo, não se pode dizer o ser no mesmo sentido de tudo aquilo que é, substância divina e substâncias criadas, substâncias e modos etc.); a eminência (Deus contém, portanto, toda a realidade, mas eminentemente, sob uma forma diferente da forma das coisas que ele cria); a analogia (Deus como causa de si não é, portanto, alcançado nele mesmo, mas sim por analogia: é por analogia com a causa eficiente que pode-se dizer que Deus é causa de si, ou por si “como” por uma causa). Essas teses não foram formuladas explicitamente por Descartes, mas sim recebidas e aceitas como uma herança escolástica e tomista. Porém, mesmo sem nunca terem sido discutidas, não deixam de ter uma importância essencial, estando presentes por toda parte em Descartes, e sendo indispensáveis a sua teoria do ser, de Deus e das

O método da analogia nega que haja formas comuns a Deus e às criaturas; porém, longe de escapar do perigo que denuncia, ele confunde constantemente as essências de criaturas e a essência de Deus. Ora ele suprime a essência das coisas, reduzindo suas qualidades a determinações que só a Deus convêm intrinsecamente. Ora ele suprime a essência de Deus, conferindo-lhe eminentemente aquilo que as criaturas possuem formalmente (Deleuze, 2017, p.49).

Sem cair no perigo do antropomorfismo e sem confundir finito e infinito, Espinosa afirma a identidade de *forma* entre as criaturas e Deus, mas não se permite confundir a *essência*.

Os atributos constituem a essência da substância, mas de maneira alguma constituem a essência dos modos ou das criaturas. *São, no entanto, formas comuns*, porque as criaturas as implicam tanto na sua própria essência quanto na sua existência. Daí a importância da regra de conversibilidade: a essência não é somente aquilo sem o que a coisa não pode ser, nem ser concebida, mas, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode ser e nem ser concebido. É segundo essa regra que os atributos são mesmo a essência da substância, mas não são, de forma alguma, a essência dos modos, por exemplo do homem: eles podem perfeitamente ser concebidos sem os modos (Deleuze, 2017, p.49).

Os atributos contêm ou compreendem as essências de modo, mas compreendem-nas formalmente, e não eminentemente. *Os atributos são formas comuns a Deus, do qual constituem a essência, e aos modos ou criaturas que os implicam essencialmente.*<sup>58</sup> As mesmas formas se afirmam de Deus e das criaturas, embora as criaturas e Deus difiram tanto em essência quanto em existência (Deleuze, 2017, p.49-50). A comunidade formal, portanto, seria o meio de se distinguir as essências – a de Deus e as das criaturas - evitando a confusão na qual cai a analogia. Comum também significa unívoco: o atributo é unívoco, ou comum a Deus, do qual ele constitui a essência singular, e aos modos, do qual ele contém as essências particulares.

---

criaturas. Sua metafísica não encontra nelas o seu sentido; mas sem elas perderia muito desse sentido” (Deleuze, 2017, p.180).

<sup>58</sup> E segue Deleuze: “já os próprios não são atributos, propriamente falando, precisamente porque não são expressivos. Seriam antes como “noções impressas”, caracteres impressos, seja em todos os atributos, seja em um ou outro entre eles. A oposição entre os atributos e os próprios incide, portanto, sobre dois pontos. Os atributos são verbos que exprimem essências ou qualidades substanciais; mas os próprios são somente adjetivos que indicam a modalidade dessas essências ou dessas qualidades” (Deleuze, 2017, p.53). Deleuze afirma que, em Espinosa, os atributos são formas comuns à substância e aos modos, mas os próprios são verdadeiramente próprios a Deus, não se dizem dos modos, mas somente dos atributos (onisciente, infinito, etc).

Os atributos, segundo Espinosa, são formas de ser unívocas que não mudam de natureza quando mudam de “sujeito”, isto é, quando as predicamos do ser infinito e dos seres finitos, da substância e dos modos, de Deus e das criaturas (...). Os atributos são verbos que exprimem qualidades ilimitadas; essas qualidades estão como que envolvidas nos limites do finito. Os atributos são expressões de Deus; essas expressões de Deus são unívocas, elas constituem a própria natureza de Deus como natureza naturante, elas estão envolvidas na natureza das coisas ou natureza naturada que, de certa maneira, as re-exprime, por sua vez” (Deleuze, p.51-52).

Entendemos portanto que é sempre a apresentação triádica da expressão que deve ser destacada para que o papel do atributo possa aparecer em seu *duplo movimento*: num sentido, cada atributo exprime/explica uma qualidade, uma essência que é da substância, e é, pois, a expressão da natureza naturante (atributo “como” verbo); mas em outro, cada atributo exprime/envolve os modos que dele dependem, e, neste caso, se trata da re-expressão da natureza naturada (atributo “como” pensamento, “como” extensão).

Deleuze ressalta que é preciso evitar uma interpretação intelectualista ou mesmo idealista dos atributos, pois estes não são uma simples maneira de ver ou de conceber.<sup>59</sup> A relação dos atributos com o entendimento é fundamental, mas se deve interpretá-la da seguinte maneira: “é porque os próprios atributos são expressões que eles remetem necessariamente ao entendimento como sendo a única instância que percebe o *exprimido*” (Deleuze, 2017, p.65). Os atributos explicam a substância e é por isso que eles são relativos a um entendimento no qual todas as explicações se reproduzem, ou “se explicam” elas mesmas objetivamente. Deleuze destaca que um problema tende a ficar mais preciso: os atributos são expressões, mas como podem expressões diferentes designar uma única e mesma coisa? Ou, como podem nomes diferentes ter um mesmo designado? Segundo ele,

o papel do entendimento é aquele que lhe cabe numa lógica da expressão. Essa lógica é o resultado de uma longa tradição, estoica e medieval. Distinguimos numa expressão (por exemplo, numa proposição) aquilo que ela exprime e aquilo que ela designa. O exprimido é como o sentido que não existe fora da expressão; ele remete, pois, a um entendimento que o apreende objetivamente, isto é, idealmente. Mas ele se diz da coisa, e não da própria expressão; o entendimento o conecta ao objeto designado, como essência desse objeto. Então, concebemos que nomes possam distinguir por seu sentido, mas que esses sentidos

---

<sup>59</sup> Maneira de ver ou de conceber no sentido de que tratamos até então, ou seja, de que através dos atributos poderíamos, por exemplo, conceber Deus como ser infinito.

diferentes sejam conectados ao mesmo objeto designado, do qual eles constituem a essência (Deleuze, 2017, p.65).

Cabe ressaltar que Deleuze está se referindo a uma longa tradição lógica. Sabemos que também há, na lógica medieval, uma apropriação de teses aristotélicas. Entretanto, o que está em questão, neste caso, diz respeito ao cerne da lógica estoica: se o exprimido não existe fora da proposição, mas ele se diz da coisa designada por ela, os estoicos então afirmam que não deve haver distinção entre o predicado lógico da proposição e o atributo da coisa. É por isso que o estoicismo antigo designava ambos pelo mesmo termo, *kategórema* (atributo). E quanto a este, Bréhier nos mostrou que não eram essências, mas um acontecimento incorporal que encontrava sua expressão nos verbos.<sup>60</sup>

A tese de Deleuze é a de que, em Espinosa, haveria uma espécie de transposição dessa teoria.

Cada atributo é um nome ou uma expressão distinta; o que ele exprime é como que seu sentido; mas, se é verdade que o exprimido não existe fora do atributo, ele não está menos conectado à substância que ao objeto designado por todos os atributos; assim, todos os sentidos exprimidos formam o “exprimível” ou a essência da substância. Desta, por sua vez, será dito que ela se exprime nos atributos (Deleuze, 2017, p.65-66).<sup>61</sup>

Vimos com Bréhier a importância que o exprimível (*lekton*) tinha na lógica dos primeiros estoicos. Vimos também que para a física estoica, entretanto, o exprimível não era mais que um efeito das causas corporais – estas sim, causas essenciais, produtoras. Situados na superfície dos corpos – fronteira do real - os exprimíveis eram incapazes de engendrar algo. Ora, Deleuze procura mostrar em seu livro sobre Espinosa, que é por “ser exprimível” que a substância única é, não um efeito, mas a causa produtora de si e de tudo o que existe. Mas veremos que em *Lógica do sentido*, ele seguirá a tese estoica do exprimível como efeito, sem ignorar, contudo, a dimensão produtiva da expressão.<sup>62</sup> Por enquanto, seguimos somente destacando que o problema da diferença entre os nomes não seria propriamente resolvido se assimilássemos a substância ao objeto designado pelos

---

<sup>60</sup> Para os estoicos, “verde” é uma mistura de corpos ou de coisas, mas “verdejar” é tão somente um atributo que se diz de uma coisa.

<sup>61</sup> “Todos os sentidos exprimidos formam o exprimível ou a essência da substância”. Para Deleuze, passar pelo problema da expressão em Espinosa é, sobretudo, mostrar que é da essência da substância única “ser exprimível”.

<sup>62</sup> É certo que *Lógica do sentido* não falará mais de “substância” como causa produtora, mas não deixará de haver, na linguagem, um sentido exprimido que atuará como “quase-causa”.



diferentes nomes. Segundo Deleuze, é Duns Escoto quem, antes de Espinosa, teria ido mais longe na busca de uma solução às questões suscitadas pela tradição expressionista. Seria Escoto quem, pela primeira vez, teria oposto à tradição a *univocidade* do Ser:

*o ser se diz no mesmo sentido* de tudo o que é, infinito ou finito, ainda que não seja sob a mesma “modalidade”. Mas, precisamente, o ser não muda de natureza ao mudar de modalidade, isto é, quando seu conceito é predicado do ser infinito e dos seres finitos (já em Escoto, portanto, a univocidade não traz consigo confusão alguma de essências) (Deleuze, 2017, p.66).

Indo mais além, à univocidade do ser, Escoto teria aplicado o que Deleuze considera um de seus conceitos mais originais, conceito do qual, já vimos, ele mesmo faz amplo uso em sua tese sobre Espinosa: a ideia da *distinção formal*. Em Escoto, tal ideia

remete, evidentemente, a um ato do entendimento. Mas aqui, o entendimento não se contenta em exprimir uma mesma realidade sob dois aspectos que poderiam existir à parte em outros sujeitos, nem exprimir uma mesma coisa em diversos graus de abstração, ou exprimir analogicamente alguma coisa com relação a outras realidades. Ele apreende, objetivamente, formas atualmente distintas, mas que, como tais, compõem um único e mesmo sujeito. Entre animal e racional não existe somente uma distinção de razão como entre *homo-humanitas*; é preciso que a própria coisa já esteja “estruturada segundo a diversidade pensável do gênero e da espécie” (Deleuze, 2017, p.67).

A distinção formal seria uma distinção real pois exprimiria as diferentes camadas de realidades que formam ou constituem um ser, mas seria *um mínimo* de distinção real, porque quiddidades realmente distintas coordenar-se-iam e comporiam um único ser. “Real e *todavia não numérico*, é esse o estatuto da distinção formal” (Deleuze, 2017, p.68).

Mas, se duas quiddidades como animal e racional só se comunicam pelo terceiro termo ao qual são idênticas, contudo, não seria assim no infinito, pois dois atributos levados ao infinito seriam ainda formalmente distintos, mesmo sendo ontologicamente idênticos. Assim, adversários de Escoto entendiam que a distinção formal dizia “demais para uma distinção de razão, mas não o bastante para uma distinção real”. É assim que Descartes também relutava em conceber uma distinção real entre coisas que não estivessem em sujeitos diferentes, isto é, que não fossem acompanhadas por uma divisão numérica.

Já vimos que Espinosa teria contestado a ideia cartesiana de que a distinção real fosse numérica. Agora é possível entender melhor como ele teria restaurado a distinção formal, dando-lhe um alcance muito maior do que tinha em Escoto. Em Espinosa, cada atributo exprimirá uma essência infinita como sua razão formal (ou sua quiddidade). Os atributos se distinguem, portanto, formalmente; certamente eles são substâncias, mas num sentido qualitativo. Entretanto, cada atributo atribui sua essência à substância como a *outra coisa*. Segundo Deleuze, esta é uma maneira de dizer que divisão alguma no ser corresponde à distinção formal entre atributos. Ele então ressalta:

a substância não é um gênero, os atributos não são diferenças específicas: não há, portanto, substâncias de mesma espécie que os atributos, não há substância que seria a mesma coisa (*res*) que cada atributo (*formalitas*) (Deleuze, 2017, p.69).

Ou seja, a “outra coisa” é a *mesma para* todos os atributos; mais que isso: é *a mesma que* todos os atributos. E cada uma dessas determinações não contradiz a outra.

Todos os atributos formalmente distintos são conectados pelo entendimento a uma substância ontologicamente una. Mas o entendimento apenas reproduz de modo objetivo a natureza das formas que ele apreende. Todas as essências formais formam a essência de uma substância absolutamente una. Todas as substâncias qualificadas formam uma só substância, do ponto de vista da quantidade. Assim, os próprios atributos têm, ao mesmo tempo, a identidade no ser e a distinção na formalidade; ontologicamente uno, formalmente diverso, esse é o estatuto dos atributos (Deleuze, 2017, p.69).<sup>63</sup>

Para Deleuze, o mais interessante em sua tese de um Espinosa escotista é a maneira pela qual Espinosa teria renovado as noções de distinção formal e de univocidade. Para o “teólogo” Escoto, os atributos ainda eram os próprios: justiça, bondade, sabedoria, etc. Se ele reconhecia que a essência divina poderia ser concebida sem esses atributos, entretanto, ele a definia por perfeições intrínsecas: entendimento e vontade. É somente em Espinosa, portanto, que a univocidade devém como afirmação

---

<sup>63</sup> Já havíamos pois mencionado que para Deleuze é somente a distinção formal que dá um conceito absolutamente coerente da unidade da substância e da pluralidade dos atributos, dando à distinção real uma nova lógica. Mas aqui ele explica por que Espinosa nunca teria empregado o termo “formal”, falando somente de distinção real. Segundo ele, a distinção formal é mesmo uma distinção real: “era vantajoso para Espinosa usar um termo que Descartes, pelo uso que fizera dele, tinha de certa forma neutralizado teologicamente: o termo ‘distinção real’ permitia, então, as maiores audácias, sem ressuscitar antigas polêmicas que Espinosa julgava certamente inúteis e mesmo nocivas. Não acreditamos que o pretense cartesianismo de Espinosa vá além disso: toda sua teoria das distinções é profundamente anticartesiana” (Deleuze, 2017, p.70).

pura: “o Ser unívoco está perfeitamente determinado no seu conceito como aquilo que se diz num único e mesmo sentido da substância, que é em si, e dos modos, que são em outra coisa”. E Deleuze já havia mostrado que é somente “na imanência que a univocidade encontrará sua fórmula propriamente espinosista: Deus é dito causa de todas as coisas, no mesmo sentido (*eo sensu*) em que ele é dito causa de si” (Deleuze, 2017, p.71).

Com os atributos, Espinosa teria atingido os elementos primeiros e substanciais, “noções irreduzíveis da substância única”. É assim que Deleuze se refere à ideia de uma constituição lógica da substância, “composição” que, segundo ele, nada tem de físico. Para Deleuze, a irreduzibilidade dos atributos não apenas prova, mas *constitui a não impossibilidade de Deus como substância única que tem todos os atributos*.

Em Espinosa, a compatibilidade dos atributos não se funda em uma região do entendimento divino, superior às próprias relações lógicas, mas sim em *uma lógica própria à distinção real*. É a natureza da distinção real entre atributos que exclui qualquer divisão de substâncias; é essa a natureza da distinção real que conserva para os termos distintos toda sua positividade respectiva, interditando defini-los em oposição um ao outro, e conectando todos eles a uma mesma substância indivisível (Deleuze, 2017, p.85, grifo nosso).

### ***O espelho e o germe***

Duas metáforas tradicionais ilustram a importância dos atributos na filosofia da expressão: a do espelho e a do germe.

Conforme o ponto de vista em que nos situamos, os atributos são um e outro. De um lado, a essência se reflete e se multiplica nos atributos, os atributos são espelhos dos quais cada um exprime, em seu gênero, a essência da substância: eles remetem necessariamente ao entendimento, assim como os espelhos remetem ao olho que vê a imagem. Porém, o exprimido está envolvido na expressão, assim como a árvore no germe: a essência da substância é menos refletida nos atributos do que constituída pelos atributos que a exprimem; os atributos são menos espelhos que *elementos dinâmicos ou genéticos* (Deleuze, 2017, p.85).

A natureza de Deus (natureza naturante) é expressiva. Pelo prisma da expressão, vê-se que Deus se exprime nos fundamentos do mundo – atributos que são a sua essência – antes de se exprimir no mundo (natureza naturada).<sup>64</sup> E Espinosa mostra “que a expressão

---

<sup>64</sup> Lembremos que pelo prisma da distinção real “antes” é uma anterioridade estritamente lógica.

não é manifestação, sem ser também constituição do próprio Deus”. Nele, “a Vida, isto é, a expressividade, é levada ao absoluto” (Deleuze, 2017, p.86).<sup>65</sup>

Deleuze havia distinguido em Espinosa dois níveis expressivos: “em primeiro lugar, a substância se exprime em seus atributos, e cada atributo exprime uma essência; em segundo lugar, porém, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que dependem deles e cada modo exprime uma modificação” (Deleuze, 2017, p.16). Procuramos então mostrar de que maneira Deleuze destacou o papel dos atributos no primeiro nível, em que a expressão não é menos que a própria composição lógica (e genética) da substância. Mas também mencionamos que, em um segundo nível, a expressão devinha uma produção. Neste segundo nível (expressão dos atributos nos modos que dele dependem; e expressão dos modos como modificações da substância), outra noção muito cara a Espinosa ganhará importância: a *potência*.

A formação de um argumento das potências seria, mais uma vez, uma refutação direta de Espinosa a Descartes.<sup>66</sup> Segundo Deleuze, se há muitas versões de uma prova *a posteriori* da existência de Deus em Espinosa, todas elas têm como objetivo substituir o argumento cartesiano das quantidades de realidade por um *argumento das potências* (Deleuze, 2017, p.92). Mais precisamente, a potência, em Espinosa, como a razão suficiente da quantidade de realidade. Eis como Deleuze descreve a significação de tal argumento:

Atribui-se a um ser finito uma *potência de existir* idêntica a sua essência. Sem dúvida, um ser finito não existe pela sua própria essência ou potência, mas em virtude de uma causa externa. Ele não deixa de ter uma potência que lhe é própria, embora essa potência seja necessariamente efetuada sob a ação das coisas exteriores (Deleuze, 2017, p.97, grifo nosso).

Mas sob que condição atribui-se a um ser finito, que não existe por si, uma potência de existir e de agir idêntica a sua essência?

---

<sup>65</sup> Não detalhamos aqui a argumentação de Deleuze que mostra como Espinosa ultrapassa o infinitamente perfeito em direção ao absolutamente infinito – infinito em que Espinosa descobre a Natureza ou Razão suficiente. Mas cabe notar que é esse procedimento que leva ao estabelecimento da segunda tríade da substância, cujos termos são: perfeito-absoluto-infinito. Eis os argumentos envolvidos nessa tríade: não há desigualdade de perfeição entre os atributos; cada atributo exprime uma essência infinita; todos os atributos se afirmam igualmente de uma substância absolutamente infinita.

<sup>66</sup> Para mais detalhes do argumento: Capítulo V: *A Potência*

A resposta de Espinosa parece ser a seguinte: afirmamos essa potência de um ser finito, na medida em que consideramos esse ser como sendo a parte de um todo, como modo de um atributo, modificação de uma substância. Logo, essa substância tem, por sua vez, uma potência infinita de existir, tanto mais potência quanto mais atributos ela tem (Deleuze, 2017, p.97).

Ora, se essa potência é parte de um todo, “parte da potência de um ser que, este sim, existe por si” (Deleuze, 2017, p.99), eis que retornamos ao tema que teria sido responsável por constituir historicamente uma tradição expressionista: o tema da participação. Retomemos a questão. A tese de Deleuze é a de que a teoria expressionista se construiu historicamente como uma tentativa sempre renovada de resolver o problema platônico da participação. E ao retratá-la, ele mostrou que somente em Espinosa os movimentos correlativos à expressão seriam completamente realizados pelo ser unívoco; e que teria sido precisamente a distinção formal dos atributos – a única real - que permitiu a Espinosa tal realização. Vimos que tal distinção compõe logicamente a substância e é anterior à produção dos seres materiais e finitos. Mas, de alguma forma, a distinção formal interferirá, também, na produção dos modos.

Vimos que as teorias da emanção e da criação concordavam em recusar à participação todo sentido material. Em Espinosa, ao contrário, é o próprio princípio da participação que nos obriga a interpretá-la como uma participação material e quantitativa. Mas então qual seria o papel dos atributos nessa “atribuição de potência”, já que tomados em si mesmos (como distinções reais) os atributos são formas e não potências?

Tomados coletivamente, eles [todos os atributos] são as condições sob as quais é atribuída à substância absoluta uma potência absolutamente infinita de existir e de agir, idêntica a sua essência formal. Tomados distributivamente, eles [cada atributo] são as condições sob as quais é atribuída a seres finitos uma potência idêntica a sua essência formal, tendo em vista que essa essência está contida em determinados atributos (...). É nesse sentido que os seres finitos são condicionados, sendo necessariamente modificações da substância ou modos de um atributo; a substância é como a totalidade incondicionada, porque possui ou preenche *a priori* a infinidade das condições; os atributos são condições comuns, comuns à substância que os possui coletivamente, e aos modos que os implicam distributivamente (Deleuze, 2017, p.98).

O antigo tema da participação mostra, portanto, que os atributos são condições de atribuição de potência, tanto à substância “participada” quanto aos modos

“participantes”.<sup>67</sup> Mas se em Espinosa o “problema da participação” seria o de uma participação das potências, deveríamos, então, suprimir a distinção de essência entre participante e participado? Muito pelo contrário, pois

Espinosa jamais confunde uma essência de modo e uma essência de substância: minha potência continua sendo minha própria essência, a potência de Deus continua sendo sua própria essência, ao mesmo tempo em que minha potência é uma parte da potência de Deus (Deleuze, 2017, p.99-100).

A pergunta correta, portanto, deverá ser: como conciliar a distinção das essências e a participação das potências?

As coisas finitas são partes da potência divina, porque são os modos dos atributos de Deus. Mas a redução das “criaturas” ao estado de modos, longe de retirar delas toda potência própria, mostra, ao contrário, como uma parte de potência volta a elas como sendo própria, em conformidade com sua essência. Sob as mesmas condições, a identidade da potência e da essência é igualmente afirmada dos modos e da substância. Essas condições são os atributos pelos quais a substância possui uma onipotência idêntica a sua essência, sob os quais os modos possuem uma parte dessa potência, idêntica a sua essência. Eis porque se diz que os modos, que implicam esses mesmos atributos que constituem a essência de Deus, “explicam” ou “exprimem” a potência divina (Deleuze, 2017, p.100).

Deleuze afirma que toda potência traz um poder de ser afetado que lhe corresponde e lhe é inseparável, poder que é sempre *exercido*. A identidade da potência e da essência significa o seguinte: “a potência é sempre ato, ou, pelo menos está em ato”, ou seja, é potência ativa ou ao menos atual. Assim, a essência de modo é sua potência, e a mesma corresponde a um poder de ser afetado. No caso dos modos, a distinção entre potência e ato desaparece em benefício de uma correlação entre duas potências sempre atuais – de agir e de padecer – que variam em razão inversa, mas cuja soma é constante, e constantemente efetuada. Portanto, “o modo só tem uma potência atual: a cada instante, ele é tudo o que ele pode ser, sua potência é sua essência” (Deleuze, 2017, p.102). Já no caso da substância, se sua essência também é potência, no entanto, seu poder de ser afetado só pode ser preenchido por afecções ativas.

---

<sup>67</sup> Eis o ponto de inflexão: os atributos não apenas refletem a essência da substância mas constituem os elementos genéticos que produzem o universo modal. Os atributos são, de um só vez, espelho da natureza naturante e germe da natureza naturada.

Dizer que a essência de Deus é potência, é dizer que Deus produz uma infinidade de coisas, em virtude dessa mesma potência pela qual ele existe. Ele as produz, portanto, como ele existe. Causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si, ele produz todas as coisas nos seus atributos, pois seus atributos constituem, ao mesmo tempo, sua essência e sua existência. Portanto, não bastará dizer que a potência de Deus é atual: ela é necessariamente ativa, ela é ato. A essência de Deus não é potência sem que uma infinidade de coisas dela decorram, e decorram, precisamente, nesses atributos que a constituem. Da mesma maneira, os modos são as afecções de Deus; mas Deus nunca padece dos seus modos, ele só tem afecções ativas (Deleuze, 2017, p.102 -103).

Na relação de expressão, já vimos que toda essência é essência de algo. Neste caso, portanto, devemos distinguir: a essência como potência; aquilo do qual ela é essência; o poder de ser afetado que corresponde à essência. Quando aquilo do qual a essência é essência é o modo, este, por ter uma potência que é parte, será uma quantidade de realidade ou de perfeição (um grau).<sup>68</sup> Eis, então, mais uma resposta de Espinosa a Descartes: “uma coisa tem tanto mais realidade ou perfeição quanto ela pode ser afetada de um maior número de maneiras: *a quantidade de realidade encontra sempre sua razão em uma potência idêntica à essência*” (Deleuze, 2017, p.103).

### ***Segunda atribuição: os atributos se exprimem***

Toda a primeira parte do livro de Deleuze é dedicada a apresentação das *três tríades da substância*. Elas significam, respectivamente: a necessidade de uma substância que tenha todos os atributos; a necessidade dessa substância existir absolutamente; e a necessidade dessa substância existente de produzir uma infinidade de coisas. Todas elas constituem o primeiro nível expressivo. Com a exposição da tríade da potência absoluta da substância absolutamente necessária e existente, chegamos no ponto em que a substância é participada pelos modos. Mas Deleuze afirma que a substância não se contenta em nos fazer passar aos modos, ela se aplica a eles ou se comunica com eles.

Como natureza naturante, a natureza de Deus é expressiva em si mesma. Essa expressão não só reflete um Deus todo pronto, mas forma uma constituição lógica e

---

<sup>68</sup> Essa tripla distinção remete à terceira e última tríade da substância: “a essência da substância como potência absolutamente infinita de existir; a substância como *ens realissimum* [ente realíssimo] existindo por si; um poder de ser afetado de uma *infinidade de maneiras*, poder correspondente a essa potência, necessariamente preenchido por afecções, das quais a própria substância é causa ativa” (Deleuze, 2017, p.103). Na sequência do livro, as tríades serão dos modos e não mais da substância.

genética da substância divina. A expressão é, em Deus, a própria vida de Deus. Mas Deus não tem necessidade alguma de produzir, nada lhe falta. Se Deus se exprime em si mesmo, o universo só pode ser uma expressão em segundo grau. “A substância já se exprime nos atributos que constituem a natureza naturante, mas os atributos se exprimem, por sua vez, nos modos, que constituem a natureza naturada” (Deleuze, 2017, p.108). Por que esse segundo nível? Por que Deus produz um universo modal?

Há dois argumentos que Deleuze retoma de Espinosa e que dariam conta *a priori* da produção: 1) “Deus age, ou produz, tal como ele se compreende: compreendendo-se necessariamente, ele age necessariamente”; 2) “Deus produz como ele existe; existindo necessariamente, ele produz necessariamente”. No primeiro caso, os modos produzidos serão assimilados a propriedades logicamente necessárias que se seguem da essência de Deus tal como ela é compreendida. No segundo caso, o desenvolvimento autônomo do próprio argumento estará fundamentado na potência, o que leva a assimilar os modos a afecções físicas. De acordo com Deleuze,

que Deus produza necessariamente nos diz, ao mesmo tempo, como ele produz. Ao se compreender como substância composta de uma infinidade de atributos, existindo como substância composta de uma infinidade de atributos, Deus age como ele se compreende e como ele existe, logo, nesses atributos que exprimem, ao mesmo tempo, sua essência e sua existência. Ele produz uma infinidade de coisas, mas numa “infinidade de modos”. Ou seja: as coisas produzidas não existem fora dos atributos que as contêm. Os atributos são as condições unívocas sob as quais Deus existe, mas também sob as quais ele age. Os atributos são formas unívocas e comuns: sob a mesma forma, eles se dizem da criatura e do criador, dos produtos e do produtor, constituindo formalmente a essência de um, contendo formalmente a essência dos outros. O princípio da necessidade da produção remete, portanto, a uma dupla univocidade. Univocidade da causa: Deus é causa de todas as coisas, no mesmo sentido em que é causa de si. Univocidade dos atributos: Deus produz por meio desses atributos e nesses mesmos atributos que constituem sua essência (Deleuze, 2017, p.111).

Podemos destacar de toda essa argumentação a denúncia de Espinosa às incoerências da ideia de criação e da imagem de um Deus essencialmente dotado de entendimento e vontade.

Deus não produz porque quer mas porque é. Não produz porque concebe, isto é, porque concebe coisas como possíveis, mas porque ele compreende a si mesmo, porque compreende necessariamente sua própria natureza. Em uma palavra, Deus age



“unicamente segundo as leis de sua natureza”: ele não teria podido produzir outra coisa, nem produzir as coisas em outra ordem, sem ter outra natureza (Deleuze, 2017, p.112-113).

São, portanto, as próprias condições da produção que fazem desta algo distinto da criação: “Como Deus produz necessariamente, e nos seus próprios atributos, os produtos são necessariamente modos desses atributos que constituem a natureza de Deus” (Deleuze, 2017, p.113). Haveria, portanto, uma lógica própria da relação de expressão que a levaria para um segundo nível. Deleuze entende que Espinosa sempre foi muito cuidadoso com a gramática para que pudesse ter negligenciado as origens linguísticas da “expressão”. E logo na sequência, ele afirma:

Vimos que os atributos eram nomes: são verbos, ao invés de adjetivos. Cada atributo é um verbo, uma oração primeira infinitiva, uma expressão dotada de um sentido distinto; mas todos os atributos designam a substância como uma única e mesma coisa. A distinção tradicional entre o sentido exprimido e o objeto designado (que se exprime) encontra no espinosismo, portanto, um campo de aplicação imediata. Essa distinção, porém, funda necessariamente certo movimento da expressão. Pois é preciso que o sentido de uma oração primária se torne, por sua vez, o designado de uma oração secundária, tendo ela mesma um novo sentido, etc. Assim, a substância designada se exprime nos atributos, os atributos exprimiam uma essência. Agora, os atributos, por sua vez, se exprimem: eles se exprimem nos modos que os designam, esses modos exprimem uma modificação. Os modos são verdadeiras “orações participiais”, as quais derivam das orações infinitivas principais. É nesse sentido que a expressão, pelo seu próprio movimento, engendra uma expressão do segundo grau. A expressão possui em si a razão suficiente de uma re-expressão. Esse segundo grau define a própria produção: diz-se que Deus produz, ao mesmo tempo em que seus atributos se exprimem. De modo que, em última instância, é sempre Deus que se acha designado por todas as coisas, exceto pela diferença de nível. Os atributos designam Deus, mas os modos ainda o designam sob o atributo de que dependem (Deleuze, 2017, p.113-114).

Teria Espinosa, muito antes de Deleuze, encontrado na longa tradição cujo cerne remonta, pois, à lógica estoica, a razão da expressão como produção?

Devemos ressaltar, por outro lado, que Deleuze não ignora em Espinosa a identidade clássica do atributo e da qualidade:<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Vimos que essa identidade, entretanto, não se encontra nos estoicos, para quem as qualidades são corpos e os atributos, incorporais. Deleuze está se referindo aqui, portanto, à tradição aristotélica.

os atributos são qualidades eternas e infinitas: é nesse sentido que eles são indivisíveis. A extensão é indivisível, enquanto qualidade substancial ou atributo. Cada atributo é indivisível, enquanto qualidade. Mas cada atributo-qualidade tem também uma quantidade infinita que é divisível sob certas condições. Essa quantidade infinita de um atributo forma uma matéria, mas uma matéria somente modal. Portanto, um atributo se divide modalmente, e não realmente. Ele tem partes que se distinguem modalmente: partes modais, e não reais ou substanciais. Isso é válido tanto para a extensão quanto para os outros atributos (Deleuze, 2017, p.209).

Além do infinito qualitativo e indivisível dos atributos que se conectam à substância, Deleuze está fazendo alusão a dois infinitos quantitativos – estes divisíveis – propriamente modais: um infinito quantitativo intensivo, que se divide em partes intensivas ou em graus; um infinito quantitativo extensivo, que se divide em partes extensivas (exteriores umas às outras, agindo de fora umas sobre as outras). Segundo ele, portanto, é preciso evitar a crença de que o extenso seja um privilégio da extensão. Os modos da extensão se definem essencialmente por graus de potência e, inversamente, um atributo como o pensamento tem ele mesmo partes modais extensivas, ideias que correspondem aos corpos mais simples. *Tudo se passa então, como se cada atributo-qualidade estivesse afetado por duas quantidades elas mesmas infinitas, mas divisíveis sob certas condições, cada uma à sua maneira.* Mas em que consistiriam esses dois infinitos? Como e sob quais condições eles se deixariam dividir em partes? Quais seriam suas conexões, bem como as conexões de suas partes?

Para responder a esses problemas, Deleuze começa por esclarecer: o que são as *essências de modo* para Espinosa? Não são possibilidades lógicas, nem estruturas matemáticas, nem entidades metafísicas, mas realidades físicas. Entretanto, ele ressalta: *“uma essência de modo tem uma existência que não se confunde com a existência do modo correspondente”* (Deleuze, 2017, p.211). Ou seja, uma essência de modo existe, é real e atual, mesmo que não exista atualmente o modo do qual ela é essência. A essência não é um possível.<sup>70</sup>

---

Então é sempre preciso fazer a ressalva: os atributos - formas comuns à substância e aos modos - são verbos e não adjetivos. Estes seriam, por sua vez, “próprios” a Deus.

<sup>70</sup> Ao afirmar que a essência não é um possível, Deleuze está distanciando Espinosa de Leibniz, para quem as essências são possibilidades lógicas que entram no cálculo do Deus-criador.

Deleuze argumenta: as essências de modos (assim como os modos existentes) têm uma causa eficiente. A essência existe necessariamente em virtude da sua causa (e não por si). Portanto, a existência não está incluída (ou envolvida) na essência; ela se junta a esta. A existência da essência coincide com o ser-causado da essência. Todas as essências têm Deus como causa.<sup>71</sup>

Uma essência só pode ser separada das outras de maneira abstrata, quando consideradas independentemente do princípio de produção que compreende todas. Eis porque todas as essências formam um sistema total, um conjunto atualmente infinito (Deleuze 2017, p.214).

Seria preciso, portanto, perguntar: como distinguir as essências de modo, se elas são inseparáveis umas das outras? Como elas podem ser singulares, se formam um conjunto infinito? Ou seja, em que consistiria a realidade física das essências enquanto tais?

O problema da realidade física das essências de modos é o da individualidade e da realidade, e Deleuze não ignora que tal problema suscita muitas dificuldades no espinosismo. A primeira tese explorada por ele é a de que a individuação se faria apenas pela *existência* do modo, e não por sua essência: “enquanto um modo não existe, sua essência estará contida no atributo, sua ideia estará compreendida na ideia de Deus; essa ideia não pode, portanto, envolver uma existência distinta, nem se distinguir das outras ideias” (Deleuze, 2017, p.215). Em outros termos, enquanto a muralha for toda branca, não poderemos apreender nada que se distinga dela ou que nela se distinga.<sup>72</sup>

“Distinguir-se”, aqui, opõe-se bruscamente a “estar contido”: a distinção, neste caso, é tomada apenas no sentido de *distinção extrínseca*. E é nesse sentido extrínseco que ele observa que o modo existente tem uma duração. Enquanto dura, o modo

deixa de estar simplesmente contido no atributo, assim como sua ideia deixa de estar simplesmente compreendida na ideia de Deus. É pela duração (e também, no caso dos

---

<sup>71</sup> Em *Espinosa – filosofia prática*, Deleuze define a causalidade em Espinosa: “só Deus é causa, há apenas um único sentido e uma só modalidade para todas as figuras da causalidade, se bem que tais figuras sejam elas próprias diversas (causa de si, causa eficiente das coisas infinitas, causa eficiente das coisas finitas umas em relação às outras). Considerada em seu sentido único e na sua modalidade, a causa é essencialmente *imane*nte: isto é, permanece em si para produzir (por oposição à causa transitiva), e o efeito não provém dela tampouco (por oposição à causa *emane*nte). (Deleuze, 2002-b, p.63).

<sup>72</sup> Deleuze está mais uma vez fazendo referência a Duns Escoto, e reforçando, portanto, a sua tese de um Espinosa escotista.

modos de extensão, pela figura e pelo lugar) que os modos existentes têm uma individuação propriamente extrínseca (Deleuze, 2017, p.216).

Mas subsiste a questão de saber se não haveria outro tipo de distinção modal, como um princípio intrínseco de individuação. Mais que isso, para Deleuze, tudo faria pensar que uma individuação pela existência de modo é insuficiente.

Só podemos distinguir as coisas existentes na medida em que supomos que suas essências são distintas; assim também, toda distinção extrínseca parece certamente supor uma distinção intrínseca prévia. É então provável que uma essência de modo seja singular nela mesma, mesmo quando o modo correspondente não existe (Deleuze, 2017, p.216).

Deleuze recorre mais uma vez a Duns Escoto para esclarecer a questão. Quando Escoto diz, a respeito da brancura, que a mesma

tem intensidades variáveis; estas não se juntam à brancura como uma coisa se junta à outra, como uma figura se junta à muralha sobre a qual ela é traçada; os graus de intensidade são determinações intrínsecas, modos intrínsecos da brancura, que permanece univocamente a mesma seja qual for a modalidade sob a qual ela é considerada (Deleuze, 2017, p.216).

Também em Espinosa, tanto quanto em Escoto, as essências de modos seriam modos intrínsecos ou quantidades intensivas. Deleuze entende que ainda que não tivesse desenvolvido explicitamente essa teoria, Espinosa pareceria orientar-se na direção de uma distinção ou de uma singularidade própria às essências de modos enquanto tais.

A diferença dos seres (essências de modos) é ao mesmo tempo intrínseca e puramente quantitativa; pois a quantidade de que se trata aqui é a quantidade intensiva. Só uma distinção quantitativa dos seres se concilia com a identidade qualitativa do absoluto. Mas essa distinção quantitativa não é uma aparência, é uma diferença interna, uma diferença de intensidade. De modo que se deve dizer de cada ser finito que ele exprime o absoluto, de acordo com a quantidade intensiva que constitui sua essência, ou seja, segundo seu grau de potência (Deleuze, 2017, p.217).

É por isso que Deleuze entende que em Espinosa

a individuação não é nem qualitativa nem extrínseca, ela é quantitativa-intrínseca, intensiva. Nesse sentido, há certamente uma distinção entre as essências de modos relativamente aos atributos que as contêm e, ao mesmo tempo, relativamente umas às outras. Estando contidas no atributo, as essências de modo não se distinguem de maneira

extrínseca; mas, no atributo que as contém, elas não deixam de ter um tipo de distinção ou de singularidade que lhes é própria (Deleuze, 2017, p.217).

O sistema das essências é uma série atualmente infinita. Trata-se, aqui, de um infinito pela causa.<sup>73</sup> Cada atributo contém (complica) a série infinita dos graus que correspondem à sua quantidade intensiva. Segundo Deleuze, “vê-se bem que esse infinito, em certo sentido, não é divisível: não se pode dividi-lo em partes extensivas ou extrínsecas, salvo por abstração” (Deleuze, 2017, p.218). As essências dos modos são, portanto, inseparáveis, muito embora não deixem de ser singulares ou particulares, distintas umas das outras por uma distinção intrínseca.<sup>74</sup>

A expressão dos atributos é uma produção. As essências de modos são produzidas na série infinita contida em cada atributo por diferenciação intrínseca, e nesse sentido, todas estão compreendidas na produção de cada uma. No entanto, em cada uma dessas séries infinitas (modos infinitos contidos nos atributos), a essência é produzida como um grau irreduzível, “necessariamente apreendido como unidade singular”. Assim seria o sistema de produção das essências em cada atributo: sistema de individuação quantitativo e intrínseco, em que cada essência é, em seu atributo, um grau intensivo da substância.

O estatuto das essências de modos remete, na perspectiva de uma substância absolutamente infinita, ao problema da passagem do infinito ao finito.

a substância é como que a identidade ontológica absoluta de todas as qualidades, a potência absolutamente infinita (...); os atributos são as formas ou qualidades infinitas e, como tais indivisíveis. O finito não é, portanto, nem substancial nem qualitativo. Mas também não é aparência: ele é modal, isto é quantitativo. Cada qualidade substancial tem uma quantidade modal-intensiva, ela mesma infinita, que se divide atualmente numa

---

<sup>73</sup> Em *Espinosa – filosofia prática*, Deleuze faz referência à carta XIII para Meyer, na qual Espinosa teria distinguido três infinitos: o que é ilimitado por natureza (quer infinito num gênero, como cada atributo, quer absolutamente infinito, como a substância); o que é ilimitado por sua causa: trata-se dos modos infinitos imediatos nos quais os atributos se exprimem absolutamente (esses modos são indivisíveis, mas têm uma infinidade atual de partes: é o caso das essências de modos contidas no atributo, cada essência como parte intensiva ou um grau); o que não pode ser igual a nenhum número. Este último infinito remete aos modos existentes e aos modos infinitos mediatos que eles compõem em certas relações (Deleuze, 2002-b, p.87-88).

<sup>74</sup> Deleuze acrescenta que não devemos dar uma interpretação leibniziana às essências particulares que temos em Espinosa. As essências particulares não são como as mônadas, não são microcosmos: “não estão, portanto, todas contidas em cada uma, embora estejam contidas na produção de cada uma”. Como tais, as essências de modo têm um poder expressivo, mas esse deve ser compreendido de uma maneira diferente daquela de Leibniz. Veremos, entretanto, que o Deleuze de *Lógica do sentido* recorrerá às mônadas, e não aos modos, para tratar do “poder expressivo” dos indivíduos particulares.

infinidade de modos intrínsecos. Esses modos intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, são as partes intensivas do próprio atributo. E com isso, eles são as partes da potência de Deus, sob o atributo que os contém (Deleuze, 2017, p.219).

É nesse sentido que os modos *participam* necessariamente da potência de Deus: como graus de potência ou parte intensiva. “A redução das criaturas ao estado de modos aparece como a condição sob a qual sua essência é potência”. E é assim que os modos – como partes irredutíveis da substância - são, em sua essência, expressivos:

eles exprimem a essência de Deus, cada um segundo o grau de potência que constitui a sua essência. A individuação do infinito, em Espinosa, não vai do gênero ou da espécie ao indivíduo, do geral ao particular; vai da qualidade infinita à quantidade correspondente, que se divide em partes irredutíveis, intrínsecas ou intensivas (Deleuze, 2017, p.219).

### *As tríades modais*

Deleuze já havia mostrado que a essência dos modos não coincidiria com sua existência.<sup>75</sup> Se uma essência de modo existe sem que o próprio modo exista, é porque a essência não é causa da existência do modo. A causa da existência de modo é, pois, outro modo existente – mas essa afirmação é insuficiente se o propósito for definir a existência. Deleuze procura então a argumentação capaz de defini-la:

se é verdade que um modo existente “tem necessidade” de um grande número de outros modos existentes, já podemos pressentir que ele mesmo é composto de um grande número de partes, partes que lhe chegam de alhures, que começam a lhe pertencer desde que ele existe em virtude de uma causa exterior, que se renovam sob o jogo das causas, enquanto ele existe, e que deixam de lhe pertencer assim que ele morre. Então, podemos dizer em que consiste a existência do modo: *existir é ter atualmente um número muito grande de partes (plurimae)*. Essas partes componentes são exteriores à essência do modo, exteriores umas às outras: são partes extensivas (Deleuze, 2017, p.221-222).

Assim, um corpo existente na extensão seria composto por um número muito grande de corpos simples. E a alma, como ideia de um corpo existente, seria ela mesma composta por um grande número de ideias que corresponderiam às partes componentes do corpo. Trata-se justamente do segundo e já mencionado infinito modal quantitativo:

---

<sup>75</sup> No sentido de que a essência não é um possível: uma essência de modo existe, é real e atual, mesmo se não exista atualmente o modo do qual ela é essência.

quantitativo e *extensivo*, que se divide em partes extensivas, exteriores umas às outras. No entanto, seria preciso destacar que “um número muito grande”, neste caso, referir-se-ia a uma grandeza infinita porque *indefinida*, ou seja, suas partes não poderiam ser representadas por número algum.<sup>76</sup>

Deleuze observa que o número nunca exprime adequadamente, portanto, a natureza dos modos. Se, anteriormente, ao afirmar que a distinção modal era numérica, ele teria identificado a quantidade modal ao número, contudo afirma agora que o número “é apenas uma maneira de imaginar a quantidade, ou uma maneira de pensar abstratamente os modos”. O ser dos modos é, propriamente falando, quantitativo e não numérico:

se se considera o primeiro infinito modal, o infinito intensivo, ele não é divisível em partes extrínsecas. As partes intensivas que ele comporta intrinsecamente, as essências de modos, não são separáveis umas das outras; o número as separa umas das outras e do princípio de sua produção, apreendendo-as, portanto, abstratamente. Se se considera o segundo infinito, o infinito extensivo, ele é sem dúvida divisível em partes extrínsecas que compõem as existências. Mas essas partes extrínsecas operam sempre por conjuntos infinitos; sua soma ultrapassa sempre qualquer número consignável. Quando as explicamos pelo número, deixamos escapar o ser real dos modos existentes, só apreendemos ficções (Deleuze, 2017, p.224).

Mas a que se conectaria essa teoria do segundo infinito modal no conjunto do sistema espinosista? O infinito extensivo diria respeito, pois, à *existência* dos modos. Ele seria aplicado à teoria do modo existente da seguinte maneira:

é o modo existente que tem uma infinidade de partes (um número muito grande); é sua essência ou grau de potência que forma sempre um limite (um máximo e um mínimo); é o conjunto dos modos existentes, não apenas simultâneos mas sucessivos, que constitui o maior infinito, ele próprio divisível em infinitos maiores ou menores (Deleuze, 2017, p.225).

Em que consistiriam as partes extensivas? De onde elas viriam? Deleuze afirma que não são nem átomos, nem termos virtuais de uma divisibilidade ao infinito. Portanto,

---

<sup>76</sup> Deleuze acrescenta que o infinito extensivo é indefinido embora não seja ilimitado, já que ele se conecta a algo de limitado. Além disso, não é pelo número de partes que uma quantidade é infinita, mas por ser sempre infinita que ela se divide em inúmeras partes (Deleuze, 2017, p.223).

nem matéria elementar, nem forma abstrata. “Na verdade, as últimas partes extensivas são as partes infinitamente pequenas atuais de um infinito, ele mesmo atual” (Deleuze, 2017, p.226).

Retomemos que estamos no segundo nível expressivo, em que a natureza naturada, ao se produzir, é a própria re-expressão da natureza naturante. No primeiro nível, Deleuze mostrou que os atributos eram as qualidades infinitas, eternas e indivisíveis que compunham a substância. Agora, cada atributo (que contém as essências de modos) tem duas quantidades infinitas que se dividem modalmente sob certas condições: quantidade intensiva infinita (graus de potência que correspondem às essências de modo) e quantidade extensiva infinita (partes extrínsecas dos modos existentes). É essa última, pois, que é *atualmente* dividida numa infinidade de partes extensivas. Eis então como Deleuze entende a conexão dos infinitos quantitativos entre si:

*todas [as partes extrínsecas da quantidade extensiva] em conjunto e sob todas as suas conexões, elas formam um universo infinitamente mutável, correspondente à onipotência de Deus. Porém, sob tal ou qual conexão determinada, elas formam conjuntos infinitos maiores ou menores que correspondem a tal ou qual grau de potência, isto é, a tal ou qual essência de modo. Elas operam sempre por infinitudes: uma infinidade de partes corresponde sempre a um grau de potência, por menor que seja; o conjunto do universo corresponde à Potência que compreende todos os graus (Deleuze, 2017, p.227).*

Retomemos uma ressalva feita por Deleuze: o infinito quantitativo extensivo não é privilégio do atributo extensão. Feita a ressalva, vejamos como Deleuze descreve a análise dos modos finitos *da* extensão.

O atributo extensão tem uma quantidade extensiva modal que se divide atualmente numa infinidade de corpos simples. Esses corpos simples são partes extrínsecas que só se distinguem umas das outras e só se conectam umas às outras através do movimento e do repouso. Movimento e repouso são, precisamente, a forma da distinção extrínseca e das conexões exteriores entre corpos simples. Os corpos simples são determinados de fora ao movimento e ao repouso, ao infinito, e se distinguem pelo movimento ou pelo repouso ao qual são determinados. Eles sempre se agrupam por conjuntos infinitos, sendo que cada conjunto é definido por uma certa conexão de movimento e de repouso. É sob essa conexão que um conjunto infinito corresponde a tal essência de modo (isto é, a tal grau



de potência), logo, constitui na extensão a existência do próprio modo (Deleuze, 2017, p.227-228).<sup>77</sup>

Deleuze entende que não é o caso de buscarmos uma essência para cada parte extensiva, já que de maneira alguma as partes extensivas e os graus de intensidade (partes intensivas) correspondem termo a termo. Ou seja, “não há modo existente que não seja composto ao infinito, qualquer que seja sua essência ou seu grau de potência” (Deleuze, 2017, p.229). As partes simples não têm essência nem existência que lhes sejam próprias. No entanto, elas compõem a existência. É neste sentido que existir é ter atualmente uma infinidade de partes extensivas.

Deveríamos então perguntar: como uma infinidade de partes extensivas compõe a existência de um modo? Ou, como essas partes podem corresponder à sua essência, ou pertencer a ela? Partes formam um conjunto enquanto entram em uma certa *conexão*: “sob essa conexão, elas correspondem a tal essência de modo e compõem a existência desse próprio modo; tomadas sob outra conexão, elas fazem parte de outro conjunto, correspondem a outra essência de modo, compõem a existência de outro modo” (Deleuze, 2017, p.230). Assim, uma essência de modo se exprime eternamente numa certa conexão graduada. E um modo continua a existir (dura) enquanto a mesma conexão subsiste no conjunto infinito de suas partes. Deleuze sintetiza o que seria, segundo ele, a primeira tríade da expressão no modo finito: “num modo existente, a essência é um grau de potência; esse grau se exprime numa conexão, essa conexão subsume uma infinidade de partes” (Deleuze, 2017, p.231).

É assim que Deleuze elenca os três elementos que comporiam a teoria da existência em Espinosa: a *essência singular* como grau de potência; a *existência particular* composta por uma infinidade de partes extensivas; e a *forma individual* - ou conexão expressiva – que corresponde eternamente à essência do modo.

---

<sup>77</sup> Deleuze continua: “Se se considera o conjunto de todos os conjuntos infinitos sob todas as conexões, tem-se ‘a soma de todas as variações da matéria em movimento’, ou ‘a figura do universo inteiro’ sob o atributo extensão. Essa figura ou essa soma correspondem à onipotência de Deus enquanto esta compreende todos os graus de potência ou de todas as essências de modos nesse mesmo atributo da extensão” (Deleuze, 2017, p.228).

Mas não podemos confundir a essência de modo e a conexão na qual ela se exprime, já que não é a essência de modo que determina uma infinidade de partes extensivas a entrar em conexão.

Um modo passa a existência, não em virtude de sua essência, mas em virtude de leis, puramente mecânicas, que determinam uma infinidade de partes extensivas quaisquer a entrar sob tal conexão precisa, na qual sua essência se exprime. Um modo deixa de existir desde que suas partes sejam determinadas a entrar em outra conexão, correspondendo a outra essência (Deleuze, 2017, p.233).

Assim como a essência de modo não é um possível, um modo existente não é a realização de um possível. As essências existem necessariamente, em virtude de sua causa. Os modos dos quais elas são a essência passam necessariamente à existência, em virtude de causas que determinam partes a entrarem sob as conexões que correspondem a essas essências. São essas duas formas de causalidade que levaram Deleuze a considerar dois tipos de *posição modal*, dois tipos de distinção modal. Para ele,

a distinção entre a essência e a existência nunca é uma distinção real. O ser da essência (existência da essência) é a posição da essência num atributo de Deus. O ser da existência (existência da própria coisa) é ainda uma posição da essência, mas uma posição extrínseca, *fora* do atributo (Deleuze, 2017, p.235).<sup>78</sup>

A existência de uma coisa particular é a própria coisa, ou seja, a coisa particular existe enquanto ela dura, e não mais apenas enquanto contida no atributo ou enquanto compreendida em Deus. Mas a afirmação de uma distinção modal extrínseca não contradiria o princípio da imanência? De maneira nenhuma, pois

quando os modos são o objeto de uma posição extrínseca, eles deixam de existir sob a forma *complicada* que é a deles enquanto suas essências estiverem apenas contidas no atributo. Sua nova existência é uma *explicação*: eles explicam o atributo, cada um o explica “de uma maneira certa e determinada” (Deleuze, 2017, p.236).

O modo existente explica o atributo sob a conexão que o caracteriza. Ele não é menos expressivo que a essência de modo, ele só é de outra maneira.

---

<sup>78</sup> Entendemos que essa identificação de uma distinção modal à uma posição, posição modal, terá um desdobramento na noção de campo transcendental, tal como Deleuze a pensará em *Lógica do sentido*: o campo transcendental como um espaço topológico provido, não mais de essências, mas somente de puras singularidades.

O atributo não mais se exprime nas essências de modo que ele complica ou contem, conforme aos seus graus de potência; ele se exprime, além disso, nos modos existentes, que o explicam de uma maneira certa e determinada, ou seja, conforme às conexões que correspondem às suas essências. A expressão modal inteira é constituída por esse duplo movimento da complicação e da explicação (Deleuze, 2017, p.237).<sup>79</sup>

Mas vimos que se os atributos se exprimem nos modos que deles dependem, os modos, por sua vez, também exprimem uma modificação. E essa expressão *dos* modos também se apresenta sob uma tríade. Trata-se, pois, da segunda tríade do modo finito: “a essência como grau de potência; um certo poder de ser afetado, no qual ela se exprime; afecções que preenchem, a cada instante, esse poder” (Deleuze, 2017, p.239). É essa tríade que nos mostra como é que o modo exprime a substância, participa dela, e até, à sua maneira, a reproduz.<sup>80</sup>

Já vimos que um modo existente dura enquanto a mesma conexão subsiste no conjunto infinito de suas partes. Ele deixa portanto de existir quando não pode mais manter entre suas partes a conexão que o caracteriza, mas também quando não está mais apto para poder ser afetado. “Em suma, uma conexão não é separável de um poder de ser afetado” (Deleuze, 2017, p.240). Vimos também que o modo existente tem uma essência idêntica a um grau de potência. E como tal,

ele tem uma aptidão para ser afetado, um poder de ser afetado por um número muito grande de maneiras; enquanto ele existe, esse poder é preenchido de maneira variável,

---

<sup>79</sup> Haveria portanto, duas individuações muito diferentes em Espinosa: “a da essência, definida pela singularidade de cada grau de potência como parte intensiva simples, indivisível e eterna; a da existência, definida pelo conjunto divisível de partes extensivas que efetuam temporariamente a relação eterna de movimento e repouso, na qual a essência de modo exprime-se” (Deleuze, 2017, p.87).

<sup>80</sup> A última tríade do modo finito também expressa uma reação ao mecanicismo cartesiano: a ideia de um Natureza expressiva está na base de um novo naturalismo. Espinosa reconhece nas coisas uma força inerente e própria, mas, ao contrário de um Leibniz que faz das essências individuais outras tantas substâncias, em Espinosa, “tal reconhecimento ocorre definindo as essências particulares como essências de modos e, mais geralmente, fazendo das próprias coisas os modos de uma substância única”. Em Espinosa, “o mecanicismo remete àquilo que o ultrapassa, mas por exigência de uma causalidade pura absoluta imanente. Apenas a causalidade nos faz pensar a existência; ela é suficiente para nos fazer pensá-la. Do ponto de vista da causalidade imanente, os modos não são aparências desprovidas de força e de essência. Espinosa conta com essa causalidade bem compreendida para dotar as coisas de uma força ou potência própria, que lhes cabe precisamente enquanto elas são modos” (Deleuze, 2017, p.256-257).

mas sempre e necessariamente preenchido sob a ação de modos exteriores (Deleuze, 2017, p.241).

Finalmente, vimos que os modos existentes não existem em virtude de sua própria natureza. Forçosamente, portanto, cada modo existente é afetado por modos exteriores, e sofre mudanças que não se explicam somente pela sua natureza. “Primeiro e antes de tudo, suas afecções são paixões” (Deleuze, 2017, p.242).

Deleuze então retoma uma passagem da *Ética* em que Espinosa observa que a infância é um estado miserável, um estado comum no qual dependemos das causas exteriores no mais elevado grau. A questão que então se impõe a propósito da existência do modo existente finito é: “chegará ele às afecções ativas, e como?” (Deleuze, 2017, p.242) Essa questão, embora tenha uma inspiração física, seria a *questão ética* propriamente dita.

Seria impossível retomar todo o caminho que se abre para Deleuze a partir da questão ética destacada do pensamento de Espinosa. Sintetizemos apenas alguns pontos fundamentais. Da nossa perspectiva de modos finitos existentes, responder à questão ética seria, em linhas muito gerais, alcançar o conhecimento verdadeiro e a beatitude. Mas da perspectiva da própria expressão, o conhecimento verdadeiro seria, pois, o conhecimento que *explica* Deus. E na busca para se obter o conhecimento que leva à explicação de Deus, Espinosa teria distinguido três gêneros de conhecimento.

O primeiro gênero corresponde ao estado de natureza: “percebo os objetos ao acaso dos encontros, segundo o efeito que eles têm sobre mim. Esse efeito é apenas um ‘signo’, uma ‘indicação’ variável. Esse é um conhecimento por *experiência vaga*” (Deleuze, 2017, p.323). Já o segundo gênero corresponde ao estado de razão: é o conhecimento das - e por meio das - noções comuns<sup>81</sup>. Nele, já estamos no domínio da expressão, expressão da Natureza que substitui os signos, expressão do amor que substitui a obediência. Elas se definem pela sua função geral e aplicam-se aos modos existentes.

---

<sup>81</sup> A noção comum é sempre a ideia de uma similitude de composição nos modos existentes. Caberia distinguir duas grandes espécies de noções comuns. As menos universais são aquelas que representam uma similitude de composição entre corpos que convêm diretamente e do seu próprio ponto de vista. Fazem-nos compreender, portanto, as conveniências entre modos (por exemplo, aquilo que é comum a um corpo humano e a certos corpos externos). No outro polo, as mais universais representam uma similitude ou comunidade de composição, mas entre corpos que convêm de um ponto de vista muito geral e não de *seu próprio* ponto de vista (por exemplo, a extensão, o movimento e o repouso) (Deleuze, 2017, p.309).

Já as ideias do terceiro gênero de conhecimento se definem pela sua natureza singular, “representam a essência de Deus, fazem-nos conhecer as essências particulares tais como estão contidas no próprio Deus” (Deleuze, 2017, p.336).<sup>82</sup> É somente no terceiro gênero que o sistema da expressão encontra sua forma final: a beatitude, que não designa somente a posse de uma alegria ativa, tal como ela está em Deus, mas também a posse de um amor ativo, tal como ele está em Deus. Tudo é questão de proporção nos sentimentos que preenchem nosso poder de ser afetado: “trata-se de fazer com que as ideias inadequadas e as paixões só ocupem a menor parte de nós mesmos” (Deleuze, 2017, p.348).<sup>83</sup>

### ***Concluir para recomeçar***

Deleuze entende que a expressão volta a dar à natureza uma espessura que lhe é própria e que, ao mesmo tempo, torna o homem capaz de penetrar nessa espessura. Mas seu conceito teria sido apenas redescoberto por Espinosa, assim como por Leibniz, sustentando em ambos a força de uma reação anticartesiana. Do ponto de vista de uma história da filosofia, Deleuze tentou mostrar como a expressão já se insinuava nas duas grandes tradições teológicas da emanção e da criação. E na conclusão do livro ele afirma que, mais precisamente, seu conceito tem duas fontes: uma ontológica concernente à *expressão de Deus*, derivada do problema platônico da participação; e outra lógica, concernente ao *exprimido das proposições*, retirada da lógica estoica. Trata-se, em suma,

de um conceito propriamente filosófico, de conteúdo imanente, que se intromete nos conceitos transcendentais de uma teologia emanativa ou criacionista. Traz consigo o “perigo” propriamente filosófico: o panteísmo ou a imanência – imanência da expressão no que se exprime, e do exprimido na expressão (Deleuze, 2017, p.360).

---

<sup>82</sup> Deleuze reencontra nos três gêneros de conhecimento o que para ele seriam os três aspectos da ordem da Natureza: ordem das paixões, ordem da composição das conexões, ordem das próprias essências. As essências são particulares, ou seja, são irredutíveis umas às outras: cada uma é um ser real, um grau de potência ou de intensidade. Mas também cada uma delas convém com todas as outras, pois todas estão compreendidas na produção de cada uma. E as essências também são expressivas: “cada essência não apenas exprime todas as outras no princípio de sua produção, mas também exprime Deus como sendo esse próprio princípio que contém todas as essências, e do qual cada uma depende em particular” (Deleuze, 2017, p.340).

<sup>83</sup> A ideia inadequada é a ideia inexpressiva, privada do conhecimento de sua própria causa. Deleuze entende que não se trata de “suprimir a ideia inadequada que temos, mas sim em utilizar aquilo que existe de positivo nela para formar o maior número possível de ideias adequadas, e fazer com que as ideias inadequadas subsistentes ocupem apenas, finalmente, a menor parte de nós mesmos. Enfim, nós mesmos devemos atingir determinadas condições que nos possibilitem produzir ideias adequadas” (Deleuze, 2017, p.166).

Tanto Espinosa como Leibniz se serviram do conceito de expressão, portanto, para ultrapassar a insuficiência do cartesianismo, restaurando a exigência de uma razão suficiente operando no absoluto. Deleuze pergunta: mas por que o conceito de expressão seria o melhor para essa tarefa?

A resposta será dada através da retomada de alguns pontos abordados por ele ao longo do livro. Cabe ressaltar que alguns desses pontos não foram tratados aqui, mas optamos por agora mencioná-los por entendermos que a maneira como Deleuze encaminhará a discussão terá relevância para o que se seguirá de nosso texto.<sup>84</sup>

Como primeiro ponto, o infinitamente perfeito como próprio deve ser ultrapassado rumo ao absolutamente infinito como natureza. Em Espinosa, Deus é *representado* como infinitamente perfeito, mas é *constituído* pelas formas infinitas que introduzem sua distinção no absoluto sem introduzir aí o número, formas constitutivas da natureza de Deus, atributos através dos quais ele *se exprime*. Em Leibniz, há também o ultrapassamento do infinito rumo ao absoluto – ainda que o Ser absoluto de Leibniz não seja o mesmo de Espinosa. Mas em ambos, “as quantidades intensivas ou quantidades de potência, descobertas como mais profundas que as quantidades de realidade, é que transformam os procedimentos *a posteriori*, introduzindo neles a expressividade” (Deleuze, 2017, p.364).

Como segundo ponto, Espinosa e Leibniz criticam o *claro-e-distinto* cartesiano, no sentido de que este convém mais à reconhecimento e às definições nominais do que ao verdadeiro conhecimento por definições reais. Para eles, o verdadeiro conhecimento é descoberto como uma espécie da expressão, em que o conteúdo representativo da ideia é ultrapassado rumo a um conteúdo imanente, propriamente expressivo, e em que a forma da consciência psicológica é ultrapassada rumo a um formalismo lógico “explicativo”. Como escreve Deleuze, “nós mesmos somos ideia em virtude de nosso poder expressivo” (Deleuze, 2017, p.364).

O terceiro ponto se refere à definição cartesiana do indivíduo como o composto de uma alma e de um corpo. A hipótese de uma causalidade real para interpretar os

---

<sup>84</sup> É assim que falaremos de Leibniz, que quase não foi mencionado, mas que aparece na conclusão do livro em questões que são relevantes para que possamos compreender o seu destaque em *Lógica do sentido*.

fenômenos desse composto negligência, de acordo com Deleuze, as *correspondências não causais*.

A causalidade real seria tão somente um caso particular de um princípio mais geral. Tem-se ao mesmo tempo a impressão de que a alma e o corpo tenham uma quase-identidade que torna a causalidade real inútil entre eles, e uma heterogeneidade, uma heteronomia que a torna impossível (Deleuze, 2017, p.364-365).

Como poderíamos conceber se a alma é causa ou efeito do que se passa no corpo, assim como o corpo da alma? De uma só vez, tão próximos e tão distantes, que a formulação de tal pergunta por vezes parece mesmo inútil ou impossível... Mas qual seria então esse princípio mais geral no qual a causalidade real entre alma e corpo (ou corpo e alma) estaria subsumida?

A identidade, ou quase-identidade, é a de um “invariante”; a heteronímia é a de duas séries variáveis, uma corporal, a outra espiritual. Ora, a causalidade real intervém mesmo, por conta própria, em cada uma das séries; mas a conexão entre as duas séries, e a conexão destas com o invariante, dependem de uma *correspondência não causal* (Deleuze, 2017, p.365).

Se perguntarmos agora qual seria o conceito capaz de dar conta de tal correspondência, Deleuze responde que parece ser o de expressão.

Pois se é verdade que o conceito de expressão se aplica adequadamente à causalidade real, no sentido de que o efeito exprime a causa, e de que o conhecimento do efeito exprime o conhecimento da causa, esse conceito não deixa de transbordar a causalidade, pois faz corresponder e ressoar séries totalmente estranhas uma à outra. De maneira que a causalidade real é uma espécie da expressão, mas apenas uma espécie subsumida sob um gênero mais profundo (Deleuze, 2017, p.365).

A leitura que Deleuze faz do movimento expressivo em Espinosa nos mostra que “séries estranhas uma à outra” assim o são porque pertencem a atributos *realmente distintos*. A relação de causalidade (eficiente) só se dá, portanto, em cada atributo.<sup>85</sup> Mas

---

<sup>85</sup> Vimos, ainda que de outra maneira, que a problemática da causalidade também estava presente no estoicismo. Bréhier já havia afirmado que para os estoicos tudo o que existe é corpo: há corpos que agem e corpos que padecem, mas nunca um corpo poderá ser efeito de outro corpo. Ora, já sabemos que o estoicismo resolvia o problema da relação corpo e alma afirmando que a alma também era um corpo. Contudo, também sabemos que havia no materialismo estoico um desmembramento da relação causal: os corpos eram causas, uns aos outros, de efeitos incorporais: acontecimentos que “quase-existiam” nas superfícies dos corpos. Portanto, assim como Deleuze está afirmando de Espinosa, a relação de causalidade real só poderia haver entre “elementos homogêneos”. A lógica estoica, que só se

Deleuze está apontando para um “invariante” que leva a série corporal e a série espiritual a entrarem em certo tipo de relação, pertencente a um gênero mais abrangente.

Esse gênero traduz imediatamente a possibilidade para séries distintas heterogêneas (as expressões) de exprimir um mesmo invariante (o exprimido), estabelecendo em cada série variável um mesmo encadeamento de causas e de efeitos (Deleuze, 2017, p.365).

Ora, invariante é o exprimido pelos atributos, mas esses são expressões de uma única substância: por isso é invariante o que exprimem.

Quanto a nós, indivíduos, seres finitos constituídos pelo pensamento e pela extensão, não somos indiferentes a expressão; ao contrário, somos expressivos posto que é justamente ela, a expressão, que nos limita e nos determina. É assim que

a expressão se instala no coração do indivíduo, no seu corpo e na sua alma, nas suas paixões e nas suas ações, nas suas causas e nos seus efeitos. E por *mônada*, mas também por *modo*, Leibniz e Espinosa, respectivamente, entendem o indivíduo tão somente como expressivo (Deleuze, 2017, p.365).<sup>86</sup>

Se, portanto, do ponto de vista do Ser universal, do conhecimento específico e do agir individual, o conceito de expressão tem sua importância, Deleuze entende que não é exagerada a aproximação que traça entre Espinosa e Leibniz, ainda que estes divirjam, em cada ponto, no uso e na interpretação do conceito. Detenhamo-nos na leitura que Deleuze faz da expressão, agora, em Leibniz:

Leibniz é quem dá a essa categoria uma extensão tal que ela acaba por recobrir tudo, inclusive o mundo dos signos, das similitudes, dos símbolos e da harmonia – ao passo que Espinosa empreende a mais severa depuração, e opõe estritamente as expressões aos signos e às analogias (Deleuze, 2017 p.365-366).

Fazendo referência ao texto *Quid est idea*, Deleuze afirma que Leibniz define a expressão como uma correspondência de *habitus* entre duas coisas, distinguindo dois grandes tipos de expressão naturais: as que implicam certa semelhança (um desenho, por

---

referia aos atributos incorporais e impassíveis, era estéril: “situados na superfície – fronteira do real - os exprimíveis incorporais eram incapazes de engendrar algo”. Mas eis que Deleuze aponta, com Espinosa, para a expressão: gênero mais abrangente que permite que séries distintas se correspondam. A lógica de Deleuze remontará ao estoicismo, mas a relação de expressão, tal como viu em Espinosa, fará do acontecimento incorporal, exprimido, a quase-causa que, na superfície da linguagem, revelará o sentido.

<sup>86</sup> Contentemo-nos, por enquanto, em definir as mônadas leibnizianas como indivíduos expressivos.



exemplo), e as que envolvem uma certa lei ou causalidade (uma projeção). Em todos os casos,

fica visível que um dos termos da conexão de expressão é sempre superior ao outro: seja porque ele desfruta da identidade reproduzida pelo segundo, seja porque envolve a lei que o outro desenvolve. E em todos os casos ele “concentra” na sua unidade o que o outro “dispersa na multidão”. A expressão, segundo Leibniz, funda em todos os domínios uma tal conexão entre o Uno e o Múltiplo: o que se exprime é “dotado de uma verdadeira unidade” relativamente às suas expressões; ou, o que dá no mesmo, a expressão é uma, relativamente ao exprimido múltiplo e divisível (Deleuze, 2017, p.366).

E é assim que, em Leibniz, uma zona obscura ou confusa é sempre introduzida na expressão: “o termo superior, em razão de sua unidade, exprime *mais distintamente* aquilo que outro exprime *menos distintamente* na sua multidão”. Mais do que isso,

como o segundo termo é exprimido no primeiro, este talha de alguma maneira sua expressão distinta numa região obscura que o cerca por todos os lados, e na qual ele mergulha: assim, cada mônada traça sua expressão parcial distinta sobre o fundo de uma expressão total confusa<sup>87</sup>; ela exprime confusamente a totalidade do mundo, mas só exprime claramente uma parte dela, extraída ou determinada pela conexão, também expressiva, que ela tem com o seu corpo. O mundo exprimido por cada mônada é um contínuo provido de singularidades, e é em torno dessas singularidades que as próprias mônadas se formam enquanto centros expressivos (Deleuze, 2017, p.367).

Deleuze enumera dois fatores fundamentais na concepção leibniziana da expressão: a *Analogia* e a *Harmonia*, o que leva à formação de uma filosofia simbólica da expressão, na qual a expressão nunca é separada dos signos das suas variações, não mais que das zonas obscuras em que ela mergulha. O distinto e o confuso variam em cada

---

<sup>87</sup> Essa noção de um fundo do qual se destaca a expressão terá importância em *Lógica do sentido*, e vemos que Deleuze a retira precisamente de Leibniz. Lá, na série que trata da gênese ontológica, a mônada expressiva estará no mundo como em um fundo provido de singularidades. Já em *A Dobra*, livro tardio dedicado ao filósofo, Deleuze afirma que é Leibniz quem efetua, depois dos estoicos, a segunda grande lógica do acontecimento: o próprio mundo é acontecimento e, enquanto predicado incorporeal, deve estar incluído em cada sujeito como um fundo do qual cada um extrai as maneiras que correspondem ao seu ponto de vista (aspectos). O mundo é a própria predicação, as maneiras são os predicados particulares, e o sujeito é o que passa de um predicado a outro como de um aspecto de mundo a outro. É o par *fundo-maneiras* que destrona a forma ou a essência: Leibniz faz dele a marca de sua filosofia. Os estoicos e Leibniz inventam um Maneirismo que se opõe ao essencialismo ora de Aristóteles, ora de Descartes (Deleuze, 2009, p.94-95).

expressão: o que uma mônada exprime confusamente, a outra exprime distintamente. O que faz da filosofia uma *filosofia das expressões equívocas*.

Tudo se passa como se Leibniz, ao mesmo tempo para salvar a riqueza do conceito de expressão e conjurar o perigo panteísta adjacente, encontrasse uma nova fórmula, segundo a qual a criação e a emanção fossem as duas espécies reais da expressão, ou correspondessem a duas dimensões da expressão (Deleuze, 2017, p.368).<sup>88</sup>

Tanto em Leibniz quanto em Espinosa, a conexão de expressão concerne essencialmente ao Uno e ao Múltiplo. Mas, em Espinosa, a teoria da expressão está a serviço da univocidade. A multiplicidade dos atributos é estritamente igual à unidade da substância, ou seja, os atributos são *formalmente* o que a substância é *ontologicamente*. Espinosa aceita o “perigo” propriamente filosófico implicado na noção de expressão: a imanência e o panteísmo. Para Deleuze, portanto, essa parece ser

a verdadeira oposição entre Espinosa e Leibniz: *a teoria das expressões unívocas de um se opõe à teoria das expressões equívocas do outro*. Todas as outras oposições (a necessidade e a finalidade, o necessário e o possível) decorrem desta, e são abstratas relativamente a ela (Deleuze, 2017, p.371).

Não obstante a oposição, Deleuze insiste naquilo que Espinosa e Leibniz têm em comum no uso da noção de expressão, posto que, para ele, é nela que se manifesta toda a força da reação anticartesiana de ambos.

Essa noção de expressão é essencialmente triádica: deve-se distinguir o que se exprime, a própria expressão e o exprimido. *Ora, o paradoxo é que, ao mesmo tempo, o “exprimido” não existe fora da expressão e, todavia, não se assemelha a ela e, como distinto da própria expressão, está essencialmente conectado ao que se exprime*. De maneira que a expressão é o suporte de um duplo movimento: ou envolve-se, implica-se, enrola-se o exprimido na expressão, para reter apenas o par “exprimente-expressão”; ou desenvolve-se, explica-se, desenrola-se a expressão de maneira a restituir o exprimido (“exprimente-exprimido”) (Deleuze, 2017, p.371-372, grifo nosso).

No livro de sessenta e nove, veremos que Deleuze desdobrará ao máximo essa tese paradoxal encontrada no seio da expressão. Foi com a tríade da substância em

---

<sup>88</sup> Já Espinosa dá uma interpretação viva da expressão, separando o domínio dos signos, sempre equívocos, e o das expressões, cuja regra única é a univocidade. A operação concreta dessa seleção se dá através do procedimento de formação das noções comuns, em que a ideia deixa de ser um signo para devir uma expressão unívoca. Não se trata de dizer, em Espinosa, que um indivíduo exprime distintamente o que o outro exprime confusamente.

Espinosa que Deleuze viu a originalidade do conceito de expressão se manifestar. Ora, não é difícil notar que *o paradoxo* já estava lá no início, quando Deleuze apresentou a configuração da primeira tríade da expressão, em que as essências infinitas se distinguiam nos atributos nos quais elas existiam, mas se identificavam na substância à qual estavam conectadas. Ou mesmo depois, na descrição das tríades dos modos, quando neles os atributos se exprimiam, mas eles, por sua vez, exprimiam modificações como modificações da substância, constitutivas de um mesmo mundo através de todos os atributos.

Em Leibniz, Deleuze destaca que o paradoxo da expressão também suportaria um duplo movimento, de dobra e de desdobra, de inflexão e de inclusão. Mas nele, o paradoxo expressivo teria, como pano de fundo, a manifestação da *vontade* de Deus.

Deus se exprime em formas absolutas ou noções absolutamente simples, como num Alfabeto divino; essas formas exprimem qualidades ilimitadas que se conectam a Deus como sua essência. Depois, Deus se re-exprime no nível da criação possível: ele se exprime, então, em noções individuais ou relativamente simples, mônadas, que correspondem a cada uma das “visões” de Deus; e essas expressões, por sua vez, exprimem o mundo inteiro, ou seja, a totalidade do mundo escolhido, que se conecta a Deus como a manifestação de sua “glória” e de sua vontade. Vê-se bem, em Leibniz, que o mundo não existe fora das mônadas que o exprimem, e que, todavia, é sobretudo Deus que faz o mundo existir, não as mônadas. De modo algum essas duas proposições são contraditórias, mas elas atestam o duplo movimento pelo qual o mundo exprimido se envolve nas mônadas que o exprimem, e pelo qual, inversamente, as mônadas se desenvolvem e restituem essa continuidade de um fundo provido de singularidades, em torno das quais elas se constituíram (Deleuze, 2017, p.372-373).

Veremos em seguida que em sessenta e nove, “quando o sentido tomar o lugar das essências desfalecentes”, este paradoxo desdobrar-se-á em muitos outros. Todos localizados, tal como no estoicismo, na superfície - fronteira do real que, veremos, não é mais que a articulação da diferença entre corpos e linguagem. Fronteira que faz aparecer, pois, o único *exprimível*: o sentido.

#### Capítulo 4 – Impassibilidade e gênese em *Lógica do sentido*

O conceito de expressão em Espinosa tem duas fontes: uma ontológica concernente à *expressão de Deus*, derivada do problema platônico da participação; e outra lógica, concernente ao *exprimido das proposições*, retirada da lógica estoica. Deleuze nos mostra então como a influência dessas duas tradições torna-se evidente quando tratada a partir do problema da expressão. Mas, segundo ele, Espinosa fez uso da tradição, justamente, para subvertê-la; e não operou toda essa transformação sem também combater o pensamento de seu tempo, o que fazia de Descartes o seu grande oponente. Todo este movimento fica esclarecido quando Deleuze descreve o papel dos atributos no pensamento de Espinosa. De acordo com ele, Espinosa tanto concebera quanto determinara, de outra maneira, o que era o atributo.

Para dar sequência ao que interessa aqui e mostrar que a leitura que Deleuze faz dos atributos em Espinosa é relevante para o que se seguirá em *Lógica do sentido* – é preciso, mais uma vez, mencionar a interpretação de Brehier. No estoicismo – pensamento que traça uma outra cisão no ser - o exprimível é um atributo incorporeal dos objetos que, como tal, pertence exclusivamente à linguagem e, nesta, é exprimido por verbos. São efeitos dos corpos e de suas misturas. Mas como efeitos - meros acontecimentos *da* linguagem - são incapazes de estabelecer relações entre as coisas.<sup>89</sup>

Ora, Deleuze nos mostrou que Espinosa não foi indiferente à lógica estoica. Haveria, pois, uma transposição desta última em sua tese da substância única. Contudo, em Espinosa os atributos não são incorporais, mas substanciais. Como qualidades da substância (também verbos, e não adjetivos), são as “noções irreduzíveis da substância única”, compondo a sua essência em um primeiro nível expressivo. Mas vimos que os atributos substanciais não apenas refletem a essência da substância como também

---

<sup>89</sup>Lembremos do exemplo dado por Brehier através da proposição “Se há uma cicatriz, houve uma ferida”. Numa proposição deste gênero, a ferida é uma coisa passada, e não a ferida realmente. Mas é o fato de ter tido uma ferida que é significado; deste fato presente, o signo é este outro fato igualmente presente, o de ter uma cicatriz. Desse modo, a relação do signo com a coisa significada está entre dois termos incorporais, exprimíveis, e não entre duas realidades. Mas essa relação entre os exprimíveis suporia uma relação entre as coisas? De acordo com Bréhier, a semiologia estoica ocupa-se apenas da relação entre exprimíveis. O problema será então o de substituir um fato ou exprimível oculto (ferida) por um fato ou exprimível conhecido (cicatriz). E neste caso, o signo só é verdadeiro se o segundo juízo for idêntico ao primeiro.

constituem os elementos genéticos que produzem o universo modal. Neste segundo caso, são as condições de atribuição de potência aos modos, cada um dos quais remetendo ao atributo em que está contido. É esta dupla concepção do atributo - como espelho e como germe - que interessa a Deleuze para o que se seguirá em *Lógica do sentido*. Mas por que, em 1969, são os estoicos a grande referência do livro?

É na conclusão da sua análise sobre Espinosa, que Deleuze anuncia o movimento que perseguirá: “eis que o espelho parece absorver tanto o ser que nele se reflete quanto o ser que olha a imagem. O germe, ou o ramo, parece absorver tanto a árvore da qual ele provém, quanto a árvore que dele provém” (Deleuze, 2017, p.361). Se, com Espinosa, Deleuze descobre o sentido exprimido como o terceiro elemento da tríade da substância - as essências - será a partir da sua leitura de Brehier sobre o estoicismo que ele também travará uma batalha com o pensamento de seu tempo, exaltando o exprimido não como essência, mas como acontecimento<sup>90</sup>. Para tanto, ele retoma dos estoicos o que é exprimido – “essa estranha entidade ‘tomada’ no espelho, envolvida no germe, e da qual mal podemos dizer que existe”.

Mas é preciso considerar que Deleuze não será, em 1969, indiferente ao *problema da expressão*, tal como viu em Espinosa: pois é o paradoxo da expressão – que subsistia de algum modo no estoicismo, através dos paradoxos *da linguagem* – que o desperta para a dimensão produtiva do próprio sentido, ou seja, para o que Deleuze denomina a quarta dimensão da proposição. Lá onde os estoicos viam somente uma identidade paralisante, Deleuze destaca um movimento fecundo: um paradoxo que é *do sentido*: o exprimido não existe fora da expressão e, todavia, não se assemelha a ela e, como distinto da própria expressão, está essencialmente conectado ao que se exprime. A tese de Deleuze é a de que a linguagem só pode funcionar, tornar-se possível, a partir desse paradoxo que coloca em movimento, na própria linguagem<sup>91</sup>, três figuras que, veremos, se relacionam de maneira complexa: “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”. A linha que corta a superfície, a linha do sentido é a

---

<sup>90</sup> Lembremos que o exprimível, quando é exprimido, é um acontecimento que exprime um acontecimento. E este, por sua vez, é apenas um exprimível... Em *Lógica do sentido*, não há substância, não há essência, só acontecimentos exprimíveis.

<sup>91</sup> Lembremos que Deleuze afirma que “tornar possível” não é fazer começar. Veremos mais adiante, nas séries referentes à gênese do sentido, o que isso quer dizer.

fronteira que se estabelece entre corpos e linguagem. É esta linha fronteira que é dinâmica, produtiva: opera como uma perpétua articulação da diferença entre os corpos e a linguagem.

### ***A ordenação do sentido***

Por entre palavras e coisas, o sentido se ordena, portanto, em uma estrutura bastante complexa que deve, por isso mesmo, ser desmembrada. Começamos pela *ordenação terciária* que, de um ponto de vista linguístico, faz referência estrita às três relações que podem ser destacadas da proposição: a designação, a manifestação e a significação.<sup>92</sup>

A designação (ou indicação) “é a relação da proposição a um estado de coisas exteriores (*datum*)”. O estado de coisas é *individual*, comportando corpos, suas misturas, qualidades e quantidades, relações. A designação “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).

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

---

<sup>92</sup> De acordo com Deleuze, muitos autores reconhecem essas três relações distintas na proposição. Na terceira série do livro, *Da proposição*, ele desmembra a ordenação terciária da linguagem, ou o “círculo da proposição”, fazendo referência a linguistas e filósofos que escreveram sobre a linguagem, entre eles, Benveniste e Brice Parain.

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 às 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 poderia estar localizado em uma destas três dimensões. A resposta é negativa, pois o sentido é 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).

Embora pertença à linguagem, já que é expresso por ela, contudo o sentido não é localizável no círculo da proposição. Deleuze pergunta: haveria algo, *aliquid*, que não se confundiria

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)

Este “algo”, o sentido, seria, pois, irredutível aos estados de coisas individuais, às imagens particulares, às crenças pessoais e aos conceitos universais e gerais. O sentido seria “neutro”. Mas

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).

O sentido só pode, portanto, ser inferido indiretamente, *a posteriori*, quando o círculo da proposição é rompido.

É somente rompendo o círculo, como fazemos para o anel de Moebius, desdobrando-o no seu comprimento, revirando-o, que a dimensão do sentido aparece por si mesma e na sua irredutibilidade, mas também em seu poder de gênese, animando então um modelo interior *a priori* da proposição (Deleuze, 2007, p.21).<sup>93</sup>

Eis então que o próprio sentido passa a constituir, por si mesmo, uma *organização secundária*, dependente de uma distribuição bastante diferente daquela que ordena o círculo da proposição. Neste ponto Deleuze já faz referência a Husserl, afirmando que, para este, a dimensão última do sentido seria a *expressão*. Deleuze especula se o *noema* seria outra coisa senão um acontecimento puro, e a fenomenologia, algo além de uma ciência rigorosa dos efeitos de superfície<sup>94</sup>.

Mas consideremos o estatuto complexo com o qual Deleuze está procurando definir o 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 o atributo da proposição, mas o atributo da coisa ou do estado de coisas. Retornemos ao exemplo estoico: “a árvore é verde”, ou melhor, “a árvore verdeja”.

---

<sup>93</sup> A “figura” do anel de Moebius é relevante pois elucida o que Deleuze chama de complexa organização do sentido. E remete também, ainda que em um outro movimento, ao par explicar/envolver, dobrar/desdobrar. Se o sentido só pode ser inferido quando o anel de Moebius é *desdobrado*, é porque assim faz surgir a superfície que não é mais que a coexistência de duas faces, sendo o sentido a *fronteira* que se estabelece entre elas. Por sua vez, a mesma superfície pode ser *dobrada* ao ter suas extremidades reunidas, restituindo o anel. A fronteira, contudo, deverá persistir, mas constituindo desta vez uma *dobra* móvel que produzirá um perpétuo deslocamento ao longo do anel.

<sup>94</sup> “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 arborífica*, seu sentido global?” (Deleuze, 2007, p.22)



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; e ele se atribui à coisa designada pelo sujeito ou ao estado de coisas designado pela proposição em seu conjunto. Inversamente, este atributo lógico, por sua vez, 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 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).

Temos então que o atributo *da coisa* é o acontecimento verdejar que, por sua vez, é o atributo *que se diz da coisa*, ou seja, seu sentido. Trata-se, já havíamos visto com Bréhier, da coincidência entre o expresso da proposição (verbo) e o atributo incorpóreo da coisa (acontecimento). Coincidência que permite Deleuze afirmar que não devemos buscar o sentido de um acontecimento, já que o acontecimento é o próprio sentido. Mas, nesta segunda ordenação, não se trata mais de um círculo, e sim da coexistência de duas faces sem espessura. Se “inseparavelmente o *sentido é o exprimível ou o expresso da proposição e o atributo do estado de coisas*” (Deleuze, 2007, p.23), deve haver, 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 que diz respeito, portanto, ao *problema* da expressão.<sup>95</sup> No entanto, o paradoxo corresponde agora aos dois estados do sentido, *a posteriori* e *a priori*, aquele que inferimos indiretamente do círculo

---

<sup>95</sup> E não à própria expressão, como entendia Husserl.

da proposição que envolve a organização terciária, e aquele que fazemos aparecer por si mesmo, desdobrando o círculo ao longo da fronteira entre as proposições e as coisas, fronteira que constitui, por sua vez, a organização secundária.

O acontecimento subsiste na linguagem, mas acontece às coisas. No entanto, não se trata de uma dualidade radical, apenas de coisas e proposições que se acham de um lado e de outro de uma fronteira representada pelo sentido. De acordo com Deleuze, esta fronteira não os reúne, de modo que não há nem monismo nem dualismo, ela é, pois, *a articulação da diferença entre corpos e linguagem*.

Mas acompanhemos o movimento da organização secundária: tal “dualidade” entre coisas e proposições, por sua vez, também se desdobra em dois, de acordo com cada um dos seus dois termos.

Do lado da coisa, há as qualidades físicas e relações reais, constitutivas do estado de coisas; além disso, os atributos lógicos ideais que marcam os acontecimentos incorporais. E, do lado das proposições, há os nomes e adjetivos que *designam* o estado de coisas e, além disso, os verbos que *exprimem* os acontecimentos ou atributos lógicos. (Deleuze, 2007, p.26).

E finalmente, há uma dualidade que se dá no interior mesmo da proposição: como se fossem dois lados de um espelho, trata-se de duas dimensões: a designação de coisas e a expressão do sentido.

Passar do outro lado do espelho é passar da relação de designação à relação de expressão – sem se deter nos intermediários: manifestação, significação. É chegar a uma dimensão em que a linguagem não tem mais relação com designados, mas somente com expressos, isto é, com o sentido. Tal é o último deslocamento da dualidade: ela passa agora para o interior da proposição (Deleuze, 2007, p.27).

A organização secundária do sentido envolve, pois, a fronteira que o constitui, fronteira que se estabelece entre os corpos dos quais é efeito e as proposições que o contém. Mas

já que o sentido não é nunca apenas um dos dois termos de uma dualidade que opõe as coisas e as proposições, os substantivos e os verbos, as designações e as expressões, já que é também a fronteira, o corte ou a articulação da diferença entre os dois, já que dispõe de uma impenetrabilidade que lhe é própria e na qual se reflete, ele deve se desenvolver numa nova série de paradoxos, desta vez interiores (Deleuze, 2007, p. 31).

É na quinta série do livro, *Do sentido*, que Deleuze descreve os paradoxos *interiores* ao próprio sentido. Os dois primeiros – o da regressão ou proliferação indefinida e o do desdobramento estéril – são os mais importantes, pois são justamente

eles que nos fazem ver tanto a potência quanto a indiferença da linguagem. Eles mesmos formam os termos de uma alternativa: um ou o outro.

Se o primeiro nos força a conjugar o mais alto poder e a maior impotência, o segundo nos impõe uma tarefa análoga, que será preciso cumprir mais tarde: conjugar a esterilidade do sentido com relação à proposição de onde o extraímos, com sua potência de gênese quanto às dimensões da proposição (Deleuze, 2007, p.35).

Mas como todos os paradoxos do sentido derivam do primeiro, é somente este que será detalhado aqui<sup>96</sup>. 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. Ele resume: “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)<sup>97</sup>.

Percebemos, portanto, que a regressão tem necessariamente a forma serial, ou como afirma Deleuze, “cada nome designador tem um sentido que deve ser designado por um outro nome,  $n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3 \dots$ ”. 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 (designação e sentido), “vemos que cada nome é tomado

---

<sup>96</sup> Fazendo a ressalva de que o *paradoxo do desdobramento estéril* – justamente por se tratar do paradoxo que conjuga esterilidade e potência de gênese – será retomado mais adiante. Tal paradoxo aparece pois como o meio de se evitar o paradoxo da regressão ao infinito. Trata-se de imobilizar a proposição para dela extrair “a tênue película no limite das coisas e das palavras”: o sentido expresso como verbo. Deleuze o chama de paradoxo dos Estoicos.

<sup>97</sup> O exemplo que elucida o paradoxo da regressão é dado através de Carroll, num encontro de Alice com o cavaleiro: “O cavaleiro anuncia o título da canção que vai cantar ‘O nome da canção é chamado Olhos esbugalhados’ – ‘Oh, é o nome da canção?’ diz Alice. – ‘Não, você não compreendeu, diz o cavaleiro. É como o nome é chamado. O verdadeiro nome é: o Velho, o velho homem’...” (Deleuze, 2007, p.32). A conversa segue então entre os dois até o ponto em que a canção é, ela própria, uma proposição (n1). Mais precisamente, diz Deleuze, Carroll não segue uma regressão infinita, mas uma progressão convencionalmente finita, em que se deve partir, neste caso, do fim, para restaurar a regressão natural. O procedimento não deixa, no entanto, de ser ilustrativo.

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 ou, como escreve Deleuze, “*a forma serial se realiza necessariamente na simultaneidade de duas séries pelo menos*” (Deleuze, 2007, p.39). Ou seja, toda série única, homogênea, subsume necessariamente duas séries heterogêneas. E as séries heterogêneas podem ser determinadas de várias maneiras.

Estas variações não têm nenhuma importância, já que representam apenas graus de liberdade para a organização das séries heterogêneas: é a mesma dualidade que passa pelo lado de fora entre os acontecimentos e os estados de coisas, na superfície entre as proposições e os objetos designados e no interior da proposição entre as expressões e designações. Mas, o que é mais importante é que podemos construir as duas séries sob uma forma aparentemente homogênea: podemos então considerar duas séries de coisas ou duas séries de acontecimentos, ou duas séries de proposições, de designações, ou duas séries de sentido ou de expressões (Deleuze, 2007, p.40).

O que importa é que duas séries simultâneas nunca são iguais: uma representa o *significante*, outra o *significado* – sendo que cada um destes termos adquire uma acepção bastante particular.

Chamamos de “significante” todo signo enquanto apresenta em si mesmo um aspecto qualquer do sentido; “significado”, ao contrário, o que serve de correlativo a este aspecto do sentido, isto é, o que se define em dualidade relativa com este aspecto. O que é significado não é, por conseguinte, nunca o próprio sentido (Deleuze, 2007, p.40).

De acordo com o “método serial” de decifração do sentido – método cujo instaurador e principal explorador seria, pois, Lewis Carroll - 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, é “uma instância muito especial e paradoxal que não se deixa reduzir a nenhum termo das séries” (Deleuze, 2007, p.43).<sup>98</sup> Mas quais seriam, pois, as características desta *instância paradoxal*?

---

<sup>98</sup> Antes de apresentar os três caracteres, Deleuze cita vários autores que, segundo ele, souberam criar técnicas seriais de um formalismo exemplar. Entre eles, Lacan evidenciando a existência de duas séries em uma narrativa de Edgard Poe; Joyce ele mesmo assegurando a relação da série significante Bloom com a série significada *Ulisses* graças a múltiplas formas que comportam, entre outras técnicas, uma arqueologia dos modos de narração; Foucault escrevendo sobre Raymond Roussel.

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).

Esta instância paradoxal, este *ponto* que assegura o deslocamento entre as séries, é definido como uma *singularidade*. E tais pontos singulares correspondem às relações entre os termos de cada série. Se consideramos as duas grandes séries de base – a significante e a significada - 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 uma *estrutura*.

Retornando, então, à complexidade da organização que ordena o sentido, Deleuze destaca que a questão pode ser ainda mais complexa, pois a ordenação terciária da linguagem, precisamente porque é produzida, depende do sentido (quarta dimensão da proposição), que por sua vez, como vimos, constitui por si mesmo a organização secundária, dependente de uma outra distribuição. 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).

### ***Dupla causalidade e irreduzibilidade do sentido***

O sentido, como vimos, é o efeito, o resultado de causas corporais e de suas misturas. E é justamente isso que explica sua fragilidade, já que ele sempre corre o risco

de ser tragado por sua causa. O sentido só pode afirmar sua irreduzibilidade quando se compreende, com os estoicos, que *a relação causal pressupõe a heterogeneidade entre causa e efeito*. Mais do que isso, o sentido, 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 incorpóral” (Deleuze, 2007, p.97). Deleuze pretende fundamentar esta segunda causalidade de maneira que ela possa convir ao caráter incorpóral 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).

Já mencionamos que este elemento paradoxal, que intervém como um não-senso, é uma *singularidade*. Ou melhor, é sempre uma singularidade que atua como elemento paradoxal. Sobre este último, Deleuze ainda afirma que

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; palavra esotérica e coisa exotérica; ou, fazendo referência mais uma vez a Lewis Carroll, como palavra branca e objeto negro. Ao analisar a obra do escritor, Deleuze parece afirmar que o não-senso - elemento imprescindível na teoria do sentido - estaria relacionado à *potência* que determinadas palavras detém de coordenar ou de ramificar duas séries heterogêneas, potência esta que só se torna explícita por meio de duas figuras verbais.

Eis, mais uma vez, a importância de Carroll no livro, pois é de sua obra que Deleuze extrai essas figuras. No que se refere à primeira figura, 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. Em Carroll, uma palavra em branco é designada por palavras esotéricas quaisquer como: isto, coisa, *Snark*, etc. 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, respectivamente, a uma síntese regressiva e uma síntese disjuntiva.

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 elemento paradoxal é não-senso sob as figuras da palavra em branco e da palavra-valise. Mas são estas figuras que – longe de serem uma mera oposição às “palavras normais” que seguem as “leis normais” - submetem as palavras normais (palavras dotadas de sentido) às leis que as regem.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> “Todo nome normal tem um sentido que deve ser designado por um outro nome e que deve determinar disjunções preenchidas por outros nomes” (Deleuze, 2007, p.71). Trata-se, pois, das leis regressiva e disjuntiva.

Na medida em que estes nomes dotados de sentido são submetidos a estas leis, eles recebem *determinações de significação*. A determinação de significação não é a mesma coisa que a lei, mas dela decorre; ela relaciona os nomes, isto é, as palavras e proposições a conceitos, propriedades ou classes. Assim, quando a lei regressiva diz que o sentido de um nome deve ser designado por um outro nome, esses nomes de graus diferentes remetem do ponto de vista da significação a classes e propriedades de “tipos” diferentes (...) Da mesma forma, conforme a lei disjuntiva, uma determinação de significação enuncia que a propriedade ou o termo com relação aos quais se faz uma classificação não pode pertencer a nenhum dos grupos de mesmo tipo classificados com relação a ele (Deleuze, 2007, p.71).

Ou seja, no primeiro caso, um conjunto não poderá se conter como elemento, nem conter elementos de diferentes tipos. No segundo caso, um elemento não poderá fazer parte dos subconjuntos que determina, nem do conjunto cuja existência ele pressupõe. As figuras do não-senso correspondem aqui às formas do absurdo – formas destituídas de significação que, portanto, constituem paradoxos: “o conjunto de todos os conjuntos e o barbeiro do regimento”. Deleuze, que está fazendo referência a Russell, afirma que o absurdo é “ora confusão de níveis formais na síntese regressiva, ora círculo vicioso na síntese disjuntiva”. Mas, para ele, o interesse das determinações de significação, em todo o caso,

é o de engendrar os princípios de não-contradição e de terceiro excluído, ao invés de dá-los já feitos; os próprios paradoxos operam a gênese da contradição ou da inclusão nas proposições desprovidas de significação (Deleuze, 2007, p.72).

Contudo, do ponto de vista do sentido, o não-senso opera a *doação de sentido* de uma maneira bastante diferente. Pois deste ponto de vista, não há mais relação de nomes de graus diferentes a classes e propriedades, mas a repartição de séries heterogêneas em acontecimentos. As séries são divididas em série-significante e série-significada, mas a distribuição do sentido é outra, completamente diferente da relação de significação.

O acontecimento difere em natureza das propriedades e das classes. O que tem um sentido tem também uma significação, mas por razões diferentes das que fazem com que tenha um sentido. O sentido não é, pois, separável de um novo gênero de paradoxos, que marca a presença do não-senso no sentido, como os paradoxos precedentes marcavam a presença do não-senso na significação. Desta vez, são os paradoxos da subdivisão ao infinito, de um lado e, de outro, da repartição de singularidades. Nas séries, cada termo não tem sentido a não ser por sua posição relativa a todos os outros termos; mas esta posição relativa depende ela própria da posição absoluta de cada termo em função da instância =



x determinada como não-senso e que circula sem cessar através das séries. O sentido é efetivamente *produzido* por esta circulação (Deleuze, 2007, p.73).<sup>100</sup>

Deleuze está fazendo referência, agora, ao estruturalismo - para afirmar que seus autores não têm outro ponto em comum senão o sentido 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). Sua importância para a filosofia e para o pensamento em geral mede-se por ele 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).<sup>101</sup>

Em ambos os casos, 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 maquinações. 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, grifo nosso).

Mas, cabe ressaltar, 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.

<sup>100</sup> Acrescentemos que o sentido é um efeito que de modo algum é uma aparência ou uma ilusão.

Deleuze reforça o caráter imanente da relação de sentido: “é um produto que estende ou se alonga na superfície e que é estritamente co-presente, coextensivo à sua própria causa e que determina esta causa como causa imanente, inseparável de seus efeitos” (Deleuze, 2007, p.73).

<sup>101</sup> Permitamo-nos uma pequena digressão: a influência do estruturalismo, ainda que, até aqui, apareça de modo distinto em Deleuze e em Foucault – mostrando pois ao primeiro que o sentido é produzido pelo não-senso e seu perpétuo deslocamento, e que nasce da *posição* respectiva de elementos que não são por si mesmo significantes; e ao segundo, que a estrutura instala o descontínuo no tempo, tornando possível uma história das rupturas (e das *epistemes*) – é determinante para que ambos exerçam o teor nietzschiano de sua filosofia. Pois tanto Deleuze quanto Foucault fazem uso de procedimentos estruturalistas para marcar a sua própria época como aquela em que Deus e o Homem já estão mortos. E em ambos é possível destacar a leitura de que, assim como Kant teria sido responsável pelo surgimento de um novo modo de pensar (a passagem do Deus-Homem para o Homem-Deus em um; a passagem da análise das representações para uma analítica da finitude em outro), o estruturalismo também parecia, na década de 1960, estabelecer uma ruptura com tudo o que teria vindo após Kant – destronando o sujeito ou a forma da consciência e celebrando a linguagem.

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 (...) 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).

*A irreducibilidade do sentido*, portanto, refere-se ao fato de que ele dispõe de uma dimensão própria. Sua autonomia se define pela diferença de natureza entre o efeito e sua causa, mas também pela relação que o efeito estabelece, na superfície, com sua quase-causa - elemento paradoxal que ao se desdobrar em significado e significante intervém como não-senso. Os estoicos, de algum modo, já haviam notado essa relação, quando afirmavam que o acontecimento é submetido 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).

É a partir da constatação dessa dupla causalidade – que já estava presente, portanto, no estoicismo – que Deleuze analisará, retomando as teses husserlianas sobre o sentido, tanto sua impassibilidade, quanto sua potência de gênese. E são justamente os dois aspectos que envolvem a autonomia do efeito – sua diferença de natureza em relação à causa, e sua relação com a quase-causa – que dão ao sentido caracteres muito diferentes.

Pois, na medida em que afirma sua diferença de natureza diante das causas corporais, estados de coisas, qualidades e misturas físicas, o sentido como efeito ou acontecimento se caracteriza por uma esplêndida impassibilidade (impenetrabilidade, esterilidade, ineficácia, nem ativo nem passivo). E esta impassibilidade não marca somente a diferença do sentido com relação aos estados de coisas designados, mas também sua diferença relativamente às proposições que o exprimem: deste lado, ela aparece como neutralidade (dobra extraída da proposição, suspensão das modalidades da proposição). Ao contrário, desde que o sentido é captado na sua relação com a quase-causa que o produz e o distribui na superfície, ele herda, participa, mais ainda, envolve e possui a potência desta causa ideal (Deleuze, 2007, p.98).

Ou seja, se como Deleuze observou, o sentido é sempre produzido, causado, derivado, esta derivação, por sua vez, é sempre dupla – o sentido é produzido tanto por sua causa corporal quanto pela quase-causa incorporeal. Mas, no que se refere à segunda derivação - a relação do sentido com sua quase-causa – devemos entender que ela é produzida mas também é produtora, “cria os caminhos que traça e faz bifurcar” (Deleuze, 2007, p.98). E devemos compreender esse *poder genético* do sentido de duas maneiras:

em relação à própria proposição, na medida em que o sentido expresso deve engendrar suas outras três dimensões; e em relação à maneira pela qual estas dimensões se acham preenchidas, bem como 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).

É assim que temos, enfim, 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 tanto às proposições, quanto aos próprios estados de coisas. E ao desdobrar essa constatação, Deleuze se vê num impasse:

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).

É, pois, a partir desse questionamento que a teoria do sentido se vê atravessada pela oposição entre a lógica formal e a lógica transcendental. E se Deleuze já havia apontado para a necessidade de um deslocamento – ao afirmar que a teoria do sentido não deveria estabelecer com o não-senso uma relação análoga à do verdadeiro e do falso - contudo era preciso ainda expor o modo como a filosofia transcendental de Husserl teria relacionado os dois aspectos do sentido e observar se o filósofo alemão teria levado a gênese a termo.

Husserl teria reencontrado a impassibilidade do sentido na expressão graças aos métodos redutores da fenomenologia: o sentido como *noema* de um ato ou expresso de uma proposição. Deleuze afirma que se o *noema* implica um duplo neutralizado da proposição expressiva, contudo, ele também possui um núcleo completamente independente das modalidades da consciência e dos caracteres da proposição, por um lado, mas também distinto das qualidades físicas do objeto posto como real, por outro. É assim que,

no núcleo do sentido noemático, aparece alguma coisa de ainda mais íntima (...) que não é nada além da relação do próprio sentido ao objeto na sua realidade, *relação e realidade* que devem agora ser engendrados ou constituídos de maneira transcendental (Deleuze, 2007, p.99).

Ou seja, se aparece a Husserl este “centro supremamente íntimo” que, contudo, também é derivado, ele se vê diante da tarefa de descrever como se dá a sua constituição. Com Husserl, portanto, há sim o problema da passagem da esterilidade do sentido à sua gênese. Mas Deleuze entende que a gênese husserliana opera “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). Ou seja, como atributo da proposição, mas não como atributo da própria coisa. E, por outro lado, se o conceito é inseparável de algum tipo de generalidade, então o atributo/predicado estaria sempre relacionado a alguma coisa = X que lhe serviria como princípio de unificação. O noema husserliano confundiria sentido e significação.

Quando descreve o círculo da proposição, Deleuze ressalta por várias vezes que o sentido não pode ser confundido com nenhuma das três dimensões: o sentido não é designação, nem manifestação, nem significação. Precisamente na série *Da proposição* ele expõe, com mais cuidado, porque não devemos confundir sentido e significação.

Quando definimos a significação como condição de verdade, nós lhe damos um caráter que lhe é comum com o sentido, que já é do sentido. Como, porém, por sua própria conta a significação assume este caráter, como é que ela faz uso dele? Falando de condição de verdade nós nos elevamos acima do verdadeiro e do falso, uma vez que uma proposição falsa tem um sentido ou uma significação. Mas, ao mesmo tempo, definimos esta condição superior somente como a possibilidade para a proposição de ser verdadeira. A possibilidade para uma proposição de ser verdadeira não é nada além do que a *forma de possibilidade* da proposição mesma (Deleuze, 2007, p.19).

Há muitas formas de possibilidade de proposições: lógica, geométrica, algébrica, física, sintática...

Mas, seja qual for a maneira segundo a qual definimos a forma, trata-se de um estranho empreendimento, que consiste em nos elevarmos do condicionado à condição para conceber a condição como simples possibilidade do condicionado. Eis que nos elevamos a um fundamento, mas o fundado continua a ser o que era, independentemente da operação que o funda, não afetado por ela (Deleuze, 2007, p.19).

Confundindo o sentido com a significação, Husserl também recai, portanto, neste estranho procedimento em que somos “perpetuamente remetidos do condicionado à condição, mas também da condição ao condicionado” (Deleuze, 2007, p.20). O pensamento husserliano também se mostra atravessado pela impotência em romper com a *forma* do bom senso e 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 rompe com os conteúdos particulares da *doxa*, mas conserva seu essencial: a forma. Deleuze entende que ele – assim como Kant - se contenta com elevar ao transcendental um exercício apenas empírico, numa imagem do pensamento – que já vimos, é o pressuposto da Filosofia - apresentada como *originária*. “Um *Ver* transcendental inferido de uma visão perceptiva”.

“Decalcar o transcendental a partir dos caracteres do empírico” (Deleuze, 2007, p.101). Este é, para Deleuze, o grande erro cometido pela filosofia transcendental. E, superá-lo, parece ser um dos grandes objetivos de *Lógica do sentido*.

Para que a condição de verdade escape a este defeito, será preciso que ela disponha de um elemento próprio distinto da forma do condicionado, seria preciso que ela tivesse alguma coisa de incondicionado, capaz de assegurar uma gênese real da designação e das outras dimensões da proposição: então a condição de verdade seria definida não mais como forma de possibilidade conceitual, mas como matéria ou “camada” ideal, isto é, não mais como significação, mas como sentido (Deleuze, 2007, p.20).

Embora considere que as metáforas de núcleo sejam inquietantes, Deleuze entende que a gênese husserliana é uma caricatura racionalizada da verdadeira gênese. Para ele, 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, portanto, “a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva – o sujeito ao contrário sendo sempre constituído” (Deleuze, 2007, p.101).

O fundamento não pode se parecer com o que funda. O campo transcendental deve então excluir a forma do individual, do pessoal, do geral, já que são estes que, antes, devem ser fundados. A questão que se impõe a Deleuze refere-se, portanto, à determinação do campo transcendental – questão que ele toma da fenomenologia mas, justamente, com o objetivo de ultrapassá-la. Mas pensar o campo transcendental fora do individual e do pessoal, do geral e do universal, não seria encontrar o poço sem fundo, o abismo indiferenciado?

Para Deleuze, a própria organização de superfície do campo já contradiz o abismo. “A ideia de singularidades, logo de antigeneralidades, 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).

### ***Singularidade e campo transcendental***

O que seria, pois, uma singularidade?

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 constituem os elementos do campo transcendental. Em um texto publicado em 1995, *A Imanência: uma vida*, Deleuze retoma pontos importantes de seu pensamento, começando com um comentário sobre o campo transcendental. O campo transcendental se distingue da experiência, na medida em que não remete a um objeto e nem pertence a um sujeito. Trata-se de uma pura corrente de consciência a-subjetiva, pré-reflexiva e impessoal, duração qualitativa da consciência sem o eu. Deleuze ressalta que essa relação do campo transcendental com a consciência, entretanto, é tão somente de direito.

A consciência só se torna um fato se um sujeito é produzido ao mesmo tempo que seu objeto, ambos fora do campo e aparecendo como “transcendentes”. Ao contrário, na medida em que a consciência atravessa o campo transcendental, a uma velocidade infinita, em toda parte difusa, não há nada que possa revelá-la. Ela não se exprime, na verdade, a não ser ao se refletir sobre um sujeito que a remete a objetos. É por isso que o campo transcendental não pode ser definido por sua consciência, a qual, ainda que lhe seja co-extensiva, subtrai-se a qualquer revelação (Deleuze, 2002, p.10).

Na ausência da consciência, o campo transcendental deve então ser definido como um puro plano de imanência, já que, sem a consciência, o campo escapa de toda a

transcendência do sujeito e do objeto. O campo transcendental se define, assim, por um plano de imanência. E este último, por *uma* vida.

Mas o que pretende Deleuze ao fazer uso do artigo indefinido, *uma* vida? Segundo ele, trata-se da imanência absoluta, da potência completa.

A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, mas singular, que despreende um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece (Deleuze, 2002, p.12-14).

Não se trata mais de individuação, mas de singularização, vida neutra. As singularidades ou os acontecimentos que constituem uma vida singular coexistem com os acidentes da vida individual, mas eles se comunicam entre si de forma completamente diferente. Uma vida singular poderia passar sem qualquer concomitante que a individualizasse. Deleuze dá um exemplo:

os recém-nascidos são todos parecidos e não têm nenhuma individualidade; mas eles têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos, que não são características subjetivas. Os recém-nascidos, em meio a todos os sofrimentos e fraquezas, são atravessados por uma vida imanente que é pura potência, e até mesmo beatitude (Deleuze, 2002, p.14).

Podemos notar, pois, que a indeterminação do indivíduo (os recém-nascidos todos parecidos) é a própria determinação do singular (um sorriso, um gesto... acontecimentos singulares). Do mesmo modo, o artigo indefinido não é a indeterminação da pessoa a não ser na medida em que é a determinação do singular. É assim que, enquanto a vida individual permanece inseparável das determinações empíricas, “os indefinidos de uma vida perdem toda indeterminação na medida em que eles (...) constituem os elementos de um campo transcendental” (Deleuze, 2002, p.14).

E é do mesmo modo que 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).

São, pois, as singularidades de *uma* vida neutra que determinam o campo transcendental e a sua potência de gênese. Deleuze considera que os dois momentos do sentido - impassibilidade e gênese, neutralidade e produtividade – não podem, contudo, ser confundidos. Mais uma vez, ele aponta para o limite do pensamento husserliano: a forma da consciência no transcendental. Fazendo referência às *Ideias*, ele afirma que

a plena neutralidade do sentido não pode ser atingida a não ser como um dos lados de uma disjunção na própria consciência: ou a posição-mãe do cogito real sob a jurisdição da razão ou a neutralização como ‘contrapartida’, ‘cogito impróprio’, ‘sombra ou reflexo’ inativo e impassível, subtraído à jurisdição racional (Deleuze, 2007, p.104-105).

Em outros termos, ao invés de pensar o efeito de superfície neutro e o princípio de produção fecundo a partir da dupla causalidade (causa corporal, quase-causa incorporal), Husserl a pensara segundo uma disjunção da própria consciência.

Deleuze, por sua vez, 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 indiferenciada” (Deleuze, 2007, p.105). Segundo ele, o que não é nem individual nem pessoal são justamente 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 efetuado (Deleuze, 2007, p.105).

Somente uma *teoria dos pontos singulares* poderia ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo tais como eles são, ou se fazem na consciência. E para Deleuze, a primeira teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais teria sido proposta em *O indivíduo e sua gênese psico-biológica*, de Gilbert Simondon. Publicado em 1964, o livro desenvolve uma teoria da gênese tanto do indivíduo vivo quanto do sujeito cognoscente.

As cinco características pelas quais Deleuze busca determinar o campo transcendental fazem referência, pois, ao livro de Simondon.

1. As singularidades-acontecimentos correspondem a séries heterogêneas que se organizam em um sistema *metaestável*, provido de uma energia potencial (disparação) em que se distribuem as diferenças entre séries.
2. As singularidades gozam de um processo de auto-unificação sempre móvel e deslocado por um elemento paradoxal que percorre as séries, fazendo-as ressoar.
3. As singularidades ou potenciais frequentam a superfície. Um cristal não se desenvolve a não ser pelas bordas. Deleuze sabe que não é o mesmo que se passa com um organismo vivo, mas ele enfatiza que são as membranas que carregam os



potenciais: “o interior e o exterior não têm valor biológico a não ser por esta superfície topológica de contato (...) e da mesma forma que os acontecimentos não ocupam a superfície, mas a frequentam, a energia superficial não está localizada na superfície, mas ligada à sua formação e reformação” (Deleuze, 2007, p.106).

4. A superfície é o lugar do *sentido*. Os signos são desprovidos de sentido enquanto não entram na organização de superfície, mas este mundo do sentido não implica ainda nem *unidade de direção* nem *comunidade de órgão*, que exigem um aparelho receptor que faça operar a superfície numa outra dimensão.
5. O mundo do sentido tem por estatuto o *problemático*: o campo transcendental é problemático e as singularidades advém neste campo como acontecimentos topológicos sem nenhuma direção. Mas a natureza das singularidades, por um lado, sua existência e repartição sem direção, por outro, dependem de instâncias objetivamente distintas. É o que permite dar ao problemático uma definição plenamente objetiva: “como acontece para os elementos químicos dos quais sabemos aonde estão antes de saber o que eles são” (Deleuze, 2007, p.107).

O sentido foi descoberto pela primeira vez com os estoicos, como atributo incorporeal, e sob seu aspecto de impassibilidade. Já os atributos substanciais de Espinosa revelaram a dimensão produtiva do sentido e da expressão. Mas Deleuze não pode se esquivar das exigências impostas pela filosofia transcendental. Como dar conta da gênese do sentido? Mais uma vez, a questão de saber como o campo transcendental deve ser determinado é muito complexa. Se parece impossível dar ao campo, “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), tampouco, como vimos, não é possível dar-lhe, como fez Husserl, 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, renunciamos 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*”. Para elas, “fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos”. Ou um fundo indiferenciado, um sem-fundo; ou um Ser soberanamente individuado, forma fortemente personalizada. Haveria neste aprisionamento – e nesta aparente falta de alternativa - uma consequência bastante séria, pois enquanto permanecemos neste domínio,

é forçoso 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

alguma coisa que não é nem individual nem pessoal e, no entanto, que é singular, não abismo diferenciado, mas saltando de uma singularidade para a outra, sempre emitindo um lance de dado que faz parte de um mesmo lançar sempre fragmentado e reformado em cada lance (Deleuze, 2007, p.110).

É necessário que libertemos as singularidades da “famosa imutabilidade de Deus” posta pela metafísica, ou dos “famosos limites do conhecimento” postos pelo subjetivismo transcendental, para que o sentido e o não-senso possam, enfim, coexistir.

Deleuze entende que foram os estoicos os primeiros que, ao descobrirem os efeitos de superfície, fizeram subir o fundo indiferenciado, substituindo os simulacros que se insinuavam por toda parte por efeitos que, enfim, puderam desempenhar o seu papel. (Leibniz ainda mostrará que o fundo deve subsistir, e no entanto, apenas como fundo). Mas, do ponto de vista da gênese, foi através dos cinco elementos extraídos da teoria elaborada por Simondon, que ele viu estabelecerem-se as condições para que as singularidades reaparecessem nômades, impessoais e pré-individuais, constituindo a pura topologia de superfície que determina o campo transcendental.

***Da gênese estática ou do sentido produtor***

A partir da determinação do campo transcendental,<sup>102</sup> tem-se, pois, a condição derradeira para que uma verdadeira gênese possa acontecer. A questão que então se desdobra refere-se a *como* o sentido, enquanto elemento que povoa o campo transcendental, permite que se efetuem proposições ontológicas e lógicas, bem como os seus correlatos objetivos. O resultado da gênese refere-se, pois, à ordenação terciária da linguagem (ou círculo da proposição). Inspirado em Husserl, Deleuze a denomina gênese estática, precisamente porque se trata de uma gênese que não pode se dar no tempo. Mas, se Husserl dá ao transcendental a forma de uma consciência, e se o que está em jogo aqui é, precisamente, a possibilidade de pensá-lo a partir de *uma pura emissão de singularidades*, é imprescindível que Deleuze encontre outra referência. É a dimensão do sentido puro - permeado pelo não-senso - que Deleuze quer, a todo instante, distinguir da sua dimensão empírica que, por sua vez, já é atravessada pelas formas do bom-senso e do senso-comum. Tais formas, a verdadeira gênese deverá mostrar, são constituídas e não constituintes. Já o não-senso, que na empiricidade da *doxa* se faz paradoxo, no campo transcendental do sentido, não é mais que uma pura singularidade entre puros acontecimentos. Trata-se, na gênese das dimensões da proposição a partir do campo transcendental, daquilo que só pode – e por isso mesmo, *deve* – ser pensado. E é precisamente o que faz Deleuze ao propor a gênese estática: pensar *como*, de um campo neutro que é o do sentido, constituem-se indivíduos, pessoas e conceitos.

É na décima sexta série da *Lógica do sentido* que Deleuze descreve como se dá a gênese estática ontológica. É do campo transcendental, feito, pois, de uma topologia de superfície povoada de singularidades pré-individuais, que deriva o indivíduo. E *como* o indivíduo deriva para fora do campo, constitui a *primeira etapa da gênese*. Logo no início da série, Deleuze expõe, como regra geral, que

uma singularidade pode ser compreendida de duas maneiras: *na sua existência ou sua repartição*, mas também *na sua natureza*, conforme a qual ela se prolonga ou se estende

---

<sup>102</sup> Em *Lógica do sentido*, a principal referência de Deleuze ao pensar o campo transcendental é Simondon. Mas introduzimos o texto tardio *Imanência: uma vida* para explicitar que o campo transcendental, puro espaço topológico constituído de puras singularidades, não é mais que o plano de imanência. Daí a dificuldade de determiná-lo: o próprio plano não se distingue perfeitamente dos acontecimentos que nele se inscrevem.

em uma direção determinada sobre uma linha de pontos ordinários (Deleuze, 2007, p.113, grifo nosso).<sup>103</sup>

Segundo Deleuze, este segundo aspecto – o prolongamento de uma singularidade em determinada direção - já implica uma certa fixação, um começo de efetuação das singularidades.

Se se trata de uma gênese do indivíduo, é preciso destacar que o indivíduo não está separado de um mundo. Mas o que Deleuze está chamando 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 contato o interior e o exterior (Deleuze, 2007, p.113).

Deleuze está, pois, fazendo referência a Leibniz<sup>104</sup> - filósofo do acontecimento que, por isso mesmo, em *Lógica do sentido*, exerce um importante papel. Segundo Deleuze,

Leibniz tem razão em dizer que a mônada individual<sup>105</sup> exprime um mundo segundo a relação dos outros corpos ao seu e exprime esta própria relação segundo a relação das

---

<sup>103</sup> Trata-se aqui de uma regra extraída de Albert Lautman, filósofo da matemática citado em *Lógica do sentido*. Em *Le Problème du Temps* (1946), Lautman mostra que se trata, nestes dois modos de compreender a singularidade, de duas realidades matemáticas essencialmente distintas.

<sup>104</sup> Procuraremos complementar a interpretação desta série com algumas teses deleuzianas a respeito de Leibniz, retiradas de *A Dobra – Leibniz e o barroco* - livro publicado posteriormente à *Lógica do sentido* no qual Deleuze dá algumas pistas que auxiliam na reconstituição de sua teoria do sentido.

<sup>105</sup> Deleuze faz uso do termo “mônada individual” sem mencionar qualquer transformação que a noção de indivíduo ou, mais precisamente, de substância individual, apresenta ao longo da obra de Leibniz. Afinal, Leibniz estaria ou não se referindo à mesma noção quando, no *Discurso de Metafísica*, define a substância individual como sujeito que inclui predicados e, na *Monadologia*, quando define a mônada como substância simples? Para o propósito da *Lógica do sentido*, tal pergunta é desnecessária, pois ainda que alguns de seus desdobramentos sejam discutidos – a saber, a questão dos predicados/acontecimentos e o problema de “ter um corpo” - estes estarão pautados, não pelo tema da substância, mas, sobretudo, pelo tema da expressão. É, pois, este último que pode esclarecer: porque Deleuze partiria da mônada – definida por Leibniz como substância individual, simples, sem partes – para descrever a *constituição* do indivíduo? *Espinosa e o problema da expressão* já havia mencionado, mas em *A Dobra* Deleuze explora que há em Leibniz a onipresença de um *fundo sombrio* que se opõe à clareza da forma: quando as mônadas substanciais se exprimem, tiram o mundo inteiro de seu próprio fundo. É assim que “cada mônada expressa o mundo inteiro, mas obscuramente, confusamente, pois ela é finita, ao passo que o mundo é infinito. Eis porque o fundo da mônada é tão sombrio” (Deleuze, 2009, p.147). Ora, Deleuze já havia mostrado porque, da metafísica à filosofia transcendental, haveria um grande temor quanto ao fundo indiferenciado. Tratava-se mesmo de coisas mutuamente exclusivas: ou um Ser soberanamente individuado, forma fortemente personalizada; ou um fundo indiferenciado. Mas eis que Leibniz, depois dos estoicos, redescobre o fundo, que não é mais que o mundo que não é expresso claramente por cada mônada – expressão que, portanto, se dá em graus de clareza ou obscuridade conforme o ponto de vista de cada uma. Mas a tese de Deleuze, veremos na sequência, é a de que o mundo é anterior às mônadas, anterior, portanto, ao indivíduo. É do

partes de seu corpo entre elas. Um indivíduo está pois sempre em um mundo como círculo de convergência e um mundo não pode ser formado e pensado senão em torno de indivíduos que o ocupam ou o preenchem (Deleuze, 2007, p.113-114).

Há, portanto, um complexo “indivíduo-mundo-interindividualidade” que define um primeiro nível de efetuação no 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 dizendo, propriamente, com “efetuar”?

Efetuar-se, ou ser efetuada, 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, ele destaca, nenhuma dessas características pertence 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. Inicialmente, um indivíduo é constituído em torno de algumas singularidades locais. Esta seria, pois, a definição real de indivíduo: *concentração, acumulação, coincidência de um certo número de singularidades pré-individuais convergentes*.

Mas efetuar-se também é *ser expresso*. Deleuze destaca a tese leibniziana de que cada mônada individual exprime o mundo. Mas esta tese não será suficientemente bem compreendida se for interpretada a partir da inerência dos predicados na mônada expressiva.<sup>106</sup> Através da leitura que faz da correspondência entre Leibniz e Arnaud, Deleuze afirma que se é verdade que o *mundo expresso* não existe fora das mônadas que o exprimem – logo, existindo nelas como a série dos predicados que lhes são inerentes –

---

fundo, pois, que se extraem as singularidades, e estas são *pré-individuais*. Este é mais um dos elementos que levam Deleuze a afirmar que é Leibniz é quem efetua, depois do estoicismo, a segunda grande lógica do acontecimento: “o próprio mundo é acontecimento e, enquanto predicado incorpóreo (= virtual), deve estar incluído em cada sujeito como um fundo do qual cada um extrai as maneiras que correspondem ao seu ponto de vista (aspectos). O mundo é a própria predicação, as maneiras são os predicados particulares, e o sujeito é o que passa de um predicado a outro como de um aspecto de mundo a outro. É o par *fundo-maneiras* que destrona a forma ou a essência: Leibniz faz dele a marca de sua filosofia” (Deleuze, 2009, p.94).

<sup>106</sup> A inerência dos predicados na mônada expressiva refere-se ao critério lógico da definição de substância individual ou mônada: sujeito que inclui predicados. Todos os seus predicados – presentes, passados e futuros - estão contidos, envolvidos, dobrados em seu conceito. Para Deleuze, contudo, trata-se aí de uma definição apenas nominal do indivíduo. Vimos, antes, qual seria a definição real: “concentração, acumulação, coincidência de um certo número de singularidades pré-individuais convergentes”.

contudo, não é menos verdade que Deus cria o mundo *antes* que as mônadas. Deleuze retoma - precisamente neste ponto – a sua tese de que o expresso não se confunde com a expressão, mas insiste ou subsiste. O mundo seria feito, pois, de puras insistências: mundo de relações diferenciais e singularidades adjacentes. E este mundo – virtual - que a mônada atualiza ao se expressar,<sup>107</sup>

forma precisamente um mundo, na medida em que as séries que dependem de cada singularidade convergem com aquelas que dependem das outras: *é esta convergência, que define a “compossibilidade” como uma regra de síntese de mundo*. Lá, onde as séries divergem começa um outro mundo, impossível com o primeiro (Deleuze, 2007, p.114-115).

Para Deleuze, a noção leibniziana de compossibilidade se define como um *continuum* de singularidades, em que o critério ideal é a *convergência* das séries. E a noção de impossibilidade, por sua vez, define-se pela divergência; ou seja, lá onde as séries divergem, começa um outro mundo. Ele ressalta que a noção de impossibilidade não pode, contudo, ser reduzida à de contradição. Se seguirmos, pois, a tese da anterioridade do mundo com relação às mônadas individuais, veremos que é, antes, a contradição que decorre da impossibilidade: a contradição entre Adão-pecador e Adão não-pecador decorre da impossibilidade dos mundos em que Adão peca e não peca.

Em *A Dobra*, Deleuze destaca a impossibilidade como uma relação profundamente original entre os mundos possíveis. Relação cuja razão, segundo Leibniz, encontrar-se-ia enterrada no entendimento de Deus. Deleuze procurará então solucionar esse “mistério” sob condições fixadas pelo próprio Leibniz: não podemos saber das razões, nem mesmo como são aplicadas, mas podemos mostrar que Deus as tem e quais

---

<sup>107</sup> Em *A Dobra*, Deleuze complementa sua leitura sobre a tese leibniziana da mônada expressiva: o mundo só existe em sujeitos que o incluem. Mas, se o mundo em que Adão pecou só existe em Adão pecador (e em todos os outros sujeitos que compõem esse mundo), contudo Deus criou, não Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou. “Se o mundo está no sujeito, nem por isso o sujeito deixa de ser *para o mundo*” (Deleuze, 2009, p.49). Ou seja, Deus produz o mundo *antes* de criar as almas, pois ele as cria para esse mundo que ele coloca nelas. Passa-se do mundo ao sujeito ao preço de uma torção que faz com que o mundo só exista atualmente nos sujeitos, mas que faz também com que todos os sujeitos sejam reportados a esse mundo como à virtualidade que eles atualizam. A determinação de um ser *para o mundo* seria a sua condição de clausura. “É essa torção que constitui a dobra do mundo e da alma e é ela que dá à expressão seu traço fundamental: a alma é a expressão do mundo (atualidade), mas porque o mundo é o expresso pela alma (virtualidade). Assim, Deus só cria almas expressivas, porque ele cria o mundo que elas expressam ao incluí-lo: da inflexão à inclusão” (Deleuze, 2009, p.51).

são os seus princípios. Deus escolhe, dentre mundos possíveis e impossíveis uns com os outros, o melhor: *o princípio do melhor* é então o critério da escolha. A partir daí

serão chamados possíveis: 1) o conjunto das séries convergentes e prolongáveis que constituem um mundo; 2) o conjunto das mônadas que expressam o mesmo mundo (Adão pecador, César imperador, Cristo salvador...). Serão chamados impossíveis: 1) as séries que divergem e pertencem, portanto, a dois mundos possíveis; 2) as mônadas que expressem cada qual um mundo diferente do outro (César imperador e Adão não-pecador). (Deleuze, 2009, p.105).

Voltando à *Lógica do sentido*, Deleuze introduz mais uma noção importante sobre a mônada expressiva.

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 se constitui e que se combinam com seu corpo* (Deleuze, 2007, p.115).

O *continuum* de singularidades do mundo possível é, portanto, completamente distinto dos indivíduos que o envolvem, pois se as mônadas expressam todo o mundo, elas o fazem, contudo, em graus de clareza variáveis e complementares. As singularidades são pré-individuais: presidem, pois, à constituição dos indivíduos. Quando estes se expressam, o mundo existe no indivíduo como predicado - *Adão-pecador* – mas subsiste como acontecimento nas singularidades do mundo possível – *o mundo em que Adão pecou*. É daí que Deleuze entende ser arbitrário privilegiar a inerência dos predicados na mônada expressiva,

pois a inerência dos predicados (...) supõe primeiro a possibilidade 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 (Deleuze, 2007, p.115).<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> Em *A Dobra*, Deleuze dá mais elementos que legitimam a inserção de Leibniz em uma lógica do acontecimento: “Para uns, Nominalistas, os indivíduos seriam os únicos existentes, sendo os conceitos apenas palavras bem-regradas; para outros, Universalistas, o conceito tem o poder de especificar-se até o infinito, e o indivíduo apenas remete a determinações acidentais ou extraconceituais. Mas, para Leibniz, só o indivíduo existe, e, ao mesmo tempo, existe em virtude da potência do conceito: mônada ou alma. E essa potência do conceito (devir sujeito) consiste não em especificar ao infinito um gênero mas em condensar e em prolongar singularidades. Estas não são generalidades, mas acontecimentos, gotas de acontecimentos. Nem por isso deixam de ser pré-individuais, uma vez que o mundo é virtualmente primeiro em relação aos indivíduos que o expressam (Deus criou não Adão pecador mas o mundo em que Adão pecou...). *O indivíduo, nesse sentido, é atualização de singularidades pré-*

Na medida em que o mundo expresso não existe fora dos indivíduos que o exprimem, o acontecimento se torna 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 (Deleuze, 2007, p.115).

Mas Deleuze observa que, em Leibniz, a ordem analítica dos predicados é sempre uma ordem de coexistência ou de sucessão, não havendo nenhuma hierarquia lógica ou qualquer caráter de generalidade entre eles. “Quando um predicado é atribuído a um sujeito individual, ele não goza de nenhum grau de generalidade; ter uma cor não é mais geral do que ser verde, ser animal, não é mais geral do que ser racional” (Deleuze, 2007, p.116).

Vimos com a lógica estoica do acontecimento que a proposição “a árvore é verde” deveria ser substituída pela proposição “a árvore verdeja” – justamente para, ao expressar um acontecimento, fazer surgir a exprimível coincidência entre o atributo lógico da proposição (verde), e o atributo da coisa (verdejar). Uma proposição como “a árvore é verde” - que, por sua vez, estabelece uma relação entre conceitos - deixa, pois, de se referir a um acontecimento: a esta árvore que não é verde sem ter o verde desta árvore; a este verde que não é uma cor sem ter a cor deste verde. As generalidades da lógica da predicação, só podem surgir – e este ponto é importante, pois é a partir dele que Deleuze passará para o segundo nível de efetuação - quando um predicado é determinado numa proposição para servir de sujeito a um outro predicado. Mas até aqui, do estoicismo a Leibniz,

não há ainda nenhuma ordem de conceitos e de mediações, mas somente uma ordem de mistura em coexistência e sucessão. 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 implicam ainda nenhuma consideração lógica de gêneros ou de espécies, de propriedades nem de classes, mas

---

*individuais*. Ele não implica qualquer especificação prévia; é até mesmo necessário dizer o contrário disso e constatar que a própria especificação supõe a individuação” (Deleuze, 2009, p.112).



implicam somente a estrutura e a diversidade físicas atuais que os tornam possíveis, nas misturas de corpos (Deleuze, 2007, p.116).

No nível da gênese do indivíduo, Deleuze só identifica, portanto, um domínio de intuições como representações imediatas, predicados analíticos de existência, e descrições de misturas. Mas é justamente sobre o terreno desta primeira etapa da gênese que se dá a fundação e o desenvolvimento de um segundo nível: nível em que o Ego husserliano deverá ultrapassar as mônadas individuais de Leibniz. Deleuze expõe o problema de Husserl nas *Meditações cartesianas*: o que é que daria 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).<sup>109</sup> De saída, Deleuze afirma que a solução deste problema não pode ser buscada na fenomenologia, já que o Ego não é menos constituído que a mônada individual.

Se o *indivíduo* era definido em um mundo como um *continuum* ou círculo de convergências, por sua vez, o Ego como *sujeito* só poderá aparecer quando *algo*<sup>110</sup> for identificado “em mundos, entretanto, impossíveis, através de séries, no entanto, divergentes” (Deleuze, 2007, p.117). O indivíduo vivo estava *no* mundo, assim como o mundo estava nele (*Umwelt*). Mas, na medida em que for capaz de identificar “algo”, o sujeito cognoscente estará *em face* do *Welt* – num novo sentido da palavra mundo.

Contudo, Deleuze já mostrara que Husserl limita-se a pensar a gênese a partir de uma faculdade de senso comum encarregada de dar conta da identidade do objeto qualquer, por um lado; e de uma faculdade de bom senso, encarregada de dar conta do

---

<sup>109</sup> Na sequência da pergunta, Deleuze afirma em nota que Husserl orienta imediatamente este problema para uma teoria transcendental de *Outrem*. E em *A Dobra*, por sua vez, ele afirma que não é à toa que Leibniz é invocado nas *Meditações cartesianas* de Husserl, já que a teoria de *Outrem* se desenvolve a partir da teoria da pertença de Leibniz. “Ter um corpo” não deixa de ser um problema para a mônada leibniziana, mas Husserl, diferentemente, não vê problema especial na composição orgânica: “meu corpo não suscita problema na minha esfera de pertença, e o estranho surge apenas com o *outro corpo*, através do qual viso um *Alter-Ego* que não me pertence” (Deleuze, 2009, p.181, grifo nosso).

<sup>110</sup> Quando Husserl é mencionado em *Lógica do sentido*, nota-se o cuidado de Deleuze em ressaltar que este “algo” que aparece para Husserl não é “algo” estoico (*aliquid*), ainda que, com o noema, tenha chegado muito perto dos filósofos do pórtico. Husserl busca um estatuto de transcendência para este algo, o que não acontece no estoicismo, que dá ao *aliquid* apenas a neutralidade e a impassibilidade que cabe a um extra-ser. Algo (*aliquid*), portanto, não será *Outrem*, e isso fica claro quando vemos como Husserl concebe este último: “*Alter-ego* que não me pertence”. Deleuze, por sua vez, não deixará de mencionar uma outra definição para o termo, dessa vez bem mais próxima do estoicismo: em um dos apêndices da *Lógica do sentido*, ele define *Outrem* como a estrutura que não é mais que “a expressão de um mundo possível, é o expresso apreendido como não existindo ainda fora do que o exprime” (Deleuze, 2007, p.317).

processo de identificação de todos os objetos quaisquer, por outro. Husserl, portanto, “faz trabalhar a mais alta *síntese de identificação* no elemento de um *continuum* de que todas as linhas são *convergentes ou concordantes*” (Deleuze, 2007, p.117, grifo nosso). E não se ultrapassa, desse modo, o primeiro nível de efetuação. Segundo Deleuze,

é somente quando algo é identificado, *entre séries divergentes, entre mundos impossíveis*, que um objeto = X aparece, transcendendo os mundos individuados ao mesmo tempo que o Ego que o pensa, transcende os indivíduos mundanos, dando desde então ao mundo um novo valor em face do novo valor do sujeito que se funda (Deleuze, 2007, p.117, grifo nosso).

Esta operação – que deve envolver, portanto, as noções de divergência e de impossibilidade - só se poderá realizar num retorno a Leibniz. Mas, assim como faz com Husserl, Deleuze retornará a Leibniz para, logo em seguida, ultrapassá-lo. Sigamos sua argumentação:

sabemos que uma singularidade não é separável de uma zona de indeterminação perfeitamente objetiva,<sup>111</sup> espaço aberto de sua distribuição nômade: pertence com efeito ao *problema* o relacionar-se a condições que constituem esta indeterminação superior e positiva, pertence ao *acontecimento* o subdividir-se sem cessar como reunir-se em um só e mesmo Acontecimento; pertence aos *pontos singulares* o distribuir-se de acordo com figuras móveis comunicantes que fazem de todas as jogadas, um só e mesmo lançar (ponto aleatório) e do lançar uma multiplicidade de jogadas (Deleuze, 2007, p.117).

A insuficiência do pensamento leibniziano estaria no fato dele não ter atingido o livre princípio deste jogo<sup>112</sup>, já que não saberia inserir aí o acaso nem, tampouco, saberia fazer da divergência um objeto de afirmação. Contudo, ao introduzir a noção de *signo ambíguo*, Leibniz teria ido muito longe no que se refere à questão da efetuação.

---

<sup>111</sup> Vimos, ao tratar do texto tardio de Deleuze, *Imanência: uma vida*, de que se trata esta zona de indeterminação: trata-se do campo transcendental como puro plano de imanência.

<sup>112</sup> Em *A Dobra*, Deleuze afirma que se o Deus de Leibniz joga, contudo, ele também dá as regras do jogo: mundos possíveis não passam à existência se forem impossíveis com o mundo existente que ele escolheu a partir do critério do melhor. Veremos mais adiante, com um pouco mais de detalhe, do que se trata este *jogo ideal* a que se refere Deleuze em alguns trechos da *Lógica do sentido*. Podemos vislumbrar, no entanto, que as regras do jogo ideal são o que poderíamos chamar de regras do próprio campo transcendental, pura ausência de regras constituídas, que não são mais que regras “imanentemente” constituintes, a cada lance. Entretanto, e por ora, basta afirmar que Leibniz não consegue atingir seu livre princípio porque *todo* o seu pensamento tem Deus como fundamento, e porque embora tenha pensado a noção de impossibilidade, não teria feito da divergência um objeto de *afirmação*.

Um problema, diz ele, tem condições que comportam necessariamente, “signos ambíguos”, ou pontos aleatórios, isto é, repartições diversas de singularidades às quais corresponderão casos de solução diferentes: assim, a equação das secções cônicas exprime um só e mesmo Acontecimento que seu signo ambíguo subdivide em acontecimentos diversos: círculo, elipse, hipérbole, parábola, reta, que formam casos respondendo ao problema e determinando a gênese das soluções (Deleuze, 2007, p.117).

Fazendo referência ao texto *Do método da universalidade*, de 1674, Deleuze afirma em nota que “muito cedo Leibniz havia elaborado uma teoria dos ‘signos ambíguos’ em relação com os pontos singulares” (Deleuze, 2007, p.118). Neste texto, ao apresentar uma equação geral a todas as cônicas, Leibniz teria apontado para a *ambiguidade* de alguns dos sinais utilizados nas equações - ambiguidade ressaltada por Deleuze precisamente porque Leibniz a teria qualificado como uma ambiguidade “produtiva”.

Sigamos, pois, toda a argumentação de Deleuze a partir desta teoria leibniziana dos signos ambíguos: seria preciso conceber que os mundos impossíveis, apesar de sua impossibilidade, comportassem algo de objetivamente comum que representasse o signo ambíguo do elemento genético com relação ao qual vários mundos apareceriam como casos de solução para um mesmo problema.

Nestes mundos há pois, por exemplo, um Adão objetivamente indeterminado, isto é, positivamente definido por algumas singularidades *somente*, que podem se combinar e se completar de maneira muito diferente em diferentes mundos (ser o primeiro homem, viver em um jardim, fazer nascer uma mulher de si, etc.)” (Deleuze, 2007, p.118).

Os mundos impossíveis tornar-se-iam, assim, as variantes de uma mesma história. E não nos encontraríamos mais diante de um mundo individuado constituído por singularidades já fixas e organizadas em séries convergentes; nem diante de indivíduos determinados que exprimiriam este mundo. Mas estaríamos diante do ponto aleatório que não é mais que o signo ambíguo das singularidades. Ou melhor, estaríamos diante de “algo” que representa este signo (neste caso, um Adão parcialmente determinado) e que valeria para todos os mundos. Haveria, pois, um “Adão vago”, um Adão = X comum a vários mundos.

No limite, uma qualquer coisa = X comum a todos os mundos. Todos os objetos = X, são “pessoas”. Elas são definidas por predicados, mas estes predicados não são mais os predicados analíticos de indivíduos determinados em um mundo e a operar a *descrição*

destes indivíduos. Ao contrário, são predicados *que definem* sinteticamente pessoas e abrindo-lhes diferentes mundos e individualidades como variáveis ou possibilidades (Deleuze, 2007, p.118-119).

Neste segundo nível da gênese, portanto, deixaríamos de *descrever* Adão por meio de predicados analíticos – necessários, idênticos à essência de Adão - e passaríamos a *defini-lo* através de predicados sintéticos possíveis.<sup>113</sup> Neste caso, “ser o primeiro homem, e viver em um jardim”. Mas, quanto ao objeto = X absolutamente comum (objeto representante do signo ambíguo), seus predicados seriam, justamente, os primeiros possíveis ou categorias. Deleuze prossegue:

ao invés de cada mundo ser predicado analítico de indivíduos descritos em séries, são os mundos impossíveis que são predicados sintéticos de pessoas definidas com relação a sínteses disjuntivas. Quanto às variáveis que efetuam as possibilidades de uma pessoa, devemos tratá-las como conceitos significando necessariamente classes e propriedades; logo afetadas essencialmente de generalidade crescente ou decrescente em uma especificação continuada sobre fundo categorial (Deleuze, 2007, p.119).

É assim que, ao mencionar um problema matemático que comportava um signo ambíguo possibilitador de várias soluções, o pensamento de Leibniz acabava por ultrapassar a necessidade divina, abrindo-se para o aleatório e para o possível. Deleuze não deixa de ressaltar que, se nas cartas a Arnauld, Adão vago não tinha existência por si mesmo; entretanto, na tardia *Teodicéia*, “os diferentes Sextus nos mundos diversos têm uma unidade objetiva muito especial que repousa sobre a natureza ambígua da noção de singularidade e sobre a categoria de problema do ponto de vista de um cálculo infinito” (Deleuze, 2007, p.118). E esta unidade objetiva - a pessoa – portanto se efetua, se constitui, a partir de variáveis aleatórias que se abrem para inúmeros possíveis. Assim, se Adão pode ser definido como “ser o primeiro homem e viver em um jardim”, também sabemos, com efeito, que “o jardim pode conter uma rosa vermelha, mas há em outros

---

<sup>113</sup> Lembremo-nos de que se o Deus de Leibniz podia criar infinitos mundos possíveis, contudo, ele decidiu escolher, dentre mundos possíveis, o melhor. Neste mundo, os predicados de Adão eram predicados analíticos, isto é, predicados *idênticos* à essência de Adão. Assim, se conhecêssemos todos esses predicados poderíamos compreender, por exemplo, que Adão pecaria necessariamente. Vemos porque não poderia haver, em Leibniz, o acaso do jogo ideal.

mundos ou em outros jardins rosas que não são vermelhas, flores que não são rosas” (Deleuze, 2007, p.119).<sup>114</sup>

Os predicados sintéticos que definem pessoas são classes ou conjuntos possíveis. Com o “fim” da ideia de melhor dos mundos, há a passagem da lógica aristotélico-kantiana dos predicados de um sujeito, à lógica contemporânea de classes e conjuntos, passagem em que há, sobretudo, uma reelaboração do sujeito e do predicado lógico<sup>115</sup>. Deleuze continua: “as variáveis são propriedades e classes. Elas são completamente distintas dos agregados individuais do primeiro nível” (Deleuze, 2017, p.119). Eis a reelaboração: *as próprias pessoas são, primeiramente, classes de um só membro, e seus predicados, propriedades com uma constante*. As pessoas são classes e não indivíduos. E os predicados são conceitos e não acontecimentos<sup>116</sup>.

Seguindo o texto deleuziano, ainda há mais uma derivação:

cada pessoa é único membro de sua classe e, no entanto, é uma classe constituída pelos mundos, possibilidades e indivíduos que lhe cabem. As classes como múltiplos e as propriedades como variáveis derivam destas classes de um só membro e destas propriedades com uma constante (Deleuze, 2007, p.119).

De acordo com Deleuze, o conjunto de toda esta dedução se apresenta, portanto, da seguinte maneira:

1. as pessoas;
2. as classes com um só membro que elas constituem e as propriedades com uma só constante que lhes pertencem;

---

<sup>114</sup> Em *A Dobra*: “É que uma singularidade pode sempre ser isolada, excisada, ter podados seus prolongamentos: então, já não importa que o jardim em que Adão peca não seja o mesmo jardim em que Adão pode não pecar; a singularidade torna-se indefinida, sendo tão somente um jardim, e o predicado primitivo já não é apreendido neste ou naquele mundo, mas considerado apenas *sub ratione generalitatis*, ao mesmo tempo em que seu sujeito torna-se um Adão em geral, um Sexto...” (Deleuze, 2009, p. 111).

<sup>115</sup> Pode-se dizer que uma das maiores dificuldades da lógica tradicional diz respeito ao desconhecimento da distinção entre a pertinência de um indivíduo a uma classe, de um lado, e a inclusão de uma classe em outra, de outro. Dificuldade que o sistema estoico sabia - ao seu modo e com suas limitações - contornar.

<sup>116</sup> Eis o início de outra batalha de Deleuze: se a lógica contemporânea acaba por “delinear” a gênese da pessoa, contudo – e não-obstante os ensinamentos estoicos e leibnizianos – trata os predicados como conceitos e não como acontecimentos. Ainda que seus conceitos – bem como o tratamento dado a eles – sejam bastante distintos dos conceitos da lógica tradicional.

3. as classes extensivas e as propriedades variáveis, isto é, os conceitos gerais que delas derivam.

É neste sentido que Deleuze interpreta o laço fundamental entre o conceito (classes e propriedades) e o Ego. Ele afirma não poder seguir, pormenorizadamente, toda a dedução desta segunda etapa, mas aponta o que é importante fixar da gênese estática ontológica.

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 ‘algo de comum’, predicados sintéticos que definem estas pessoas, classes e propriedades que daí derivam (Deleuze, 2007, p.119-120).

De acordo com Deleuze, 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 (ponto aleatório ou signo ambíguo), e se faz imprescindível a distinção. 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”. Seria um erro, portanto, conceber tais princípios - bom-senso e senso-comum - 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, mas também a Husserl, pois

por mais longe que ele tenha ido em uma teoria dos pontos singulares e do jogo, [Leibniz] 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 o X como forma de identificação produzida e o X instância completamente diferente, não-senso produtor que anima o jogo ideal e o campo transcendental impessoal (Deleuze, 2007, p.120).

Vimos, portanto, *como* os indivíduos e as pessoas são, em si mesmos, proposições ontológicas. Temos então, de um lado, os indivíduos como proposições analíticas e as pessoas como proposições sintéticas; de outro, o princípio do bom senso e o princípio do

senso comum - todos *produzidos* pela gênese passiva, “mas a partir do sentido e do não-senso que não lhes parecem” (Deleuze, 2007, p.120). E da mesma forma que o bom senso e o senso comum são produzidos *a partir* do sentido e do não-senso, eles também são minados pelo princípio mesmo de sua produção e derrubados, de dentro, pelos paradoxos próprios ao sentido<sup>117</sup>.

Deleuze define mais estritamente o que está chamando por proposições ontológicas:

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).

Entretanto, o terceiro elemento da gênese ontológica – as classes múltiplas e as propriedades variáveis que formam os conceitos - 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, grifo nosso).

Diante desta condição, 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. Estamos no terceiro nível da gênese, mas agora se

---

<sup>117</sup> Seria um erro, pois, conceber os “princípios” do bom senso e do senso comum como transcendentais, posto que vimos sua gênese. Na décima segunda série do livro, *Sobre o paradoxo*, Deleuze os descreve em pormenores: 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. Haveria, portanto, uma complementaridade entre estes. 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”. 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, para Deleuze, 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).

trata de uma *gênese estática lógica*. É importante ressaltar 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. Estamos aqui, mais uma vez, diante da estrutura segundo a qual cada uma das três relações da proposição lógica em geral é primeira por sua vez. Mas a questão é ainda mais complexa, pois a 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 vimos, constitui por si mesmo uma organização secundária, dependente de uma distribuição bastante diferente. É assim que o X do elemento paradoxal que falta à sua identidade no sentido puro deve ser distinguido do X do objeto qualquer que caracteriza somente a forma de identidade produzida na empiricidade do senso comum.

No que se refere ainda à dimensão estática da gênese, Deleuze afirma que seu elemento genético é 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 com a proposição lógica considerada. Mas 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* que tais proposições estão supostamente encarregadas de resolver, mudando completamente de sentido durante a transferência. Esta passagem da proposição ao problema, portanto, leva à substituição da categoria de verdade pela categoria 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, cabem algumas considerações a respeito da importância da noção de problema, que perpassa todo o pensamento de Deleuze. Na oitava série de *Lógica do sentido*, ele se dedica primordialmente ao estatuto do problemático. A referência é o filósofo neoplatônico Próclo, que comenta a concepção teomática e a concepção problemática da geometria euclidiana, opondo-as, mas dando prioridade à primeira.



“Próclo define o problema pelos *acontecimentos* que vêm afetar uma matéria lógica (secções, ablações, adjunções etc.), enquanto o teorema concerne às propriedades que se deixam deduzir de uma essência” (Deleuze, 2007, p.57, grifo nosso). Os problemas, pois, diriam respeito às transformações de um ser geométrico, mas não à sua essência. Tratar-se-ia, com o problemático, de um momento provisório em que o saber subjetivo ainda não teria alcançado a verdade de um teorema. Deleuze discorda dessa visão e é enfático quanto a isso.

Devemos, assim, romper com um longo hábito de pensamento que nos faz considerar o problemático como uma categoria subjetiva de nosso conhecimento, um momento empírico que marcaria somente a imperfeição de nossa conduta, a triste necessidade em que nos encontramos de não saber de antemão e que desapareceria com o saber adquirido. O problema pode muito bem deixar de 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*. O problemático é ao mesmo tempo uma categoria objetiva do conhecimento e um gênero de ser perfeitamente objetivo (Deleuze, 2007, p.57).

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, ou seja, “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, não podemos 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).

O problema remete a um complexo constitutivo do sentido e que funda ao mesmo tempo o conhecimento e o conhecido, a proposição e os seus correlatos.

É a relação do problema com suas condições que define o sentido como verdade do problema enquanto tal. Pode acontecer que as condições permaneçam insuficientemente determinadas ou, ao contrário, sejam sobredeterminadas de tal maneira que o problema seja um falso problema (Deleuze, 2007, p.125).

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).

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). E o problema não é interrogação, 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* completo que não se deixa reduzir a nenhuma *tese* de proposição (Deleuze, 2007, p.126).

Decalcar o problema nas proposições que lhe servem de resposta (sob um aspecto empírico), e definir o problema pela forma de possibilidade das proposições correspondentes (sob um aspecto filosófico e científico), constituem, para Deleuze, 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 a confusão, Deleuze afirma que a resolubilidade não deixa de se relacionar ao processo de autodeterminação do problema. Precisamente, 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, a forma das proposições e sua determinação sob esta forma, a significação como condição de verdade e a proposição como verdade condicional.

Se o problema remete a uma objetividade ideal que funda ao mesmo tempo a proposição e seus correlatos, temos que o problema não é proposicional – já que,

lembramos, o fundamento não se parece com o que funda. Deleuze 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. Para ele, 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).

Afastando-se mais uma vez de Husserl, que define a expressão apenas como um duplo da proposição, Deleuze dissocia a noção de duplo da noção de neutralidade<sup>118</sup>. “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 afirma 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 em uma figura autônoma que reúne em si neutralidade e potência genética. Mas quando Deleuze pressentia a 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, levando-se primeiramente em consideração o sentido como efeito produzido por causas corporais: efeito de superfície, impassível e estéril, *lektion* estoico. Mas “como manter ao mesmo tempo 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).

---

<sup>118</sup> Deleuze questiona a noção husserliana, segundo a qual o duplo seria constituído pelo “modelo” e pela “sombra” (Deleuze, 2007, p.127).

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 um processo de individuação *anterior* ao próprio sentido, 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).

Esse processo de formação de superfície, contudo, não pode mais pertencer à gênese estática. 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).

Dessa superfície - física - se extrai, portanto, uma outra superfície, metafísica, que é descrita como uma tensão superficial fictícia, uma força que decorre do processo mesmo de formação das superfícies. O que na gênese estática era determinado como *campo transcendental*, na gênese do sentido produzido será, pois, “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”. Esta fronteira implicará “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). Aqui, já estaríamos diante do processo que envolve a *gênese dinâmica do sentido*.

Vimos que quando Deleuze define o campo como superfície e 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). Se a neutralidade do sentido é inseparável de um duplo, contudo

aqui ele deve ser entendido como um *forro* e não como um espelho.<sup>119</sup> Não se trata de mais uma semelhança desencarnada, mas

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 ao mesmo tempo, como expresso subsistindo nas proposições e como acontecimento sobrevivendo aos estados de corpos (Deleuze, 2007, p.130).

E quando, por algum desvio, a superfície é dilacerada, tudo recai na pulsação anônima em que as próprias palavras não são mais que afecções do corpo. Mas ao contrário, quando a superfície 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, a significação e tudo o que se segue em um processo de determinação das proposições e de suas relações assinaladas”. Enfim, como diz Deleuze, “toda ordenação terciária ou o objeto da gênese estática” (Deleuze, 2007, p.130).<sup>120</sup>

### ***Da gênese dinâmica ou do sentido produzido***

Quando Deleuze afirma que a linguagem é tornada possível pelo que a distingue (e não pelo que a faz começar), está se referindo àquilo que separa os corpos e os sons, fazendo destes os elementos para uma linguagem. O que torna a linguagem possível é a superfície, e aquilo que se passa nela: o acontecimento como exprimível, como o expresso que torna possível a expressão.

Na gênese dinâmica, ativa, Deleuze retraça esta história que torna os sons independentes dos corpos. Nessa etapa da *Lógica do sentido*, a psicanálise assume papel

---

<sup>119</sup> Se as metáforas advindas da tradição expressionista eram o espelho e o germe, Deleuze está agora estabelecendo outras: se a dimensão neutra do sentido também é espelho (com Alice de Carroll); agora, a dimensão produtiva é o forro. Mas notemos que o par dobrar/desdobrar – correlativos do movimento expressivo – mantem a sua relevância.

<sup>120</sup> Notemos que começamos com a gênese estática e terminamos retornando a ela. Mas não se trata, de modo algum, de um movimento circular. É preciso retomar a figura do anel de Moebius para compreender que é necessário rompê-lo e desdobrá-lo para que surja a superfície e o sentido como fronteira (forro) entre os corpos e as proposições. E só assim que se passa para a gênese dinâmica do sentido.

importante, pois são os trabalhos de Freud e de alguns de seus discípulos - principalmente Melanie Klein - as principais referências.

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).

O som torna-se independente quando deixa de ser uma qualidade específica atinente aos corpos - gritos, ruídos - para designar qualidades, manifestar corpos, significar sujeitos e predicados. Inspirado em Klein, Deleuze afirma que a primeira etapa da gênese dinâmica é a da profundidade ruidosa (ordem primária): 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.

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 Deleuze diz, a voz seria, neste momento, um *pré-sentido* das alturas, pois ainda não dispõe de uma univocidade que faria dela uma linguagem. Neste ponto, ele 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, 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 pensamento. 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 sentido iremos? De que lado tudo vai pender, dobrar-se ou desdobrar-se?” (Deleuze, 2007, p. 230). Assim, 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).

Deleuze 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.

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)<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> 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).

Ao mesmo tempo em que a sexualidade se desdobra sobre a superfície física, ela tanto nos faz passar da voz 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). A voz extraída vem da altura e, portanto, a altura prepara a linguagem para novos valores, afirmando sua independência radical da profundidade. Mas com a sexualidade, chega-se a um equívoco que torna impossível a perseguição de equivocidades. 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, superfície metafísica que não se confunde com a superfície física da sexualidade. 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).

Segundo Deleuze, 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). O verbo, exprimente do sentido, é, pois, o *acontecimento* que torna a linguagem possível.

### ***A comunicação dos acontecimentos***

São conhecidas as imagens usadas pelos estoicos para ilustrar seu sistema filosófico. Na imagem do ovo, a casca é comparada à lógica, a clara à ética, e a gema à física. Deleuze não é indiferente ao caráter sistemático desse pensamento, e a *Lógica do sentido* mostra, em diversas de suas séries, como estes três elementos estão relacionados. Na vigésima série, por exemplo, ele 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).

*Lógica do sentido* refere-se, pois, aos três elementos da filosofia estoica em sua constante relação. Não trataremos com detalhes das questões que envolvem a moral, embora seja importante, para o nosso propósito, ao menos destacar como ela se relaciona com o acontecimento.<sup>122</sup> 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” (Deleuze, 2007, p.146).

Aquilo que Deleuze denomina, ao relacionar a moral estoica ao acontecimento, de “problema moral nos estoicos” também é, pois, o desdobramento de uma questão física. Neste sentido, ele 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).

O destino é a 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 incorporal, 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

---

<sup>122</sup> Entendemos que o estudo da moral estoica a partir da leitura de Bréhier, Goldschmidt e Deleuze é relevante pois, historicamente, os estoicos são bem conhecidos por sua moral, sendo a grande referência o estoicismo romano. Contudo, quando notamos de que modo a moral estoica está intimamente relacionada às questões lógicas e físicas – como nos fazem ver os autores citados – percebemos que a imagem do sábio estoico talvez precisasse ser reelaborada.

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).

E quais seriam essas relações expressivas dos acontecimentos entre si? Segundo Deleuze, 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, (...) 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).

Descartada a causalidade, dois acontecimentos seriam incompatíveis porque contraditórios? Mas, neste caso, não estaríamos aplicando aos acontecimentos regras que valem para os conceitos? Deleuze reforça 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).

Bréhier já havia apontado a dificuldade: do ponto de vista do acontecimento, o contraditório de “é dia” não deveria ser “não é dia” – contradição advinda do conceito – mas “é noite”. Mas como poderia ser contraditório que um fato de uma natureza determinada (o dia) estivesse associado a um fato de outra natureza (a noite)? Segundo Bréhier, essa dificuldade teria levado os estoicos a verem na proposição hipotética apenas proposições idênticas: “se é dia, é dia”. Seria preciso, pois, um princípio rigoroso que permitisse aos estoicos reconhecer o que queriam dizer por fatos contraditórios. Contudo, eles não chegaram a um princípio que os fizesse sair da identidade sem inconseqüência ou arbitrariedade.

O exemplo dado por Deleuze, por sua vez, sobre como se estabelecem tais conseqüências não-causais nos ajuda a esclarecer. Ele apresenta uma outra leitura para um caso clássico da teoria da seleção natural: 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, cada uma delas com a sua vantagem, há, antes de mais nada, uma relação de *incompatibilidade primeira*, “*evenemencial*”, que a causalidade física inscreve, secundariamente, na profundidade do corpo e que a contradição lógica traduz, em seguida, no conteúdo do conceito.

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 incompatibilidade 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)

Deleuze segue Bréhier ao afirmar que, partindo dos textos parciais que nos restam, os estoicos, ainda que tivessem se lançado na questão, não teriam ultrapassado a tentação de retornar à simples causalidade física ou à contradição lógica. Portanto, o primeiro teórico das incompatibilidades alógicas seria Leibniz, já que o que este chama de *compossível* e de *impossível*, não pode ser reduzido 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 (*acinzentar e esconder-se; enegrecer e envigorar*). E a impossibilidade pela divergência de tais séries (*acinzentar ou envigorar; enegrecer ou esconder-se*).

Dois acontecimentos são possíveis 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).

Mas vimos que em Leibniz os acontecimentos só são apreendidos sob a hipótese de um Deus que calcula e escolhe, entre mundos e indivíduos distintos, qual passará à existência. É para confrontar a afirmação leibniziana de uma escolha divina que Deleuze faz referência a um *jogo ideal* em que se efetuam os acontecimentos, afirmando 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. Mas ao que propriamente se refere este jogo?

Em *A Dobra*, ao escrever sobre a noção leibniziana de impossibilidade, Deleuze menciona quem o inspira ao falar sobre o “jogo de dados” que rivaliza com o jogo divino de Leibniz. Segundo ele, é Nietzsche quem revelará um Pensamento-mundo que emite um lance de dados. Tratar-se-á então de um mundo sem princípio em que o lance de dados não depende mais de Deus, mas é a potência mesmo de afirmar o Acaso. Ausência, portanto, de todo e qualquer princípio.

Pensar sem princípios, na ausência de Deus, na ausência do próprio homem, tornou-se a tarefa perigosa de uma criança jogadora que destrona o velho Mestre do jogo e que introduz os impossíveis no próprio mundo estilhaçado (Deleuze, 2009, p.117).

E na *Lógica do sentido*, é na décima série, precisamente a *Do jogo ideal*, que Deleuze se refere ao termo em pormenores. Trata-se de um jogo sem regras preexistentes; jogo que não divide o acaso em um número de jogadas, mas que o afirma em seu todo; jogo cujas jogadas são formas qualitativas de um mesmo lançar; jogo em que os lances são as próprias séries, mas em um tempo menor que o mínimo de tempo contínuo pensável; jogo em que cada lance é, pois, uma emissão de singularidades.

É o jogo dos problemas e da pergunta, não mais do categórico e do hipotético (...) que não pode ser realizado por um homem ou por um deus. Ele só pode ser pensado e, mais ainda, pensado como não-senso. Mas, precisamente: ele é a realidade do próprio pensamento. É o inconsciente do pensamento puro (Deleuze, 2007, p.63).

O que propriamente “está em jogo” é a dimensão do sentido puro – sentido permeado pelo não-senso - que Deleuze quer a todo instante distinguir da dimensão empírica do bom-senso e do senso-comum. O não-senso, que na empiricidade da *doxa* se faz paradoxo, é o acontecimento puro. E se os estoicos já haviam mostrado que a dimensão do sentido puro, do puro acontecimento, é anterior a qualquer conceito (e vimos que Espinosa, ao afirmar os atributos como as únicas distinções reais, também já sabia disso), Deleuze, por sua vez, segue os ensinamentos e afirma que se trata daquilo que só pode, e por isso mesmo deve, ser pensado.<sup>123</sup>

E, ao contrário do que tínhamos em Leibniz, na imanência do jogo ideal, a divergência e a disjunção deixam de ser regras negativas de exclusão e passam a ser afirmadas enquanto tais. Deleuze pergunta: “o que quer dizer isso, a divergência ou a disjunção como objetos de afirmação?” (Deleuze, 2007, p.178).

De modo geral, é pela identidade que dois opostos são afirmados ao mesmo tempo, “quer aprofundemos um dos opostos para aí encontrar o outro, quer procedamos a uma síntese dos dois”. Pensemos 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 a ser 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

---

<sup>123</sup> Cabe lembrar que quando afirmamos que o acontecimento e o sentido são anteriores ao conceito, não estamos dizendo que preexistem a este. Não se trata de preexistências, mas, como diz Deleuze, de insistências.

e exclui toda profundidade ou toda elevação que reuniriam o negativo com a identidade (Deleuze, 2007, p.178-179).

Nietzsche teria dado 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, e 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”. 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 saúde: “ponto de vista não é juízo teórico. O ‘procedimento’ é a vida mesma” (Deleuze, 2007, p.179).

Deleuze queria mostrar, com a tese leibniziana das mônadas expressivas, que não haveria pontos de vista sobre as coisas, mas que os seres e as coisas eram, eles próprios, pontos de vista. Entretanto, Leibniz teria submetido os pontos de vista a regras exclusivas tais, de modo que sempre convergiam. Mas 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)<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> Vimos que em Leibniz o mundo é um virtual que só tem atualidade nas mônadas, e cada uma o expressa do seu próprio *ponto de vista*. Mas sabemos que se o ponto de vista de cada uma das mônadas depende, no limite, de um cálculo divino, vimos também que o signo ambíguo estabelecido por Leibniz no exemplo das secções cônicas foi destacado por Deleuze justamente por se tratar do elemento que propiciava a passagem à segunda etapa da gênese estática ontológica. No exemplo em questão, a ponta do cone seria o ponto de vista ao qual seriam reportados o círculo, a elipse, a parábola, a hipérbole, a reta e o ponto, como outras tantas variantes de acordo com a inclinação do plano de corte. Assim, o ponto de vista sobre uma variação substitui o centro de uma figura ou de uma configuração. Mas será somente em *A Dobra* que Deleuze esclarecerá que o ponto de vista, antes de ser um ponto, é um lugar, uma posição. Ora, teria Leibniz vislumbrado, bem antes do perspectivismo de Nietzsche, que seria sujeito justamente aquele que viesse ao ponto de vista, ou melhor, aquele que se instalasse no ponto de vista? Em *A Dobra*, Deleuze escreve que o perspectivismo é um relativismo, mas não como habitualmente se pensa: trata-se não de uma variação da verdade de acordo com um sujeito, mas *da condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito*. E ele continua: em um mundo do infinito, substitui-se o centro enfraquecido pelo ponto de vista: trata-se da verdade da relatividade, e não da relatividade do verdadeiro. É preciso sempre encontrar o bom ponto de vista, ou, sobretudo, o melhor, aquele sem o qual só haveria desordem ou mesmo o caos. O ponto de vista é o foco, o segredo das coisas, é a determinação do indeterminado pelo signo ambíguo: *isso* de que lhe falo, e *no que* você também pensa... (Deleuze, 2009, p.42-43).

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. Os *conexa*, os *conjuncta*, os *disjuncta*. Para Deleuze, importa saber em que condições a *disjunção* torna-se uma verdadeira síntese, e não – como era em Leibniz - um procedimento de análise que se contentaria em excluir predicados de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito. A resposta aparece somente quando a disjunção não se deixa reduzir à conjunção, 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).

No nível pré-individual, o procedimento da disjunção sintética afirmativa consistirá, pois, na ereção de uma instância paradoxal, ponto aleatório que percorrerá as séries divergentes como divergentes e as fará 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, assim, porque é que um caminho esotérico, excentrado, completamente diferente do caminho ordinário, abriu-se para ele.

No caminho ordinário, a forma do eu assegurava a conexão de uma série; a forma do mundo, a convergência das séries prolongáveis e contínuas; 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 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). E 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).

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).<sup>125</sup>

Assim, seria preciso saber como o indivíduo pode ultrapassar sua forma e seu laço sintático com o mundo para atingir a *universal comunicação dos acontecimentos* ou, em outros termos, como afirmar a síntese disjuntiva para além das contradições lógicas e mesmo das incompatibilidades alógicas. Para tanto,

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 acontecimentos (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*<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Retomemos Adão-vago, “personagem” do segundo nível da gênese estática: no nível pré-individual, qualquer singularidade pode ser isolada, não importando mais que o jardim em que Adão peca não seja o mesmo jardim em que Adão pode não pecar...

<sup>126</sup> Ainda sobre a moral, 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). Mas o que seria “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,



Deleuze aproxima-se então da leitura de Pierre Klossowski sobre o eterno retorno de Nietzsche. E afirma que a 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). Assim, ao contra-efetuar cada acontecimento, o ator-dançarino extrai o acontecimento puro que comunica com todos os outros, e se volta sobre si mesmo com e através de todos os outros.

É assim que 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).

Deleuze considera que a filosofia se confunde com a ontologia. E esta se confunde com a univocidade do ser.<sup>127</sup> Entretanto, a univocidade do ser não significa que haja um

---

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. “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, Deleuze afirma que 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 e verdadeiro “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).

<sup>127</sup> Em *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze afirma que a filosofia de Espinosa se confunde com a ontologia. E vimos todo o esforço de Deleuze em exaltar em Espinosa a univocidade do ser. Em *Espinosa – filosofia prática* ele resume este esforço, citando as *três formas de univocidade* que estariam presentes na única substância de Espinosa: “univocidade dos atributos, em que os atributos, sob a mesma forma, constituem a essência de Deus como Natureza naturante e contêm as essências de modos como Natureza naturada; univocidade da causa, em que causa de todas as coisas se diz de Deus como gênese da natureza naturada, no mesmo sentido que causa de si, como genealogia da natureza naturante; univocidade de modalidade, em que o necessário qualifica tanto a ordem da natureza naturada como a organização da natureza naturante” (Deleuze, 2002-b, p.94). Contudo notemos que,

só e mesmo ser, pelo contrário, *os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva.*

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).

Trata-se de um único acontecimento para tudo o que ocorre às coisas, “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).

Seria um erro, contudo, confundir a univocidade do ser – enquanto ele se diz – com uma pseudo-univocidade daquilo de que ele 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 (Deleuze, 2007, p.185-186).

Ora, tratamos pela primeira vez desta identidade através de Bréhier, quando o mesmo afirmou que foi através dela que os estoicos teriam solucionado o problema da

---

agora, Espinosa nem mesmo é mencionado. Porque esse silêncio justamente no momento em que Deleuze parece mostrar, com mais evidência, a sua inspiração em Espinosa? Contentemo-nos com um breve esboço, já que a própria sequência do texto não deixará de propor uma resposta: não se pensa o empirismo transcendental a partir de substância, essência, ordem; contudo, a gênese do sentido do que ocorre – e isso muito bem sabia Espinosa - *deve* ser pensada (Paixão do pensamento). Assim, na ontologia deleuziana em que só há Acontecimento e Acaso, o mesmo, o idêntico, só vale para *a expressão* do Acontecimento e do Acaso: Voz que se diz em um só e mesmo sentido, Lance em que se afirma o acaso de uma só vez. E se tudo é Acontecimento e Acaso, é preciso compreender que não se trata do caos. Deleuze é nietzschiano e sabe que quando os dados lançados afirmam uma vez o acaso, os dados que caem afirmam necessariamente o número ou o destino que relança (repete) o jogo de dados. Ou, como ele mesmo afirma em sua obra tardia: “o caos não existe, é uma abstração, porque é inseparável de um crivo que dele faz sair alguma coisa (algo em vez de nada). O caos seria um puro *Many*, pura diversidade disjuntiva, ao passo que alguma coisa é um *One*, não já uma unidade mas sobretudo o artigo indefinido que designa uma singularidade qualquer” (Deleuze, 2009, p.132).

atribuição. Teria sido, pois, através do *lekton* incorporeal, que o estoicismo pudera afirmar a coincidência entre o atributo lógico da proposição e o atributo incorporeal das coisas. “A árvore verdeja” ao invés de “A árvore é verde”, sendo “verdejar” tanto o acontecimento incorporeal que ocorre à árvore quanto o sentido exprimível da proposição. Retomemos o que afirmou Bréhier:

o problema da atribuição é resolvido suprimindo-se qualquer realidade verificável nos predicados. O predicado não é nem indivíduo, nem conceito; ele é incorporeal e existe tão somente no pensamento. Buscar-se-ia em vão o motivo pelo qual o predicado lógico da proposição poderia diferir dos atributos das coisas, consideradas como resultados de sua ação. Todos os dois são designados pela mesma palavra, *kategórema*, e encontram sua expressão nos verbos; ambos são incorporais e irrealis. Do ponto de vista do real, a realidade da ação foi, por assim dizer, atenuada em proveito do ser permanente que o produz; do ponto de vista da lógica, o atributo foi privado de sua dignidade de objeto conceitual do pensamento, por não conter senão um fato transitório e acidental. Em sua irrealidade e através dela, o atributo lógico e o atributo das coisas podem, portanto, coincidir (Bréhier, 2012, p. 46-47).

Ora, Deleuze está afirmando que *a univocidade do ser se refere, precisamente, a esta coincidência*:

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.186).

O ser unívoco, portanto, insiste na linguagem e sobrevém às coisas. Nem ativo, nem passivo, o ser unívoco 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).

### ***Acontecimento e linguagem***

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 Deleuze, tornar a linguagem possível é isso:

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). 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 vimos que a designação e a manifestação não fundam a linguagem, elas não se tornam possíveis senão com ela; 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).

O acontecimento resulta dos corpos e de suas misturas, mas 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 sobrevindo 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 separação

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

Esta 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).

Vimos que Deleuze fez este ponto aparecer na linguagem através das palavras esotéricas (figuras verbais do não-senso) de Carroll, que asseguravam ao mesmo tempo a separação, a coordenação e a ramificação das séries. Podemos dizer, 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).

### ***Verbo e acontecimento***

O epicurismo e o estoicismo tentaram, de maneiras bastante diferentes, designar nas coisas o que torna a linguagem possível. “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 representa uma ação, “ele exprime um acontecimento, o que é completamente diferente” (Deleuze, 2007, p.189).

Mas também não é verdade que a linguagem se desenvolve 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 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, não representa a ação, ele envolve a temporalidade interna da língua.

É ele que 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, estendido em linha reta: o sentido ou o acontecimento como expresso da proposição (Deleuze, 2007, p.190).

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). Segundo Deleuze, enquanto a equivocidade é sempre a dos nomes, *o Verbo é a univocidade da linguagem*, sob a forma deste infinitivo não determinado, sem pessoa, sem presente, sem diversidade de vozes. O Verbo, o infinitivo puro, está estritamente ligado à comunicação dos acontecimentos entre si. “Exprimindo na linguagem todos os acontecimentos em um, o verbo infinitivo exprime o acontecimento da linguagem, a linguagem como sendo ela própria um acontecimento único que se confunde agora com o que a torna possível”. (Deleuze, 2007, p.190).

Voltamos, mais uma vez, ao que pretendiam os estoicos quando destacavam o *lekton*? Um acontecimento que exprime um acontecimento...

Em todo o caso, é da dupla estrutura do acontecimento que se trata.

Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: 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, *eventum tantum...*” (Deleuze, 2007, p.154).

Deleuze afirma que o esplendor do acontecimento é o sentido. Trata-se, também, do esplendor do *on*, ou do que ele chama de quarta pessoa: “o *on* do acontecimento puro em que *morre* é como *chove*”. Diferentemente do francês, na língua portuguesa, o sujeito inexistente “permite” afirmar que *chove*; assim como o sujeito indeterminado, “permite” o *morre-se*. Esta última, seria a verdadeira forma do esplendor, ou da neutralidade da quarta pessoa. Com essa distinção - “*morre-se*”, “*luta-se*” - podemos expressar o esplendor do *on* sem confundi-lo com o da banalidade cotidiana - “a gente *morre*”, “a gente *luta*”. É assim que podemos compreender, com mais propriedade,

que não há acontecimentos privados e outros coletivos; como não há individual e universal. 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).

Seria, pois, o sentido infinitivo de “*lutar*”, de “*morrer*”, que tornou possível que conjugássemos, na ausência de sujeito, “*luta-se*”, “*morre-se*”?

Mas o Verbo necessita do acontecimento – não menos que de sua efetuação em um estado de coisas - para que o sentido se expresse: “o sentido sobrevivendo aos estados de coisas e insistindo nas proposições, variando seu puro infinitivo unívoco segundo a série dos estados de coisas que sublima e do qual resulta, e a série das proposições que simboliza e torna possível” (Deleuze, 2007, p.249). A univocidade se transmite do ser à linguagem, da exterioridade do ser à interioridade da linguagem.

A lógica do sentido, lembra Deleuze, se constitui de um perpétuo entrelaçamento que, portanto, se reflete na linguagem. É precisamente no verbo que se dá a organização secundária da qual decorre toda a ordenação da linguagem. Vimos na gênese ativa - dos estados de coisas aos acontecimentos, da mistura dos corpos à produção da superfície em que se inscrevem os acontecimentos, da ordem primária à organização secundária - este caminho que vai dos ruídos à voz, da voz à palavra, da palavra ao verbo, e que constitui a organização secundária<sup>128</sup>. Se o caminho é bem sucedido, têm-se, pois, com o verbo, as condições de acesso ao círculo da proposição que, por sua vez, envolve a organização terciária, passando-se dos elementos formadores às unidades formadas – estas últimas já objeto da gênese estática. É preciso, portanto, passar pela gênese dinâmica para que se chegue ao nível em que a linguagem se organiza através das dimensões da designação, da manifestação e da significação.

Pois a voz só nos dava designações, manifestações e significações vazias, puras intenções suspensas na tonalidade; as primeiras palavras não nos davam mais do que elementos formadores, sem chegar até as unidades formadas. Para que houvesse linguagem e pleno uso da palavra conforme as três dimensões da linguagem, era preciso passar pelo verbo e seu silêncio, por toda a organização do sentido e do não-sentido sobre a superfície metafísica, última etapa da gênese dinâmica (Deleuze, 2007, p.249).

De acordo com Deleuze, a organização secundária, que envolve todo o conjunto das superfícies, se define pela *representação verbal*. Esta deve ser distinguida estritamente da representação de objeto, “porque ela concerne a um acontecimento incorporal e não a um corpo, uma ação, paixão ou qualidade de corpo” (Deleuze, 2007, p.253)<sup>129</sup>. A representação verbal envolve a expressão.

Ela é composta de um expresso e de um exprimente e se conforma segundo a torção de um no outro: ela representa o acontecimento como expresso, faz com que ele exista nos elementos da linguagem e, inversamente, confere a estes um valor expressivo, uma função de representantes que não possuíam por si mesmos (Deleuze, 2007, p.253).

---

<sup>128</sup> Cabe afirmar que tratamos da gênese ativa ou dinâmica de modo bastante resumido, e que para uma reconstituição mais detalhada da mesma seria preciso uma leitura pormenorizada da vigésima sétima à trigésima quarta séries do livro.

<sup>129</sup> Não foram precisamente os estoicos que fizeram pela primeira vez esta distinção, quando consideraram que a representação de objeto é a representação compreensiva, sensível?



Essa torção só é possível pois - não esqueçamos - na expressão, exprimente e expresso coincidem. É o ponto no qual se dobra o anel de Moebius, é a univocidade do acontecimento e do sentido, verbo infinitivo. “Toda a ordenação da linguagem daí decorrerá, com seu código de determinações terciárias fundadas por sua vez em representações ‘objetais’” (Deleuze, 2007, p.253).

Deleuze lembra que há sempre o risco de se cair na profundidade rumorosa, perturbadora, de uma ordem primária. O verbo, porém, é silencioso. Mas não se trata, absolutamente, do inefável, apenas de uma comunicação silenciosa imediata. Só há a linguagem se se passa por este silêncio. Eis então a fulguração do unívoco, triunfo do sentido, acontecimento da linguagem tão primordial quanto efêmero – pois que recoberto depressa demais pela banalidade cotidiana ou pelos sofrimentos da loucura.

## Capítulo 5: Do acontecimento puro (exprimido) ao acontecimento discursivo (enunciado)

Iniciamos nosso trabalho com uma análise sobre a linguagem a partir da perspectiva arqueológica proposta por Foucault em *As palavras e as coisas*, justamente por entendermos que o problema que o guiou na descrição dos conhecimentos envolvidos nas diferentes *epistemes* era, antes de mais nada, um problema sobre a linguagem. De acordo com essa abordagem, entre o final do século XVI e o início do XVII, teria ocorrido uma imensa reorganização da cultura ocidental, marcada por uma radical separação entre as palavras e as coisas. Pois, se no Renascimento, o saber se articulava em torno do ser bruto da linguagem, a partir da idade clássica, a própria linguagem não acharia mais seu espaço senão submersa no regime geral dos signos representativos.<sup>130</sup> Foucault resumiu o problema: durante o Renascimento, pergunta-se como reconhecer que um signo designa realmente aquilo que ele significa. Já a partir do século XVII, passa-se a perguntar como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Pergunta que a idade clássica responde através da análise da representação, e o pensamento moderno através da análise do sentido e da significação. E quanto a este último, mais precisamente, Foucault mostrou como a linguagem, por um lado, adquiriu espessura ao se tornar objeto de conhecimento e, por outro, dispersou-se por entre os domínios da filologia, da formalização, da exegese e da literatura. A sua tese era a de que com o surgimento do homem como forma de funcionamento do saber moderno, a linguagem estava impossibilitada de encontrar uma unidade. Mas vimos que tudo isso, entretanto, não o impedia de pressentir – na ocasião de *As palavras e as coisas* através da literatura e da linguística - que a linguagem parecia reunir-se novamente em seu ser.

Encerramos o quarto capítulo com a reflexão de Deleuze sobre verbo e acontecimento, por entendermos que é esta a que melhor expõe o cerne de *Lógica do sentido*. O verbo como uma dobra da linguagem, como a expressão do acontecimento. Procuramos mostrar que Deleuze sustentou sua tese embasado em um rigoroso estudo sobre o problema da expressão - que não é menos que seu livro dedicado a Espinosa; mas também retomando a conclusão de Émile Bréhier em sua teoria sobre os incorporais no

---

<sup>130</sup> Como nos disse Foucault, na Idade clássica, a linguagem não existia.

estoicismo antigo. Pois um passo a mais ainda precisava ser dado na direção apontada pelo estoicismo, retirando a dimensão exprimível da linguagem da sua impassível neutralidade. É, pois, o que acontece quando Deleuze nos apresenta uma das suas principais teses de *Lógica do sentido*: o verbo como acontecimento que torna a linguagem possível. É o verbo que constitui a fronteira que separa corpos e linguagem, articulando sua diferença. Ao desdobrar o achado estoico – o exprimível incorporal como efeito das misturas corporais - Deleuze leva ao limite a coincidência entre o expresso da proposição (o verbo) e o atributo incorporal dos corpos (o acontecimento), desvendando a operação mais geral da dimensão exprimível da linguagem: o sentido. Pois *é o sentido que faz existir o que o exprime e, pura insistência, se faz desde então existir no que o exprime*.

Fizemos essas considerações para reforçar que tanto Foucault quanto Deleuze se interessaram pelo problema da linguagem. Mas tentaremos mostrar na segunda parte de nosso trabalho que a proximidade entre eles é um pouco mais estreita do que nos fizeram crer aqueles que os enquadraram como “as principais referências da tendência pós-estruturalista que marcou o pensamento francês a partir de 1968”. Já mencionamos que desde a dissertação de mestrado buscamos, através da noção de acontecimento, tal aproximação. Reforçando a reflexão que apresentamos naquela pesquisa - que buscou elementos para se pensar, a partir de Foucault e de Deleuze, uma filosofia do acontecimento - pretendemos mostrar agora que esta operação realizada pelo sentido, tal como mencionamos acima – derivada, portanto, da teoria do exprimível estoico - é um movimento que, de algum modo, continuará sustentando a pesquisa de ambos os filósofos.

Mas se já apontamos que a grande manifestação da ressonância estoica no pensamento de Deleuze é, pois, *Lógica do sentido* (1969), ainda é preciso mostrar que, em Foucault, isso acontece de modo bem mais discreto, mas não menos relevante, em 1970, em sua aula inaugural no *Collège de France*, intitulada *A ordem do discurso*. Citemos o ponto preciso em que Foucault evidencia que o sentido como acontecimento incorporal – tal como viram os estoicos - passará a exercer grande importância em suas pesquisas históricas.

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 incorporal (Foucault, 2005, p.57-58).

Mais especificamente, neste pronunciamento de 1970, Foucault apresenta as principais diretrizes do quê e de como pretende realizar, a partir de então, suas pesquisas históricas. Notemos como a noção de acontecimento – que continuará presente nos textos posteriores – será importante para Foucault pensar os efeitos de poder que operam em um conjunto discursivo: o acontecimento, que não é da ordem dos corpos, que não é da ordem das causas, que pertence pois à ordem do discurso, efetiva-se, entretanto, no âmbito da materialidade corporal, ainda que como mero efeito.<sup>131</sup>

Mas antes de dar esse passo em direção aos efeitos de poder envolvidos na ordem discursiva, será necessário analisar com mais detalhe um termo bastante utilizado por Foucault - e utilizado, a partir de determinado momento, de modo rigoroso e preciso – e que pode nos ajudar a pensar como aquele que afirmara que as coisas e as palavras, no início do século XVII, haviam sido radicalmente separadas, ainda chegará a este poder da linguagem de produzir efeitos na materialidade dos corpos: trata-se do *enunciado*.

---

<sup>131</sup> Para um leitor ainda não convencido da hipótese de um “Foucault estoico” (ou, ao menos, de um Foucault que conhece e considera a teoria dos incorporais estoica), podemos acrescentar o texto, publicado também em 1970, *Theatrum Philosophicum*, em que ele mostra ser, ao menos, um leitor bastante cuidadoso de Deleuze, a quem o texto é dedicado. Referindo-se à *Lógica do sentido*, Foucault afirma que o acontecimento exige uma lógica complexa: “O acontecimento não é um estado de coisas que poderia servir de referente a uma proposição (o fato de estar morto é um estado de coisas em relação ao qual uma asserção pode ser verdadeira ou falsa; morrer é um puro acontecimento que jamais verifica nada). É preciso substituir a lógica ternária, tradicionalmente centrada no referente, por um jogo de quatro termos. ‘Marco Antônio está morto’ *designa* um estado de coisas; *manifesta* uma opinião ou a crença que tenho; *significa* uma afirmação; e, por outro lado, tem um sentido: o ‘morrer’. Sentido impalpável, do qual uma face está voltada para as coisas, já que ‘morrer’ ocorre, como acontecimento, a Marco Antônio, e a outra, para o proposição, pois morrer é o que se diz de Antônio em um enunciado. Morrer: dimensão da proposição, efeito incorporal produzido pela espada, sentido e acontecimento, ponto sem densidade nem corpo que é aquilo de que se fala e que percorre a superfície das coisas. Mais do que encerrar o sentido em um núcleo noemático que forma o cerne do objeto cognoscível, deixemo-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). De uma maneira exemplar, a morte é o acontecimento de todos os acontecimentos, o sentido em estado puro: seu domínio é a circulação anônima do discurso. Ela é aquilo de que se fala, sempre já acontecida e perpetuamente futura, e, no entanto, atinge o ponto extremo da singularidade. O sentido-acontecimento é neutro como a morte” (Foucault, 2008, p.236-237).

### *O campo do discurso*

Em *A arqueologia do saber* – de 1969, mesmo ano da publicação de *Lógica do sentido* - Foucault afirma que o enunciado é o acontecimento discursivo. Mas este não deverá ser confundido com uma palavra ou conjunto de palavras que expõe uma ideia, um fato, uma crença. Um enunciado não é uma proposição; mas também não é uma frase, nem mesmo um ato de fala. Vejamos então como Foucault explora a relação – presente, como sabemos, em *Lógica do sentido* - entre o que é *exprimido, expresso*, (mas agora também) efetivamente *enunciado*, e as outras dimensões da linguagem.

Na introdução do livro, Foucault afirma que se trata, em *A arqueologia do saber*, de definir um método de análise histórica que esteja liberado do tema antropológico. Refletindo sobre suas pesquisas anteriores, que culminaram em *As palavras e as coisas* - com a já abordada crítica ao sono antropológico que caracteriza o pensamento moderno - Foucault delineia agora uma teoria que, segundo ele, não pode ser elaborada sem que apareça, em sua pureza não sintética, o campo dos fatos do discurso a partir do qual é construída.

É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua *irrupção de acontecimento*, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros (Foucault, 2009, p.28, grifo nosso).

Mas se trata também de pôr em questão as unidades de discurso que comumente são aceitas antes de qualquer exame, de “sacudir a quietude com a qual aceitamos essas formas prévias de continuidade, essas sínteses que não problematizamos”. Se Foucault não nega que toma por marco inicial de sua teoria, unidades inteiramente formadas (como a psicopatologia, ou a medicina, ou a economia política), contudo, ele esclarece:

não me colocarei no interior dessas unidades duvidosas para estudar-lhes a configuração interna ou as secretas contradições. Não me apoiarei nelas senão o tempo necessário para me perguntar que unidades formam; com que direito podem reivindicar um domínio que as especifique no espaço e uma continuidade que as individualize no tempo; segundo que leis elas se formam; sobre o pano de fundo de que acontecimentos discursivos elas se recortam; e se, finalmente, não são, em sua individualidade aceita e quase institucional, o efeito de superfície de unidades mais consistentes. Aceitarei os conjuntos que a história me propõe apenas para questioná-los imediatamente; para desfazê-los e saber se podemos

recompô-los legitimamente; para saber se não é preciso reconstituir outros; para recolocá-los em um espaço mais geral que, dissipando sua aparente familiaridade, permita fazer sua teoria (Foucault, 2009, p.29).

E quando essas unidades são suspensas, um domínio imenso é liberado: trata-se do *conjunto de todos enunciados efetivos (falados ou escritos), em sua dispersão de acontecimentos*. Assim,

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 (Foucault, 2009, p.30).<sup>132</sup>

Foucault ressalta que essa descrição se distingue facilmente de uma análise da língua. Se um sistema linguístico também só pode ser estabelecido a partir de uma coleção de fatos de discurso, entretanto, trata-se, neste caso, de definir a partir de uma tal amostra, regras que permitam construir eventualmente outros enunciados.

O campo dos acontecimentos discursivos, em compensação, é o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas sequências linguísticas que tenham sido formuladas; elas bem podem ser inumeráveis e podem, por sua massa, ultrapassar toda capacidade de registro, de memória ou de leitura: elas constituem, entretanto, um conjunto finito (Foucault, 2009, p.30).

Ou seja, se a análise da língua pergunta segundo que regras um enunciado foi construído (e conseqüentemente, segundo que regras outros enunciados semelhantes podem ser construídos), a descrição de acontecimentos discursivos proposta por Foucault pergunta: como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?<sup>133</sup> Nesta análise do campo discursivo,

---

<sup>132</sup> Sem nenhuma definição prévia, Foucault está, por enquanto, apenas considerando que um enunciado é um acontecimento discursivo. Podemos entender que ele faz essa consideração tanto para frisar que o enunciado é um acontecimento que pertence à linguagem, quanto para diferenciá-lo do que chamamos de acidente, daquilo que ocorre à materialidade dos corpos, e que Foucault denominará mais adiante de “acontecimentos de outra ordem”.

<sup>133</sup> Foucault completa afirmando que, por outro lado, essa descrição também se opõe à história do pensamento. Pois, se, neste domínio, um sistema de pensamento também não poderia ser reconstituído senão a partir de um conjunto definido de discursos, entretanto, tenta-se encontrar, para tal conjunto, e para além dos seus próprios enunciados, a intenção do sujeito falante, sua atividade consciente, o que ele quis dizer, ou o jogo inconsciente que emergiu involuntariamente do que disse.

trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui. (...) A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte? (Foucault, 2009, p.31).

Mas por que deveríamos suspender as unidades do discurso se se trata de, posteriormente, reencontrá-las? De acordo com Foucault, tal supressão sistemática

permite, inicialmente, restituir ao enunciado a singularidade de acontecimento e mostrar que a descontinuidade não é somente um desses grandes acidentes que produzem uma falha na geologia da história, mas já no simples fato do enunciado; faz-se, assim, com que ele surja em sua irrupção histórica; o que se tenta observar é essa incisão que ele constitui, essa irredutível – e muito frequentemente minúscula – emergência (Foucault, 2009, p.31).

O enunciado é um acontecimento estranho:

inicialmente, porque está ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque é único como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação, à reativação; finalmente, porque está ligado não apenas a situações que o provocam, e a consequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem (Foucault, 2009, p.31-32).

Destaquemos um ponto relevante para nossa análise nesta constatação de Foucault – ponto ao qual voltaremos mais adiante. Em um primeiro momento, o enunciado “está ligado a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra” pois, como acontecimento que irrompe no tempo, depende da materialidade de algum tipo de ocorrência, de algum tipo de registro para existir. Neste sentido, ele é *feito* de um gesto de escrita, *feito* de uma articulação de palavras.<sup>134</sup> Efeito que, não obstante, se abre para uma existência

---

Trata-se, portanto, na análise do pensamento, de reconstituir um outro discurso, sendo a sua principal pergunta: “o que se dizia no que estava dito?”

<sup>134</sup> Retomemos como Deleuze tratou, em *Lógica do sentido*, da relação entre o acontecimento e sua causa: “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).

remanescente - ou seja, como mero efeito, tem sua irredutibilidade. E portanto, já em um segundo nível, com a sua efetuação, e para além tanto daquilo que efetivamente o provocou, quanto “das consequências por ele ocasionadas”, o enunciado se abre para uma *outra* modalidade de existência, que o liga a outros “enunciados que o precedem e o seguem”, e que poderia ser definida, entendemos, por uma relação entre efeitos. Portanto, nesta segunda modalidade, a relação não é mais de causa e efeito, mas, como diria Deleuze, é de *quase-causa*.<sup>135</sup> Ora, não será difícil notarmos que essa modalidade que se abre com e para o enunciado, também caracterizará a descoberta de uma nova dimensão, que não é exterior nem interior à linguagem, pois que consiste, precisamente, no seu limite. Os estoicos descobriram a superfície e Foucault, assim como Deleuze, descobre que é possível descrevê-la. E com essa descoberta, Foucault, assim como Deleuze, evita relações com qualquer operador de síntese (seja psicológico ou transcendental), buscando apreender outras formas de regularidade, outros tipos de relações. Como ele explicita: relações entre os próprios enunciados (mesmo que não remetam ao mesmo autor); relações entre grupos de enunciados assim estabelecidos (mesmo que não remetam ao mesmo domínio); relações entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de outra ordem (ordens técnica, social, econômica e política).

Fazer aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações (Foucault, 2009, p. 32).

---

<sup>135</sup> Sabemos das dificuldades enfrentadas quando se busca uma aproximação entre dois pensadores – ainda que estes tenham, de fato, dialogado entre si – pois sempre se corre o risco de não olharmos para as sinuosidades de cada um deles. A dificuldade é ainda maior quando se sabe que eles não usam *estritamente* o mesmo vocabulário. Mas reforçamos que, aqui, estamos traçando um paralelo entre dois livros publicados em 1969 e que foram escritos, portanto, quase que simultaneamente. Se muitas vezes os termos não coincidem e se, algumas vezes, até se opõem – veremos isso nas vezes em que Foucault se referir aos termos “sentido” e “expressão” – contudo, entendemos que há muitos elementos em cada um dos dois textos que nos permitem afirmar que ambos pensam o acontecimento (Deleuze como sentido, Foucault como enunciado) segundo entendiam os estoicos o seu exprimível incorporeal. No caso específico da arqueologia foucaultiana, entendemos que os termos “sentido” e “expressão” carregam o peso de uma fenomenologia da qual Foucault procura se desvencilhar, daí sua recusa em utilizá-los. Por outro lado, com o desenvolvimento da genealogia e a respectiva influência de Nietzsche, Foucault não terá mais problema com essa terminologia, chegando a afirmar, inclusive, que um dos principais objetivos de seu trabalho é o de buscar o sentido histórico de um acontecimento.



Libertando-se de todos os grupamentos considerados como unidades naturais, imediatas e universais, têm-se a possibilidade de descrever outras unidades.

Contanto que se definam claramente as condições, poderia ser legítimo constituir, a partir de relações corretamente descritas, conjuntos que não seriam arbitrários, mas que, entretanto, teriam permanecido invisíveis. Certamente essas relações jamais teriam sido formuladas, por elas mesmas, nos enunciados em questão (...). Elas, entretanto, não constituiriam, de maneira alguma, uma espécie de discurso secreto, animando, do interior, os discursos manifestos; não é, pois, uma interpretação dos fatos enunciativos que poderia trazê-los à luz, mas a análise de sua coexistência, de sua sucessão, de seu funcionamento mútuo, de sua determinação recíproca, de sua transformação independente ou correlativa (Foucault, 2009, p.32-33).

Mas diante da impossibilidade de descrever todas as relações que pudessem assim aparecer, seria preciso, numa primeira aproximação, aceitar um recorte provisório. Dando preferência a um domínio em que as relações fossem numerosas e relativamente fáceis de serem descritas, o arqueólogo justifica sua escolha pelas “ciências do homem”:

Em que outra região os acontecimentos discursivos parecem estar mais ligados uns aos outros, e segundo relações mais decifráveis, senão nesta que se designa, em geral, pelo termo ciência? Mas, por outro lado, como se dar o máximo de chances de tornar a apreender, em um enunciado, não o momento de sua estrutura formal e de suas leis de construção, mas o de sua existência e das regras de seu aparecimento, a menos que nos dirijamos a grupos de discurso pouco formalizados, onde os enunciados não pareçam se engendrar necessariamente segundo regras de mera sintaxe? (Foucault, 2009, p.33).

E depois de circunscrever o domínio empírico de sua pesquisa - a formação das ciências que tratam dos saberes sobre o homem - Foucault afirma que se deparou, ao descrever enunciados no campo disperso do discurso, com duas séries de problemas:

uma – vou deixá-la em suspenso no momento e a retomarei mais tarde – se refere à utilização grosseira que fiz dos termos enunciado, acontecimento, discurso; a outra, às relações que podem ser legitimamente descritas entre esses enunciados, deixados em seu grupamento provisório e visível (Foucault, 2009, p.35).<sup>136</sup>

Note-se que Foucault está preocupado em definir ou, ao menos, precisar termos que, em seus trabalhos anteriores, teriam dado margem a equívocos interpretativos. No

---

<sup>136</sup> No que se refere ao primeiro problema, mostraremos que Foucault, de fato, precisará alguns desses termos mais adiante. Mas antes que isso ocorra, será preciso ainda considerá-los em uma significação mais ampla.

entanto, será o próprio trabalho de sistematização das pesquisas arqueológicas desenvolvidas em *História da Loucura, O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas* que o levará às definições. Ouçamos, pois, Foucault, antes de buscarmos uma resposta apressada para o que seja o enunciado. Em tais pesquisas, ele teria questionado em que se poderia fundar a unidade dessas grandes famílias de enunciados que se impõem ao nosso hábito e que nos acostumamos a chamar de *a medicina, a gramática, a economia*? Retomando seu percurso, ele questiona: estariam essas unidades fundadas em um domínio de objetos cheio, fechado, contínuo, geograficamente bem recortado? Ou em um tipo definido e normativo de enunciação? Em um alfabeto bem definido de noções? Na permanência de uma temática?

Suponhamos que Foucault tivesse partido, pois, de algumas hipóteses: a de que os enunciados deveriam formar um conjunto quando se referiam a um mesmo objeto; a de que deveria haver, em determinada formação discursiva, a caracterização de um certo estilo, de um certo caráter constante da enunciação; a de que um sistema de conceitos em jogo poderia estabelecer grupos de enunciados; enfim, a de que se poderia descrever o encadeamento de enunciados a partir da persistência de determinados temas (Foucault, 2009, p.36-43). Diante de tais hipóteses, entretanto, ele teria se deparado apenas com séries lacunares e emaranhadas; com formulações de níveis demasiado diferentes e de funções demasiado heterogêneas para que pudessem se ligar; com conceitos que diferiam em estrutura e regras de utilização; com possibilidades estratégicas diversas que permitiam a ativação de temas incompatíveis.

Ao se dirigir a discursos que pertenciam ao domínio das ciências dos homens, Foucault deparou-se, de fato, com relações entre objetos, sujeitos, conceitos e temas, mas não conseguiu encontrar, em nenhum desses níveis, um princípio que lhes servisse de unificação.<sup>137</sup> Ele questiona então se não poderia detectar, entre os variados elementos

---

<sup>137</sup> Tracemos mais uma relação de aproximação, com todos os riscos apontados anteriormente: a gênese estática que Deleuze pensou em *Lógica do sentido*, diz respeito tanto à gênese das três dimensões da *proposição*: designação, manifestação e significação; quanto a dos indivíduos designados, das pessoas manifestadas e dos conceitos significados. Lembremos que ele ressalta que o desnível entre estes dois aspectos da gênese pode levar o lógico a um erro quando, por exemplo, um designado é fornecido por uma proposição ontológica que não se corresponde com a proposição lógica considerada. Deleuze entende que o elemento genético só é descoberto quando as noções de verdadeiro e falso são transferidas das proposições ao *problema* que tais proposições estão supostamente encarregadas de resolver, mudando completamente de sentido durante a transferência. Foucault, por sua vez, ao pensar as formações discursivas, não está interessado em uma análise lógica propriamente dita e, portanto,

que compunham cada um destes quatro níveis, algum tipo de regularidade. Assim, ao invés de reconstituir cadeias de inferência, Foucault descreveria *sistemas de dispersão*.

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como “ciência”, ou “ideologia”, ou “teoria”, ou “domínio de objetividade”. Chamaremos de *regras de formação* as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva (Foucault, 2009, p.43).

Retomemos o percurso traçado, até então, pelo arqueólogo: ele se dirige a um determinado discurso (em tese, já formado), buscando o que poderia fundamentar a sua unidade. O primeiro material com o qual se depara quando inicia uma dessas investigações é constituído, *grosso modo*, por palavras, frases, proposições que fazem referência, justamente, às relações que devem se estabelecer entre os objetos, as enunciações, os conceitos ou os temas circunscritos por tal discurso. Mas como extrair enunciados de cada um destes níveis, já que agora se sabe que nenhum deles remete a qualquer princípio de unificação, mas tratam somente de elementos dispersos<sup>138</sup> que

---

suspende a proposição como unidade discursiva. Entretanto, ao buscar extrair enunciados do discurso, ele formula hipóteses que dizem respeito, justamente, aos objetos, enunciações, conceitos e temas. Ora, os três primeiros tratam, respectivamente, das três dimensões da proposição que mencionamos com Deleuze; e o quarto, embora citado apenas como uma hipótese, ainda não teria sido, segundo o próprio Foucault, suficientemente desenvolvido em suas pesquisas anteriores. Mas veremos que os temas de uma formação discursiva dizem respeito, no nível do enunciado, ao feixe das relações estratégicas. Já vimos que se trata, com esta passagem da proposição ao problema, da substituição da categoria de verdade pela categoria de sentido, passagem a qual Foucault, na *Arqueologia*, não busca levar a termo, preocupado que está em circunscrever, estritamente, os acontecimentos do campo discursivo (Tese que, entendemos, poderia ser reforçada quando se nota que o próprio Foucault passará a usar os termos “problema” e “problematização” em seus trabalhos posteriores).

<sup>138</sup> O termo “elemento” é importante em *Arqueologia do saber*, embora não haja, por parte de Foucault, a preocupação em precisá-lo. Usaremos como referência aos objetos, sujeitos, conceitos e temas de uma formação discursiva - sejam eles formados (no nível das palavras, frases e proposições) ou formadores (no nível dos enunciados). Ainda que o termo também pudesse ser usado no sentido de “unidade elementar”, cabe destacar que será usado, pelo contrário, como oposição à qualquer unidade gramatical, lógica, ou mesmo discursiva. Considerando uma melhor expressão, usaremos no sentido de “multiplicidade”. E por outro lado, o termo “elemento” é também adequado para nos referirmos aos

circulam pela superfície do discurso? Ora, se a própria dispersão puder ser descrita, talvez o arqueólogo possa estabelecer algum tipo de regularidade capaz de reger a *formação* do discurso e de seus elementos discursivos.

### ***A formação dos elementos discursivos e os sistemas de sua formação***

Mencionemos – para dar o exemplo de um objeto historicamente formado - a pesquisa realizada por Foucault em *História da loucura*. Segundo ele, se em nossa sociedade o delinquente foi psicologizado e patologizado, se a conduta transgressora pôde dar lugar a toda uma série de objetos de saber, deve-se ao fato de que, no discurso psiquiátrico, foi empregado um conjunto de *relações* determinadas (por exemplo, a relação entre a instância médica e a instância de decisão judiciária; a relação entre as normas familiares, sexuais, penais de comportamento dos indivíduos e o quadro dos sintomas patológicos e doenças de que eles são os sinais; etc.). É assim que o discurso psiquiátrico no século XIX caracterizava-se não por objetos privilegiados, *mas pela maneira pela qual formava seus objetos*.

Essa formação é assegurada por um *conjunto de relações* estabelecidas entre instâncias de emergência, de delimitação, e de especificação. Diremos, pois, que uma formação discursiva se define (pelo menos quanto a seus objetos) se se puder estabelecer um conjunto semelhante (Foucault, 2009, p.49-50).

Dessa constatação Foucault tira algumas consequências: em primeiro lugar, as condições para que apareça um objeto de discurso são numerosas e importantes; o objeto não preexiste a si mesmo, mas ele existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações. Em segundo lugar, essas relações são estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação que não definem a constituição interna do objeto, mas definem o que lhe permite aparecer. Finalmente, essas relações não são, como se vê, *internas* ao discurso. Segundo Foucault, elas

não ligam entre si os conceitos ou as palavras; não estabelecem entre as frases ou as proposições uma arquitetura dedutiva ou retórica. Mas não são, entretanto, relações externas ao discurso, que o limitariam ou lhe imporiam certas formas, ou o forçariam, em certas circunstâncias, a enunciar certas coisas. Elas estão, de alguma maneira, no limite

---

objetos, sujeitos, conceitos e temas, principalmente, para reforçarmos a tese de Deleuze de que se trata, antes de qualquer “outra coisa” com a qual entrarão em relação, de *elementos genéticos*.

do discurso: oferecem-lhe objetos de que ele pode falar, ou antes (pois essa imagem da oferta supõe que objetos sejam formados de um lado e o discurso, de outro), determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar de tais ou tais objetos, para poder abordá-los, nomeá-los, analisá-los, classificá-los, explicá-los etc. Essas relações caracterizam não a língua que o discurso utiliza, não as circunstâncias em que ele se desenvolve, mas o próprio discurso enquanto prática (Foucault, 2009, p.51-52).<sup>139</sup>

Na análise empreendida por Foucault não se volta “aquém do discurso” – lá onde nada foi dito e as coisas apenas despontam sob uma luminosidade cinzenta - mas também não se vai dele além, seja para reencontrar as formas que ele dispôs, ou que deixou atrás de si. Tenta-se, sempre, ficar no nível do próprio discurso. Como ele afirma, “não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam” (Foucault, 2009, p.55).

Já no que se refere à *formação das modalidades enunciativas*, Foucault recorre à sua pesquisa sobre o saber médico de *O nascimento da clínica*. Entendendo tais modalidades como os diferentes pontos de vista, conteúdos, formas e estilo da descrição, utilização dos raciocínios indutivos ou probabilísticos, tipos de atribuição da causalidade, a medicina clínica teria surgido, então, como uma renovação dessas modalidades enunciativas. A clínica não deveria ser tomada, portanto, como o resultado de uma nova técnica de observação – a da autópsia, que já era praticada muito antes do século XIX.

Deve, sim, ser considerada como o relacionamento, no discurso médico, de um certo número de elementos distintos, dos quais uns se referiam ao *status* do médico, outros ao lugar institucional e técnico de onde falavam, outros à sua posição como sujeitos que percebem, observam, descrevem, ensinam, etc. Pode-se dizer que esse relacionamento de

---

<sup>139</sup> Fazemos mais uma consideração entre o que Foucault está apontando sobre a formação de um objeto discursivo e o que diz Deleuze em *Lógica do sentido*: se o objeto depende de uma série de relações para existir, ele é resultado, produto, *efeito*. Assim, ele só pode afirmar a sua irreducibilidade quando se compreende a lição estoica: a relação causal pressupõe a heterogeneidade entre causa e efeito. Retomemos que este último – o efeito - não poderá preservar sua diferença relativamente à causa corporal a não ser na medida em que se prenda em superfície a uma quase-causa, ela mesma incorpórea (E lembremos, por enquanto, que era um elemento paradoxal que operava como quase-causa e assegurava a autonomia do efeito). Trata-se justamente do que Deleuze chamou de dupla causalidade do sentido. Para além da relação causa/efeito que se dá entre corpos e acontecimentos incorporais, há a relação de quase-causa entre acontecimentos. Ora, não é precisamente isso que Foucault está afirmando? Que essa segunda relação se dá na superfície, no limite, pois, do discurso, constituindo as regras ou práticas nas quais se formam os acontecimentos discursivos - dentre os quais os objetos, mas também os sujeitos, os conceitos, os temas? Veremos mais adiante como, em Foucault, se manifesta o elemento paradoxal que atua como quase-causa.

elementos diferentes (alguns são novos, outros, preexistentes) é efetuado pelo discurso clínico; é ele, enquanto prática, que instaura entre eles todo um sistema de relações que não é “realmente” dado nem constituído *a priori*; e se tem uma unidade, se as modalidades de enunciação que utiliza, ou às quais dá lugar, não são simplesmente justapostas por uma série de contingências históricas, é porque emprega, de forma constante, esse feixe de relações (Foucault, 2009, p.59-60).

Foucault não vê no discurso a tradução verbal de uma síntese realizada em um outro lugar. Apenas busca, no próprio discurso, um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade.

O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos. (Foucault, 2009, p.61).

Quanto à *formação dos conceitos*, Foucault afirma que, antes de reconstituí-los em um edifício dedutivo virtual, seria necessário descrever a organização do campo de enunciados em que os conceitos aparecem e circulam. Seria preciso portanto definir as regras que permitiriam relacioná-los em um sistema comum. Neste caso, ele retoma trechos de sua pesquisa em *As palavras e as coisas*. Lá ele teria traçado quatro “esquemas teóricos” que caracterizavam a gramática geral nos séculos XVII e XVIII: atribuição, articulação, designação e derivação. Não se tratava de conceitos efetivamente utilizados pelos gramáticos da época, mas foram usados por Foucault porque permitiam descrever uma série de relações. Tratar-se-ia, portanto, na constituição deste esquema que possibilitava descrever a formação dos conceitos gramaticais, de um nível pré-conceitual que, entretanto, não remeteria nem a um horizonte de idealidade nem a uma gênese empírica das abstrações.

As regras de formação dos conceitos, qualquer que seja a sua generalidade, não são o resultado, depositado na história e sedimentado na espessura dos hábitos coletivos, de operações efetuadas pelos indivíduos; não constituem o esquema descarnado de todo um trabalho obscuro, ao longo do qual os conceitos se teriam mostrado através de ilusões, preconceitos, erros, tradições. O campo pré-conceitual deixa aparecerem as regularidades e coações discursivas que tornaram possível a multiplicidade heterogênea dos conceitos, e, em seguida, mais além ainda, a abundância desses temas, dessas crenças, dessas

representações às quais nos dirigimos naturalmente quando fazemos a história das ideias (Foucault, 2009, p.69-70).

Finalmente, quanto à *formação dos temas*, Foucault afirma que em suas pesquisas anteriores, teria apenas indicado algumas posições e implicações. Segundo ele,

discursos como a economia, a medicina, a gramática, a ciência dos seres vivos, dão lugar a certas organizações de conceitos, a certos reagrupamento de objetos, a certos tipos de enunciação, que formam, segundo seu grau de coerência, de rigor e de estabilidade, temas ou teorias (...). Qualquer que seja seu nível formal, chamaremos, convencionalmente, de “estratégias” esses temas e essas teorias. O problema é saber como se distribuem na história (Foucault, 2009, p.71).<sup>140</sup>

Citemos o exemplo do evolucionismo, tema mencionado por Foucault em *As palavras e as coisas*. Segundo ele, de Buffon a Darwin, as formações que tratavam do mesmo tema evolucionista não poderiam, contudo, constituir uma unidade. Antes, revelavam descontinuidade. Embora não tenha se dedicado em suas pesquisas anteriores a este nível, o arqueólogo pôde comprovar que a constância de um determinado tema também não poderia servir de princípio para a individualização de um discurso. Assim, seria preciso definir um sistema de relações entre as estratégias, que fosse capaz de dar conta de sua formação.

Uma formação discursiva será individualizada se se puder definir o sistema de formação das diferentes estratégias que nela se desenrolam; em outros termos, se se puder mostrar como todas derivam (malgrado sua diversidade por vezes extrema, malgrado sua dispersão no tempo) de um mesmo jogo de relações (Foucault, 2009, p.76).

Foucault indica algumas direções que a pesquisa das relações entre as estratégias deveria então tomar. Seria preciso: determinar os pontos de difração possíveis do discurso; estudar a economia da constelação discursiva à qual pertence o discurso; determinar a função que deve exercer o discurso estudado em um campo de práticas não discursivas. Tal função caracterizaria uma instância que tanto compreenderia o regime e

---

<sup>140</sup> Notemos como o quarto e último elemento “formado” do discurso – os temas ou, como prefere Foucault, as estratégias – mencionado em *A arqueologia do saber*, se diferencia dos três primeiros porque ele próprio remete “a certas organizações de conceitos, a certos reagrupamento de objetos, a certos tipos de enunciação” que o formam. As estratégias, portanto, seriam algo como uma derivação das próprias formações discursivas: a sua insistência possibilitaria a descrição de encadeamentos de enunciados. Foucault destaca que em seus livros anteriores não havia se dedicado suficientemente às estratégias, mas já será possível notar porque este elemento ganhará importância em seus livros posteriores.

os processos de apropriação do discurso, quanto se caracterizaria pelas posições possíveis do desejo em relação ao discurso. E a análise dessa instância deveria mostrar que

nem a relação do discurso com o desejo, nem os processos de sua apropriação, nem seu papel entre as práticas não discursivas são extrínsecos à sua unidade, à sua caracterização, e às leis de sua formação. Não são elementos perturbadores que, superpondo-se à sua forma pura, neutra, intemporal e silenciosa, a reprimiriam e fariam falar em seu lugar um discurso mascarado, mas sim elementos formadores (Foucault, 2009, p.75).

\*\*\*

O arqueólogo havia partido de uma primeira constatação: de uma unidade discursiva como a psiquiatria, a medicina clínica, a gramática geral, ele havia se deparado com uma dispersão de elementos. Mas, na sequência, notou que essa mesma dispersão – com suas lacunas, incompatibilidades, desordens - poderia ser descrita, em sua singularidade, se fosse capaz de determinar, para cada uma daquelas unidades, as regras específicas segundo as quais teriam sido formados seus objetos, enunciações, conceitos, opções temáticas ou teóricas. Segundo ele, “se há unidade, ela não está na coerência visível e horizontal dos elementos formados; reside, muito antes, no sistema que torna possível e rege sua formação” (Foucault, 2009, p.80).

Mas com que direito Foucault poderia falar de unidades e de sistemas? Como ele poderia afirmar que teria individualizado bem conjuntos discursivos, se por trás da multiplicidade aparentemente irreduzível dos objetos, enunciações, conceitos e escolhas temáticas, teria usado uma massa de elementos que não eram menos numerosos nem menos dispersos, mas que, além disso, eram heterogêneos entre si? Em busca da resposta, Foucault afirma que

quando se fala de um sistema de formação, não se compreende somente a justaposição, a coexistência, ou a interação de elementos heterogêneos (instituições, técnicas, grupos sociais, organizações perceptivas, relações entre discursos diversos), mas seu relacionamento – sob uma forma bem determinada – estabelecido pela prática discursiva (Foucault, 2009, p.80-81).

Mas o que seriam propriamente esses quatro sistemas, ou melhor, esses quatro feixes de relações? Como definir, para todos eles, um sistema único de formação?



Segundo Foucault, estes níveis não são independentes entre si (por exemplo, no sistema de formação que rege, no século XVIII, os objetos da história natural, certas modalidades de enunciação como a decifração de signos são excluídas; do mesmo modo, mas considerando-se agora as posições que o sujeito do discurso pode ocupar – como, por exemplo, a de um observador que opera sem mediação instrumental – também haverá um certo número de coexistências entre os enunciados que serão excluídas...);

os quatro níveis não são, pois, livres, uns em relação aos outros, e não se desenvolvem segundo uma autonomia sem limite: da diferenciação primária dos objetos à formação das estratégias discursivas existe toda uma hierarquia de relações (Foucault, 2009, p.81-82).

Não devemos, portanto, tratar os quatro sistemas de formação como blocos de imobilidade, como formas estáticas que se impoem do exterior ao discurso e definiriam suas características e possibilidades.

Esses sistemas residem no próprio discurso; ou antes (já que não se trata de sua interioridade e do que ela pode conter, mas de sua existência específica e de suas condições) em suas fronteiras, nesse limite em que se definem as regras específicas que fazem com que exista como tal. Por sistema de formação é preciso, pois, compreender um feixe complexo de relações que funcionam como regra: ele prescreve o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou tal objeto, para que empregue tal ou tal enunciação, para que utilize tal ou tal conceito, para que organize tal ou tal estratégia. Definir em sua individualidade singular um sistema de formação é, assim, caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática (Foucault, 2009, p.82-83).

### ***O que é um enunciado?***

Para um leitor de *História da loucura*, de *O nascimento da clínica* e de *As palavras e as coisas*, tudo o que foi mencionado até aqui sobre *A arqueologia do saber* provoca, talvez, algum estranhamento. Será que no momento em que Foucault se debruçava sobre a escrita de cada um daqueles livros, era, respectivamente, a descrição da formação de objetos no discurso psiquiátrico, da formação das modalidades enunciativas no nascimento da medicina clínica, da formação de um espaço conceitual na gramática geral do século XVIII, o único ou o principal foco de Foucault? <sup>141</sup> É certo que *A arqueologia*

---

<sup>141</sup> Só pelo que procuramos escrever no primeiro capítulo sobre *As palavras e as coisas* já seria possível responder negativamente à questão.

*do saber*, como trabalho (que também é) de reflexão a respeito de três livros grandiosos, deveria encontrar dificuldades em sua própria sistematização... daí a constante retomada de seus livros anteriores, bem como o tom constante de questionamento: de quê, de fato, Foucault teria falado até então? Qual teria sido o seu propósito? O que esperava descrever? Segundo o próprio,

“Enunciados” – nessa descontinuidade que os liberta de todas as formas em que, tão facilmente, aceitava-se fossem tomados, e ao mesmo tempo no campo geral, ilimitado, aparentemente sem forma, do discurso. Ora, tive o cuidado de não dar uma definição preliminar de enunciado. Não tentei construí-la, à medida que avançava, para justificar a ingenuidade de meu ponto de partida. Muito mais – e esta é, sem dúvida, a sanção para tanta negligência – eu me pergunto se, ao longo do caminho, não mudei de orientação; se não substituí o horizonte inicial por outra pesquisa; se, analisando “objetos” ou “conceitos”, e principalmente “estratégias”, era ainda dos enunciados que eu falava; se os quatro conjuntos de regras pelos quais eu caracterizava uma formação discursiva definem grupos de enunciados (Foucault, 2009, p.90).

E no que se refere ao “discurso”, ele se questiona se, ao invés de, pouco a pouco, procurar estreitar sua significação, não teria multiplicado os seus sentidos:

ora domínio geral de todos os enunciados, ora grupo individualizável de enunciados, ora prática regulamentada dando conta de um certo número de enunciados; e a palavra “discurso” que deveria servir de limite e de invólucro ao termo “enunciado”, não a fiz variar à medida que deslocava minha análise ou seu ponto de aplicação, à medida que perdia de vista o próprio enunciado? (Foucault, 2009, p.90)

É por isso que Foucault se vê diante de uma nova tarefa: retomar em sua raiz a definição de enunciado e ver se ela foi efetivamente empregada em suas descrições anteriores; ou seja, ver se é realmente do enunciado que tratou, na sua análise das formações discursivas. Ele nos propõe, então, uma primeira definição:

à primeira vista, o enunciado aparece como um elemento último, indecomponível, suscetível de ser isolado em si mesmo e capaz de entrar em um jogo de relações com outros elementos semelhantes a ele; como um ponto sem superfície mas que pode ser demarcado em planos de repartição e em formas específicas de grupamentos; como um grão que aparece na superfície de um tecido de que é o elemento constituinte; como um átomo do discurso (Foucault, 2009, p.90).

Mas, se o enunciado é a unidade elementar do discurso, em que propriamente ele consiste? E, mais que isso,

quais são os seus traços distintivos? Que limites devemos nele reconhecer? Essa unidade é ou não idêntica à que os lógicos designaram pelo termo proposição, à que os gramáticos caracterizam como frase, ou, ainda, à que os “analistas” tentam demarcar sob o título de *speech act*? (Foucault, 2009, p.90-91).

Logo na sequência, entretanto, Foucault já nos mostra porque não podemos confundir o enunciado com a proposição, nem com a frase, e nem mesmo com o *speech act* (ou ato ilocutório<sup>142</sup>). Apenas sintetizemos:

quando se quer individualizar os enunciados, não se pode admitir sem reservas nenhum dos modelos tomados de empréstimo à gramática, à lógica ou à “análise”. Nos três casos, percebe-se que os critérios propostos são demasiado numerosos e pesados, que não deixam ao enunciado toda a sua extensão, e que se, às vezes, o enunciado assume as formas descritas e a elas se ajusta exatamente, acontece também que não lhes obedece: encontramos enunciados sem estrutura proposicional legítima, encontramos enunciados onde não se pode reconhecer nenhuma frase; encontramos mais enunciados do que os *speech acts* que podemos isolar, como se o enunciado fosse mais tênue, menos carregado de determinações, menos fortemente estruturado, mais onipresente, também, que todas essas figuras; como se seus caracteres fossem em número menor e menos difíceis de serem reunidos; mas como se, por isso mesmo, ele recusasse toda possibilidade de descrição. (...) Em relação a todas essas abordagens descritivas, desempenha o papel de um elemento residual, puro e simples de fato, de material não pertinente (Foucault, 2009, p.94-95).

Será preciso, então, admitir que o enunciado não é suscetível de definição adequada, na medida em que é, para todas as análises da linguagem, a matéria extrínseca a partir da qual elas determinam seu objeto? Ou então será preciso admitir que qualquer série de signos – ou mesmo, apenas um signo - já é suficiente para constituir um enunciado? Neste caso, o limiar do enunciado deverá ser o limiar da existência dos signos... Mas Foucault complica ainda mais quando afirma que o sentido de uma expressão como “a existência de signos” precisaria ser elucidado. “O que queremos dizer quando afirmamos que há signos, e que basta que *haja* signos para que *haja enunciado*?

---

<sup>142</sup> Deleuze também examinará o ato ilocutório, ou ato implícito ao ato de fala. Trataremos, portanto, mais adiante do termo. Por enquanto, é suficiente mencionar que, para Foucault, o enunciado não se confunde com ele.

Que *status* atribuir a esse ‘há’?’ (Foucault, 2009, p.96). Ele ressalta que é evidente que os enunciados *não existem* no mesmo sentido em que existe uma língua:

a língua, na verdade, jamais se apresenta em si mesma e em sua totalidade; só poderia sê-lo de uma forma secundária e pelo expediente de uma descrição que a tomaria por objeto; os signos que constituem seus elementos são formas que se impõem aos enunciados e que os regem do interior. Se não houvesse enunciados, a língua não existiria; mas nenhum enunciado é indispensável à existência da língua (e podemos sempre supor, em lugar de qualquer enunciado, um outro enunciado que, nem por isso, modificaria a língua). *A língua só existe a título de sistema de construção para enunciados possíveis; mas, por outro lado, ela só existe a título de descrição (mais ou menos exhaustiva) obtida a partir de um conjunto de enunciados reais.* Língua e enunciado não estão no mesmo nível de existência; e não podemos dizer que há enunciados como dizemos que há línguas (Foucault, 2009, p.96).

Foucault procura esclarecer a complexidade dessa relação a partir de um exemplo:

o teclado de uma máquina de escrever não é um enunciado; mas a mesma série de letras – A, Z, E, R, T -, enumerada em um manual de datilografia, é o enunciado da ordem alfabética adotada pelas máquinas francesas. Eis-nos, pois, em presença de um certo número de consequências negativas: não se requer uma construção linguística regular para formar um enunciado (esse pode ser constituído de uma série de probabilidade mínima), mas não basta tampouco qualquer realização material de elementos linguísticos, ou qualquer emergência de signos no tempo e no espaço, para que um enunciado apareça e passe a existir. O enunciado, portanto, não existe nem do mesmo modo que a língua (apesar de ser composto de signos que só são definíveis, em sua individualidade, no interior de um sistema linguístico natural ou artificial), nem do mesmo modo que objetos quaisquer apresentados à percepção (se bem que seja sempre dotado de uma certa materialidade, e que se possa sempre situá-lo segundo coordenadas espaço-temporais) (Foucault, 2009, p.97).

Mais uma vez, eis o que o enunciado não é: nem uma unidade do mesmo gênero da frase, proposição ou ato de linguagem; nem, tampouco, uma unidade como um objeto material poderia ser, com seus limites e sua independência. Mas,

em seu modo de ser singular (nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material), ele é indispensável para que se possa dizer se a frase está correta (ou aceitável, ou interpretável), se a proposição é legítima e bem constituída, se o ato está de acordo com os requisitos e se foi inteiramente realizado (Foucault, 2009, p.97-98).

O enunciado não é mais uma unidade, trata-se, antes, de uma *função* que se exerce, verticalmente, em relação às diversas unidades; função que permite dizer, de uma série de signos, se tais unidades estão ou não presentes. O enunciado é, pois,

*uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles “fazem sentido” ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (Foucault, 2009, p.98, grifo nosso).*

O enunciado, portanto, não reúne critérios estruturais de unidade: é uma função que cruza um domínio de estruturas e unidades possíveis, e faz com que estas apareçam, no espaço e no tempo, com seus conteúdos concretos. E tal função pode ser descrita em suas condições, em seu exercício, nas regras que a controlam e no campo em que se realiza.

### ***Para que “haja” enunciados***

Veremos que o enunciado, mais precisamente, é tanto o que faz com que existam conjuntos de signos quanto o que permite a atualização das regras de construção de tais conjuntos - assim como suas formas de sucessão e de permutação. Foucault completa:

*se as faz existirem, é de um modo singular que não se poderia confundir com a existência dos signos enquanto elementos de uma língua, nem tampouco com a existência material das marcas que ocupam um fragmento e duram um tempo mais ou menos longo. É esse modo singular de existência, característico de toda série de signos, desde que seja enunciada, que se trata agora de questionar (Foucault, 2009, p.99).*

Mas voltemos ao exemplo da série “A, Z, E, R, T” como uma série de signos agrupados no teclado de uma máquina de escrever. Em sua materialidade definida, a série presente no teclado não é um enunciado. Mas se eu recopiar os signos assim apresentados em uma folha de papel, um enunciado poderá ser constituído: “enunciado das letras do alfabeto em uma ordem que facilite a impressão”. Foucault pergunta: o que ocorreu para que houvesse enunciado? A própria reduplicação, o fato de que é uma cópia? Não, já que o próprio teclado também é a cópia de um modelo, e nem por isso é um enunciado. A minha intervenção, a intervenção de um sujeito? Também não, não basta que a repetição de uma série seja atribuída à iniciativa de um indivíduo para que haja um enunciado. De

acordo com Foucault, o problema não está na causa ou na origem da reduplicação, mas na *relação singular* entre o “AZERT” do teclado, e o “AZERT” escrito no papel.

A segunda série, na verdade, não é um enunciado apenas pelo simples fato de que se pode estabelecer uma relação biunívoca entre seus elementos e os elementos da primeira série (essa relação caracteriza o fato da duplicação – se se trata de uma pura e simples cópia -, bem como a exatidão do enunciado - se já transpusemos o limiar da enunciação; mas ela não permite definir esse limiar e o próprio fato do enunciado). *Uma série de signos se tornará enunciado com a condição de que tenha com ‘outra coisa’* (que lhe pode ser estranhamente semelhante e quase idêntica como no exemplo escolhido) *uma relação específica que se refira a ela mesma* – e não à sua causa, nem a seus elementos (Foucault, 2009, p.100, grifo nosso).

É preciso destacar que, logo na sequência, Foucault afirma que essa relação do enunciado com o que enuncia não pode ser superposta à relação do significante com o significado e do nome com o que ele designa; à da relação da proposição com o seu referente; à da relação da frase com o seu sentido.<sup>143</sup> O enunciado não tem com o que enuncia a mesma relação que o nome tem com aquilo que designa ou significa porque um nome, antes de mais nada, se define por sua possibilidade de recorrência. A relação de que trata o enunciado é sempre singular: se uma formulação idêntica pode ser repetida, e se o é, tratar-se-á da mesma frase mas, nunca, do mesmo enunciado.

Quanto à relação entre uma proposição e seu referente, sabemos que para um lógico ela é imprescindível para que possa ser verificada. Se uma proposição não tem um referente, ela não pode ser nem verdadeira nem falsa. Já quanto à relação do enunciado com o que enuncia, Foucault entende que seria preciso afirmar o inverso,

e dizer não que a ausência do referente acarreta a ausência de correlato para o enunciado, mas sim que é o correlato do enunciado – aquilo a que se refere, o que é posto em jogo por ele, não apenas o que é dito, mas aquilo de que fala, seu “tema” – que permite dizer se a proposição tem um referente ou não: é ele que permite decidir quanto a isso, de maneira definitiva (Foucault, 2009, p.101).

---

<sup>143</sup> Já havíamos mencionado que o termo “sentido” é usado por Foucault em *A arqueologia do saber* de modo bem distinto de Deleuze em *Lógica do sentido*. Ao invés de fazer coincidir acontecimento e sentido, Foucault usa o termo sem fixá-lo: algumas vezes, como neste caso, trata-se do sentido como contexto; outras vezes, como significação; outras vezes ainda, como verdade.

É preciso pois, antes de mais nada, saber qual é o espaço de correlações de um enunciado para só então dizer se uma proposição tem ou não tem um referente.

Finalmente, a relação da frase com o seu sentido mostra que se afasta da relação do enunciado com o que enuncia principalmente nas frases que não têm sentido. Dizer que uma frase como “Incolores ideias verdes dormem furiosamente” não tem sentido já é admitir que se deve tratar, neste caso, de um tipo de enunciado que está relacionado, de modo definido, a uma realidade visível. Já se exclui que se poderia tratar, por exemplo, da narração de um sonho, ou de um texto poético. “Por mais que uma frase não seja significante, ela se relaciona a alguma coisa, na medida em que é um enunciado” (Foucault, 2009, p.102).

Como definir, então, a relação que caracteriza exclusivamente o enunciado? Já se sabe que esta relação está implicitamente suposta pela frase ou pela proposição e lhes é anterior. Um enunciado, por mais simples que seja, não tem como *correlato* um indivíduo ou objeto singular que seria designado por determinada palavra ou frase. Tampouco um estado de coisas ou uma relação suscetível de verificar a proposição. “Em compensação, o que se pode definir como *correlato* do enunciado é um conjunto de domínios em que tais objetos podem aparecer e em que tais relações podem ser assinaladas” (Foucault, 2009, p.102). Não se pode afirmar que um enunciado tem diante de si um correlato, ou uma ausência de correlato, assim como uma proposição tem um referente, ou como um nome próprio designa um indivíduo.

Está antes ligado a um “referencial” que não é constituído de “coisas”, de “fatos”, de “realidades”, ou de “seres”, mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas. O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade. É esse conjunto que caracteriza o nível *enunciativo* da formulação, por oposição a seu nível gramatical e a seu nível lógico (Foucault, 2009, p.103).

É através da relação com esses diversos domínios de possibilidade que um enunciado faz, de uma série de signos, uma frase a que se pode ou não atribuir um sentido; uma proposição que pode ou não receber um valor de verdade.

Mas um enunciado também se distingue de uma série qualquer de elementos linguísticos porque mantém com um sujeito um determinado tipo de relação que se deve isolar – sobretudo das relações com as quais poderia ser confundida, e cuja natureza Foucault entende ser preciso especificar: o sujeito do enunciado não está dentro do sintagma linguístico; um enunciado, ainda que não comporte primeira pessoa, tem um sujeito; todos os enunciados que têm uma forma gramatical fixa não têm um único e mesmo tipo de relação com o sujeito do enunciado. Para Foucault, não é preciso conceber o sujeito do enunciado como idêntico ao autor da formulação, nem substancialmente, nem funcionalmente.

Ele não é, na verdade, causa, origem ou ponto de partida do fenômeno da articulação escrita ou oral de uma frase; não é tampouco, a intenção significativa que, invadindo silenciosamente o terreno das palavras, as ordena como o corpo visível de sua intuição; não é o núcleo constante, imóvel e idêntico a si mesmo de uma série de operações que os enunciados, cada um por sua vez, viriam manifestar na superfície do discurso (Foucault, 2009, p.107).

Foucault define então o sujeito *do* enunciado:

é um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes; mas esse lugar, em vez de ser definido de uma vez por todas e de se manter uniforme ao longo de um texto, de um livro ou de uma obra, varia - ou melhor, é variável o bastante para poder continuar, idêntico a si mesmo, através de várias frases, bem como para se modificar a cada uma. Esse lugar é uma dimensão que caracteriza toda formulação enquanto enunciado, constituindo um dos traços que pertencem exclusivamente à função enunciativa e permitem descrevê-la (Foucault, 2009, p.107-108).

Se um conjunto de signos (como, por exemplo, uma proposição, uma frase, uma palavra) pode ser considerado um enunciado, é na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito. E descrever uma formulação enquanto enunciado é determinar a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Um pouco mais adiante em seu texto, Foucault dá mais detalhes de como entende essa posição vazia que caracteriza o sujeito *do* enunciado. Sua análise trata os enunciados na forma sistemática da *exterioridade*, restituindo-os, portanto, à sua pura dispersão. “A análise dos enunciados se efetua, pois, sem referência a um *cogito*. Não coloca a questão de quem fala, se manifesta ou se oculta no que diz, quem exerce tomando a palavra sua liberdade soberana, ou se submete sem sabê-lo a coações que percebe mal. Ela situa-se, de fato, no nível do ‘diz-se’ – e isso não deve ser entendido como uma espécie de opinião comum, de representação coletiva que se imporia a todo indivíduo, nem como uma grande voz anônima quealaria necessariamente através dos discursos de cada um; mas como o conjunto das



Além disso, a função enunciativa não pode se exercer sem a existência de um domínio *associado*. Foucault não ignora que uma proposição, por sua vez, também só pode ser estabelecida e individualizada a partir de um sistema de axiomas a que obedece. Essas definições, regras, convenções de escrita não formariam então um campo associado inseparável da proposição? Do mesmo modo, as regras da gramática, ainda que implícitas na competência do sujeito, não são igualmente necessárias para que se possa reconhecer uma frase? Contudo, Foucault esclarece que esses axiomas ou essas regras gramaticais, sejam eles atuais ou virtuais, não são do mesmo nível da proposição ou da frase. Versam sobre seus elementos, encadeamentos e distribuições possíveis, mas não são *associados* a estes.

Por outro lado, pode-se objetar que muitas proposições só serão verificadas – para além de suas regras de construção - mediante um referente; e o mesmo em relação às frases, que em muitos casos, só farão sentido a partir do contexto em que estão inseridas. Mais uma vez, Foucault deixa claro:

uma frase ou proposição – mesmo isolada, mesmo retirada do contexto natural que a esclarece, mesmo libertada ou amputada de todos os elementos a que, implicitamente ou não, pode remeter – continua a ser sempre uma frase ou proposição, e é sempre possível reconhecê-la como tal (Foucault, 2009, p.109-110).

Já a função enunciativa – que não é pura e simples construção de elementos prévios – não pode se exercer sobre uma frase ou proposição em estado livre.

Não basta dizer uma frase, nem mesmo basta dizê-la em uma relação determinada com um campo de objetos ou em uma relação determinada com um sujeito, para que haja enunciado -, para que se trate de um enunciado é preciso relacioná-la com todo um campo adjacente. Ou antes, visto que não se trata de uma relação suplementar que vem se imprimir sobre as outras, não se pode dizer uma frase, não se pode fazer com que ela chegue a uma existência de enunciado sem que seja utilizado um espaço colateral; um enunciado tem sempre margens povoadas de outros enunciados (Foucault, 2009, p.110).

---

coisas ditas, as relações, as regularidades e as transformações que podem aí ser observadas, o domínio do qual certas figuras e certos entrecruzamentos indicam o lugar singular de um sujeito falante e podem receber o nome de um autor. ‘Não importa quem fala’, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar. É considerado, necessariamente, no jogo de uma exterioridade” (Foucault, 2009, p.138-139).

E essas margens se distinguem do que se entende geralmente por contexto – seja ele real ou verbal – na medida em que são elas que o tornam possível. Segundo Foucault, o campo associado que faz de uma frase ou de uma série de signos um enunciado – permitindo que tenham um contexto determinado - forma uma trama complexa.

O enunciado não é a projeção direta, sobre o plano da linguagem, de uma situação determinada ou de um conjunto de representações. Não é simplesmente a utilização, por um sujeito falante, de um certo número de elementos e de regras linguísticas. De início, desde sua raiz, ele se delinea em um campo enunciativo onde tem lugar e *status*, que lhe apresenta relações possíveis com o passado e que lhe abre um futuro eventual. Qualquer enunciado se encontra assim especificado: não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo, onde tem a sua participação, por ligeira e ínfima que seja (...). Não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis. Se se pode falar de um enunciado, é na medida em que uma frase (uma proposição) figura em um ponto definido, com uma posição determinada, em um jogo enunciativo que a extrapola (Foucault, 2009, p.111-112).<sup>145</sup>

Finalmente, para que uma sequência de elementos linguísticos possa ser considerada e analisada como um enunciado, é preciso que preencha uma última condição: deve ter existência material.

Poderíamos falar de um enunciado se uma voz não o tivesse enunciado, se uma superfície não registrasse seus signos, se ele não tivesse tomado corpo em um elemento sensível e se não tivesse deixado uma marca – apenas alguns instantes – em uma memória ou em um espaço? Poderíamos falar de um enunciado como de um figura ideal e silenciosa? (Foucault, 2009, p.113).

A materialidade é constitutiva do próprio enunciado: ele precisa ter uma substância, um suporte, um lugar e uma data. Se um desses requisitos se modifica, ele

---

<sup>145</sup> Poderíamos acrescentar, referindo-nos a Deleuze, que o enunciado, como acontecimento discursivo, é *problemático*, ou seja, ele concerne ao seu problema; mas ele também é *problematizante*, ou seja, seu problema, com efeito, não é determinado senão pelos pontos singulares que exprimem suas condições (suas regras de formação).

próprio muda de identidade. Como, então, poderia estabelecer-se a identidade do enunciado através dessas modificações?

Antes de mais nada, é necessário pôr de lado a multiplicidade das enunciações: duas pessoas podem dizer a mesma coisa e ao mesmo tempo, mas como são duas, haverá duas enunciações distintas. Um único sujeito pode dizer a mesma frase várias vezes: haverá várias enunciações distintas no tempo. A enunciação não se repete: tem uma singularidade situada e datada que não se pode reduzir.

Ora, o próprio enunciado não pode ser reduzido a esse simples fato de enunciação, pois ele pode ser repetido apesar de sua materialidade: não teremos problema em afirmar que uma mesma frase pronunciada por duas pessoas, em circunstâncias, entretanto, um pouco diferentes, constitui apenas um enunciado. E, no entanto, ele não se reduz a uma forma gramatical ou lógica, na medida em que, mais do que ela e de modo diferente, é sensível a diferenças de matéria, substância, tempo e lugar (Foucault, 2009, p.115).

Qual seria, então, a materialidade própria do enunciado – que autoriza certos tipos singulares de repetição? Como se pode, por um lado, falar de um mesmo enunciado para várias enunciações distintas e, por outro, de vários enunciados onde se pode reconhecer formas, estruturas, regras de construção, alvos idênticos? Qual seria, pois, esse regime de *materialidade repetível* que caracteriza o enunciado?

Foucault dirá que um livro – qualquer que seja seu número de exemplares ou de edições, quaisquer que sejam as substâncias diversas que ele pode utilizar - é um lugar de equivalência exata para enunciados, “uma instância de repetição sem mudança de identidade”.<sup>146</sup> Eis que a materialidade de um enunciado não é definida pelo espaço ocupado ou pela data de sua formulação (ou impressão), mas por um *status* de coisa ou de objeto, embora jamais definitivo, sempre suscetível de ser posto em questão. Ou seja,

o enunciado não se identifica com um fragmento de matéria, mas sua identidade varia de acordo com um regime complexo de instituições materiais (...). O regime de materialidade a que obedecem necessariamente os enunciados é, pois, mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal; define antes *possibilidades de reinserção e de transcrição* (mas também limiares e limites) do que individualidades limitadas e percíveis (Foucault, 2009, p.116).

---

<sup>146</sup> Todas as edições de um mesmo texto.

Mas a identidade do enunciado também está submetida a um segundo conjunto de condições e de limitações: os que lhe são impostos pelo conjunto dos outros enunciados no meio dos quais figura; pelo domínio no qual podemos utilizá-lo ou aplicá-lo; pelo papel ou função que deve desempenhar. A afirmação de que as espécies evoluem não constitui o mesmo enunciado antes e depois de Darwin. Mas o que se modifica não é propriamente o seu significado e sim a sua relação com outras proposições. Mudam, portanto, as condições de utilização, o campo da experiência, o problema a ser resolvido. Assim,

os esquemas de utilização, as regras de emprego, as constelações em que podem desempenhar um papel, suas virtualidades estratégicas constituem para os enunciados um *campo de estabilização* que permite, apesar de todas as diferenças de enunciação, repetilos em sua identidade; mas esse mesmo campo pode, também, sob as identidades semânticas, gramaticais ou formais, as mais manifestas, definir um limiar a partir do qual não há mais equivalência, sendo preciso reconhecer o aparecimento de um novo enunciado (Foucault, 2009, p.117).

Portanto, a identidade do enunciado não pode ser situada, de forma definitiva, em relação à estrutura das palavras, frases, ou proposições que o enunciam; ela própria “é relativa e oscila segundo o uso que se faz do enunciado e a maneira pela qual é manipulado”. Se há alguma identidade no enunciado, é o princípio de sua própria variação. Foucault nos dá o seguinte exemplo:

quando se utiliza um enunciado para ressaltar sua estrutura gramatical, sua configuração retórica ou as conotações de que é portador, é evidente que não se pode considerá-lo como idêntico em sua língua original e em sua tradução. Em compensação, se queremos que ele entre em um processo de verificação experimental, então texto e tradução constituem o mesmo conjunto enunciativo (Foucault, 2009, p.117).

Ou seja, “a constância do enunciado, a manutenção de sua identidade através dos acontecimentos singulares das enunciações, seus desdobramentos através da identidade das formas, tudo isso é função do campo de utilização no qual ele se encontra inserido” (Foucault, 2009, p.118).

O enunciado não deve, portanto, ser tratado como acidente, como um fato ocorrido em um tempo e lugar determinados; nem, tampouco, como uma forma ideal que se pode sempre atualizar em um corpo qualquer, sob condições materiais que não importam.

Demasiado repetível para ser inteiramente solidário com as coordenadas espaço-temporais de seu nascimento (é algo diverso da data e do local de seu aparecimento), demasiado ligado ao que o envolve e o suporta para ser tão livre quanto uma pura forma (é algo diferente de uma lei de construção referente a um conjunto de elementos), ele é dotado de uma certa lentidão modificável, de um peso relativo ao campo em que está colocado, de uma constância que permite utilizações diversas, de uma permanência temporal que não tem a inércia de um simples traço, e que não dorme sobre seu próprio passado. Enquanto uma enunciação pode ser *recomeçada ou reevocada*, enquanto uma forma (linguística ou lógica) pode ser *reatualizada*, o enunciado tem a particularidade de poder ser *repetido*: mas sempre em condições estritas (Foucault, 2009, p.118).

E essa materialidade repetível característica da função enunciativa faz do enunciado um “objeto específico e paradoxal”.

Ao invés de ser uma coisa dita de forma definitiva – e perdida no passado, como a decisão de uma batalha, uma catástrofe geológica ou a morte de um rei -, o enunciado, ao mesmo tempo que surge em sua materialidade, aparece com um *status*, entra em redes, se coloca em campos de utilização, se oferece a transferências e a modificações possíveis, se integra em operação e em estratégias onde sua identidade se mantém ou se apaga. Assim, o enunciado circula, serve, se esquiva, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou de rivalidade (Foucault, 2009, p.118-119).

Ao elencar as condições para que “haja” um enunciado, Foucault deixa ainda mais evidente que não pode se tratar, com os enunciados, de mais uma unidade discursiva. Trata-se, antes, de uma função que põe em jogo unidades e relações diversas. Vimos que a ampla condição para que se tenha um enunciado é a de que haja uma série de signos que tenha com “outra coisa” uma relação específica que se refira a própria série.<sup>147</sup> Esta é a condição que diz respeito - para além da existência de determinado conjunto de signos - à existência *do* enunciado. Mas podemos notar que as quatro condições que foram apresentadas logo na sequência dizem respeito às relações que caracterizam o próprio enunciado como tal – *seu* objeto, *seu* sujeito, *seu* conceito e, por assim dizer, *sua* estratégia. Trata-se, desta vez, de condições que possibilitam tanto a atualização das regras de construção dos conjuntos de signos, bem como suas formas de sucessão e de permutação. E notemos que essas relações que caracterizam o enunciado dizem respeito,

---

<sup>147</sup> Lembremos que essa relação não pode ser superposta à relação do significante com o significado, ou do nome com o que ele designa; nem à da relação da proposição com o seu referente; nem à da relação da frase com o seu sentido.

justamente, ao que deva ser a “outra coisa”, conforme consideremos o enunciado em função de seu objeto, seu sujeito, seu conceito ou sua estratégia.

Assim, se considerarmos o enunciado em função de seu objeto, ele não terá diante de si um correlato (ou uma ausência de correlato), mas a “outra coisa” com a qual se relacionará será antes, um referencial constituído por regras de existência para os objetos e as relações em questão. E este referencial formará o lugar, a condição, o campo de emergência, a *instância de diferenciação* dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado. Mas se considerarmos o enunciado em função do sujeito, a “outra coisa” dirá respeito à determinação de um *lugar vazio*, uma dimensão que deverá caracterizar toda formulação enquanto enunciado, permitindo descrevê-lo. E descrever uma formulação enquanto enunciado será, por sua vez, determinar a posição que deverá ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito. Se o ponto de partida da análise enunciativa for o conceito, uma série de signos deverá estabelecer determinada relação com um domínio associado. Este não dirá respeito nem a um sistema de axiomas ou a regras de gramática, por um lado; nem a um referente ou a um determinado contexto, por outro. O enunciado deverá fazer parte de um *campo enunciativo* onde ocupará um lugar, tornando-se, então, especificado e integrado em um jogo propriamente enunciativo. Finalmente, se levarmos em conta a sua estratégia, será preciso que o enunciado preencha uma última condição: deverá ter existência material. Mas o regime de materialidade ao qual deverá obedecer ocupará um lugar que é mais da ordem da *instituição* do que da localização espaço-temporal.<sup>148</sup>

Podemos notar então que, ao elencar as condições para que houvesse enunciados, Foucault acabou por estabelecer *os lugares*<sup>149</sup> por onde o arqueólogo fez circular o

---

<sup>148</sup> É preciso levar em conta que essa última consideração é menos direta que as três primeiras, e entendemos que isso se dá, principalmente, pelo fato de as estratégias de uma formação discursiva não terem sido, até então, suficientemente exploradas por Foucault. Portanto, é preciso considerar que ele não afirma literalmente que a estratégia de um enunciado diz respeito à sua existência material. Voltaremos mais adiante a este ponto que entendemos ser de suma importância para a “virada genealógica” que se dará em seu pensamento.

<sup>149</sup> Cabe lembrar que o *lugar (lieu)* é um dos quatro incorporais citados por Brehier em seu livro sobre o estoicismo antigo, ao lado dos exprimíveis, do vazio, e do tempo. Embora não façamos aqui, seria interessante buscar como a noção estoica de lugar poderia contribuir para uma filosofia do acontecimento. Brehier nos diz que o lugar - assim como o exprimível - é concebido pela *transição (Metabásei)*. Ele ressalta, inclusive, que essa aproximação do lugar e do exprimível, que se faz pela noção de incorporal, é o traço mais marcante da teoria estoica do lugar.

discurso para que se determinasse as regras de formação de seus objetos, sujeitos, conceitos e estratégias (e permitindo, pois, que houvesse enunciados): um campo de emergência ou uma instância de diferenciação; uma posição vazia, determinada, mas variável; um campo propriamente enunciativo; um regime de materialidade. É, portanto, com a instituição de cada um destes lugares que os elementos de uma formação discursiva podem exercer, por sua vez, sua função no jogo enunciativo. É assim que objetos, sujeitos, conceitos e estratégias - longe de constituírem figuras irreduzíveis -, ao ocuparem seus lugares no espaço enunciativo - longe de constituírem lugares fixos -, também exercerão funções derivadas do próprio enunciado: ao coexistirem, ao se manterem, ao se modificarem e, enfim, ao desaparecerem, tratar-se-ão de *elementos variáveis*, propriamente enunciativos.<sup>150</sup> Aqui, Foucault nos mostra que tais elementos - para além das regras de sua própria formação - também exercem sua função na superfície do jogo enunciativo, determinando o fato e o modo do aparecimento das diversas unidades. É, portanto, nessa superfície que o arqueólogo pôde constatar - e *História da Loucura*, *O Nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas* mostraram isso - que o próprio discurso tem uma história.

Dizer que uma formação discursiva substitui outra não é dizer que todo um mundo de objetos, enunciações, conceitos, escolhas teóricas absolutamente novas surge já armado e organizado em um texto que o situaria de uma vez por todas; mas sim que aconteceu uma transformação geral de relações que, entretanto, não altera forçosamente todos os elementos; que os enunciados obedecem a novas regras de formação e não que todos os objetos ou conceitos, todas as enunciações ou todas as escolhas teóricas desaparecem. Ao contrário, a partir dessas novas regras, podem ser descritos e analisados fenômenos de continuidade, de retorno e de repetição: não se deve esquecer, na verdade, que uma regra de formação não é nem a determinação de um objeto, nem a caracterização de um tipo de

---

<sup>150</sup> De acordo com Foucault, a positividade de um discurso tanto caracteriza a sua unidade através do tempo quanto define um espaço limitado de comunicação: ela desempenha o papel do que se poderia chamar um *a priori* histórico - não como condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. Mas, tratando dos enunciados em sua dispersão, esse *a priori* deve dar conta de que o discurso tem uma história: o *a priori* também é transformável. Além disso, é preciso acrescentar que se Foucault se dedicou ao estudo da formação de objetos, sujeitos, conceitos e temas/estratégias - que antes de mais nada, lembremos, são feixes de relações - foi porque a orientação para a *episteme* teria sido a única, até então, explorada pelo arqueólogo. Mas, como ele mesmo ressalta no último capítulo de *Arqueologia*, "esse é apenas o ponto preferencial da abordagem; não é um domínio obrigatório". O que a arqueologia tenta descrever "não é a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do saber". Assim, "se ela se ocupa do saber em sua relação com as figuras epistemológicas e as ciências, pode, do mesmo modo, interrogar o saber em uma direção diferente e descrevê-lo em um outro feixe de relações" (Foucault, 2009, p.218-219).

enunciação; nem a forma ou o conteúdo de um conceito, mas o princípio de sua multiplicidade e de sua dispersão” (Foucault, 2009, p.194-195).

Assim, nessa dimensão discursiva que se abre com a determinação dos lugares enunciativos, o que parecia *acidente* do ponto de vista das palavras, frases e proposições, torna-se *regra*.<sup>151</sup>

### ***Em dois sentidos***

Foucault ainda se sente obrigado a responder a duas questões: o que devemos entender por essa tarefa de descrever enunciados? Como a teoria do enunciado pode se ajustar à análise das formações discursivas? Para responder à primeira pergunta, ele aponta para um primeiro cuidado: fixar o vocabulário. Assim,

se aceitamos chamar *performance verbal*, ou talvez melhor *performance linguística*, todo conjunto de signos efetivamente produzidos a partir de uma língua natural (ou artificial), poderemos chamar *formulação* o ato individual (ou, a rigor, coletivo) que faz surgir, em um material qualquer e segundo uma forma determinada, esse grupo de signos (...); chamaremos *frase* ou *proposição* as unidades que a gramática ou a lógica podem reconhecer em um conjunto de signos (...). Chamaremos *enunciado* a modalidade de existência própria desse conjunto de signos: (...) modalidade que lhe permite estar em relação com um domínio de objetos, prescrever uma posição definida a qualquer sujeito possível, estar situado entre outras *performances verbais*, estar dotado, enfim, de uma materialidade repetível (Foucault, 2009, p.121-122).

E quanto ao *discurso*, Foucault afirma que este

é constituído por um conjunto de seqüências de signos, enquanto enunciados, isto é, enquanto lhes podemos atribuir modalidades particulares de existência. E se conseguirmos demonstrar (...) que a lei de tal série é precisamente o que chamei, até aqui, *formação discursiva*, se conseguirmos demonstrar que esta é o princípio de dispersão e de repartição, não das formulações, das frases ou das proposições, mas dos enunciados (no sentido que dei à palavra), o termo discurso poderá ser fixado: conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação (Foucault, 2009, p.122).

Mas outro cuidado precisa ser tomado: sabemos que por não se tratar de uma unidade elementar propriamente dita, a descrição de um enunciado não deve isolar e

---

<sup>151</sup> Essa afirmação, é preciso dizer que feita por Deleuze em seu livro sobre Foucault, nos pareceu, à primeira vista, um tanto enigmática. Foucault diria que é preciso uma “conversão do olhar” para se notar que tudo o que foi dito, esse imenso, mas finito, grupo de performances verbais - para além dos sistemas lógico, linguístico, psicológico que o regem - também obedece ao sistema enunciativo.



caracterizar um segmento horizontal (como na frase ou na proposição), “mas definir as condições nas quais se realizou a função que deu a uma série de signos uma existência, e uma existência específica”. Assim, a descrição dos enunciados se dirige, “e segundo uma dimensão de certa forma vertical”, às condições de existência dos diversos conjuntos significantes (Foucault, 2009, p.123). E essa “verticalidade” característica do enunciado faz com que ele não seja nem visível nem oculto.

Não oculto, por definição, já que caracteriza as modalidades de existência próprias de um conjunto de signos efetivamente produzidos. A análise enunciativa só pode se referir a coisas ditas, a frases que foram realmente pronunciadas ou escritas, a elementos significantes que foram traçados ou articulados – e, mais precisamente, a essa singularidade que as faz existirem, as oferece à observação, à leitura, a uma reativação eventual, a mil usos ou transformações possíveis, entre outras coisas, mas não como as outras coisas. Só pode se referir a performances verbais realizadas, já que as analisa no nível de sua existência: descrição das coisas ditas. A análise enunciativa é, pois, uma análise histórica, mas que se mantém fora de qualquer interpretação: às coisas ditas, não pergunta o que escondem, o que nelas estava dito e o não-dito que involuntariamente recobrem, a abundância de pensamentos, imagens ou fantasmas que as habitam; mas, ao contrário, de que modo existem, o que significa para elas o fato de se terem manifestado, de terem deixado rastro e, talvez, de permanecerem para uma reutilização eventual; o que é para elas o fato de terem aparecido – e nenhuma outra em seu lugar. Desse ponto de vista, não se reconhece nenhum enunciado latente: pois aquilo a que nos dirigimos está na evidência da linguagem efetiva (Foucault, 2009, p. 124).

Mas se não é oculto, nem por isso o enunciado é visível: “ele não se oferece à percepção como portador manifesto de seus limites e caracteres. É necessária uma certa conversão do olhar e da atitude para poder reconhecê-lo” (Foucault, 2009, p.125-126). O enunciado caracteriza não o que se apresenta em uma determinada sequência de signos - “mas o próprio fato de serem apresentadas, e a maneira pela qual o são. Ele tem essa quase-invisibilidade do ‘há’, que se apaga naquilo mesmo do qual se pode dizer: ‘há tal ou tal coisa’”. A quase-invisibilidade do enunciado também se deve à estrutura significante da linguagem, que remete sempre a outra coisa. “Não é ela o lugar de aparecimento de algo diferente de si e, nessa função, sua própria existência não parece se dissipar?” Essa peculiaridade também deve ser levada em consideração na descrição do nível enunciativo:

interrogar a linguagem, não na direção a que ela remete, mas na dimensão que a produz; negligenciar o poder que ela tem de designar, de nomear, de mostrar, de fazer aparecer, de ser o lugar do sentido ou da verdade e, em compensação, de se deter no momento – logo solidificado, logo envolvido no jogo do significante e do significado – que determina sua existência singular e limitada (Foucault, 2009, p.126).

Trata-se, portanto, de suspender não apenas o ponto de vista do significado, mas também o do significante, “para fazer surgir o fato de que em ambos existe linguagem” (Foucault, 2009, p.126).<sup>152</sup> Enfim, eis a última razão para essa quase-invisibilidade do enunciado: ele é suposto por todas as outras análises da linguagem, sem que elas jamais tenham de mostrá-lo.

Considerar os enunciados em si mesmos não será buscar, além de todas essas análises e em um nível mais profundo, um certo segredo ou uma certa raiz da linguagem que elas teriam omitido. É tentar tornar visível e analisável essa transparência tão próxima que constitui o elemento de sua possibilidade (Foucault, 2009, p.127).

Foucault já havia afirmado que o nível enunciativo está no limite da linguagem. Ele então completa:

não é, em si, um conjunto de caracteres que se apresentariam, mesmo de um modo não sistemático, à experiência imediata; mas não é, tampouco, por trás de si, o resto enigmático e silencioso que não traduz. Ele define a modalidade de seu aparecimento: antes sua periferia que sua organização interna, antes sua superfície que seu conteúdo. Mas o fato de que se pode descrever essa superfície enunciativa prova que o dado da linguagem não é a simples laceração de um mutismo fundamental; que as palavras, as frases, as significações, as afirmações, os encadeamentos de proposições não se apoiam diretamente na noite primeira de um silêncio; mas que o súbito aparecimento de uma frase, o lampejo do sentido, o brusco índice da designação surgem sempre no domínio de exercício de uma função enunciativa; que entre a linguagem, tal como a lemos e ouvimos, mas também como a falamos, e a ausência de qualquer formulação não há o formigamento de todas as coisas pouco ditas, de todas as frases em suspenso, de todos os pensamentos semiverbalizados, do monólogo infinito do qual emergem apenas alguns fragmentos; mas,

---

<sup>152</sup> Recordemos que *Lógica do sentido* caracterizou a quase-causa que opera *entre* acontecimentos como um elemento paradoxal que se desdobra em significante e significado. Ora, Foucault está interrogando a linguagem na dimensão que efetivamente a produz, detendo-se no momento que determina a sua existência singular e que, portanto, é anterior ao desdobramento significante/significado. Neste nível, o elemento paradoxal é, pois, o enunciado, que, atuando como quase-causa, estabelece as relações entre os acontecimentos do discurso. E Foucault, por sua vez, não deixa de apontar o estatuto singular e paradoxal do enunciado.

antes de tudo – ou, pelo menos, antes dela (pois depende delas) -, as condições segundo as quais se efetua a função enunciativa (Foucault, 2009, p.127-128).

Foucault entende, com isso, que é inútil procurar, além de qualquer análise da linguagem (seja ela formal, estrutural, interpretativa), um domínio enfim liberto de qualquer positividade, “onde se poderiam desdobrar a liberdade do sujeito, o labor do ser humano, ou a abertura de uma destinação transcendental” (Foucault, 2009, p.128). Para ele, contudo, não há nada a objetar aos métodos linguísticos ou às análises lógicas.

Estas objeções devem ser afastadas: pois se é verdade que há uma dimensão que não pertence nem à lógica nem à linguística, ela não é, nem por isso, a transcendência restaurada, nem o caminho reaberto em direção à inacessível origem, nem a formação pelo ser humano de suas próprias significações. *A linguagem, na instância de seu aparecimento e de seu modo de ser, é o enunciado*: como tal, se apoia em uma descrição que não é nem transcendental nem antropológica. A análise enunciativa não prescreve para as análises linguísticas ou lógicas o limite a partir do qual elas deveriam renunciar e reconhecer sua impotência: ela não marca a linha que fecha seu domínio; mas se desenrola em outra direção que as cruza (Foucault, 2009, p.128, grifo nosso).

Retomemos agora a segunda série de perguntas proposta por Foucault: como a descrição dos enunciados pode ajustar-se à análise das formações discursivas? Ou, ao contrário, até que ponto se pode dizer que a análise das formações discursivas é uma descrição dos enunciados? O que ele descreveu sob o nome de formação discursiva constitui, em sentido estrito, conjuntos de performances verbais que estão ligadas entre si no nível dos enunciados.

Descrever os enunciados, descrever a função enunciativa de que são portadores, analisar as condições nas quais se exerce essa função, percorrer os diferentes domínios que ela pressupõe e a maneira pela qual se articulam é tentar revelar o que se poderá individualizar como formação discursiva, ou, ainda, a mesma coisa, porém na direção inversa: a formação discursiva é o sistema enunciativo geral ao qual obedece um grupo de *performances* verbais – sistema que não o rege sozinho, já que ele obedece, ainda, e segundo suas outras dimensões, aos sistemas lógico, linguístico, psicológico. O que foi definido como “formação discursiva” escande o plano geral das coisas ditas no nível específico dos enunciados (Foucault, 2009, p.131).

Foucault completa:

se as formações discursivas são livres em relação às grandes unidades retóricas do texto ou do livro, se não têm por lei o rigor de uma arquitetura dedutiva, se não se identificam

com a obra de um autor, é porque utilizam o nível enunciativo com as regularidades que o caracterizam, e não o nível gramatical das frases, ou lógico das proposições, ou psicológico da formulação (Foucault, 2009, p.131-132).

Por um lado, a demarcação de uma formação discursiva revela o nível específico do enunciado; mas, por outro, a descrição dos enunciados e da maneira pela qual se organiza o nível enunciativo conduz à individualização das formações discursivas. Notemos, portanto, que também há na interrogação arqueológica um movimento duplo, que queremos aproximar do que tratamos, com Deleuze, como movimentos correlativos da expressão: envolver e explicar, ir em dois sentidos (em que um remete à irredutibilidade de sua dimensão e, outro, à produção de sentido).

Foucault entende que o discurso - como conjunto de enunciados que se apoiam em uma mesma formação discursiva - é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência. Assim entendido, não se trata de uma forma ideal que teria, além do mais, uma história. O discurso é, de parte a parte, histórico, e o seu problema não é o de saber como e por que ele pôde emergir e tomar corpo num determinado ponto do tempo. Fragmento de história, o discurso coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às cumplicidades do tempo.<sup>153</sup> É assim que o arqueólogo não se permite tratar o discurso como um conjunto de signos que remetem a conteúdos ou a representações, mas como prática que forma sistematicamente os objetos de que fala.<sup>154</sup>

### *Para além do discurso?*

---

<sup>153</sup> Estamos propondo, portanto, que o que *Lógica do sentido* enaltece como insistência da linguagem, o acontecimento puro que insiste na proposição como expresso, mas que com ela não se confunde (“o expresso que não se parece com a expressão”), é, na superfície do discurso - mas que também poderia ser, para Foucault, o da própria descrição histórica - o *enunciado* (que não se parece, pois, com a enunciação). Circunscrevendo o nível de sua interrogação, Foucault permite que o documento histórico, em sua espessura própria, na materialidade que o caracteriza, se abra para a dimensão enunciativa que é a da linguagem na instância de seu aparecimento e de seu modo de ser. Anterior, neste sentido - e apenas neste sentido - a qualquer outro nível de análise.

<sup>154</sup> Foucault torna então mais preciso o que entende por *prática discursiva*: conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa (Foucault, 2009, p.133).

A conclusão de *A arqueologia do saber* também é uma resposta de Foucault a todos aqueles que criticaram seus trabalhos anteriores. De acordo com essa crítica, as suas análises se esquivavam da subjetividade; suas pesquisas empíricas não escapavam da ingenuidade de todos os positivismos; sua arqueologia não era ciência; em suma, Foucault não fazia, propriamente, nem filosofia, nem história. É certo que havia, permeado nesta crítica, muito ressentimento: não perdoavam aquele que tinha matado o homem. Mas Foucault sabia que a sua resposta deveria ser, antes de mais nada, política, embora ainda dissesse: “Mantenhamo-la, por enquanto, em suspenso. Talvez seja necessário retomá-la logo e de outro modo” (Foucault, 2007, p.235). Nesse sentido, ele dava munção àqueles que o acusavam de, ainda, permanecer colado à “superficialidade” do discurso...

Pois o arqueólogo percorre a distância – e somente ela - entre algo passível de ser exprimido e a existência de alguma coisa efetivamente enunciada. Mas um leitor mais cuidadoso consegue ver que, em 1969, o terreno já estava preparado para a “virada genealógica”. Foucault já aponta que a análise enunciativa leva em conta um *efeito de raridade*, ou seja, busca determinar o princípio segundo o qual puderam aparecer os únicos conjuntos significantes que foram enunciados. A importância dessa perspectiva é mostrar o discurso como um bem finito, limitado, desejável, útil; um bem que tem suas regras de aparecimento e suas condições de apropriação e de utilização; “um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência, (e não simplesmente em suas ‘aplicações práticas’), a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política” (Foucault, 2009, p.137). E se não era difícil constatar o alcance político de um livro como *História da loucura* - o primeiro da série de livros arqueológicos de Foucault -, certamente não é tão fácil atribuir *ao enunciado* este alcance e, nesse sentido, talvez *A arqueologia do saber* seja o livro menos compreendido de Foucault.<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> Além desse efeito de raridade, a análise enunciativa também se dirige a formas específicas de *acúmulo*, que não se identificam nem com uma interiorização na forma da lembrança, nem com uma totalização indiferente dos documentos. “Ora, a particularidade da análise enunciativa não é despertar textos de seu sono atual para reencontrar, encantando as marcas ainda legíveis em sua superfície, o clarão de seu nascimento; trata-se, ao contrário, de segui-los ao longo de seu sono, ou, antes, de levantar os temas relacionados ao sono, ao esquecimento, à origem perdida, e de procurar que modo de existência pode caracterizar os enunciados, independentemente de sua enunciação, na espessura do tempo em que subsistem, em que se conservaram, em que são reativados, e utilizados, em que são, também, mas não por uma destinação originária, esquecidos e até mesmo, eventualmente, destruídos” (Foucault, 2009, p.139-140).

Foi na dispersão espacial e sucessiva do discurso que o arqueólogo pôde exercer uma transformação regulada do que já foi escrito (ou dito), o que o levou a considerar a arqueologia uma *reescrita*. Mas foi na descrição sistemática desse discurso-objeto, que ele estabeleceu condições para que, do próprio discurso, se extraíssem enunciados. Estes, por sua vez, não são mais que a própria linguagem, na instância de seu aparecimento e de seu modo de ser. Situam-se no nível de uma constatação irreduzível: há linguagem, ou melhor, *diz-se*. Entretanto, Foucault também afirma que neste nível se localizam condições de apropriação e de utilização do discurso, (re)introduzindo o problema de relações de poder que envolvem a ordem discursiva e que, por isso mesmo, não lhe devem ser propriamente extrínsecas.<sup>156</sup>

Quando Foucault apresenta, em *A arqueologia do saber*, a formação dos objetos, das modalidades enunciativas e dos conceitos, tendemos a considerar a arqueologia como uma análise que deveria ocupar-se, estritamente, da formação de discursos científicos. Mas na parte final do livro, ele refuta claramente esta ideia, ao afirmar que descreve “não a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do *saber*” (Foucault, 2009, p.218).<sup>157</sup> É certo que, numa leitura cuidadosa, poder-se-ia notar, já no capítulo

---

<sup>156</sup> A questão das relações entre o discursivo e o não discursivo na arqueologia de Foucault foi tratada por muitos de seus comentadores. Roberto Machado sintetiza muito bem como se dá essa relação em cada uma das pesquisas arqueológicas: em *História da loucura*, as práticas sociais são de suma importância, “o próprio desenvolvimento da pesquisa apontou as práticas institucionais do internamento, o saber que as acompanha e as transformações econômicas e políticas que a elas se articulam, como mais relevantes, para elucidar o problema estudado, do que as teorias médicas a respeito da loucura”; já em *O Nascimento da clínica*, a consideração das práticas sociais, embora importante, perde o privilégio “a tal ponto que é possível entender sua tese sem lhe fazer referência”; finalmente, em *As palavras e as coisas*, “Foucault se interessa fundamentalmente em explicitar as condições de possibilidade intrínsecas do nascimento e da transformação de determinados saberes, o que o leva a procurar desclassificar todo tipo de história que queira explicá-los a partir do exterior, do não-discursivo” (Machado, 2007, p.161-162). Embora haja, portanto, uma diminuição progressiva da importância do não-discursivo nas pesquisas arqueológicas, em *A arqueologia do saber*, Foucault volta a tratar da importância dessa relação entre elementos discursivos e não-discursivos. Entendemos, inclusive, que aqui Foucault introduz o problema da formação das estratégias para justamente, no nível da análise enunciativa, tratar de tal relação.

<sup>157</sup> No sexto capítulo de *A arqueologia do saber*, Foucault se dedica às relações entre ciência e saber. “A esse conjunto de elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar *saber*. Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico (...); um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (...); um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (...); finalmente se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (...). Há saberes que são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso

sobre a formação das estratégias, que é possível interrogar o saber a partir de outros feixes de relações, não se restringindo às relações que coincidem com as da elaboração estritamente científica. Embora a análise das estratégias tenha sido incipiente em seus trabalhos anteriores, e que portanto, em *A arqueologia do saber*, Foucault afirme que poderia apenas indicar algumas direções de pesquisa, contudo, quando ele trata da sistematização do método arqueológico, é possível notar que a análise das formações estratégicas tem tanta importância quanto a dos outros feixes citados. Entendemos que isso não se dá por acaso.

Retomemos, para o que interessa aqui, algumas das direções que Foucault indica especificamente para a pesquisa das formações estratégicas: o arqueólogo deverá determinar a função que exerce o discurso estudado em um campo de *práticas não discursivas*, e tal função, por sua vez, caracterizará uma instância que deverá compreender o regime e os processos de apropriação do discurso. Vejamos então o que pode ser acrescido a essas sucintas indicações.

Foucault não empreendeu, de fato, uma pesquisa histórica que buscasse por regularidades capazes de reger a formação das estratégias de um discurso. Mas ele afirma, com tais indicações, que essas regularidades remetem a um campo de práticas não-discursivas. Vimos também, no ponto em que Foucault estabelece as condições para que “haja” enunciados, que uma dessas condições remete a uma existência material, sendo o regime de materialidade a que o enunciado deverá obedecer mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal. E, por outro lado, vimos que, como efeito, o enunciado se abre para uma existência remanescente a partir da materialidade daquilo que o registra. Essa existência, que depende portanto das palavras, frases, proposições – efetivamente proferidas ou escritas – em que o enunciado *insiste*, constitui-se tanto de um domínio de funções exercidas pelo próprio enunciado, quanto de um domínio de relações entre enunciados. Esses domínios e essas relações residem no próprio discurso, ou, como diz Foucault, em suas fronteiras, nesse limite em que se definem as regras específicas que fazem com que o próprio discurso exista como tal. Nesse limite, as relações não podem mais ser de causa e efeito, mas relações entre efeitos, entre acontecimentos discursivos,

---

vivido); mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma”. Um pouco mais adiante, ele conclui: “Compreende-se, nessas condições, que seja necessário distinguir com cuidado os *domínios científicos* e os *territórios arqueológicos*: seu recorte e seus princípios de organização são completamente diferentes (Foucault, 2007, p.204-205).

ou, diríamos, relações de *quase-causa*. Mais eis que uma das funções exercidas pelo enunciado, para além da estrita formação de discurso, torna a “apontar” para a materialidade das causas e das coisas: para que o enunciado exerça sua função estratégica, ele deve estar relacionado a um regime material, de ordem institucional. Tal função, que diz respeito aos processos de apropriação e utilização do discurso, deverá revelar as relações entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de outra ordem (técnica, social, econômica e política). Em um primeiro momento, Foucault nos diz que essa função é exercida através de uma instância que ele denomina “materialidade repetível”: ao invés de ser uma coisa dita de forma definitiva, o enunciado, ao mesmo tempo que surge em sua materialidade, aparece com um *status*, entra em redes, se oferece a transferências e a modificações possíveis, se integra em operação e em estratégias onde sua identidade se mantém ou se apaga. Assim, o enunciado circula, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou de rivalidade (Foucault, 2009, p.118-119). Ora, mas esse regime de materialidade repetível que Foucault descreve revela um mecanismo que não extrapola a prática discursiva<sup>158</sup>, pouco dizendo sobre a sua relação efetiva com as práticas não discursivas.

As práticas não discursivas, segundo Foucault, envolvem processos políticos, econômicos, sociais, etc., e em alguns momentos de *A arqueologia do saber*, parecem referir-se àquilo que não é estritamente uma formação discursiva. Em todo caso, e para além dessa materialidade repetível característica das práticas discursivas, Foucault traz mais alguns elementos para entendermos como se dariam as relações entre o domínio discursivo e o domínio não discursivo que a arqueologia – e, mais especificamente, que a própria definição de enunciado - fez aparecer. Segundo ele,

tais aproximações [entre o discursivo e o não discursivo] não têm por finalidade revelar grandes continuidades culturais ou isolar mecanismos de causalidade. Diante de um conjunto de fatos enunciativos, a arqueologia não se questiona o que pôde motivá-lo (esta é a pesquisa dos contextos de formulação); não busca, tampouco, encontrar o que neles se exprime (tarefa de uma hermenêutica); ela tenta determinar como as regras de formação de que depende – e que caracterizam a positividade a que pertence – podem estar ligadas a sistemas não discursivos: procura definir formas específicas de articulação (Foucault, 2007, p.182-183).

---

<sup>158</sup> Lembremos do exemplo do livro como lugar de equivalência para enunciados.



O nível específico da análise arqueológica exclui, como afirma Foucault, qualquer análise simbólica ou causal. Como exemplo, ele faz menção à instauração da medicina clínica no final do século XVIII, tal como a teria descrito em *O nascimento da clínica*:

Uma análise simbólica veria, na organização da medicina clínica e nos processos históricos que lhe foram concomitantes, duas expressões simultâneas que se refletem e se simbolizam uma à outra, que funcionam reciprocamente como espelho, e cujas significações são tomadas em um jogo definido de remissões (...). Uma análise causal, em compensação, consistiria em procurar saber até que ponto as mudanças políticas, ou os processos econômicos, puderam determinar a consciência dos homens de ciência – o horizonte e a direção de seu interesse, seu sistema de valores, sua maneira de perceber as coisas, o estilo de sua racionalidade (Foucault, 2007, p.183).

Para a arqueologia, as simbolizações são apenas os efeitos de uma leitura global em busca das analogias formais ou das translações de sentidos; quanto às causas, elas só são assinaladas no nível do contexto e do efeito deste sobre o sujeito falante. De qualquer modo, entende Foucault,

elas só podem ser demarcadas uma vez definidas as positivities em que aparecem e as regras segundo as quais essas positivities foram formadas. O campo de relações que caracteriza uma formação discursiva é o lugar de onde as simbolizações e os efeitos podem ser percebidos, situados e determinados (Foucault, 2007, p.184).

No que se refere especificamente ao problema da causalidade, Foucault não procura o contexto que motivou um sujeito a proferir ou registrar determinadas palavras, frases ou proposições que, por sua vez, situadas na análise de uma formação discursiva, fazem surgir um enunciado. Numa pesquisa dos contextos de formulação, tal motivo já determinaria a causa. O arqueólogo, por sua vez, se não pergunta o que motiva o sujeito falante a proferir tais palavras, entretanto se depara, diretamente, com *o fato do enunciado*. A causa, neste caso, seria o próprio gesto de escrita, a própria articulação de palavras que tornou o enunciado materialmente existente. Mas, em sua existência singular *de enunciado*, que se passa, pois, na superfície da linguagem – mais precisamente, no seu limite, na sua fronteira - e que compreende, ao mesmo tempo, coisa e acontecimento do discurso, a dimensão enunciativa se abre, também, para relações *entre* enunciados e para relações *no* enunciado. Mas todos esses efeitos do discurso, se não são tragados pela causa, não podem deixar, no entanto, de remeter a ela. Estamos entendendo que a função estratégica do enunciado mostra para Foucault - de um modo ainda não muito claro - que

o enunciado deve retornar à materialidade que o causa. Mas veremos que se não se trata - com a análise das relações institucionais que Foucault de fato empreenderá na década de 1970 - de uma análise da causa propriamente dita, poderíamos afirmar que se trata, ao menos, de um retorno ao “*lugar da causa*”.<sup>159</sup>

Retomando as formas específicas de articulação entre práticas discursivas e não discursivas que a arqueologia busca assinalar, Foucault afirma, ainda se referindo ao caso específico do nascimento da clínica, que não quis mostrar como a prática política determinou a forma do discurso médico, mas como e por que tal prática fez parte de suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento. Essa relação pôde ser assinalada em vários níveis, como no da delimitação do objeto médico; no *status* atribuído ao médico, que se torna o titular quase exclusivo desse discurso; enfim, na função que é atribuída ao discurso médico, “quando se trata de julgar indivíduos, tomar decisões administrativas, dispor as normas de uma sociedade, traduzir – para “resolvê-los” ou mascará-los – conflitos de uma outra ordem” (Foucault, 2007, p.185). Não se trata, como afirma Foucault,

de mostrar como a prática política de uma dada sociedade constituiu ou modificou os conceitos médicos e a estrutura teórica da patologia, mas como o discurso médico, como prática que se dirige a um certo campo de objetos, que se encontra nas mãos de um certo número de indivíduos estatutariamente designados, que tem, enfim, de exercer certas funções na sociedade, se articula em práticas que lhe são exteriores e que não são de natureza discursiva (Foucault, 2007, p.185).<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> As aspas se justificam pois em nenhum momento Foucault faz uso desse termo para se referir ao campo de suas análises, sejam estas arqueológicas ou genealógicas. Estamos, pois, fazendo referência à teoria dos incorporais e, mais precisamente, à física estoica, que afirma que tudo o que existe são corpos que agem e padecem, e que produzem, ao agirem e padecerem, efeitos de uma outra natureza, exprimíveis incorporais que insistem na superfície dos corpos. Vimos que o enunciado tinha uma existência paradoxal que remetia à materialidade do que o produzia (causa) por um lado, mas se abria para uma modalidade enunciativa (quase-causa) por outro; ora, retornar ao “lugar da causa”, aqui, não seria mais que um retorno à materialidade do que produz os enunciados, ou ao que, em um sentido bem amplo, seria o próprio lugar dos corpos: os meios não-discursivos por onde estes se misturam e circulam (“um dos dois lados da fronteira”, diria Deleuze). Mas fazemos essa afirmação em um sentido - agora bastante estrito - que leva em consideração, por enquanto, apenas o percurso de escrita realizado por Foucault: por um lado, enunciados também remetem às instituições; por outro lado, instituições também comportam enunciados.

<sup>160</sup> Em outros termos, poderíamos dizer que essa articulação entre elementos de natureza discursiva e elementos de natureza não-discursiva dizem menos respeito a uma causalidade real, ou a uma harmonia simbólica, que àquilo que Deleuze denominou como relações de *correspondências não causais*.

Foucault entende que a arqueologia não busca assegurar a independência soberana e solitária do discurso mas busca descobrir o domínio de existência e de funcionamento de uma prática discursiva.

A descrição arqueológica dos discursos se desdobra em direção de uma história geral; ela procura descobrir todo o domínio das instituições dos processos econômicos, das relações sociais nas quais pode articular-se uma formação discursiva; ela tenta mostrar como a autonomia do discurso e sua especificidade não lhe dão, por isso, um *status* de pura idealidade e de total independência histórica; o que ela quer revelar é o nível singular em que a história pode dar lugar a tipos definidos de discurso que têm, eles próprios, seu tipo de historicidade e que estão relacionados com todo um conjunto de historicidades diversas (Foucault, 2007, p.185-186).

*A arqueologia do saber* afirma a relação do discurso com as práticas não discursivas, sobretudo como uma resposta às críticas que foram feitas a Foucault na ocasião da publicação de *As palavras e as coisas* - livro em que não há referência alguma ao que não pertença ao plano discursivo. Mas se o discurso não reina sozinho – e *História da loucura* e *O nascimento da clínica* já haviam mostrado a importância das práticas não discursivas na formação da psiquiatria e da medicina clínica – a própria circunscrição do *saber* como domínio em que a análise arqueológica se estabelece já aponta para uma primazia do discurso que ela não é capaz de transpor. Não obstante as formas específicas de articulação entre os domínios discursivo e não discursivo que ela pode e deve descrever, Foucault nos diz que “não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma” (Foucault, 2007, p.205). Devemos supor, portanto, que seja essa íntima relação entre discurso e saber - “um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada” (Foucault, 2007, p.204) - que leve Foucault a, neste momento, definir apenas negativamente os processos políticos, econômicos, sociais, etc. Em *A arqueologia do saber*, tais processos são tratados como aquilo que *não é* discurso, como prática *não* discursiva.

Mas, por outro lado, se *A arqueologia do saber* é um livro diretamente relacionado às pesquisas históricas realizadas anteriormente, na medida em que Foucault revê o seu percurso e reformula seu projeto com o objetivo de estabelecer novos princípios, vimos, não obstante, qual a principal novidade apresentada neste livro: trata-se, pois, da *função estratégica* exercida, através do enunciado, pelo discurso. Tal função mostra o discurso

como um bem desejável e útil que coloca, desde a sua existência, a questão do *poder*. Um bem que é “o objeto de uma luta, e de uma luta política” (Foucault, 2009, p.137). Vejamos que, com essa afirmação, Foucault nos diz que relações de poder devem permear as práticas discursivas. Relações que parecem acontecer em uma região limítrofe ao discurso (desde a sua existência como discurso) e que, por sua vez, extrapolam suas fronteiras (o discurso como objeto de luta política); de qualquer modo, relações que se estabelecem através da função estratégica *exercida* pelo enunciado, pelo acontecimento discursivo. Ora, mas como este último, no seu frágil estatuto de “quase-existência”, poderia extrapolar o domínio das unidades discursivas de onde é extraído? Como esse mero acontecimento discursivo, que precisa ser extraído das palavras, frases e proposições - que requer, como afirma Foucault, uma conversão do olhar para que possa ser lido - poderia exercer essa função?

Nos parece ser justamente esse o passo mais relevante dado por Foucault: a transposição da teoria do acontecimento puro e do campo transcendental de *Lógica do sentido* para a análise das *formações históricas* do discurso. Com o enunciado, Foucault nos mostra como o discurso *funciona*, dando visibilidade e um alcance ainda maior àquela transparência tão próxima que constitui o elemento de sua possibilidade: a superfície na qual insistem os acontecimentos discursivos. Em outras palavras, Foucault nos diria que se o acontecimento puro de *Lógica do sentido* é expresso pelo verbo (forma) impessoal, o acontecimento discursivo de *A arqueologia do saber* é enunciado pelas regras (formação) anônimas que o instituem.<sup>161</sup> Mas ele ainda nos diz algo mais: tais regras formais exercem uma função que extrapola o domínio discursivo. Como se dessa superfície *formada* por enunciados também se extraísse uma *força* (estratégica) decorrente do próprio processo de formação. Essa força - advinda das relações superficiais de quase-causa (entre enunciados) - atuaria no limite da linguagem, transbordando-a. No entanto, em *A arqueologia do saber*, esse domínio não discursivo

---

<sup>161</sup> Cabe dizer que Foucault não se preocupa em reduzir regras discursivas a verbos, exceto quando descreve a posição vazia que caracteriza a função-sujeito do enunciado: tal posição situa-se no nível de um *diz-se*, que deve ser entendido como o conjunto das coisas ditas, das relações, das regularidades e das transformações que podem aí ser observadas. “Não importa quem fala, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar. É considerado, necessariamente, no jogo de uma exterioridade” (Foucault, 2009, p.138-139).

para onde transborda só poderia ser concebido, por não mais obedecer às regularidades do discurso – em termos muito vagos - como um regime que é de ordem institucional.

O enunciado deveria ser entendido, pois, como parte de uma engrenagem que faz funcionar, na linguagem, a operação do sentido. Tal operação justamente nos diz que *é o sentido que faz existir o que o exprime e, pura insistência, se faz desde então existir no que o exprime*. E há uma ambivalência nessa engrenagem porque ao mesmo tempo em que surge da materialidade de um gesto de escrita ou de uma articulação de palavras, se desdobra em uma existência remanescente (*insistência*) que, entretanto, a coloca em campos de utilização; porque, embora singular, se abre à repetição; e, finalmente, porque o próprio enunciado, ainda que ligado a outros que o precedem e que o seguem, não deixa de se redobrar à materialidade do que o causa e de remeter a consequências por ele ocasionadas.

## Capítulo 6: Da análise da formação dos acontecimentos enunciados ao estudo da microfísica dos acontecimentos estratégicos

No ano posterior à publicação de *A arqueologia do saber*, Foucault profere *A ordem do discurso* - sua aula inaugural no *Collège de France* - fazendo uma apresentação dos rumos que pretendia, nos anos subsequentes, dar às suas pesquisas. Tal exposição é considerada por muitos como um texto de transição, principalmente pelo fato de ser a primeira ocasião em que Foucault aponta para um novo método de pesquisa. Nesta ocasião, ele afirma que as análises a que está se propondo se dispõem segundo dois conjuntos: um conjunto crítico e um conjunto genealógico. Mas não se trata, é preciso destacar, de um abandono da pesquisa arqueológica, e sim da apresentação de uma perspectiva mais abrangente.

### *Os limites da arqueologia na ordem do discurso*

Já mencionamos que foi precisamente nesta aula inaugural que Foucault trouxe, ao buscar o estatuto filosófico da noção de acontecimento, uma definição muito próxima à de Deleuze em *Lógica do sentido*. Ele chega a afirmar, numa incontestável referência ao estoicismo, que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal de um materialismo do incorpóreo (Foucault, 2005, p.57-58). A apresentação da genealogia como um modo de acesso aos documentos históricos já sugere, por si só, que a partir da década de 1970, novos instrumentos deverão operar. Foucault está em busca de um modo de acesso aos documentos históricos que seja capaz de dar conta daquilo que a própria arqueologia lhe revela mas não é capaz de contornar: uma dimensão estratégica do discurso que parece extrapolar os limites do próprio saber, na medida em que entra em campos de utilização e revela uma *ordem discursiva* que põe em jogo o problema do poder. É curioso notar que, neste momento, o estatuto dado ao acontecimento é mais abrangente que o dado anteriormente ao enunciado como acontecimento discursivo. Foucault parece enfatizar que, para além do discurso como efeito, como acontecimento produzido, há também a dimensão dos efeitos que o próprio acontecimento, por sua vez, produz, sobre a superfície dos corpos.<sup>162</sup> A referência aos mesmos termos de *Lógica do*

---

<sup>162</sup> “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

*sentido* não aparece ao acaso, pois, lembremos, lá, Deleuze fazia menção ao problema da *dupla causalidade* do sentido-acontecimento, afirmando que para além da relação causa/efeito que se dá entre corpos e acontecimentos incorporais, há a relação de quase-causa entre acontecimentos. E eis que retornamos àquela tênue linha da superfície em que coisas e palavras parecem perder seus contornos pois, dobrando-a mais uma vez, Foucault afirma que o próprio acontecimento produz efeitos sobre os corpos, na medida em que é somente no âmbito da materialidade que ele se efetiva, ainda que como efeito.

Mas a este movimento de “retorno” à materialidade dos corpos a arqueologia se mostrou limitada, e *A ordem do discurso* está introduzindo, pois, uma nova abordagem. A ênfase estará no desvelamento das relações entre a produção dos discursos e as sociedades por onde eles circulam, entre o discurso como acontecimento e os poderes que o permeiam. Antes, portanto, de entrarmos nas análises genealógicas propriamente ditas e vermos mais detalhadamente os desdobramentos que trazem para a própria noção de acontecimento<sup>163</sup>, destaquemos alguns dos novos instrumentos citados por Foucault em *A ordem do discurso* que apontam para uma transformação no percurso de suas pesquisas.

Foucault inicia a aula inaugural lançando uma pergunta: “o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?” (Foucault, 2005, p.8). Procurando situar seu trabalho, ele apresenta uma hipótese: em toda sociedade, a produção discursiva é controlada por procedimentos que exercem, basicamente, três funções: conjurar os poderes e perigos do

---

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 incorporeal” (Foucault, 2005, p.57-58).

<sup>163</sup> Em uma entrevista concedida em 1977, publicada em *Microfísica do poder* com o título *Verdade e Poder*, Foucault explica que não se deve fazer, com relação ao acontecimento, o que anteriormente se fez com a 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. O problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros. Daí a recusa das análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes, e o recurso às análises que se fazem em termos de genealogia de relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas” (Foucault, 1979, p.5).

discurso; dominá-lo como acontecimento aleatório; e, enfim, esquivá-lo de sua pesada e temível materialidade.

Os primeiros procedimentos se exercem de certo modo do exterior, funcionando como *sistemas de exclusão*, dos quais Foucault cita três. “O mais evidente, o mais familiar também é a *interdição*. Sabe-se que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar qualquer coisa” (Foucault, 2005, p.9). As interdições que atingem os discursos revelam, rapidamente, sua relação com o desejo e com o poder. Outro princípio de exclusão consiste na *separação entre razão e loucura*. Os efeitos dessa separação variam com o tempo, seja o louco aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros; seja aquele cuja palavra nos surpreende naquilo que nós mesmos articulamos. Contudo, e não obstante as variações, todo o aparato de saber mediante o qual se busca decifrar a palavra (proferida pelo louco) mostra, tão somente, que persiste uma separação. Enfim, o terceiro procedimento de exclusão também resulta de uma separação: *a divisão entre o discurso verdadeiro e o discurso falso*. Segundo Foucault, essa divisão dá a forma geral de nossa vontade de saber e, historicamente, as grandes mutações científicas podem ser lidas como a aparição de novas formas de nossa vontade de verdade. Essa última divisão apoia-se sobre um suporte institucional que a reforça e a reconduz por todo um conjunto de práticas como, por exemplo, pela pedagogia; mas também “pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (Foucault, 2005, p.17).

Mas Foucault menciona também outro grupo de procedimentos, estes internos ao discursos, já que são eles próprios que exercem seu controle: “procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição, como se se tratasse, desta vez, de submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso” (Foucault, 2005, p.21). Dentre estes *procedimentos de limitação*, também são citados três: o *comentário*, o *autor* – procedimentos já bastante analisados por Foucault em ocasiões anteriores – e a *disciplina*. Segundo ele,

uma disciplina [e não a ciência propriamente dita] se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um *corpus* de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos: tudo isto constitui uma espécie de sistema anônimo à disposição de quem quer ou pode servir-se dele, sem que seu



sentido ou sua validade estejam ligados a quem sucedeu ser seu inventor. Mas o princípio da disciplina (...), o que é suposto no ponto de partida, (...) é aquilo que é requerido para a construção de novos enunciados. Para que haja disciplina é preciso, pois, que haja possibilidade de formular, e de formular indefinidamente, proposições novas (Foucault, 2005, p.30).

Finalmente, no terceiro e último grupo de procedimentos mencionados, trata-se de determinar as condições de funcionamento do discurso em sociedade, e de impor aos indivíduos que o pronunciam certo número de regras, não permitindo, assim, que todos tenham acesso a ele. Trata-se, desta vez, de *sistemas de restrição*, cuja forma mais superficial e visível é o ritual.

Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos (Foucault, 2005, p.39).

Além dos rituais da palavra, há também as sociedades do discurso, os grupos doutrinários e as apropriações sociais (como por exemplo, os sistemas de educação). Todas essas práticas atuam como sistemas de sujeição do discurso.

Foucault pergunta se certos temas da filosofia – o sujeito fundante, a experiência originária, a mediação universal – também não reforçariam esses jogos de limitações e de exclusões do discurso. Segundo ele, em toda filosofia que há um desses três temas atuando como princípio,

o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escritura jamais põem em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante (Foucault, 2005, p.49).<sup>164</sup>

Haveria em nossa sociedade, sob uma aparente *logofilia* - que busca honrar, respeitar e universalizar o discurso – uma profunda *logofobia*, “uma espécie de temor

---

<sup>164</sup> Reforcemos aqui como todas as pesquisas arqueológicas da década de 1960 já imprimiam uma forte crítica aos temas filosóficos do sujeito, da origem e da mediação universal, na medida em que propunham uma *outra* maneira de tratar os discursos, sistematizada de modo mais preciso por Foucault em *A arqueologia do saber*, livro em que ele afirma ser preciso tratar os discursos, não mais como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Trata-se – recordemos - de suspender não apenas o ponto de vista do significado, mas também o do significante, para – de acordo com ele - fazer surgir o fato de que em ambos existe linguagem.

surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento...” (Foucault, 2005, p.50). E para analisar esse temor em suas condições, seu jogo e seus efeitos, é preciso optar por tarefas que correspondem, respectivamente, aos três grupos de funções evocados anteriormente: é preciso, pois, “questionar nossa vontade de verdade, restituir ao discurso o seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (Foucault, 2005, p.51). Tais tarefas, por sua vez, implicam em certas exigências de método, de onde se extraem quatro princípios:

Um *princípio de inversão*: lá onde reconhecemos a fonte dos discursos, o princípio de sua expansão e de sua continuidade – nessas figuras que desempenham um papel positivo como a do autor, da disciplina, da vontade de verdade, é preciso reconhecer, ao contrário, o jogo negativo de um recorte e de uma rarefação do discurso.

Um *princípio de descontinuidade*: dizer que há sistemas de rarefação não quer dizer que estes escondam, por baixo, um grande discurso ilimitado, contínuo e silencioso que é preciso descobrir e restituir-lhe a palavra. “Os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (Foucault, 2005, p.52-53).

Um *princípio de especificidade*: não transformar o discurso em um jogo de significações prévias pois o mundo não apresenta uma face legível a ser decifrada, ele não é cúmplice de nosso conhecimento. “Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso; e é nesta prática [imposta às coisas] que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade” (Foucault, 2005, p.53).

Finalmente, um *princípio de exterioridade*: não passar do discurso para o seu núcleo interior, para o âmago de um pensamento ou de uma significação que, nele, manifestar-se-iam. Mas, a partir de sua aparição e de sua regularidade, passar às condições externas de sua possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória dos acontecimentos e fixa suas fronteiras.

Acontecimento, série, regularidade e condição de possibilidade. São essas as quatro noções que servem de princípio regulador para a análise a qual Foucault está se

propondo. Respectivamente, opõem-se à noções de criação, de unidade, de originalidade e de significação que, de modo geral, teriam dominado a história tradicional das ideias, em que se procurava “o ponto da criação, a unidade de uma obra, de uma época ou de um tema, a marca da originalidade individual e o tesouro indefinido das significações ocultas” (Foucault, 2005, p.54).

Dando ênfase à noção de acontecimento, Foucault faz algumas observações no que concerne à história “como praticada em seu tempo”. Foi por estreitar ao extremo a noção de acontecimento, por levar o poder de resolução da análise histórica “aos registros paroquiais, aos arquivos portuários seguidos ano a ano”, que se viu desenhar “fenômenos maciços de alcance secular”. Segundo ele,

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 (...). 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 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 determinar as condições das quais dependem. Certamente a história há muito tempo não procura mais 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 pra 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.55-56).<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> Notemos que ao mesmo tempo em que apresenta seu aparato analítico, Foucault também se situa no debate intelectual de seu tempo. Se seus livros arqueológicos já traziam muitos desses instrumentos de análise – sobretudo em *A arqueologia do saber*, com todas as noções que a sua teoria dos enunciados já mobilizava – e se já havia neles uma forte crítica ao que se costuma chamar de filosofia da consciência, contudo, com sua aula inaugural de 1970, Foucault procura ressaltar, de uma vez por todas, que seu trabalho não se enquadra no movimento em que, na década anterior, teria sido frequentemente incluído: o estruturalismo. Sabemos que essa rotulação em muito se deve à noção de *episteme* tal como Foucault a teria desenvolvido em *As palavras e as coisas*. E mesmo a leitura que comumente se faz de *A arqueologia do saber* dá margem a esse tipo de consideração. Sem dúvida, houve um esforço de Foucault por esclarecer que se a *episteme* de fato era uma estrutura em que o saber de uma época estava organizado, contudo, essa mesma estrutura variava com a história. Mas o mais relevante para o nosso trabalho é observar que, ao mesmo tempo em que a noção de acontecimento vai se delineando e ganhando espaço em seu pensamento, a noção de *episteme* – e, conseqüentemente, a de estrutura mesmo, tal como entendiam, pois, os estruturalistas - deixa de ser relevante.

Vimos que a análise dos enunciados de *A arqueologia do saber* trazia a questão da articulação entre práticas discursivas e não discursivas, mas esta era sempre discutida a partir das regras de formação do discurso. Lá, o acontecimento era o enunciado, como condição de existência da linguagem, e como acontecimentos discursivos que formavam e constituíam o discurso. Mas em *A ordem do discurso*, promovendo um sutil deslocamento, Foucault passa a focar os discursos a partir dos procedimentos estratégicos que controlam a sua produção, e a afirmar que o próprio discurso deve ser tratado como acontecimento. Portanto, era a este termo que se impunha uma definição, e Foucault a encontra, agora, nos termos estoicos: “o acontecimento não é substância nem acidente, nem qualidade nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos”. Mas ele não é, de modo algum, imaterial, já que ele “consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais” (Foucault, 2005, p.57-58). No estoicismo, retomemos, o acontecimento é efeito dos corpos e de suas relações, ele é *incorporal*. Mas Foucault faz questão de enfatizar que é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito. O acontecimento é incorporal, ele *incorpora* os corpos. E esta noção, por sua vez, mobiliza outras. Se os acontecimentos devem ser tratados como séries descontínuas umas em relação às outras, que estatuto convém dar ao descontínuo? Segundo Foucault,

não se trata, bem entendido, nem da sucessão dos instantes do tempo, nem da pluralidade dos diversos sujeitos pensantes; trata-se de cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e funções possíveis. Tal descontinuidade golpeia e invalida as menores unidades tradicionalmente reconhecidas ou as mais facilmente contestadas: o instante e o sujeito (Foucault, 2005, p.58).

As relações que se dão entre as séries descontínuas de acontecimentos não são da ordem da sucessão ou da simultaneidade em uma ou em várias consciências. Como, então, sistematizá-las? Na aula inaugural, Foucault esboça, muito brevemente, uma resposta: “é preciso aceitar introduzir a *casualidade* como categoria na produção de acontecimentos. Aí também se faz sentir a ausência de uma teoria que permita pensar as relações do acaso e do pensamento” (Foucault, 2005, p.59, grifo nosso). Ao se tratar os discursos como séries regulares e distintas de acontecimentos, ao invés de se buscar as representações que podem haver por trás deles, produz-se uma pequena engrenagem que permite introduzir

---

na raiz mesma do pensamento o *acaso*, o *descontínuo* e a *materialidade*. E, para tanto, Foucault aponta para a necessidade metodológica de cercar-se de dois “conjuntos analíticos”: o crítico e o genealógico. Vejamos como ele apresenta tais conjuntos:

De uma parte, o conjunto “crítico”, que põe em prática o princípio da inversão: procura cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação de que falava há pouco; mostrar como se formaram, para responder a que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas. De outra parte, o conjunto “genealógico” que põe em prática os outros três princípios: como se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de correção, séries de discursos; qual foi a norma específica de cada uma e quais foram as suas condições de aparição, de crescimento, de variação (Foucault, 2005, p.60-61).

Note-se, portanto, que Foucault não propõe se afastar da questão da *formação*.<sup>166</sup> Mas se a arqueologia lhe permitia tratar a formação dos discursos a partir de um campo de dispersão de enunciados, contudo, ela se mostrava incapaz de dar conta de uma outra dispersão: *como uma análise histórica poderia, portanto, tratar da dispersão de enunciados no campo do discurso mas, ao mesmo tempo, dar conta da dispersão material da qual o próprio discurso é efeito?* De certo modo, é a esse problema que, por enquanto, Foucault está buscando, com os instrumentos de análise apresentados em *A ordem do discurso*, aproximar-se. Aqui, como na Arqueologia, também são descritas formas que exercem funções: de exclusão, de limitação, de apropriação – desdobramentos da função estratégica já apontada em *A arqueologia do saber*, e que mostram como o próprio discurso é, também, um *lugar* para o exercício do poder.

---

<sup>166</sup> No que se refere especificamente às implicações dessa passagem da arqueologia à genealogia - muito discutida pelos comentadores - Roberto Machado, na Introdução da sua coletânea de textos de Foucault (*Microfísica do poder*), faz uma importante consideração: “Se Foucault não invalida o passado, ele agora parte de outra questão. Digamos que a arqueologia, procurando esclarecer a constituição dos saberes privilegiando as interpelações discursivas e sua articulação com as instituições, respondia a *como* os saberes apareciam e se transformavam. Podemos então dizer que a análise que em seguida é proposta tem como ponto de partida a questão do *porquê*. Seu objetivo não é principalmente descrever as compatibilidades e incompatibilidades entre saberes a partir da configuração de suas positivities; o que pretende é, em última análise, explicar o aparecimento de saberes a partir das condições de possibilidade externas aos próprios saberes, ou melhor, que imanentes a eles – pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante – os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente estratégica. É essa análise do *porquê* dos saberes, que pretende explicar sua existência e suas transformações situando-o como peça de relações de poder ou incluindo-o em um dispositivo político, que em uma terminologia nietzschiana Foucault chamará genealogia” (Foucault, 1979, X).

Sabemos que a grande novidade proposta por Foucault na década de 1970 será a introdução da análise do poder como um instrumento capaz de explicar a produção dos saberes e de seus efeitos. É sobretudo com a descrição das relações de poder que Foucault poderá finalmente mostrar como também o discurso, ao mesmo tempo em que é formado, produz, efetivamente, efeitos sobre a materialidade dos corpos. E, neste sentido, a relevância da aula inaugural é a de já apontar, em um desdobramento da definição estoica do acontecimento, que é na materialidade dos corpos que as relações de *saber* e de *poder* que constituem os acontecimentos se efetivam, ainda que como efeito. É, pois, na aula inaugural de 1970 que Foucault anuncia que a filosofia do acontecimento deverá se encaminhar na direção de um *materialismo do incorporal*.<sup>167</sup>

### ***Os limites da arqueologia e o lugar das estratégias***

Considerando a noção de acontecimento uma importante chave de leitura do pensamento de Foucault, ainda que a mesma apareça de modo um tanto fragmentado ao longo de seus textos, façamos uma observação pertinente com a transição que estamos pontuando. Nos livros arqueológicos, o termo acontecimento é sempre destacado como acontecimento discursivo: seja como enunciado, seja como ruptura epistêmica, o acontecimento se refere diretamente ao discurso, e nas poucas vezes que Foucault menciona o termo com outro propósito, ele o faz negativamente, afirmando tratar-se de acontecimentos não discursivos. Vimos que *A ordem do discurso* foi a primeira ocasião em que Foucault se propôs a *definir* o termo – aproximando-se do estoicismo – e, a partir de então, até os seus últimos textos, o acontecimento não mais estará estritamente relacionado ao campo discursivo. Mas então, como entender o uso do termo nesta segunda fase de seu pensamento? Sabemos que não se trata, simplesmente, de afirmar que Foucault abandona sua análise dos acontecimentos do discurso para tratar de acontecimentos que enfatizem as relações de poder. Levando em conta, portanto, a definição apresentada na aula inaugural de 1970 – aula que, de modo geral, deve ser lida como uma apresentação dos rumos que Foucault dará às suas pesquisas – tentaremos

---

<sup>167</sup> Vimos com Brehier que os estoicos separaram dois planos de ser: por um lado, o ser profundo e real, a força; por outro, o plano dos acontecimentos incorporais, que atuam na superfície do ser. Por que não pensarmos em uma ressonância estoica – os estoicos fizeram da lógica uma consequência da física – naquele que também soube, ao pensar a singularidade de todo acontecimento, fazer do nominalismo (também suposto pela genealogia) um efeito da microfísica do poder?

responder à questão acima levando em conta a novidade conceitual trazida por Foucault em seus dois livros publicados, quase na sequência, durante a década de 1970.

*Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, respectivamente de 1975 e de 1976, marcam uma outra etapa do percurso intelectual de Foucault. As análises contidas nestes livros mobilizam um aparato conceitual bastante diferente daquele que havia sido utilizado nas análises arqueológicas. Propomos aqui uma leitura que tentará mostrar como Foucault encontra, em seu percurso, os instrumentos capazes de ultrapassar os limites com os quais as análises da década de 1960 haviam se deparado. É neste sentido que afirmamos que o livro de 1975, que, de acordo com o subtítulo, analisa o nascimento da prisão, retrata de uma outra maneira o nascimento das ciências do homem que tanto ocupara o arqueólogo nos anos de 1960. Em *Vigiar e punir*, os saberes sobre o homem surgem a partir da formação dos dispositivos de disciplina e de um novo tipo de poder sobre os corpos. E é neste sentido que Foucault afirma que o conhecimento científico sobre o homem “deve ser procurado nesses arquivos de pouca glória onde foi elaborado o jogo moderno das coerções sobre os corpos, os gestos, os comportamentos” (Foucault, 2005, p.159). A importância deste livro é, da nossa perspectiva, a de efetivar uma análise histórica no campo do saber-poder. Já em *A vontade de saber* - primeiro volume da *História da sexualidade* em que Foucault trabalha, pois, sobre o dispositivo da sexualidade – a relevância está no fato de que, para além da análise histórica, há também uma série de observações de ordem metodológica, o que nos ajuda a entender com mais cuidado o que Foucault está propondo ao deslocar o seu trabalho para uma análise das relações de saber-poder.

Podemos considerar que *A arqueologia do saber* – último livro da fase arqueológica - havia se deparado com duas questões principais e intimamente relacionadas:

1) Por um lado, havia retornado ao problema da relação entre práticas discursivas e não discursivas (ou, se preferirmos, acontecimentos discursivos e não discursivos). Se, nos primeiros livros, Foucault já havia esboçado algumas maneiras de articular essa relação, contudo, vimos que em *A arqueologia do saber*, a própria circunscrição do saber como domínio em que a análise arqueológica se estabelecia, já apontava para uma

intransponível primazia das práticas discursivas sobre as não-discursivas.<sup>168</sup> A íntima relação entre o discurso e o saber estabelecida pela arqueologia impossibilitava - em termos metodológicos, portanto - a análise do saber a partir de outras práticas que não fossem aquelas que dissessem respeito, estritamente, às regras de formação discursiva que constituíam os enunciados. Por outro lado, vimos que a formação dos temas de um discurso - observável no nível das palavras, frases e proposições - quando transposta para o domínio dos enunciados, levava Foucault a uma função estratégica que parecia extrapolar a dimensão discursiva do saber.<sup>169</sup>

2) Esta nova dimensão para a qual a função estratégica se abria, por sua vez, colocava dois problemas que não eram claramente distinguidos por Foucault: por um lado, tal dimensão parecia constituir um domínio que não mais se pautava pelas regularidades discursivas. Em outros termos, Foucault entendia que a condição para que um determinado enunciado exercesse sua função estratégica dizia respeito à sua existência material em relação a um lugar que, justamente por não mais obedecer às regularidades do discurso, só podia ser concebido, em termos muito vagos, como um regime de ordem não discursiva, institucional. Por outro lado, era à própria dimensão do *saber* que a função estratégica parecia extrapolar, quando mostrava o discurso como um bem desejável e útil que colocava, desde a sua existência, a questão do *poder*.

A função estratégica do discurso, que se despontou antes mesmo do arqueólogo ter efetivamente analisado a sua formação, extrapolava, portanto, o domínio discursivo. Este primeiro problema, no entanto, a *Arqueologia* soube, pelo menos, vislumbrar. Lembremos que se Foucault tinha se dedicado ao estudo da formação de objetos, modalidades enunciativas, conceitos e temas, era porque a orientação para a *episteme* teria sido, até então, a única explorada pelo arqueólogo. Mas, como ele mesmo ressaltava, tratava-se apenas do ponto preferencial de sua abordagem, mas não de um domínio obrigatório. A arqueologia não descrevia “a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do saber”, podendo, por isso mesmo, interrogá-lo em uma direção diferente, descrevê-lo a partir de outros feixes de relações (Foucault, 2009, p.218-219). O que o arqueólogo ainda não tinha disponível era um instrumento que o permitisse

---

<sup>168</sup> Como Deleuze entende essa primazia: o acontecimento não é o que acontece, mas o que se *diz* do que acontece. É o que se passa na superfície

<sup>169</sup> Cabe lembrar que esta análise da formação dos temas foi apenas esboçada por Foucault, e que ele considerava que não a tinha levado a termo em seus livros arqueológicos.



abordar a formação do saber, não apenas a partir dos *efeitos* do discurso (os enunciados, suas relações e seus “lugares exprimíveis”), mas também a partir dos *lugares* por onde estes circulam, e que não são mais que os meios não discursivos onde são efetivamente produzidos – ou seja, a partir do que havíamos chamado anteriormente de *lugar da causa*. Ora, mas este “lugar” – que a arqueologia se limitava a chamar de institucional – também envolve o saber. Este, portanto, também é constituído por práticas que não são estritamente discursivas, e cuja formação pode e deve ser analisada, desde que se encontre um outro referencial analítico que não se restrinja à *episteme*.

Já a ultrapassagem em relação ao domínio do saber só se constitui um problema quando, em *A ordem do discurso*, Foucault se propõe a descrever os procedimentos estratégicos de controle do discurso e observa que, para além da dispersão do campo onde os enunciados como acontecimentos discursivos são formados, há a dispersão do campo material em que o discurso como acontecimento se efetiva. Mas a mudança de perspectiva ainda não é clara no início da década de 1970, e só se consolidará, de fato, em *Vigiar e punir*. Entendemos, entretanto, que o maior indício do deslocamento operado na aula inaugural, para além da apresentação de um novo método de pesquisa, está precisamente no estatuto que Foucault dá ao acontecimento, mais abrangente do que era dado nos livros arqueológicos, com o enunciado. Efeitos de causas materiais (de corpos que agem e padecem, diriam os estoicos), “o acontecimento não é substância nem acidente, nem qualidade nem processo”. Como afirma Foucault,

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 (Foucault, 2005, p.57).

Ou seja, para além da relação de dupla causalidade do acontecimento (causa/efeito entre corpos e acontecimentos incorporais; quase-causa entre acontecimentos), eis que nos encontramos diante de um outro tipo de relação em que o próprio acontecimento, ao ser produzido, também produz efeitos diretamente sobre os corpos. Mas que relações seriam estas que se exercem diretamente sobre os corpos? *Vigiar e punir* afirmará que se trata de relações de poder.<sup>170</sup> Trata-se, com essa afirmação, de um outro passo que a arqueologia

---

<sup>170</sup> Veremos, mais adiante, que Foucault fará uma importante distinção entre poder e violência. Esta última, sim, agiria diretamente sobre o corpo. Já o poder seria uma ação sobre a ação dos corpos.

como método de pesquisa era incapaz de dar, mas Foucault está, justamente, apontando para uma nova abordagem do discurso como documento histórico. Até a aula inaugural, entretanto, ele ainda se restringia a mostrar, através dos procedimentos de controle, mas também do temor que sempre provoca na sociedade, que o discurso, portanto, também é um lugar para o exercício do *poder*.

Mas nada seria mais reducionista do que afirmar que o Foucault da década de 1970 teria deixado, simplesmente, de abordar o problema da formação do saber para tratar das relações que envolvem o poder, como se se pudessem tratar de dois campos estanques entre si. Pelo contrário, vimos que no estudo da formação dos saberes discursivos havia surgido duas questões: por um lado, tornara-se problemática a relação entre o discursivo e o não discursivo, e a análise arqueológica se mostrava cada vez mais estreita na medida mesmo em que sua teoria dos enunciados apontava, com uma distinção cada vez maior, para os dois domínios; por outro lado, teria levado a um lugar estratégico do discurso em que relações de poder e saber pareciam referir-se mutuamente. As estratégias, portanto, pareciam funcionar como uma espécie de “dobradiça” entre relações de poder e de saber, que *Vigiar e punir*, por sua vez, analisará a partir de uma história do nascimento das prisões na sociedade francesa do século XIX.

### *Nietzsche, a genealogia e o lugar das estratégias*

O termo acontecimento não aparece com muita frequência em *Vigiar e punir*, e quando isso se dá, é sempre em seu uso mais comum, como se se tratasse de mais uma ocorrência, um evento, um fato. No entanto, se não se leva ao limite o estatuto dado ao termo na aula inaugural - o acontecimento como algo que, ao mesmo tempo em que é produzido, produz efeitos sobre os corpos<sup>171</sup> – não se pode compreender as principais teses do livro.<sup>172</sup> Em determinado ponto, Foucault apresenta seu texto de 1975 como “uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apoia, recebe

---

<sup>171</sup> Sabemos que o acontecimento é sempre efeito, e, portanto, só poderíamos afirmar que ele, ao produzir efeitos sobre os corpos, também seria causa, apenas de uma maneira muito peculiar que, mais uma vez, estamos chamando “lugar da causa”. De qualquer modo, lembremos que este movimento em que o acontecimento é efeito e causa, se dá de uma só vez, pois quando se afirma que os corpos e suas misturas produzem o sentido/acontecimento, não se pode dizer que seja através de um processo de individuação *anterior* ao próprio acontecimento, 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 acontecimento e o campo em que ele se desdobra.

<sup>172</sup> Uma das teses principais é a de que se trata, em *Vigiar e Punir*, da história de uma microfísica do poder.

suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade” (Foucault, 2004, p.23). Portanto, é preciso ter claro, antes de verificarmos em que medida *Vigiar e punir* contribui para pensarmos no estatuto filosófico da noção de acontecimento, como se dá essa abordagem de pesquisa que Foucault está apresentando sob o nome de genealogia.

Em *Nietzsche, a Genealogia, a História*, publicado em 1971, 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).

Ele traz, na sequência do texto, mais alguns elementos para que possamos pensar como se dá essa íntima relação entre genealogia, sentido histórico e acontecimento. Quanto a este, ele propõe:

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).

As relações entre as forças aparecem no *acontecimento* ou, se preferirmos, este surge daquelas. Notemos que, em mais uma ocasião dentre as quais Foucault se preocupa em circunscrever o termo, seu emprego vulgar (uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha) é negado, pois para ele importa, antes de mais nada, reforçá-lo como relação. Mas, se na arqueologia tratava-se de relações discursivas no campo do saber, agora, sob a ressonância de Nietzsche, trata-se de relações de força, de relações de poder. E conjurando a origem, Nietzsche, o genealogista, parte à procura do começo, numa contraposição entre 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).

A procura pelo começo deve se apresentar como uma recusa à pesquisa da origem como *Ursprung*. Isso porque, neste segundo caso,

trata-se de um esforço para nela captar a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente guardada em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo (Foucault, 2008, p.262).

Se o arqueólogo sempre soube que o acontecimento não se confundia com o acidente, agora, com a genealogia, ele também afirma que não se trata, absolutamente, da busca por uma essência. E se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de crer na metafísica, o que pode ele apreender?

Que por trás das coisas há “algo completamente diferente”: não absolutamente seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência ou que sua essência foi construída peça a peça por figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu, de forma inteiramente “razoável”, do acaso (Foucault, 2008, p.262).

Em Nietzsche, *Entstehung* e *Herkunft* indicam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia. Mas se todos estes termos são traduzidos por “origem”, Foucault entende que seria preciso restabelecer sua utilização própria. Segundo ele, *Herkunft* é a proveniência, que se relaciona com o corpo. “O corpo e tudo o que se refere ao corpo: a alimentação, o clima o solo – é o lugar da *Herkunft*” (Foucault, 2008, p.267). Mas é preciso ressaltar que não se trata, com a análise da proveniência, de reencontrar em um indivíduo as características genéricas que permitiriam assimilá-lo a outros: “longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las à parte, todas as marcas diferentes”. Mais além, a busca pela proveniência “permite dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos”. A genealogia, como análise da proveniência, deve mostrar o corpo inteiramente marcado pela história. Seguir seu filão complexo é

manter o que se passou na dispersão que lhe é própria; é situar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, pelo contrário, as completas inversões -, os erros, as falhas de apreciação, os cálculos errôneos que fizeram nascer o que existe e o que tem valor para nós; é

descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade do ser, mas a exterioridade do acidente (Foucault, 2008, p.265-266).

Já a *Entstehung* designa a emergência, o ponto de surgimento, o princípio e a lei singular de um aparecimento. Foucault então nos mostra que a *Entstehung* também permite aproximar acontecimento e relação de forças.

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).

A emergência de um acontecimento é a entrada em cena das forças, o salto pelo qual elas passam dos bastidores ao palco.

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, grifo nosso).

Uma marca deixada em um corpo. Um lugar de confrontação. Notemos como Foucault procura na genealogia, tal como Nietzsche a escreve, um modo de pensar que o instrumentalize para o enfrentamento dos problemas com os quais a arqueologia havia se deparado. Foucault, o arqueólogo, preso que estava no estrito domínio do saber, abordava a formação deste a partir do enunciado (como efeito do discurso), sabendo que a condição para analisá-lo era a circunscrição dos diversos “lugares exprimíveis” através dos quais o acontecimento discursivo estabelecia suas relações. Mas recordemos que ele ainda não tinha disponível um instrumento que lhe permitisse uma abordagem a partir do *lugar* por onde o enunciado (como coisa material) circula, ou seja, pelos meios não discursivos onde é efetivamente produzido, e que não é mais que o lugar por onde circulam os corpos ou, como estamos preferindo chamar - pelo menos até o Foucault nietzschiano anunciá-lo como *lugar de confrontação* – de “lugar da causa”.<sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> Remetemo-nos, mais uma vez, aos primeiros estoicos quando adotamos a expressão “lugar da causa”, já que, desde o início, fazemos referência à causa e efeito que separa radicalmente os

Mas Nietzsche também mostra a Foucault que este “lugar” – que a arqueologia se limitava a chamar de institucional – não deve ser concebido como um campo fechado. Os adversários não lutam entre si como em um ringue, pelo contrário, eles não pertencem ao mesmo espaço. O lugar de confrontação de onde emergem os acontecimentos é muito mais “um não-lugar, uma pura distância”, um *entre*.<sup>174</sup> Antes uma cena do que um lugar.

O que Nietzsche chama da *Entstehungsherd* do conceito de bom não é exatamente nem a energia dos fortes nem a reação dos fracos, mas essa cena em que eles se distribuem uns diante dos outros, uns acima dos outros; é o espaço que os divide e se abre entre eles, o vazio através do qual eles trocam suas ameaças e suas palavras (Foucault, 2008, p.269).

A peça representada nesse teatro é sempre a mesma: “aquela que os dominadores e dominados repetem perpetuamente”. E essa repetição faz com que a relação de dominação não seja “*mais uma* dominação”, e o lugar onde ela se exerce não seja “*mais um* lugar”. Foucault continua:

é por isso precisamente que, em cada momento da história, ela [a relação de dominação] se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos, constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se responsabiliza por dívidas. Universo de regras que não é de forma alguma destinado a apaziguar mas, ao contrário, a satisfazer a violência. Seria um erro acreditar, segundo o esquema tradicional, que a guerra geral, esgotando-se em suas próprias contradições, acaba por renunciar à violência e aceita se suprimir nas leis da paz civil. A regra é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite relançar ininterruptamente o jogo da dominação; ela encena uma violência minuciosamente repetida. O desejo de paz, a serenidade do compromisso, a aceitação tácita da lei, longe de serem a grande conversão moral ou o cálculo utilitário que deram nascimento à regra, são apenas seu resultado (Foucault, 2008, p.269-270).<sup>175</sup>

---

corpos (causas) e os acontecimentos incorporais (efeitos). Ora, sendo assim, o lugar da causa, em termos muito gerais, não seria mais que o lugar dos corpos. Mas eis que Nietzsche aproxima Foucault de uma dimensão um pouco mais precisa, descrita por ele, em 1971, como algo entre um lugar relacionado às marcas históricas deixadas nos corpos (*Herkunft*) e um lugar de confrontação (*Entstehung*).

<sup>174</sup> Esta observação é importante pois *Vigiar e punir* abordará as instituições disciplinares que, por sua vez, poderiam ser entendidas como lugares fechados. Mas, se lá, a escola, o hospital, a prisão, etc., serão descritos por Foucault como lugares por onde circulam relações de força do poder e que, por isso mesmo, devem ser abordados por ele, contudo, veremos que o poder não poderá ser analisado a partir destes lugares. Pelo contrário, dirá Foucault em *O sujeito e o poder*, são essas instituições que devem ser analisadas a partir das relações de poder.

<sup>175</sup> Notemos como Foucault busca em Nietzsche a perspectiva que adotará nas pesquisas dos anos de 1970. As regras não são mais, exclusivamente, as estabelecidas pelas práticas discursivas que regem os discursos, muito embora, é claro, estas também façam parte do grande jogo estratégico que rege a

Foucault entende que são as regras que permitem, inclusive, que uma outra dominação possa dobrar aqueles mesmos que dominam. Isso porque, em si mesmas, elas são vazias e não finalizadas.

O grande jogo da história será de quem se apossar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las pelo avesso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto, de quem, introduzindo-se no complexo aparelho, o fará funcionar de tal forma que os dominadores se encontrarão dominados por suas próprias regras. As diferentes emergências que podem ser destacadas não são figuras sucessivas de uma mesma significação: são efeitos de substituições, reposições e deslocamentos, de conquistas disfarçadas, de inversões sistemáticas (Foucault, 2008, p.270).

A genealogia é a pesquisa da *Herkunft* e da *Entstehung*.<sup>176</sup> Notemos como a preocupação deste texto sobre Nietzsche é a de marcar de onde se deve partir a pesquisa genealógica: um campo aberto entre as confrontações (*Entstehung*) e as marcas históricas que são deixadas nos corpos (*Herkunft*). É neste campo que, segundo o genealogista, se dão as relações de dominação que constituem o grande jogo da história. Estaria Foucault, com essa pontuação, aproximando-se de uma solução para os problemas que a arqueologia lhe trouxera? Neste campo aberto pela genealogia ele poderia enfim tratar da articulação entre as práticas discursivas e não discursivas? Seria este campo o lugar estratégico para onde a análise das formações discursivas teria apontado e que a arqueologia, por sua vez, presa que estava ao domínio estrito do saber, não podia alcançar? É este, afinal, o lugar por onde circulam as relações entre saber e poder? E, mais

---

história. As regras, agora, estabelecem marcas nos corpos. Antes de ser discursivo, Foucault dirá que o jogo da história é belicoso.

<sup>176</sup> Foucault então se encaminha para o último movimento de *Nietzsche, a genealogia, a história* afirmando que a genealogia deve envolver a história da série de interpretações que constituem o devir da humanidade, desde que se entenda que interpretar é apoderar-se de um sistema de regras que não tem em si uma significação essencial, impondo-lhe uma direção, e estabelecendo novas regras. Assim, a importância deste texto de 1971 é a de mostrar que Foucault também desenvolve seu trabalho a partir da noção nietzschiana de história. Para o filósofo alemão, não “re encontramos” 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.

especificamente, será neste espaço que se situará a genealogia do complexo científico-judiciário que se desenvolverá em *Vigiar e punir*?

De qualquer modo, com este texto sobre Nietzsche, Foucault nos mostra que o acontecimento, além de ser regulado por relações formais (de quase-causa) na superfície do discurso, também deve dizer respeito às regras do jogo estratégico das relações de força do poder.

### **Pune-se: a formação de uma estratégia**

No início da segunda parte de *Vigiar e punir*, Foucault escreve:

Durante todo o século XVIII, dentro e fora do sistema judiciário, na prática penal cotidiana como na crítica das instituições, vemos formar-se uma nova estratégia para o exercício do poder de castigar (Foucault, 2004, p.69).

Veremos na sequência como se dá a formação desta estratégia. Por enquanto, basta que notemos que Foucault, assim como em *A arqueologia do saber*, não se afasta de uma análise das formações. Entretanto, agora, não se trata mais da formação dos objetos, das modalidades enunciativas, dos conceitos ou mesmo dos temas de um discurso, mas sim, como ele mesmo afirma, *da formação de uma estratégia para o exercício da punição*.

Mas poderíamos afirmar que Foucault também analisa, como ele mesmo diz em algumas passagens de *Vigiar e punir*, a formação do sistema carcerário e, de modo mais abrangente, da sociedade disciplinar ao longo do século XIX. Certamente, estes processos estão relacionados com um novo modo de exercício da punição. De qualquer forma, já é possível vislumbrar que não se trata do mesmo tipo de formação analisada pela arqueologia, tal como a formação do discurso psiquiátrico, em *História da loucura*; a formação da medicina, em *O nascimento da clínica*; a formação da filologia, da economia política e da biologia, bem como das ciências humanas, em *As palavras e as coisas*. Mas vejamos, mais detalhadamente, como se dá, durante o decorrer do século XVIII, a formação desta nova estratégia para o poder de punir. De acordo com Foucault, a reforma do direito criminal, preparada ao longo daquele século, teve seus princípios ideados por legisladores que buscavam “um poder de julgar sobre o qual não pesasse o exercício imediato da soberania do príncipe”. Tratava-se, de certo modo, de uma resposta – dada pelos dominadores aos dominados - aos inúmeros protestos contra os suplícios que, durante toda a segunda metade do século XVIII, teriam se tornado cada vez mais intoleráveis:



entre os filósofos e teóricos do direito; entre juristas, magistrados, parlamentares; nos *chairs de doléances* e entre os legisladores das assembleias. É preciso punir de outro modo: eliminar essa confrontação física entre soberano e condenado; esse conflito frontal entre a vingança do príncipe e a cólera contida do povo, por intermédio do suplício e do carrasco. O suplício tornou-se rapidamente intolerável (Foucault, 2004, p.63).

No entanto, afirma Foucault, o verdadeiro objetivo da reforma não seria tanto fundar um novo direito de punir a partir de princípios mais equitativos,

mas estabelecer uma nova “economia” do poder de castigar, assegurar uma melhor distribuição dele, fazer com que não fique concentrado demais em alguns pontos privilegiados, nem partilhado demais em instâncias que se opõem: que seja repartido em circuitos homogêneos que possam ser exercidos em toda parte, de maneira contínua e até o mais fino grão do corpo social (Foucault, 2004, p.68-69).

É que a “reforma” propriamente dita, tal como se formulou nas teorias de direito, teria sido a retomada política ou filosófica dessa nova estratégia para o poder de castigar, com seus objetivos primeiros:

fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma função regular, coextensiva à sociedade; não punir menos, mas punir melhor; punir talvez com uma severidade atenuada, mas para punir com mais universalidade e necessidade; inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir (Foucault, 2004, p.70).

Foucault entende que a conjuntura na qual surge a reforma não era, portanto, a de uma nova sensibilidade que tornaria intolerante a violência desproporcional do suplício, mas a de uma outra *política* em relação às ilegalidades. Traçando uma espécie de esquema, ele afirma que no Antigo Regime, cada estrato social tinha a sua margem de ilegalidade tolerada, tratando-se ora de um consentimento mudo do poder, de uma negligência, ou mesmo da impossibilidade efetiva de impor a lei e reprimir os infratores.

As camadas mais desfavorecidas da população não tinham privilégios em princípio; mas gozavam, no que lhes impunham as leis e os costumes, de margens de tolerância, conquistadas pela força ou pela obstinação; e essas margens eram para elas condição tão indispensável de existência que muitas vezes estavam prontas a se sublevar para defendê-las (Foucault, 2004, p.70).

Mas essa ilegalidade envolvia uma série de paradoxos. Em formas específicas, encontrava-se com a criminalidade. Da ilegalidade fiscal ao contrabando, do saque à luta armada, havia uma continuidade, onde as fronteiras eram difíceis de marcar.

De modo que a criminalidade se fundamentava numa ilegalidade mais vasta, à qual as camadas populares estavam ligadas como às condições de existência; e inversamente, essa ilegalidade era um fator perpétuo de aumento da criminalidade. Daí uma ambiguidade nas atitudes populares: por um lado o criminoso (...) gozava de uma valorização espontânea: reencontrava-se, em suas violências, o fio de velhas lutas; mas por outro lado aquele que, ao abrigo de uma ilegalidade aceita pela população, cometia crimes à custa desta (...) tornava-se facilmente objeto de um ódio particular (Foucault, 2004, p.71).

De modo geral, as ilegalidades próprias a cada grupo tinham, entre si, relações que eram ao mesmo tempo de rivalidade e de cumplicidade, fazendo parte da vida política e econômica da sociedade. Em algumas ocasiões, a tolerância até se tornava estímulo econômico. No entanto, na segunda metade do século XVIII, o processo tende a se inverter. Com o crescimento demográfico, com o aumento geral da riqueza, mas principalmente com o novo estatuto da propriedade, a ilegalidade popular tendia a ser, não mais de direitos, mas de bens. Quebra de cercas, roubos, massacre de gados, incêndios: tornava-se urgente puni-las.

A economia das ilegalidades se reestruturou com o desenvolvimento da sociedade capitalista. A ilegalidade dos bens foi separada da ilegalidade dos direitos. Divisão que corresponde a uma operação de classes, pois, de um lado, a ilegalidade mais acessível às classes populares será a dos bens – transferência violenta das propriedades; de outro a burguesia, então, se reservará a ilegalidade dos direitos: a possibilidade de desviar seus próprios regulamentos e suas próprias leis; de fazer funcionar todo um imenso setor da circulação econômica por um jogo que se desenrola nas margens da legislação – margens previstas por seus silêncios, ou liberadas por uma tolerância de fato (Foucault, 2004, p.74).

A burguesia se reserva então o fecundo campo das ilegalidades dos direitos mas, ao mesmo tempo, afirma também a necessidade de uma vigilância constante sobre a ilegalidade dos bens. A partir daí,

afirma-se a necessidade de se desfazer da antiga economia do poder de punir que tinha como princípios a multiplicidade confusa e lacunosa das instâncias, uma repartição e uma concentração de poder correlatas com uma inércia de fato e uma inevitável tolerância, castigos ostensivos em suas manifestações e incertos em sua aplicação. Afirma-se a necessidade de definir uma estratégia e técnicas de punição em que uma economia da continuidade e da permanência substituirá a da despesa e do excesso. Em suma, a reforma penal nasceu do ponto de junção entre a luta contra o superpoder do soberano e a luta contra o infrapoder das ilegalidades conquistadas e toleradas (Foucault, 2004, p.74).

Para Foucault, se a reforma foi o resultado de um puro encontro de circunstâncias, é porque entre esse superpoder e esse infrapoder se estendia uma rede de relações. Mas é na localização de ambos que se pode compreender porque a crítica aos suplícios tinha tanta importância na reforma penal: é porque a prática do suplício reunia, de modo visível, o poder ilimitado do soberano e a ilegalidade sempre desperta do povo. Contudo, ele pontua,

se é verdade que a reforma, como teoria penal e como estratégia do poder de punir, foi ideada no ponto de coincidência desses dois objetivos, sua estabilidade futura se deveu ao fato de que o segundo ocupou, por muito tempo, um lugar prioritário. Foi porque a pressão sobre as ilegalidades populares se tornou, na época da revolução, depois no Império, finalmente durante todo o século XIX, um imperativo essencial, que a reforma pôde passar da condição de projeto à de instituição e conjunto prático (Foucault, 2004, p.75).

Foucault destaca que o recurso à “sensibilidade” não traduz exatamente uma impossibilidade teórica. O que este recurso traz em si, na realidade, é um princípio de cálculo.

A formulação do princípio de que a penalidade deve permanecer “humana” é feita, entre os reformadores, na primeira pessoa. Como se se exprimisse imediatamente a sensibilidade daquele que fala; como se o corpo do filósofo ou do teórico viesse, entre a fúria do carrasco e do supliciado, afirmar sua própria lei e impô-la finalmente a toda economia das penas (Foucault, 2004, p.77).

E, no entanto, o que se precisa moderar e calcular, são os efeitos de retorno do castigo sobre a instância que pune e o poder que ela pretende exercer.

Aí está a raiz do princípio de que se deve aplicar só punições “humanas”, sempre, a um criminoso que pode muito bem ser um traidor e um monstro, entretanto. Se a lei agora deve tratar “humanamente” aquele que está “fora da natureza” (enquanto que a justiça de antigamente tratava de maneira desumana o fora-da-lei), a razão não se encontra numa humanidade profunda que o criminoso esconda em si, mas no controle necessário dos efeitos de poder. Essa racionalidade “econômica” é que deve medir a pena e prescrever as técnicas ajustadas. “Humanidade” é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos minuciosos (Foucault, 2004, p.77).

Nessa tecnopolítica da punição, o prejuízo que um crime traz ao corpo social é a desordem que introduz nele. Para ser útil, o castigo deve ter como objetivo as consequências do crime, entendidas como a série de desordens que este é capaz de abrir.

Calcular uma pena em função não do crime, mas de sua possível repetição. Visar não à ofensa passada mas à desordem futura. Fazer de tal modo que o malfeitor não possa ter vontade de recomeçar, nem a possibilidade de ter imitadores. Punir será então uma arte dos efeitos (Foucault, 2004, p.78).

Haveria então um deslocamento da mecânica do exemplo: numa penalidade de suplício, o exemplo era a réplica do crime; numa penalidade calculada por seus próprios efeitos, o exemplo deve-se referir ao crime, mas da maneira mais discreta possível. O exemplo não é mais um ritual que manifesta, é um sinal que cria obstáculo. Foucault entende que se constitui, assim, uma verdadeira semiótica com a qual se procura armar o poder de punir. Entre algumas das regras que Foucault destaca dessa semiótica penal, a *da especificação ideal* afirma que todas as infrações devem ser qualificadas: “têm que ser classificadas e reunidas em espécies que não deixem escapar nenhuma ilegalidade”.<sup>177</sup> E, segundo ele, essa individualização representará um grande peso em toda a história do direito penal moderno. Com ela, “percebe-se, mas como um lugar ainda deixado vazio, o local onde, na prática penal, o saber psicológico virá substituir a jurisprudência casuística” (Foucault, 2004, p.83).

Desse projeto político de classificar as ilegalidades e de delimitar e controlar o poder de punir, definem-se duas linhas de objetivação do crime e do criminoso. De um lado, o criminoso, designado como inimigo de todos, é desqualificado como cidadão e aparece como o monstro, o louco, o anormal. É a esse título que um dia ele se encontrará sob uma objetivação científica. Do outro lado, a necessidade de medir os efeitos do poder punitivo prescreve táticas de punição sobre todos os criminosos. Foucault entende que o cálculo dos interesses, a entrada em circulação de representações e sinais, o ajustamento das penas a variáveis cada vez mais sutis, tudo isso leva igualmente a uma objetivação dos crimes e dos criminosos.

---

<sup>177</sup> Indo um pouco além, a regra da *idealidade suficiente*, por sua vez, afirma que o que ocasiona a “pena” da punição não é a sensação do sofrimento, mas a ideia de uma dor. Se a punição se utiliza do corpo, é mais como o objeto de uma representação do que como sujeito de um sofrimento. A dor em si não é o instrumento dessa técnica punitiva (Foucault, 2004, p.79-80).

Nos dois casos, vemos que a relação de poder que fundamenta o exercício da punição começa a ser acompanhada por uma relação de objeto na qual se encontram incluídos não só o crime como fato a estabelecer segundo normas comuns, mas o criminoso como indivíduo a conhecer segundo critérios específicos (...). Os processos de objetivação nascem nas próprias táticas do poder e na distribuição de seu exercício (Foucault, 2004, p.85).

Foucault entende, entretanto, que esses dois projetos de objetivação são muito diferentes entre si, tanto por sua cronologia quanto pelo seus efeitos. Enquanto a primeira não passa ainda de uma virtualidade, de uma linha de fuga, sendo necessário esperar muito tempo para que o *homo criminalis* se torne um objeto conhecido no campo do conhecimento, a segunda, ao contrário, teve efeitos muito rápidos na medida em que estava mais diretamente ligada à reorganização do poder de punir. Mas também porque se apoiava sobre um discurso já constituído na época, o discurso do Ideólogos. Segundo Foucault, tratava-se com a Ideologia,

de uma espécie de receita geral para o exercício do poder sobre os homens: o “espírito” como superfície de inscrição para o poder, com a semiologia como instrumento; a submissão dos corpos pelo controle das ideias; a análise das representações como princípio, numa política dos corpos bem mais eficaz que a anatomia ritual dos suplícios. O pensamento dos ideólogos não foi apenas uma teoria do indivíduo e da sociedade; desenvolveu-se como uma tecnologia dos poderes sutis, eficazes e econômicos, em oposição aos gastos suntuários do poder dos soberanos (Foucault, 2004, p.86).

E é esse “poder ideológico” que, pelo menos em parte, ficará suspenso e será substituído por uma nova anatomia política em que o corpo, como no suplício, será o personagem principal, mas dessa vez de uma forma bastante diferente. É ela que permitirá recruzar as duas linhas de objetivação que vemos formar-se no século XVIII: a que rejeita o criminoso por considerá-lo um monstro (uma natureza contra a natureza) e a que procura controlar a delinquência por uma anatomia calculada das punições. E segundo Foucault, um exame dessa nova arte de punir mostra bem a substituição da semiotécnica punitiva por uma nova política do corpo.

A arte de punir repousa sobre toda uma tecnologia da representação. Por exemplo, encontrar, para um crime, o castigo que convém, é encontrar a desvantagem cuja *ideia* seja tal, que torne definitivamente sem atração a *ideia* de um delito. Ou seja, para quem pensar em um crime, a simples ideia do delito já despertará o sinal punitivo. “Que o

castigo decorra do crime; que a lei pareça ser uma necessidade das coisas, e que o poder aja mascarando-os sob a força suave da natureza” (Foucault, 2004, p.88). No suplício corporal, o terror era o suporte do exemplo; agora é a lição, o discurso, o sinal decifrável, a reativação do Código através de símbolos, o reforço coletivo da ligação entre a ideia do crime e a ideia da pena.

A prisão, por sua vez, seria incompatível com toda essa técnica da pena-representação, da pena-sinal e pena-discurso. Isso porque remete à escuridão, à violência e à suspeita. Foucault observa: que a reclusão, tal como temos hoje, pudesse cobrir todo o espaço médio da punição, era uma ideia que os reformadores do século XVIII não podiam ter imediatamente. E, no entanto, eis o problema: pois depois de bem pouco tempo, já no início do século XIX, a detenção se torna a forma essencial de castigo. Tanto o cadafalso onde o corpo do supliciado é exposto, quanto o teatro punitivo onde a representação do castigo deve ser permanentemente dada ao corpo social,

são substituídos por uma grande arquitetura fechada, complexa e hierarquizada que se integra no próprio corpo do aparelho do Estado. Uma materialidade totalmente diferente, uma física do poder totalmente diferente, uma maneira de investir o corpo do homem totalmente diferente (Foucault, 2004, p.96).

O teatro punitivo com que sonhavam os reformadores, “e que teria agido essencialmente sobre o espírito dos cidadãos, foi substituído pelo grande aparelho uniforme das prisões cuja rede de imensos edifícios se estenderá por toda a França e a Europa” (Foucault, 2004, p.96).

Foucault entende que essa colonização da penalidade pela prisão foi surpreendente pois esta última não era, como se imagina, um castigo solidamente instalado no sistema penal. A prática da detenção não era uma das punições do sistema, localizado abaixo da pena de morte, e que teria naturalmente ocupado o lugar deixado vago pelo desaparecimento dos suplícios. “Na realidade a prisão – e muitos países, nesse ponto, estavam na mesma situação da França – tinha apenas uma posição restrita e marginal no sistema das penas” (Foucault, 2004, p.97).

Os juristas da época defendiam que a prisão não era entendida como uma *pena* do seu direito civil. Citando um tratado de 1786, *La Science de la législation*, Foucault aponta um dos seus princípios: “A prisão assegura que temos alguém, [mas] não o pune”

(Foucault, 2004, p.98). Portanto, para que ocorresse essa transformação, teria sido preciso que a própria prisão mudasse de estatuto jurídico. Mas, mais além,

foi preciso também superar um segundo obstáculo que, para a França pelo menos, era considerável. Com efeito, a prisão era ainda mais desqualificada porque estava, na prática, diretamente ligada ao arbítrio real e aos excessos do poder soberano. As “casas de força”, os hospitais gerais, as “ordens do rei” ou as do chefe de polícia, as cartas timbradas obtidas pelos notáveis ou pelas famílias haviam constituído toda uma prática repressiva, justaposta à “justiça regular” e ainda mais frequentemente oposta a ela. E esse encarceramento extrajudiciário era rejeitado tanto pelos juristas clássicos quanto pelos reformadores. Prisões, feito do príncipe, dizia um tradicionalista como Serpillon que se abrigava por trás da autoridade do presidente Bouhier (Foucault, 2004, p.98).

Os juristas viam na prisão, portanto, a figura e o instrumento do despotismo e do abuso do poder. Foucault pergunta: “como pôde a detenção, tão visivelmente ligada a esse ilegalismo que é denunciado até no poder do príncipe, em tão pouco tempo tornar-se uma das formas mais gerais dos castigos legais?” (Foucault, 2004, p.99).

Segundo ele, a explicação mais frequente diria respeito à formação, ainda durante a época clássica, de alguns grandes modelos de encarceramento punitivo, sobretudo os que vinham da Inglaterra e da América. Foucault, entretanto, ainda que não negue a importância dos mesmos, entende que são justamente tais modelos que, antes de fornecer uma solução, trazem os problemas: pois “como puderam nascer e principalmente como puderam ser aceitos de maneira tão geral?” De acordo com ele, se tais modos de encarceramento apresentavam alguns pontos em comum com os princípios gerais da reforma penal, contudo, em muitos outros eram inteiramente heterogêneos a ela, e às vezes até mesmo incompatíveis.

Foucault destaca os pontos de convergência: os modelos de encarceramento também puniam, não para apagar um crime, mas para evitar que recomeçassem, para que bloqueassem a repetição do delito; o castigo deveria levar, em si, uma certa técnica corretiva; finalmente, o sistema de penas também deveria ser ajustado ao caráter individual. E, no entanto, havia uma enorme disparidade no que se referia à definição das técnicas dessa coerção individualizante.

Onde se faz a diferença [entre o modelo do encarceramento e a arte calculada de punir] é no procedimento de acesso ao indivíduo, na maneira como o poder punitivo se apossa

dele, nos instrumentos que utiliza para realizar essa transformação; é na tecnologia da pena, não em seu fundamento teórico; na relação que ela estabelece no corpo e na alma, e não na maneira como ela se insere no interior do sistema do direito (Foucault, 2004, p.105).

Na “cidade punitiva” almejada pelos reformadores, o poder penal é repartido em todo o espaço social: está presente em toda parte e opera por uma recodificação permanente do espírito do cidadão; ela realiza a repressão do crime por meio desses obstáculos colocados à ideia do crime, “um poder de punir que correria ao longo de toda a rede social, agiria em cada um dos seus pontos, e terminaria não sendo mais percebido como poder de alguns sobre alguns, mas como reação imediata de todos em relação a cada um” (Foucault, 2004, p.105). Já no modelo do encarceramento há um funcionamento compacto do poder de punir: uma ocupação meticulosa do corpo e do tempo do condenado, assim como um enquadramento de sua conduta por um sistema de autoridade e de saber; há um ortopedia aplicada aos culpados a fim de corrigi-los individualmente; há uma gestão autônoma desses poder que se isola tanto do corpo social quanto do poder judiciário propriamente dito. Foucault então pergunta:

O que se engaja no aparecimento da prisão é a institucionalização do poder de punir, ou mais precisamente: o poder de punir (com o objetivo estratégico que lhe foi dado no fim do século XVIII, a redução dos ilegalismos populares) será mais bem realizado escondendo-se sob uma função social geral, na “cidade punitiva”, ou investindo-se numa instituição coercitiva, no local fechado do “reformatório”? (Foucault, 2004, p.107)

No fim do século XVIII, encontravam-se três maneiras de organizar o poder de punir: a primeira se apoiava no velho direito monárquico e ainda estava em funcionamento; as outras duas diziam respeito a uma concepção preventiva, utilitária e corretiva de um direito de punir que pertenceria à sociedade inteira, mas que eram muito diferentes entre si ao nível dos *dispositivos* – este é o termo utilizado por Foucault - que esboçavam. Ele então esquematiza essas três maneiras de organizar a punição:

no direito monárquico, a punição é um cerimonial da soberania; ela utiliza as marcas rituais da vingança que aplica sobre o corpo do condenado; e estende sob os olhos dos espectadores um efeito de terror ainda mais intenso por ser descontínuo, irregular e sempre acima de suas próprias leis, a presença física do soberano e de seu poder. No projeto dos juristas reformadores, a punição é um processo para requalificar os indivíduos como sujeitos de direito; utiliza, não marcas, mas sinais, conjuntos codificados de representações, cuja circulação deve ser realizada o mais rapidamente possível pela cena



do castigo, e a aceitação deve ser a mais universal possível. Enfim no projeto de instituição carcerária que se elabora, a punição é uma técnica de coerção dos indivíduos; ela utiliza processos de treinamento do corpo – não sinais – com os traços que deixa, sob a forma de hábitos, no comportamento; e ela supõe a implantação de um poder específico de gestão da pena (Foucault, 2004, p.107-108).

Esses três dispositivos que se defrontam na última metade do século XVIII também podem ser descritos em séries de três elementos:

a cerimônia, a representação, o exercício. O inimigo vencido, o sujeito de direito em vias de requalificação, o indivíduo submetido a uma coerção imediata. O corpo que é supliciado, a alma cujas representações são manipuladas, o corpo que é treinado (Foucault, 2004, p.108).<sup>178</sup>

Essas séries dizem respeito, portanto, aos três dispositivos de acordo com os quais se exerce o poder de punir.

Não podemos reduzi-los nem a teorias de direito (se bem que eles lhes sejam paralelos), nem identificá-los a aparelhos ou a instituições (se bem que se apoiem sobre estes), nem fazê-los derivar de escolhas morais (se bem que nelas encontrem suas justificações) (Foucault, 2004, p.108).

São *três tecnologias do poder*, de cuja defrontação, Foucault destaca a seguinte questão:

como é possível que o terceiro se tenha finalmente imposto? Como o modelo coercitivo, corporal, solitário, secreto, do poder de punir substitui o modelo representativo, cênico, significativo, público, coletivo? Por que o exercício físico da punição (e que não é o suplício) substituiu, com a prisão que é o seu suporte institucional, o jogo social dos sinais de castigo, e da festa bastarda que os fazia circular? (Foucault, 2004, p.108)

### ***Acontecimentos estratégicos: os dispositivos***

Antes de acompanharmos o direcionamento que Foucault dará à questão, façamos algumas observações. Se compararmos o que apresentamos até então à análise das formações proposta em *A arqueologia do saber*, poderemos notar que Foucault dá continuidade, em *Vigiar e punir*, ao que lá teria deixado em suspenso: a análise da formação de uma estratégia. Desta nova análise, por sua vez, podemos destacar alguns

---

<sup>178</sup> Notemos, neste ponto, como aparece explicitamente o legado nietzschiano. Já tínhamos visto no texto que Foucault dedica a Nietzsche de onde se deve partir a pesquisa genealógica.

termos mobilizados por Foucault que não apareciam na análise arqueológica, termos de suma importância para que possamos compreender as novidades trazidas pela genealogia: *dispositivos, técnicas, tecnologias*, etc. Mas a própria noção de *estratégia* deverá ser retomada, pois havíamos mencionado os problemas que, no nível do enunciado, a análise da função estratégica de um discurso teriam trazido a Foucault. Com a noção de *estratégia*, o próprio estatuto da análise arqueológica teria sido, de algum modo, abalado.

No primeiro capítulo de *Vigiar e punir*, Foucault resume qual seria o objetivo de seu livro:

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, grifo nosso).

Ora, já na apresentação deste objetivo, é possível notarmos uma das grandes diferenças entre os dois métodos: enquanto a arqueologia estudava, no nível do enunciado, as formações discursivas no estrito campo do saber, esta genealogia “do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apoia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade” (Foucault, 2004, p.23) procurará mostrar como *efeitos* de corpos (acontecimentos exprimidos), *efeitos* de discursos (acontecimentos enunciados) e *efeitos de poder* (técnicas, tecnologias, dispositivos, entre outros acontecimentos estratégicos que, por sua vez, produzem efeitos sobre os corpos) relacionam-se entre si no campo “dobrado” do saber-poder.

Mas retomemos alguns dos passos dados pelo genealogista em *Vigiar e punir*: antes de apresentar o processo no qual se constituiu o projeto dos reformadores, Foucault teria mostrado como se dava a prática do suplício e as suas relações com o direito monárquico e a figura soberana do rei. Mas também como tal projeto surgiu diante da necessidade imperiosa de se lidar com o problema das ilegalidades. Por outro lado, ao examinar essa nova arte de punir proposta pelos reformadores, Foucault fez uma aproximação direta com a Ideologia. A semiotécnica punitiva estava fundamentada, pois, no discurso dos ideólogos do final do século XVIII. Lembremos que, para o arqueólogo Foucault – e mencionamos isso em nossa análise sobre a linguagem em *As palavras e as*

*coisas* –, a Ideologia teria sido uma das últimas teorias - talvez a mais radical delas – de um pensamento enredado pela análise das representações que, por sua vez, caracterizava a *episteme* clássica. Ora, não é difícil notar que, para o genealogista, a noção de *episteme* não pode ser a mais pertinente. Ela permitia ao arqueólogo estabelecer a configuração que o saber assumia em determinada época e, ainda no nível arqueológico, permitia mostrar que o corpo a ser punido se tornava objeto de uma representação; mas não poderia mostrar, por exemplo, que o discurso dos ideólogos teria se desenvolvido como uma tecnologia dos poderes sutis, eficazes e econômicos, em oposição aos gastos suntuosos do poder do soberano. Daí a importância de Foucault pensar suas análises a partir de um outro referencial, o que o leva a lançar mão, portanto, de um novo aparato analítico: o *dispositivo*.

O dispositivo parece ser, assim como a *episteme* era para o arqueólogo, tanto o objeto de descrição quanto o próprio campo da análise genealógica. Em uma entrevista concedida em 1977 e publicada no terceiro volume de seus *Dits et écrits*, Foucault é mais preciso em sua definição. Segundo ele, o que estaria identificando com este nome seria, antes de tudo, um todo resolutamente heterogêneo, compreendendo discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulatórias, leis, medidas administrativas, afirmações científicas, filosóficas, morais, propostas filantrópicas, em suma: o dito, assim como o não dito seriam os elementos do dispositivo. E o próprio dispositivo seria a rede estabelecida entre esses elementos. Mas, mais que isso, Foucault buscou precisar, com o dispositivo, a natureza do vínculo que poderia existir entre todos esses elementos heterogêneos que o mesmo abarca. Assim, ele explica, um determinado discurso poderia aparecer ora como um programa de uma instituição, ora, pelo contrário, como um elemento que permitiria justificar e mascarar uma prática que, por sua vez, calar-se-ia, ou funcionaria como uma releitura secundária, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Enfim, entre esses elementos, discursivos ou não, haveria como um jogo, mudanças de posição, modificações de funções, que também poderiam ser muito diferentes. Finalmente, o dispositivo seria uma espécie de *formação* que, em um dado momento histórico, teria a função primordial de responder a uma urgência. O dispositivo,

portanto, teria uma função estratégica dominante e, neste sentido, ele mesmo poderia ser definido como um grande acontecimento estratégico.<sup>179</sup>

Retomemos, mais uma vez, o problema das estratégias, tal como ele se apresentou em *A arqueologia do saber*: Foucault entendia que a condição para que um determinado enunciado exercesse sua função estratégica dizia respeito à sua existência material em relação a um lugar que, justamente por não mais obedecer às regularidades do discurso, só podia ser concebido, em termos muito vagos, como algo de ordem institucional. E, por outro lado, era à própria dimensão do *saber* que a função estratégica parecia extrapolar, quando mostrava o discurso como um bem desejável e útil que colocava, desde a sua existência, a questão do *poder*.<sup>180</sup> Ora, ao apresentar, em *Vigiar e punir*, a formação de uma estratégia para o exercício do poder de punir, Foucault parece encontrar, através do dispositivo, o modo de contornar os problemas que a *Arqueologia* tinha levantado. O dispositivo é misto, e, a partir dele, é possível estabelecer relações entre elementos discursivos e não discursivos; e, ao se relacionarem, elementos discursivos e não discursivos exercem uma função estratégica: estabelecem uma nova tecnologia política.

Foucault ainda mostrará que o dispositivo disciplinar vence a batalha pois apresenta a melhor estratégia para reduzir o problema dos ilegalismos populares. E a prisão surgirá, então, como uma dentre outras *instituições* disciplinares que - como a

---

<sup>179</sup> Respondendo aos entrevistadores, Foucault também define o dispositivo como uma estrutura de elementos heterogêneos, que, entretanto, e diferentemente da *episteme*, poderia ser descrito em sua *gênese*. Podemos então notar que, do mesmo modo que a arqueologia apresentava um problema para o arqueólogo, pois esse só podia descrever as *epistemes* das quais o tempo o distanciava, o dispositivo também traz perguntas a Foucault. É neste sentido que, na mesma entrevista de 1977, ele comenta: “Em relação ao dispositivo, estou diante de um problema que ainda não resolvi. Disse que o dispositivo era de natureza essencialmente estratégica, o que supõe tratar-se de uma certa manipulação da balança de poder, de uma intervenção racional e concertada nessas relações de poder, seja para desenvolvê-las, seja para bloqueá-las, seja para estabilizá-las, para usá-las. O dispositivo, portanto, faz sempre parte de um jogo de poder, mas sempre também vinculado a um ou mais limites do saber, que dele nascem, mas também o condicionam. Este é o dispositivo: estratégias de equilíbrio de poder que apoiam tipos de conhecimento e são apoiadas por eles. Em *As palavras e as coisas*, por querer fazer uma história da *episteme*, fiquei em um beco sem saída. Agora o que eu gostaria de fazer é tentar mostrar que o que chamo de dispositivo é um caso muito mais geral de *episteme*. Ou melhor, de que a *episteme* é um dispositivo especificamente discursivo, ao contrário do dispositivo que é ele mesmo discursivo e não discursivo, sendo seus elementos muito mais heterogêneos” (Foucault, 2014, p.47).

<sup>180</sup> Em *Vigiar e punir*, Foucault ainda chegará à definição de um instrumento estratégico por excelência: o exame – engrenagem presente nas instituições disciplinares que, veremos, faz uso de elementos discursivos e não discursivos no mesmo movimento em que sobrepõe relações de saber e de poder.

*Arqueologia* havia, em sua circunscrição, prenunciado - produzem enunciados estratégicos que também fazem funcionar as engrenagens do dispositivo.

### ***Mecanismos disciplinares***

Da perspectiva disciplinar, é dócil um corpo que pode ser submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado. Para Foucault, o uso desse esquema da docilidade teria ocorrido durante todo o século XVIII, apenas mudando, em diferentes níveis, sua escala, seu objeto e sua modalidade de controle.

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo; nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, fórmulas gerais de dominação (Foucault, 2004, p.118).<sup>181</sup>

Foucault marca o momento histórico das disciplinas - sua emergência - como aquele em que nasce uma arte do corpo humano. Nessa nova “arte”, surge uma relação em que, no mesmo mecanismo, o corpo humano se torna tanto mais obediente quanto útil. É assim que o corpo entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe.

Uma “anatomia política” que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo, ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos dóceis (...) Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita (Foucault, 2004, p.119).

Foucault entende que a “invenção” dessa nova anatomia política não deve ser entendida como uma descoberta súbita. Tratar-se-ia de uma multiplicidade de processos,

---

<sup>181</sup> Notemos como a definição de disciplina é bem diferente da estabelecida em *A ordem do discurso*, em que Foucault definia “por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um *corpus* de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos”. Foucault já entendia a disciplina como “uma espécie de sistema anônimo à disposição de quem quer ou pode servir-se dele”. Agora, entretanto, a ênfase parece estar justamente no *uso estratégico* que dela se faz. A disciplina se presta ao poder.

muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas que, aos poucos, esboçariam a fachada de um método geral. A disciplina é uma anatomia política do detalhe, e Foucault busca descrever o dispositivo disciplinar por meio de algumas técnicas que, desde o século XVII, se generalizaram e ganharam campos cada vez mais vastos, como se tendessem a cobrir o corpo social inteiro.

Uma observação minuciosa do detalhe, e ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas, para controle e utilização dos homens, sobem através da era clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saber, de descrições, de receitas e dados. E desses esmiuçamentos, sem dúvida, nasceu o homem do humanismo moderno (Foucault, 2004, p.121).

Na descrição dessas técnicas disciplinares, Foucault relata suas principais funções: elas devem distribuir os indivíduos em um espaço organizado, caracterizando-os como indivíduos ao mesmo tempo em que os ordena em uma multiplicidade; devem controlar as atividades individuais no tempo, garantindo sua utilização; devem repartir os corpos individuais, visando a composição de suas forças. A função maior da disciplina é a de “adestrar”. Ele então resume:

“Adestrar” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais (...). A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumento de seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente (Foucault, 2004, p.143).

Foucault destaca os três principais instrumentos desse poder disciplinar: a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame. Para que a disciplina se efetue, é necessário um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar, “um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder” (Foucault, 2004, p.143). Ao lado, portanto, da grande tecnologia das lentes, dos feixes luminosos, houve as pequenas técnicas das vigilâncias múltiplas e entrecruzadas, “uma arte obscura da luz e do visível [que] preparou em surdina um saber novo sobre o homem, através de técnicas para sujeitá-lo e processos para utilizá-lo”. E, segundo Foucault, o acampamento militar seria o modelo “quase ideal” dessa tecnologia. Para ele,

o acampamento é o diagrama de um poder que age pelo efeito de uma visibilidade geral. Durante muito tempo encontraremos no urbanismo, na construção das cidades operárias, dos hospitais, dos asilos, das prisões, das casas de educação, esse modelo do acampamento ou pelo menos o princípio que o sustenta: o encaixamento espacial das vigilâncias hierarquizadas (Foucault, 2004, p.144).

Graças a vigilância hierarquizada – que também é contínua e funcional – o poder disciplinar torna-se um sistema integrado, ou seja, ligado do interior à economia e aos fins do dispositivo onde é exercido. Trata-se de um poder múltiplo, automático e anônimo;

pois se é verdade que a vigilância repousa sobre indivíduos, seu funcionamento é de uma rede de relações de alto a baixo, mas também até certo ponto de baixo para cima e lateralmente; essa rede sustenta o conjunto, e o perpassa de efeitos de poder que se apoiam uns sobre os outros, fiscais perpetuamente fiscalizados (Foucault, 2004, p.148).

Nesta vigilância hierarquizada das disciplinas, o poder não é algo que se detém, nem uma propriedade que se transfere: ele apenas funciona, e como uma máquina. Ele é, ao mesmo tempo, absolutamente indiscreto, já que está sempre alerta em toda parte; e absolutamente discreto, pois funciona permanentemente e em silêncio.

A disciplina faz “funcionar” um poder relacional que se auto-sustenta por seus próprios mecanismos e substitui o brilho das manifestações pelo jogo ininterrupto dos olhares calculados. Graças às técnicas de vigilância, a “física” do poder, o domínio sobre o corpo se efetuam segundo as leis da óptica e da mecânica, segundo um jogo de espaços, de linhas, de telas, de feixes, de graus, e sem recurso, pelo menos em princípio, ao excesso, à força, à violência. Poder que é em aparência ainda menos “corporal” por ser mais sabiamente “físico” (Foucault, 2004, p.148).

O dispositivo disciplinar se impõe no início do século XIX como aquele que reorganiza o poder de punir. E, segundo Foucault, a disciplina trará uma maneira bastante específica de punir: “o que pertence à penalidade disciplinar é a inobservância, tudo o que está inadequado à regra, tudo o que se afasta delas, os desvios (Foucault, 2004, p.149). A arte de punir no regime do poder disciplinar não visa nem à expiação, nem mesmo à repressão: “a penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeniza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza*” (Foucault, 2004, p.153). Ou seja, no fim da era

clássica, assim como a vigilância, a regulamentação se torna um dos grandes instrumentos de poder.

Finalmente, o exame seria uma combinação das técnicas da hierarquia que vigia e da sanção que normaliza. Segundo Foucault, “a superposição das relações de poder e das relações de saber assume no exame todo o seu brilho visível” (Foucault, 2004, p.154). Funcionando como uma tecnologia do poder, o exame “supõe um mecanismo que liga um certo tipo de formação do saber a uma certa forma de exercício do poder”. Engrenagem presente nas principais instituições disciplinares – na prisão, no hospital, na escola, no quartel – o exame estaria no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de um *saber que se forma* e como efeito e objeto de um *poder que se exerce*. “No espaço que domina, o poder disciplinar manifesta, para o essencial, seu poderio organizando os objetos. O exame vale como cerimônia dessa objetivação” (Foucault, 2004, p.156).

Segundo Foucault, entramos na era do exame interminável e da objetivação limitadora quando há uma *inversão de visibilidade*: “a visibilidade mal sustentável do monarca se transforma em visibilidade inevitável dos súditos”. Seu resultado é um arquivo minucioso que se constitui ao nível dos corpos.

O exame que coloca os indivíduos num campo de vigilância situa-os igualmente numa rede de anotações escritas; compromete-os em toda uma quantidade de documentos que os captam e os fixam. Os procedimentos de exame são acompanhados imediatamente de um sistema de registro intenso e de acumulação documentária. Um “poder de escrita” é constituído como uma peça essencial nas engrenagens da disciplina (Foucault, 2004, p.157).

Foucault entende que essas pequenas técnicas de anotação, de registro, de constituição de processos, permitiram a liberação epistemológica das ciências do indivíduo.

Sem dúvida temos razão em colocar o problema aristotélico: é possível uma ciência do indivíduo, e legítima? Para um grande problema, grandes soluções talvez. Mas há o pequeno problema histórico da emergência, pelo fim do século XVIII, do que se poderia colocar sobre a sigla de ciências “clínicas”; problema da entrada de descrição singular, do interrogatório, da anamnese, do “processo” no funcionamento geral do discurso



científico. Para essa simples questão de fato, é preciso sem dúvida uma resposta sem grandeza: é preciso ver o lado desses processos de escrita e de registro; é preciso ver o lado dos mecanismos de exame, o lado da formação dos dispositivos de disciplina e da formação de um novo tipo de poder sobre os corpos (Foucault, 2004, p.159).

Foucault nos dá o exemplo do exame escolar, que permite ao mestre, ao mesmo tempo em que transmite seu saber e exerce seu poder, levantar um campo de conhecimentos sobre seus alunos. Com a prática do exame, a instituição escolar se torna o lugar de transmissão, mas também o lugar de formação do discurso pedagógico.

O exame é na escola uma verdadeira e constante troca de saberes: garante a passagem dos conhecimentos do mestre ao aluno, mas retira do aluno um saber destinado e reservado ao mestre. A escola torna-se o local da elaboração da pedagogia (Foucault, 2004, p.155).<sup>182</sup>

Foucault pergunta se não estaria exacerbando o poderio exercido pelas astúcias muitas vezes minúsculas da disciplina. De onde afinal, elas poderiam tirar tão vastos efeitos? Segundo ele, a emergência do poder disciplinar pode ser analisado, sem dúvida, a partir de todos estes pequenos mecanismos que atuam nas instituições disciplinares. Mas só podemos falar da formação de uma sociedade disciplinar se considerarmos o movimento que vai das disciplinas fechadas até o mecanismo indefinidamente generalizável daquilo que ainda analisará sob o nome de panoptismo.

### ***Vigia-se: a formação da sociedade disciplinar***

---

<sup>182</sup> Vejamos, mais uma vez, como Foucault dá continuidade aos problemas que a arqueologia lhe trouxera. Se a função estratégica do enunciado apontava para a sua materialidade de coisa dita ou escrita e estaria relacionada, por isso mesmo, ao “lugar de sua causa”; entretanto, por uma limitação da arqueologia (que se referia ao campo estrito do saber), Foucault se restringia a chamar este lugar, de modo impreciso, como algo da ordem de uma materialidade institucional. Mas, agora, o campo do genealogista é o do saber-poder e as relações entre os enunciados de um discurso e os lugares onde são formados e por onde circulam podem ser analisados através de outros instrumentos. É a descrição dos acontecimentos estratégicos de um dispositivo que, agora, as revelam. Foucault nos mostra que o exame é uma prática estratégica que envolve saber e poder; é uma prática que atua, nas instituições disciplinares, visando determinados fins: transmitir conhecimentos; moldar corpos dóceis; formar novos conhecimentos. O exame é uma engrenagem do dispositivo disciplinar, um mecanismo estratégico que atua como uma espécie de “dobradiça” entre o poder e o saber.

Foucault retira da figura arquitetural do *Panóptico* de Bentham o modelo ideal da composição disciplinar. Segundo ele, trata-se, do Panóptico, de uma máquina de criar e sustentar efeitos de poder.

Dispositivo importante, pois automatiza e desindividualiza o poder. Este tem seu princípio não tanto numa pessoa quanto numa certa distribuição concertada dos corpos, das superfícies, das luzes, dos olhares; numa aparelhagem cujos mecanismos internos produzem a relação na qual se encontram presos os indivíduos (Foucault, 2004, .167).

Bentham teria apresentado o Panóptico como uma instituição particular, fechada em si mesmo, o que fez com que, muitas vezes, o considerassem uma utopia do encarceramento perfeito. Mas, segundo Foucault, para se ter a dimensão crítica de seu alcance, não se deve compreendê-lo como um edifício onírico. Diferentemente, o panóptico

é o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal; seu funcionamento, abstraindo-se de qualquer obstáculo, resistência ou desgaste, pode bem ser representado como um puro sistema arquitetural e óptico; é na realidade uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico (Foucault, 2004, p.170).

O esquema panóptico poderia ser utilizado toda vez que se tratasse de uma multiplicidade de indivíduos a qual se deveria impor um comportamento. Neste sentido, serve para emendar prisioneiros, cuidar de doentes, instruir escolares, fiscalizar operários, etc. O panóptico é capaz de se integrar a uma função qualquer, de aumentar essa função e de constituir um mecanismo misto no qual as relações de poder e de saber podem-se ajustar exatamente. Ele “não é simplesmente uma charneira, um local de troca entre um mecanismo de poder e uma função; é uma maneira de fazer funcionar relações de poder numa função, e uma função para essas relações de poder” (Foucault, 2004, p.171). Mais que isso, o Panóptico tem por vocação se tornar uma função generalizada:

tem um poder de amplificação; se organiza o poder, não é pelo próprio poder, nem pela salvação imediata de uma sociedade ameaçada: o que importa é tornar mais fortes as forças sociais – aumentar a produção, desenvolver a economia, espalhar a instrução, elevar o nível da moral pública; fazer crescer e multiplicar (Foucault, 2004, p.171-172).

O panoptismo bem definiria, de acordo com Foucault, uma nova física do poder. Seu campo seria o dos corpos irregulares, com seus detalhes e seus movimentos múltiplos, suas forças e suas relações espaciais.

São mecanismos que analisam distribuições, desvios, séries, combinações, e utilizam instrumentos para tornar visível, registrar, diferenciar, e comparar: física de um poder relacional e múltiplo, que tem sua intensidade máxima não na pessoa do rei, mas nos corpos que essas relações, justamente, permitem individualizar (...). O panoptismo é o princípio geral de uma nova “anatomia política” cujo objeto e fim não são a relação de soberania mas as relações de disciplina (Foucault, 2004, p.172).

O Panóptico programaria o funcionamento de base de uma sociedade toda atravessada e penetrada por mecanismos disciplinares. E se, por vezes, ele alcança as dimensões do Estado – e a organização do aparelho policial no século XVIII confirmaria isso – bem como, muitas vezes, fica a cargo de instituições especializadas, entretanto, a disciplina, não se pode identificar nem com uma instituição, nem com um aparelho.

Ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma física ou uma anatomia do poder, uma tecnologia (Foucault, 2004, p.177).

Mas se essa física do poder tem o seu ponto de emergência cravado na história, no entanto, segundo Foucault, “a formação da sociedade disciplinar está ligada a um certo número de amplos processos históricos no interior dos quais ela [a disciplina] tem lugar: econômicos, jurídico-políticos, científicos, enfim” (Foucault, 2004, p.179). No que se refere aos processos econômicos, a disciplina atuaria como uma resposta à necessidade de se ajustar dois processos que se dão no século XVIII: a grande explosão demográfica e o crescimento do aparelho de produção.

As disciplinas substituem o velho princípio “retirada-violência” que regia a economia do poder pelo princípio ‘suavidade-produção-lucro’. Devem ser tomadas como técnicas que permitem ajustar, segundo esse princípio, a multiplicidade dos homens e a multiplicação dos aparelhos de produção (e como tal deve-se entender não só a “produção” propriamente dita, mas a produção de saber e de aptidões na escola, a produção de saúde nos hospitais, a produção de força destrutiva como o exército). (Foucault, 2004, p.180).

As disciplinas são o conjunto das minúsculas invenções técnicas que permitiram fazer crescer a extensão útil das multiplicidades, fazendo diminuir os inconvenientes do poder que, justamente para torná-las úteis, deve reger.

Digamos que a disciplina é o processo técnico unitário pelo qual a força do corpo é com o mínimo ônus reduzida como força “política”, e maximizada como força útil. O crescimento de uma economia capitalista fez apelo à modalidade específica do poder disciplinar, cujas fórmulas gerais, cujos processos de submissão das forças e dos corpos, cuja “anatomia política”, em uma palavra, podem ser postos em funcionamento através de regimes políticos, de aparelhos ou de instituições muito diversas (Foucault, 2004, p.182).

Quanto às grandes estruturas jurídico-políticas de uma sociedade, se a modalidade panóptica do poder disciplinar não esteve no seu prolongamento direto, entretanto, elas não lhe seriam absolutamente independentes.

Historicamente, o processo pelo qual a burguesia se tornou no decorrer do século XVIII a classe politicamente dominante, abrigou-se atrás da instalação de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário, e através da organização de um regime de tipo parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e a generalização dos dispositivos disciplinares constituíram a outra vertente, obscura, desse processo. A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas. E se, de uma maneira formal, o regime representativo permite que direta ou indiretamente, com ou sem revezamento, a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos. As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. O contrato podia muito bem ser imaginado como fundamento ideal do direito e do poder político; o panoptismo constituía o processo técnico, universalmente difundido, da coerção. Não parou de elaborar em profundidade as estruturas jurídicas da sociedade, para fazer funcionar os mecanismos efetivos do poder ao encontro dos quadros formais de que este dispunha. As “Luzes” que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas (Foucault, 2004, p.182-183).

Foucault entende que temos que ver nas disciplinas uma espécie de “contradireito”. A maneira como ela é imposta, os mecanismos que faz funcionar opõem o laço disciplinar e o laço contratual.

E se o juridismo universal da sociedade moderna parece fixar limites ao exercício dos poderes, seu panoptismo difundido em toda parte faz funcionar, ao arripio do direito, uma maquinaria ao mesmo tempo imensa e minúscula que sustenta, reforça, multiplica a assimetria dos poderes e torna vãos os limites que lhe foram traçados. As disciplinas ínfimas, os panoptismos de todos os dias podem muito bem estar abaixo do nível de emergência dos grandes aparelhos e das grandes lutas políticas. Elas foram, na genealogia da sociedade moderna, com a dominação de classe que a atravessa, a contrapartida política das normas jurídicas segundo as quais era redistribuído o poder. Daí sem dúvida a importância que se dá há tanto tempo aos pequenos processos da disciplina, a essas espertezas à-toa que ela inventou, ou ainda aos saberes que lhe emprestam uma face confessável; daí o receio de se desfazer delas se não lhes encontramos substituto; daí a afirmação de que estão no próprio fundamento da sociedade, e de seu equilíbrio, enquanto são uma série de mecanismos para desequilibrar definitivamente e em toda parte as relações de poder; daí o fato de nos obstinarmos a fazê-las passar pela forma humilde mas concreta de qualquer moral, enquanto elas são um feixe de técnicas físico-políticas (Foucault, 2004, p.184).

Foucault afirma que todos esses processos que envolvem as disciplinas tem uma longa história por trás de si. Mas no século XVIII, eles atingem o nível a partir do qual “a formação de saber e majoração do poder se reforçam regularmente segundo um processo circular”. As disciplinas atravessariam então, o limiar “tecnológico”.

O hospital primeiro, depois a escola, mais tarde ainda a oficina, não foram simplesmente “postos em ordem” pelas disciplinas; tornaram-se, graças a elas, aparelhos tais que qualquer mecanismo de objetivação pode valer neles como instrumento de sujeição, e qualquer crescimento de poder dá neles lugar a conhecimentos possíveis; foi a partir desse laço, próprio dos sistemas tecnológicos, que se puderam formar no elemento disciplinar a medicina clínica, a psiquiatria, a psicologia da criança, a psicopedagogia, a racionalização do trabalho. Duplo processo, portanto: arrancada epistemológica a partir de um afinamento das relações de poder; multiplicação dos efeitos de poder graças à formação e à acumulação de novos conhecimentos (Foucault, 2004, p.184-185).

O Panóptico de Bentham, muito mais do que uma estranha utopia, é, portanto, a fórmula abstrata de uma tecnologia bem real, a dos indivíduos.

### ***A formação da prisão e o delinquente***

A prisão é o principal suporte institucional do dispositivo disciplinar que, como um dos modos de organizar e exercer o poder de punir, se impôs, no início do século XIX,

perante o suplício e a semiotécnica punitiva. Mas uma das grandes teses de *Vigiar e punir* é a de que ela se constituiu fora do aparelho judiciário. “A forma geral de uma aparelhagem para tornar os indivíduos dóceis e úteis, através de um trabalho preciso sobre seu corpo, criou a instituição-prisão, antes que a lei a definisse como a pena por excelência”. Segundo ele, a forma-prisão preexiste à sua utilização sistemática nas leis penais.

No fim do século XVIII e princípio do século XIX se dá a passagem de uma penalidade de detenção, é verdade; e era coisa nova. Mas era na verdade abertura da penalidade a mecanismos de coerção já elaborados em outros lugares (Foucault, 2004, p.195).

Este ponto é importante pois Foucault está afirmando que a formação de uma instituição como a prisão não deriva de uma formação discursiva como o direito penal. É certo que, em um dado momento histórico, elas se encontram e passam a coexistir; mas, no nível de sua formação, são heterogêneas. Ora, antes de ser jurídica, Foucault nos mostra que a prisão é disciplinar.<sup>183</sup>

Vimos que a prisão-detenção não foi, desde sempre, considerada a melhor forma de punição. Essa obviedade foi construída no interior do dispositivo disciplinar, ao pedir às instituições que fossem úteis: assim, a privação de liberdade exercida pela prisão deveria exercer um papel técnico positivo, realizando transformações sobre o indivíduo.

A prisão, local de execução da pena, é ao mesmo tempo local de observação dos indivíduos punidos. Em dois sentidos, Vigilância, é claro. Mas também conhecimento de cada detento, de seu comportamento, de suas disposições profundas, de sua progressiva melhora; as prisões devem ser concebidas como um local de formação para um saber clínico sobre os condenados (Foucault, 2004, p.208-209).

Foucault entende que o Panóptico encontrou na prisão seu local privilegiado de realização.

Se é verdade que os processos panópticos, como formas concretas de exercício do poder, tiveram, pelo menos em estado disperso, larga difusão, foi só nas instituições penitenciárias que a utopia de Bentham pôde, num bloco, tomar forma material. O Panóptico tornou-se, por volta dos anos 1830-1840, o programa arquitetural da maior

---

<sup>183</sup> Tese importante pois reforça o que se afirmava em *A arqueologia do saber*: há práticas discursivas e não discursivas. Mas se lá tal distinção não deixava de ser uma limitação para a análise, aqui ela é necessária para mostrar o funcionamento de um dispositivo em suas relações de saber-poder.

parte dos projetos de prisão. Era a maneira mais direta de traduzir “na pedra a inteligência da disciplina”; de tornar a arquitetura transparente à gestão do poder; de permitir que a força ou as coações violentas fossem substituídas pela eficácia suave de uma vigilância sem falha; de ordenar o espaço segundo a recente humanização dos códigos e a nova teoria penitenciária (Foucault, 2004, p.209).

Mas o Panóptico penitenciário também é todo um sistema de documentação individualizante e permanente. Trata-se, sempre, “de fazer da prisão um local de constituição de um saber que deve servir de princípio regulador para o exercício da prática penitenciária” (Foucault, 2004, p.210). Como engrenagem disciplinar, a prisão não deve apenas conhecer a decisão dos juízes e aplicar a pena em função dos regulamentos:

ela tem que coletar permanentemente do detento um saber que permitirá transformar a medida penal em uma operação penitenciária; que fará da pena tornada necessária pela infração uma modificação do detento, útil para a sociedade (Foucault, 2002, p.210).

E assim o infrator se torna indivíduo a conhecer, objeto da psicologia e da medicina psiquiátrica. O aparelho penitenciário recebe um condenado das mãos da justiça; mas, no interior de suas engrenagens, o infrator condenado se transforma no delinquente. A introdução do biográfico é importante na história da penalidade pois faz existir o criminoso antes do crime e, num raciocínio-limite, fora deste.

O delinquente se distingue do infrator pelo fato de não ser tanto seu ato quanto sua vida o que mais o caracteriza. A operação penitenciária, para ser uma verdadeira reeducação, deve totalizar a existência do delinquente, tornar a prisão uma espécie de teatro artificial e coercitivo onde é preciso refazê-la totalmente. O castigo legal se refere a um ato; a técnica punitiva a uma vida; cabe-lhe por conseguinte reconstituir o ínfimo e o pior na forma do saber; cabe-lhe modificar seus efeitos ou preencher suas lacunas, através de uma prática coercitiva. Conhecimento da biografia, e técnica da existência retreinada. (Foucault, 2004, p.211).

Foucault havia mostrado que o tema da reforma penal humanista teria surgido no final do século XVIII para lidar com o problema das ilegalidades. Ora, o surgimento da prisão disciplinar também se presta a esse confronto. Mas, ao longo do século XIX, o combate às ilegalidades populares teria se desenvolvido em outros termos. Se por um lado, a prisão é constantemente acusada de fracassar em seu objetivo de reduzir a criminalidade, por outro lado, ela contribuiu, ao produzir a delinquência,

para estabelecer uma ilegalidade visível, marcada, irreduzível a um certo nível e secretamente útil – rebelde e dócil ao mesmo tempo; ela desenha, isola e sublinha uma forma de ilegalidade que parece resumir simbolicamente todas as outras, mas que permite deixar na sombra as que se quer ou se deve tolerar (Foucault, 2004, p.230).

Para Foucault, o sucesso da prisão estaria precisamente na especificação da delinquência como forma de ilegalidade. Mas por que teria sido a prisão chamada a fabricar uma delinquência que seria seu dever combater? Em linhas muito gerais,

a utilização da delinquência como meio ao mesmo tempo separado e manejável foi feita principalmente nas margens da legalidade. Ou seja, instalou-se também no século XIX uma espécie de ilegalidade subordinada, cuja docilidade é garantida por sua organização em delinquência, com todas as vigilâncias que isso implica. A delinquência, ilegalidade dominada, é um agente para a ilegalidade dos grupos dominantes (Foucault, 2004, p.232).

Foucault entende que uma “delinquência útil” funcionaria como uma das engrenagens do dispositivo disciplinar.

A existência de uma proibição legal cria em torno dela um campo de práticas ilegais, sobre o qual se chega a exercer controle e a tirar um lucro ilícito por meio de elementos ilegais, mas tornado manejáveis por sua organização em delinquência. Esta é um instrumento para gerir e explorar as ilegalidades (Foucault, 2004, p.232).

Foucault enfim resume: “se a oposição jurídica ocorre entre a legalidade e a prática ilegal, a oposição estratégica ocorre entre as ilegalidades e a delinquência” (Foucault, 2004, p.230).

Na sociedade disciplinar, a prisão é a instituição que realiza ao mesmo tempo as captações reais do corpo e sua perpétua observação: “é, por suas propriedades intrínsecas, o aparelho de punição mais de acordo com a nova economia do poder, e o instrumento para a formação do saber que essa mesma economia tem necessidade” (Foucault, 2004, p.252). Para Foucault, é precisamente seu funcionamento panóptico que lhe permite desempenhar esse duplo papel.

Através de seus processos de fixação, repartição, registro, foi ele por muito tempo uma das condições, a mais simples, a mais primitiva, a mais material também, mas talvez a mais indispensável, para que se desenvolvesse essa imensa atividade de exame que objetivou o comportamento humano. (...) se, de uma maneira ainda mais geral, o



procedimento do exame pôde estender-se tão amplamente à sociedade toda, e dar lugar às ciências do homem, um dos grandes instrumentos disso foi a multiplicidade e o entrecruzamento preciso dos diversos mecanismos de encarceramento. Não quer dizer que da prisão saíram as ciências humanas. Mas se elas puderam se formar e provocar na *episteme* todos os efeitos de profunda alteração que conhecemos, é porque foram levadas por uma modalidade específica e nova de poder: uma certa política do corpo, uma certa maneira de tornar dócil e útil a acumulação dos homens (...). A rede carcerária constitui uma das armaduras desse poder-saber que tornou historicamente possíveis as ciências humanas. O homem conhecível (alma, individualidade, consciência, comportamento, aqui pouco importa) é o efeito-objeto desse investimento analítico, dessa dominação-observação (Foucault, 2004, p.252).

### *Os efeitos de visibilidade*

Voltemos ao texto sobre Nietzsche. Procurando resolver os problemas que a arqueologia lhe trouxera, Foucault se afastara da análise das relações estritamente discursivas no campo do saber, e buscava, com a pesquisa da proveniência (*Herkunft*) e da emergência (*Entstehung*), tal como lia em Nietzsche, um modo de também envolver o problema das relações de poder. Vimos a importância que a genealogia, como análise da proveniência, dava ao corpo, devendo mostrá-lo como algo inteiramente marcado pela história. Por outro lado, ela teria mostrado que uma emergência sempre se produz em um determinado estado de forças, o que teria levado Foucault a uma nova definição de acontecimento, que deveria ser entendido, pois, como relação de forças. E a análise da *Entstehung* deveria mostrar então o modo pelo qual as forças lutariam umas contra as outras, estabelecendo um lugar de confrontação. Havíamos afirmado, enfim, que a preocupação de Foucault, com este texto sobre Nietzsche, era a de marcar de onde deveria *partir* a pesquisa genealógica: um campo aberto *entre* um lugar de marcas deixadas nos corpos (*Herkunft*) e um lugar de confrontação (*Entstehung*). Um lugar que deveria, portanto, ser entendido como um não-lugar, como uma pura distância que tornaria possível o jogo de forças de determinada situação histórica.

Voltemos agora à definição de acontecimento dada em *A ordem do discurso*, em que os termos estoicos apareciam explicitamente: lá, a preocupação de Foucault era a de mostrar que, de modo algum, o acontecimento é imaterial, já que ele “consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais” (Foucault, 2005, p.57-58). Tal como no estoicismo antigo, Foucault definiu o acontecimento como

efeito dos corpos (estes, causas que agem e padecem entre si), mas enfatizando que é sempre no âmbito da materialidade dos corpos que ele se efetiva, que é efeito.

Ora, vimos que em *A arqueologia do saber*, Foucault já havia chegado a uma materialidade institucional do enunciado, que extrapolava o discurso e colocava em jogo a questão do poder. Havíamos chamado o lugar a partir do qual o enunciado poderia exercer a sua função estratégica como lugar da causa, justamente por entendermos que Foucault, muito próximo a Deleuze, fazia referência à teoria estoica dos incorporais - o que ficava evidente, pois, em *A ordem do discurso*. Retomemos que o enunciado se abria para uma “modalidade enunciativa” (quase-causa), por um lado, mas que remetia à materialidade do que o produzia (causa), por outro. Buscar em Nietzsche, portanto, o lugar da causa, nos parece ser o primeiro passo dado pelo Foucault genealogista. (E a microfísica do poder a que se refere *Vigiar e punir* parece não ter dado os devidos créditos à física estoica).

Uma das teses principais de *Vigiar e punir* é a de que o próprio poder produz saber. Como diz Foucault, “poder e saber estão diretamente implicados”. Para ele, “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”. Vimos como *A arqueologia do saber* criticava a ideia de um sujeito do conhecimento como atividade produtora do saber, afirmando que havia uma regularidade, de certo modo anônima, que regeria o discurso. Mas agora, o problema é reformulado:

O sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Resumindo, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis de conhecimento (Foucault, 2004, p.27).

E se a história do nascimento das ciências humanas deve ser recontada em *Vigiar e punir*, é porque, para além dos impasses da analítica da finitude a que esta história remetia em *As palavras e as coisas*, ela também constitui um capítulo da longa história das tecnologias políticas sobre o corpo. Segundo Foucault, essa tecnologia é difusa, e não está formulada em uma continuidade discursiva. Uma teoria dos enunciados, por mais

que produza cortes no discurso, mostra-se limitada. Trata-se de uma tecnologia que se compõe em pedaços, “utiliza um material e processos sem relação entre si”. Apesar da coerência de seus resultados, não passa de uma *instrumentação multiforme*. E se as instituições ou os aparelhos do Estado fazem parte de sua história, não é porque se confundem com ela, mas porque a ela recorrem. Em seus mecanismos e efeitos, a tecnologia política do corpo se situa num nível completamente diferente:

trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de algum modo *entre* esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças (Foucault, 2004, p.26, grifo nosso).

A tecnologia política envolve um “saber do corpo” que não é exatamente a ciência de seu funcionamento: trata-se mais dos cálculos e das técnicas que o sujeitam.

Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia: pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto, continuar a ser de ordem física (Foucault, 2004, p.26).

O estudo dessa microfísica deve supor, portanto, uma concepção de poder. No primeiro capítulo de *Vigiar e punir*, Foucault dá algumas indicações:

Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o privilégio adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto e suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. Esse poder, por outro lado, não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição, aos que “não têm”; ele os investe, passa por eles e através deles; apoia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apoiam-se por sua vez nos pontos em que eles o alcança (Foucault, 2004, p.26).

Quanto ao poder, só poderíamos afirmar algumas proposições ao descrever o seu funcionamento. E é justamente o que Foucault faz em *Vigiar e punir*, quando descreve a tecnologia do poder disciplinar.<sup>184</sup> Poderíamos dizer que, neste livro, Foucault utiliza,

---

<sup>184</sup> Mas em um texto tardio, *O sujeito e o poder*, Foucault chega mais perto do que poderia ser uma definição: o poder é *uma ação sobre uma ação*. E ele propõe esta definição justamente para enfatizar o

para tal descrição, a sua teoria dos enunciados? Por um lado, são inúmeras as citações históricas apresentadas e retiradas de tratados do direito penal, programas de reforma, regulamentos de instituições, planos de legislação, ensaios teóricos. E se já sabemos que Foucault não procura nestes documentos a sua precisa significação, no entanto, a pergunta arqueológica precisou, agora, ser reformulada: “(não apenas) como (mas também por quê) isso, e não outra coisa, foi pronunciado aqui?” Em suma, o arquivo, tal como enfatizava o arqueólogo, ainda é importante, mas, agora, é na descrição dos seus efeitos de conjunto, de suas séries entrecruzadas, que se traça a singularidade de uma formação estratégica.

Mas que elemento, então, o livro de 1975 traria de novo?

Não seria propriamente uma novidade afirmar que Foucault se interessa por uma *institucionalização do olhar*.<sup>185</sup> Foucault examina projetos arquitetônicos desde seus livros da década de 1960, e ele desenvolve uma tese histórica sobre essa forma de saber:

Parece-me que no final do século XVIII, a arquitetura começa a se especializar, ao se articular com os problemas da população, da saúde, do urbanismo. Outrora, a arte de construir respondia sobretudo à necessidade de manifestar o poder, a divindade, a força. O palácio e a igreja constituíam as grandes formas, às quais é preciso acrescentar as fortalezas; manifestava-se a força, manifestava-se o soberano, manifestava-se Deus. A arquitetura durante muito tempo desenvolveu-se em torno destas exigências. Ora, no final do século XVIII, novos problemas aparecem: trata-se de utilizar a organização do espaço para alcançar objetivos econômico-políticos (Foucault, 1979, p. 211).

---

seu caráter estratégico e diferenciá-lo da violência. “Aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais ou atuais, futuras ou presentes. Uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas: ela força, dobra, quebra destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto a si, outro polo senão o da passividade; e se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la. Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis para ser exatamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” (Foucault in Dreyfus and Rabinow, 2010, p.287-288).

<sup>185</sup> Em uma entrevista intitulada *O olho do poder* e publicada na coletânea *Microfísica do poder*, Foucault afirma que, ao estudar as origens da medicina clínica, ele havia pensado em fazer um estudo sobre a arquitetura hospitalar na segunda metade do século XVIII: “Eu queria saber como o olhar médico havia se institucionalizado; como ele se havia inscrito efetivamente no espaço social; como a nova forma hospitalar era ao mesmo tempo o efeito e o suporte de um novo tipo de olhar” (Foucault, 1979, p.209).

Examinando diferentes projetos arquitetônicos do final do século XVIII, Foucault percebe como o problema da visibilidade total dos corpos, dos indivíduos e das coisas para um olhar centralizado havia sido um dos princípios diretores mais constantes. Mas como o arquivo poderia traduzir este problema?

Ora, *Vigiar e punir* trata da consolidação do dispositivo disciplinar a partir, também, de um *efeito de inversão de visibilidade*:

A visibilidade mal sustentável do monarca se transforma em visibilidade inevitável dos súditos. E essa inversão de visibilidade no funcionamento das disciplinas é que realizará o exercício do poder até em seus graus mais baixos. Entramos na era do exame interminável e da objetivação limitadora (Foucault, 2004, p.157).

A novidade de *Vigiar e punir* é afirmar que daquilo que a *Arqueologia* definia apenas negativamente como acontecimento não discursivo também se extrai saber. É a afirmação de que há, pois, um *saber do corpo* (Foucault, 2004, p.26), e este deve ser entendido em um sentido bastante amplo: extrai-se saber de corpos mudos e dóceis, objetivando-os e individualizando-os; mas também se extrai saber de formações institucionais como a prisão (bem como da opacidade da “sua pedra”). Esses saberes são produzidos pelas técnicas de controle do panoptismo e traduzidos, enfim, em tudo aquilo que pode constituir a tecnologia política do corpo.<sup>186</sup> Já havíamos visto que, em 1975, Foucault não teria se afastado do problema das formações históricas do saber. Mas agora, não se trata apenas de formações discursivas de uma *episteme*, mas de formações discursivas e não discursivas – (e é importante distingui-las, pois Foucault nos diz, justamente, que no nível de sua formação histórica, trata-se de formações heterogêneas) – de um dispositivo misto, que comporta, pois, elementos discursivos e não discursivos.

Mas a novidade não é somente essa. *Vigiar e punir* também mostra que este saber do corpo, traduzido *em efeitos de visibilidade*, descreve - de modo inseparável - um funcionamento das relações de força do poder. Lembremos como Foucault define o poder disciplinar:

---

<sup>186</sup> “...uma arte obscura da luz e do visível preparou em surdina um saber novo sobre o homem, através de técnicas para sujeitá-lo e processos para utilizá-lo” (Foucault, 2004, p.144).

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas” (Foucault, 2004, p.118).

Portanto, a tecnologia política do corpo diz respeito, por meio dos efeitos de visibilidade que ela traduz/produz, a uma *microfísica do poder* que é posta em jogo pelos aparelhos e instituições disciplinares, e cujo campo de validade, lembremos, “se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças” (Foucault, 2004, p.26). Ora, seria *este* campo, *aquele* aberto pelas formações estratégicas a que remetia o enunciado em *A arqueologia do saber*, lugar em que se dava, pois, a sua existência material (e também dispersa) de enunciado? Campo que o texto dedicado a Nietzsche descobriu como pesquisa da *Herkunft* e da *Entstehung*? Poderíamos falar então, a partir da formação das estratégias, de um campo povoado por efeitos discursivos e por efeitos de visibilidade? Seria este o campo do poder-saber a que se refere Foucault?

Os efeitos discursivos, no nível de sua formação, eram os enunciados. Retomemos muito sinteticamente o método do Foucault-arqueólogo: de uma formação discursiva como, por exemplo, a psiquiatria, ele teria se deparado com séries de palavras, frases e proposições que, *grosso modo*, constituíam a matéria do seu arquivo. Essas, por sua vez, faziam referência às relações estabelecidas pelos temas, conceitos, modalidades enunciativas e objetos circunscritos historicamente pelo discurso psiquiátrico. Neste caso específico, o arqueólogo havia notado que o seu principal objeto - a loucura - não remetia a nenhum princípio de unificação, ou seja, não constituía nenhum domínio fechado e contínuo capaz de garantir uma unidade à Psiquiatria; mas se referia, tão somente, a uma população de enunciados dispersos na superfície do discurso. Tais enunciados, por sua vez, levavam o arqueólogo a um embate com a própria linguagem, já que eles também não estabeleciam nenhuma unidade do mesmo gênero da palavra, da frase, da proposição, ou mesmo do ato de linguagem. Buscando pelas condições de um enunciado, o arqueólogo chegara, pois, a uma *função de existência* que pertencia exclusivamente aos signos linguísticos, função que lhe permitia dizer, de uma série de signos, se todas aquelas unidades estavam ou não estavam presentes.

Ora, se uma formação discursiva como a Psiquiatria define um campo de enunciados, poderíamos afirmar que a formação de uma instituição como, por exemplo,

a prisão – a “forma-prisão” que, de acordo com Foucault, também exprime um saber – deverá definir um *campo de visibilidade*? E se os enunciados eram, no limite, extraídos de palavras, frases e proposições que constituíam o arquivo, poderíamos dizer que tais efeitos de visibilidades devem, por sua vez, ser extraídos dos corpos e “estados de corpos” que circulam por este campo?<sup>187</sup>

Mas, mais que isso, se o enunciado era uma função de existência que pertencia aos signos quando estes habitavam o campo do saber, poderíamos agora afirmar que esses efeitos de visibilidade também exercem uma função de existência para os corpos – objetos de saber e instrumentos de poder - que circulam pelo campo estratégico do poder-saber? Seria este o sentido da afirmação de Foucault de que o Panóptico atua como um *diagrama* do poder?

Pois como “modelo ideal da composição disciplinar”, o Panóptico só pode se referir a um poder que tem por princípio, apenas, “uma distribuição concertada dos corpos, das superfícies, das luzes, dos olhares”. Puro sistema arquitetural e óptico, destacado de qualquer uso específico. E no entanto, ao tomar forma material nas instituições disciplinares, constitui a aparelhagem concreta em cujos mecanismos internos se produzem as relações efetivas nas quais se enredam os indivíduos. Tecnologia que põe em funcionamento “um poder direto e físico que os homens exercem uns sobre os outros” (Foucault, 2004, p.185).

Em sua sistematização abstrata, mas também em suas aplicações concretas, o Panóptico seria o exemplo paradigmático da forma de funcionamento do poder na sociedade disciplinar. Foucault pergunta se nesta microfísica do poder, “devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões?” (Foucault, 2004, p.187).

### ***Entre as táticas do discurso e as estratégias do poder***

Não podemos falar propriamente *do* poder, mas dos processos e das lutas que o atravessam e o constituem. Seria este o sentido da afirmação de *Vigiar e punir* de que

---

<sup>187</sup> Devemos falar de corpos e estados de corpos pois estes compõem a “mistura”, e serão individualizados justamente ao tomarem suas posições neste campo. A expressão “estados de corpos” é de Deleuze e Guattari, mas lembremos que Foucault também é bastante enfático, na apresentação da microfísica do poder, ao afirmar que o poder disciplinar individualiza os corpos, moldando-os dóceis e úteis. Mas também molda as instituições, tornando-as funcionais.

“não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”. Mas, mais do que isso, poderíamos dizer que o estudo da microfísica do poder supõe que as relações de força que o constituem não seriam *conhecidas* se não se efetuassem sobre as formações históricas – discursivas ou não - do saber. No entanto, essa tese de Foucault só pode ser lida de modo mais claro em *A vontade de saber*, livro imediatamente posterior em que Foucault dá mais detalhes sobre como desenvolve seu método.

Não há dúvida de que o diagnóstico sombrio da objetivação dos corpos em *Vigiar e punir* deve muito à leitura que Foucault fez de Nietzsche, principalmente se levarmos em consideração a sua preocupação em marcar que a tecnologia política do corpo, que se desenvolve desde o século XVII é, pois, uma microfísica do poder. Vimos que foi de Nietzsche que Foucault retirou a tese de que o campo do saber-poder em que se dá a formação das estratégias é o dos corpos e de suas forças, em permanente confronto entre si. Entretanto, em suas pesquisas posteriores, Foucault relativizará o peso do poder disciplinar, afirmando que a disciplina é apenas um dos polos do *biopoder*, e que há, portanto, outros modos através dos quais o poder atua.<sup>188</sup>

No primeiro volume sobre a história da sexualidade, Foucault empenha-se em traçar a história da vontade de verdade a partir do dispositivo da sexualidade. Mas leiamos este texto apenas na medida em que ele colabore para que tenhamos mais claro a concepção de poder, bem como a relação deste com o saber, que Foucault já havia apresentado em *Vigiar e punir*. Segundo ele,

permanecemos presos a uma certa imagem do poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica tão bem traçaram. E é desta imagem que precisamos liberar-nos, isto é, do privilégio teórico da lei e da soberania, se quisermos fazer uma análise do poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos. É preciso construir uma analítica do poder que não tome mais o direito como modelo e código (Foucault, 1988, p.100)

Trata-se de examinar de perto todo um material histórico e de, pouco a pouco, avançar em direção a uma outra concepção do poder, ao mesmo tempo em que se forma outra

---

<sup>188</sup>Para além da anátomo-política do corpo, há o polo da biopolítica da população.



chave de interpretação. Mais precisamente, na apresentação do seu método de trabalho, Foucault afirma que pretende “analisar a formação de um certo tipo de saber sobre o sexo, não em termos de repressão ou de lei, mas em termos de poder” (Foucault, 1988, p.102). Essa análise, por sua vez, não deve postular a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação como dados iniciais. Pelo contrário, estas são apenas as suas formas terminais.

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através das lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (Foucault, 1988, p.102-103).

Foucault é enfático ao afirmar que o poder não é uma instituição nem uma estrutura. Em *Vigiar e punir*, portanto, a formação histórica das instituições disciplinares - mais precisamente a da prisão - é apenas “a condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais periféricos”. Ou seja, se se deseja empregar os mecanismos de poder como chave de inteligibilidade do campo social, não se deve buscar pela existência primeira de um ponto central, de um foco único de soberania de onde partiriam as formas derivadas. Segundo Foucault,

é o suporte móvel das correlações de força que, devido à sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares (Foucault, 1988, p.103).

Foucault afirma que o poder é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. Mas vejamos como ele explica este seu nominalismo.

Se ainda quisermos manter alguma distinção entre guerra e política, devemos afirmar, antes, que essa multiplicidade de correlações de força pode ser codificada – em parte, jamais totalmente – seja na forma de “guerra”, seja na forma de “política”; seriam duas

estratégias diferentes (mas prontas a se transformarem uma na outra) para integrar essas correlações de força desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas (Foucault, 1988, p.103-104).

É preciso destacar que, em *A vontade de saber*, as análises de Foucault estão imersas no campo do saber-poder, e que não há mais uma preocupação explícita em *distinguir* entre formações discursivas e formações não discursivas, entre relações de saber e relações de poder. Mas, se retomamos a nossa tese sobre *A arqueologia do saber* – a de que a análise das estratégias, no nível do enunciado, apontava tanto para o domínio não discursivo do saber quanto para algo que parecia extrapolar este mesmo domínio: o poder – sabemos que a distinção persiste. Por outro lado, em 1976, Foucault afirma que volta a analisar os discursos - agora sobre o sexo - “em termos de poder”. Cabe, portanto, reforçar a distinção: entre o que são formações históricas discursivas (“a” psicologia, “a” psiquiatria, “o” direito penal, etc.) e formações não discursivas (“a” prisão, “a” sociedade disciplinar, “a” sexualidade, etc.) do saber,<sup>189</sup> e entre estas formações históricas e as

---

<sup>189</sup> Não ignoramos o quão problemática pode se tornar a distinção entre o que seja uma formação discursiva e uma formação não-discursiva. Mas reforçemos que Foucault mostrou que, no nível das formações históricas, há a distinção (por exemplo, a prisão como instituição não tem a sua origem no direito penal). Podemos acrescentar a essa discussão a questão dos *limiões* proposta em *A arqueologia do saber*. Segundo Foucault, a propósito de uma formação discursiva, podemos descrever distintas emergências. “O momento a partir do qual uma prática discursiva se individualiza e assume sua autonomia, o momento, por conseguinte, em que se encontra em ação um único e mesmo sistema de formação dos enunciados, ou ainda o momento em que esse sistema se transforma, poderá ser chamado *limiar de positividade*. Quando no jogo de uma formação discursiva um conjunto de enunciados se delinea, pretende fazer valer (mesmo sem consegui-lo) normas de verificação e de coerência e o fato de que exerce, em relação ao saber, uma função dominante (modelo, crítica ou verificação), diremos que a formação discursiva transpõe um *limiar de epistemologização*. Quando a figura epistemológica, assim delineada, obedece a um certo número de critérios formais, quando seus enunciados não respondem somente a regras arqueológicas de formação, mas, além disso, a certas leis de construção das proposições, diremos que ela transpõe um *limiar de cientificidade*. Enfim, quando esse discurso científico, por sua vez, puder definir os axiomas que lhe são necessários, os elementos que usa, as estruturas proposicionais que lhe são legítimas e as transformações que aceita, quando puder assim desenvolver, a partir de si mesmo, o edifício formal que constitui, diremos que transpõe o *limiar da formalização*” (Foucault, 2009, p. 208-209). Todos estes limiões diriam respeito, portanto, à individualização de uma formação discursiva. Por outro lado, em *Vigiar e punir*, ao tratar das disciplinas, Foucault menciona um outro limiar que estas, por sua vez, no século XVIII, teriam atravessado: o *limiar tecnológico*. A partir daí, as disciplinas atingiam o nível a partir do qual a formação de saber e majoração do poder se reforçariam regularmente segundo um processo circular. E, com as disciplinas, as relações entre o discursivo e o não discursivo já estariam totalmente sobrepostas: “O hospital primeiro, depois a escola, mais tarde ainda a oficina, não foram simplesmente ‘postos em ordem’ pelas disciplinas; tornaram-se, graças a elas, aparelhos tais que qualquer mecanismo de objetivação pode valer neles como instrumento de sujeição, e qualquer crescimento de poder dá neles lugar a conhecimentos possíveis; foi a partir desse laço, próprio dos sistemas tecnológicos, que se puderam formar no elemento disciplinar a medicina clínica, a psiquiatria, a psicologia da criança, a psicopedagogia, a racionalização do trabalho. Duplo processo, portanto: arrancada epistemológica a partir de um

relações de força (instáveis, desequilibradas, inertes, etc.) do poder. A partir disso, apontemos algumas proposições formuladas por Foucault:

- o poder não é algo que se tem ou se adquire, mas algo que se exerce.
- o poder é imanente ao saber, ou seja: as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimento, relações sexuais), mas lhe são imanentes; reciprocamente, as relações de poder são as condições internas destas diferenciações; não estão “em posição de superestrutura” mas possuem, lá onde atuam, “um papel diretamente produtor”.
- o poder vem de baixo: as correlações de força múltiplas que atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nas instituições, servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social. Assim, as grandes dominações seriam “efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos estes afrontamentos”
- as relações de poder são ao mesmo tempo intencionais e não subjetivas. Se são inteligíveis é porque são atravessadas de fora a fora por um cálculo: “não há poder que não se exerça sem uma série de miras e objetivos”. Mas não quer dizer que resulte da decisão de um sujeito individual: “a racionalidade do poder é a das táticas muitas vezes bem explícitas no nível limitado em que se escrevem”. Cinismo local do poder: lá onde ele se exerce, a sua lógica é perfeitamente clara e, contudo, acontece não haver mais ninguém para tê-las concebido, “caráter implícito das grandes estratégias anônimas”.
- onde há poder, há resistência, e, por isso mesmo, esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder. Ou seja, se estamos necessariamente “no” poder, no entanto, dele, sempre se pode escapar.

Foucault entende, de qualquer modo, que é preciso decifrar os mecanismos do poder a partir de uma *estratégia* imanente às correlações de força. Quanto ao sexo e aos discursos da verdade que dele se ocuparam, a principal questão a resolver será, portanto:

---

afinamento das relações de poder; multiplicação dos efeitos de poder graças à formação e à acumulação de novos conhecimentos” (Foucault, 2004, p.184-185). É que enquanto o saber diferencia, por um lado, entre formações discursivas e não discursivas, o poder as integra, por outro.

quais são as relações de poder mais imediatas, mais locais, que estão em jogo? Como tornam possíveis essas espécies de discursos e, inversamente, como esses discursos lhe servem de suporte? (Foucault, 1988, p.108).

Trata-se de imergir a produção dos discursos sobre o sexo no campo das relações múltiplas e móveis do poder. É o modelo estratégico, e não o modelo do direito, que deve orientar a concepção de poder.

Notemos, portanto, como as estratégias continuam guiando as análises de Foucault. Em *A arqueologia do saber*, ao lado da análise da formação de objetos, modalidades enunciativas e conceitos, a formação de uma estratégia revelou uma das condições de existência do enunciado, ou seja, sua materialidade institucional, que, por sua vez, somente a análise no nível dos enunciados poderia apontar. Em *Vigiar e punir*, a análise da formação de uma estratégia para o exercício da punição revelou a tecnologia política do corpo, que consistia em técnicas, procedimentos, práticas, acontecimentos que também produziam efeitos de visibilidade na materialidade dos corpos. Mas vejamos agora, em *A vontade de saber*, quatro regras que, segundo Foucault, devem prescrever o modelo estratégico.

- *Regra da imanência*: “entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade; mesmo que cada uma tenha seu papel específico e que se articulem entre si a partir de suas diferenças” (Foucault, 1988, p.109).

- *Regra das variações contínuas*: não procurar quem tem ou não tem o poder; quem tem ou não tem o saber. Ao contrário, “buscar o esquema das modificações que as correlações de força implicam através de seu próprio jogo”. Isso porque “as relações de poder-saber não são formas de repartição, são matrizes de transformação” (Foucault, 1988, p.109-110).

- *Regra do duplo condicionamento*: nenhum “foco local” poderia funcionar se não se inserisse em uma estratégia global. Inversamente, “nenhuma estratégia poderia proporcionar efeitos globais a não ser apoiada em relações precisas e tênues que lhe servissem, não de aplicação ou consequência, mas de suporte”. O duplo condicionamento é, portanto: “de uma estratégia, através da especificidade das táticas possíveis e, das táticas, pelo invólucro estratégico que as faz funcionar” (Foucault, 1988, p.111).

- *Regra da polivalência tática dos discursos*: o que se diz sobre o sexo não deve ser analisado como tela de projeção dos mecanismos de poder. De outro modo, “é justamente *no discurso* que vêm a se articular poder e saber” (Foucault, 1988, p.111, grifo nosso).

E eis que Foucault afirma o que havia apenas sugerido em 1969. Pois é precisamente no nível estratégico (que, agora, também é o das táticas discursivas) que se faz, no discurso, a articulação poder-saber. Mas essa afirmação não é feita sem uma reformulação do próprio espaço discursivo.

Deve-se conceber o discurso como uma série de segmentos descontínuos, cuja função tática não é uniforme nem estável. Mais precisamente, não se deve imaginar um mundo do discurso dividido entre o discurso admitido e o discurso excluído, ou entre o discurso dominante e o dominado; mas, ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes. É essa distribuição que é preciso recompor, com o que admite em coisas ditas e ocultas, em enunciações exigidas e interditas; com o que supõe de variantes e de efeitos diferentes segundo quem fala, sua posição de poder, o contexto institucional em que se encontra; com o que comporta de deslocamentos e de reutilizações de fórmulas idênticas para objetivos opostos. Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras (Foucault, 1988, p.111-112).

Para Foucault, não existe um discurso do poder, de um lado, e, diante dele, um outro contraposto. “Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das relações de força”. Discursos contraditórios podem existir dentro de uma mesma estratégia. Também podem circular, sem mudar de forma, entre estratégias opostas. Quanto aos discursos sobre o sexo, não se trata de perguntar de que teoria derivam, ou que ideologia representam, mas de interrogá-los nos dois níveis que o condicionam:

o de sua reciprocidade tática (que efeitos recíprocos de poder e saber proporcionam) e o de sua integração estratégica (que conjuntura e que correlação de forças torna necessária sua utilização em tal ou qual episódio dos diversos confrontos produzidos) (Foucault, 1988, p.113).

Trata-se, pois, de uma concepção de poder que substitui o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo; da interdição pelo da eficácia tática; da soberania pela análise de um campo de correlações de força onde se produzem os efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis, de dominação.

\*\*\*

Em *A vontade de saber*, Foucault volta analisar o discurso, não a partir de sua regularidade arqueológica, mas a partir do complexo jogo de forças em que está imerso. Certamente, teria sido o enunciado que, desde *A arqueologia do saber*, lhe mostrara que o discurso exerce, pois, uma função estratégica. Mas o que, antes, Foucault tratava como a condição da existência material de um enunciado (seu suporte institucional), diz respeito, agora, ao suporte móvel das relações de força que tornam um discurso possível. Mas lembremos, também, que se a função estratégica do enunciado aparecia como algo que extrapolava o domínio do saber, no entanto, *Vigiar e punir* já havia mostrado o caráter imanente da relação deste com o domínio do poder. Como afirma Foucault, saber e poder articulam-se por sua diferença, mas não há nenhuma relação de exterioridade entre eles, o que o leva, em *A vontade de saber*, a reformular o problema sobre o discurso. Ele deve perguntar, por um lado, que relações de força tornam um discurso possível, mas, por outro, deve perguntar como o próprio discurso serve de suporte para essas relações de força.<sup>190</sup> É este o sentido da afirmação de que, *no* discurso, poder e saber se articulam. Mas há, pontua Foucault, dois níveis de condicionamento: no próprio espaço discursivo, em que o discurso, ao produzir efeitos de reciprocidade entre poder e saber, exerce uma função tática; e no nível de sua utilização, em que o discurso, diante de determinada conjuntura de correlações de força, integra-se em uma estratégia que produz efeitos globais de dominação.

Não obstante toda essa reformulação, poderíamos dizer que o elemento novo do livro de 1976 é a afirmação de que “onde há poder, há resistência”. Pois é a partir dela que haverá mais uma inflexão no pensamento de Foucault. Ao acenar para a possibilidade

---

<sup>190</sup> Já mencionamos que, com Nietzsche, Foucault havia afirmado que o acontecimento, além de ser regulado por relações formais (de quase-causa) na superfície do discurso, também dizia respeito às regras do jogo estratégico das relações de força do poder. Agora, mais do que isso, ele afirma que a relação entre discurso e poder é, também, um problema de expressão, no qual uma estratégia global de poder *envolve* táticas discursivas locais e estas, por outro lado, *explicam* aquela.

de resistência – possibilidade ausente em *Vigiar e punir* - Foucault está incluindo um elemento importante da sua concepção de poder: a liberdade. “O poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’, enquanto ‘livres’”. A afirmação de que estamos imersos no poder, mas que podemos a ele resistir, problematiza, portanto, o estatuto do sujeito.<sup>191</sup> Pois se este, até então, aparecia como efeito das relações de saber (mero acontecimento discursivo, em *A arqueologia do saber*); ou como efeito das relações de saber-poder (indivíduo objetivado, em *Vigiar e punir*), agora, com a afirmação da resistência, Foucault encontrará a dimensão da subjetivação, em que o indivíduo se constitui, pois, como sujeito. Nas pesquisas posteriores *À vontade de saber*, Foucault explora o domínio das práticas ou das técnicas de si desde a Antiguidade greco-romana. Neste domínio, a constituição do sujeito se dá a partir de uma escolha (de uma estratégia) por uma relação consigo (por uma ética), derivada dos saberes e dos poderes que o cercam, embora a eles irreduzível.

Contudo, não seguiremos com este percurso traçado por Foucault. Pois ainda há mais a tratar, em um retorno a Deleuze, sobre essa reformulação de Foucault quanto às relações entre discurso e poder. Então voltemos, com Deleuze, precisamente ao acontecimento. Não mais para falar da sua lógica, mas para mostrar como o filósofo, depois de Foucault, explorou o acontecimento enunciado, já imerso no saber-poder, na dimensão de suas transformações incorporais.

---

<sup>191</sup> Afirmar que estamos imersos no poder não implica afirmar que dele não se escapa. Segundo Foucault, as correlações de poder têm um caráter estritamente relacional: “elas não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel do adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão. Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder”. Provocariam, esses focos de resistência, rupturas radicais, divisões binárias e maciças? “Às vezes. É mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis. Da mesma forma que a rede de relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais” (Foucault, 1988, p.106-107).

## Capítulo 7: Transformações incorporais

Foucault dizia que seus livros não eram nem tratados de filosofia nem estudos históricos; eram, no máximo, “fragmentos filosóficos em canteiros históricos”. Ele buscou “recolocar o regime de produção do verdadeiro e do falso no coração da análise histórica e da crítica política”. Não se tratava, com o seu trabalho, nem de uma descrição de fatos históricos, nem de uma análise da racionalidade crescente que teria dominado nossa sociedade, nem de uma antropologia das codificações que regiam, sem que soubéssemos, o nosso comportamento. As programações de conduta que ele teria analisado em *Vigiar e punir*, segundo ele, não eram mais que fragmentos de realidade que induziam efeitos bem específicos de real.

Ainda quanto ao trabalho de Foucault, é preciso destacar que insistimos, no capítulo anterior, na distinção entre as formações históricas discursivas e não discursivas que haveria em *Vigiar e punir*. Sabemos, contudo, que foi em *A arqueologia do saber* que tal distinção ficou expressamente marcada, visto que, lá, Foucault teria encontrado um nível de análise – o enunciativo – que tanto permitia analisar a formação dos objetos, das modalidades enunciativas e dos conceitos como acontecimentos discursivos, quanto descrever, em função destes lugares do discurso, as regularidades que levavam à individualização de uma formação discursiva. Mas este mesmo nível de análise dos enunciados, que mais precisamente era o das condições de existência do discurso, se indicava, por um lado, os limiares de emergência de uma formação discursiva, também remetia, por outro, a uma função estratégica do próprio enunciado que apontava para uma materialidade institucional não suscetível a qualquer limiar de formalização discursiva. Haveria, portanto, um domínio de acontecimentos não discursivos - de ordem política, econômica, técnica, social – que se articulavam, de algum modo, com os acontecimentos discursivos, mas que a análise arqueológica, restrita ao campo do saber, não os alcançava no nível de sua formação. A relação entre acontecimentos discursivos e não discursivos, no domínio de sua gênese, apresentara-se, portanto, como um problema para Foucault e, neste sentido, alguns anos depois, *Vigiar e Punir* trazia uma solução. Em 1975, Foucault procura mostrar como formações históricas, sejam elas discursivas como o direito penal, ou não discursivas como a prisão, fazem parte, antes de mais nada, de um complexo



heterogêneo de saber e de poder – este também historicamente datado e situado – o dispositivo disciplinar. Tal dispositivo abarca elementos discursivos e não discursivos, e as relações que se estabelecem entre eles são relações de força do poder. E se, de fato, Foucault mostrou que a formação histórica de uma instituição como a prisão se dera fora do aparelho judiciário, e que, portanto, não se tratava de uma derivação direta das leis do direito penal; não obstante, ele também apontou que, em um dado momento histórico, a “prisão” e o “direito” se encontraram e passaram a coexistir. Mas ainda que se tratassem, no nível de sua constituição, de formações heterogêneas, o propósito maior de *Vigiar e punir* era o de mostrar como tais formações diziam respeito às engrenagens de um dispositivo disciplinar que tinha como principal estratégia capturar, observar e moldar corpos.

Da nossa parte, entretanto, se quisemos enfatizar essa heterogeneidade na formação do discursivo e do não discursivo, foi justamente para ressaltar que Foucault, ao ter afirmado alguns anos antes, que a filosofia do acontecimento avançava na direção de um materialismo do incorporal, também assumia a cisão apontada pelo estoicismo entre causa corporal e efeitos incorporais. E, por outro lado, se ele encontrara no dispositivo uma instância heterogênea capaz de também descrever as formações históricas do saber em função das relações estratégicas de forças do poder, e ainda que sua análise também se guiasse pela “exigência filosófica da análise dos regimes de produção do verdadeiro e do falso”, devemos considerar, contudo, que suas pesquisas nunca extrapolavam o domínio concreto das formações históricas. Mas retornemos, finalmente, ao trabalho daquele que também já havia tratado da cisão estoica entre causa e efeito em sua “lógica do acontecimento”, e que levará adiante, ainda que em outra direção, a tese aparentemente paradoxal, proposta por Foucault, de um materialismo do incorporal.

Diferentemente de Foucault, Deleuze afirmou em *Mil Platôs* – livro publicado em 1980 em parceria com Felix Guattari<sup>192</sup> - que não fazia história, mas construía mapas. Depois do trabalho sobre Espinosa e da lógica do sentido, ele volta a tratar, neste livro, do problema da linguagem e da expressão, mas fazendo uso de uma série de novos

---

<sup>192</sup> Como estamos tratando de um problema que foi desenvolvido por Deleuze antes de sua parceria com Guattari, seria preciso pontuar que não estamos, de modo algum, negligenciando a importância que este teve no pensamento de Deleuze. É preciso, portanto, enfatizar que não ignoramos o seu peso na criação dos conceitos presentes em *Mil Platôs* e que, inclusive, serão determinantes para o encaminhamento que daremos a nossa tese.

conceitos. A linguagem transitará, mais uma vez, entre a enunciação e a expressão. Mas um outro termo, bastante importante, será introduzido: o conteúdo. E se não devemos usar, a partir de agora, os termos foucaultianos “discurso” e “poder”, com os quais encerramos o capítulo anterior, isso se deve a uma questão de vocabulário, mas, principalmente, às dificuldades que podem envolver um trabalho que busca relacionar o pensamento de grandes pensadores. Queremos crer, entretanto, que tais dificuldades são diminuídas quando, em *Mil Platôs*, os autores fazem uma série de referências ao trabalho de Foucault. Tal como na trigésima sexta nota do segundo volume da tradução brasileira, em que Deleuze e Guattari resumem a teoria foucaultiana dos enunciados e enumeram tanto os pontos nos quais diferem quanto os que dela se aproximam. Assim como Foucault encontrara nos dispositivos de poder a instância capaz de dar conta das duas formações históricas heterogêneas que haviam sido distinguidas em *A arqueologia do saber* – formações discursivas e não discursivas que não se deixavam reduzir a relações de correspondência ou de causalidade –, Deleuze e Guattari também encontrarão nos agenciamentos essa instância que, de uma só vez, distingue e reúne *forma de expressão* e *forma de conteúdo* – termos que, em 1980, retiram da teoria de Louis Hjelmslev<sup>193</sup> - para lidar com a antiga distinção estoica entre corpo e incorporal. Mas pontuemos como os autores também observam suas diferenças quanto a Foucault:

1º) os agenciamentos não nos parecem, antes de tudo, de poder, mas de desejo, sendo o desejo sempre agenciado, e o poder, uma dimensão estratificada do agenciamento; 2º) o diagrama ou a máquina abstrata têm linhas de fuga que são primeiras, e que não são, em um agenciamento, fenômenos de resistência ou de réplica, mas picos de criação e de desterritorialização (Deleuze e Guattari, 2011, p.104).<sup>194</sup>

Para comentarmos as distâncias e proximidades dos dois trajetos, é imprescindível que acompanhem, paralelamente, como Deleuze e Guattari traçam um percurso em que, numa primeira etapa, desconstroem os principais postulados da linguística, com o

---

<sup>193</sup> Segundo os autores, “geólogo dinamarquês espinosista”, mas “que também trabalhava com a linguagem”.

<sup>194</sup> É certo que os autores mencionam aqui uma série de conceitos sobre os quais ainda não tratamos e que procuraremos, na medida do possível, abordá-los.

propósito de, numa segunda, os substituírem pelos componentes de uma Pragmática, ou de uma política da língua.<sup>195</sup>

***Primeiro postulado: a linguagem informa e comunica***

Deleuze e Guattari iniciam o quarto capítulo de *Mil Platôs*<sup>196</sup> defendendo a tese de que, antes de comunicar ou informar, a linguagem dá ordens. O melhor exemplo disso estaria nos mandamentos do professor, que “ensigna”, comanda.

Os mandamentos do professor não são exteriores nem se acrescentam ao que ele nos ensina. Não provêm de significações primeiras, não são a consequência de informações: a ordem se apoia sempre, e desde o início, em ordens, por isso é redundância. A máquina do ensino obrigatório não comunica informações, mas impõe à criança coordenadas semióticas com todas as bases duais da gramática (masculino-feminino, singular-plural, substantivo-verbo, sujeito do enunciado-sujeito de enunciação, etc.). A unidade elementar da linguagem – o enunciado – é a palavra de ordem” (Deleuze e Guattari, 2011, p.12).

E se o senso comum é a faculdade que centraliza as informações, seria preciso definir uma “faculdade abominável” que consistiria em emitir, receber e transmitir as

---

<sup>195</sup> Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari identificam a Pragmática (ou a Esquizoanálise) à micropolítica. Trata-se, com este conceito, de penetrar em mais um dos dualismos estratégicos com os quais os autores buscam alcançar o múltiplo. Pois a micropolítica, longe de se opor à macropolítica, está intrinsecamente ligada a esta. Como eles afirmam, “tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica” (Deleuze e Guattari, 1996, p. 90). Certamente, *Mil Platôs*, assim como *O anti-Édipo*, são livros políticos, mas esta afirmação não nos ajudaria a introduzir a concepção política de Deleuze e Guattari. Retiremos então de *O anti-Édipo* o que seria, para os autores, o problema fundamental da filosofia política: “Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?” Não haveria dúvida de que este problema, levantado precisamente por Espinosa em seu *Tratado teológico-político*, teria mobilizado tanto o livro de 1975 quanto o de 1980, tanto que é assim que os autores definem um de seus objetivos: “analisar a natureza específica dos investimentos libidinais do econômico e do político, e assim mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja” (Deleuze e Guattari, 2010, p.143). Mas para que pudéssemos, com mais critério, identificar a Pragmática à concepção política dos autores – tal como eles de fato propõem – seria preciso retirar de *Mil Platôs* uma outra tese: “Diz-se erroneamente (sobretudo no marxismo) que uma sociedade se define por suas contradições. Mas isso só é verdade em grande escala. Do ponto de vista da micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga” (Deleuze e Guattari, 1996, p. 96). Tal ideia, por sua vez, está diretamente relacionada ao que poderíamos definir como o primeiro problema filosófico de Deleuze: “como pensar a diferença de modo que esta não seja subsumida pela lógica da contradição?” Cabe destacar que Deleuze e Guattari escrevem a sua filosofia política diante de um esgotamento dos modelos de análise (macro)política; e no entanto, a proposta de uma cartografia dos processos micropolíticos em articulação com o macro segue gerando discordâncias e abrindo espaço para interpretações equivocadas. Não há dúvidas, nesse sentido, que o pensamento político de Deleuze e de Guattari, assim como o de Foucault – que também buscou, como vimos, uma análise histórica no nível dos micropoderes em sua articulação com o dispositivo (ou diagrama) panóptico que mobilizara as sociedades modernas – seguem cruciais em nosso presente.

<sup>196</sup> Para sermos mais fiéis aos autores, trata-se não do quarto capítulo, mas do quarto platô. Na tradução brasileira do livro, primeiro texto do volume 2.

palavras de ordem, e que em cujo exercício a informação seria apenas o mínimo estritamente necessário para a emissão, transmissão e observação das ordens consideradas como comandos.<sup>197</sup>

Mas é difícil precisar o estatuto e a extensão da palavra de ordem, pois esta também é – assim como era o enunciado para Foucault - uma função coextensiva à linguagem. Deleuze mantém aqui sua tese anterior de que a linguagem sempre se pressupõe e que, portanto, seria impossível fixar um ponto de partida não linguístico: “Não acreditamos, a esse respeito, que a narrativa consista em comunicar o que se viu, mas em transmitir o que se ouviu, o que um outro disse. Ouvir dizer” (Deleuze e Guattari, 2011, p.13). A primeira determinação da linguagem, portanto, não poderia ser o tropo ou a metáfora, mas o *discurso indireto*. A abelha não tem linguagem porque, embora seja capaz de comunicar a outra o que viu, não pode transmitir o que lhe foi comunicado. A linguagem não vai de um primeiro que viu a um segundo que não viu, mas necessariamente de um segundo a um terceiro, sendo que nenhum deles viu. “É nesse sentido que a linguagem é transmissão de palavra de ordem, e não comunicação de um signo como informação” (Deleuze e Guattari, 2011, p.14). Mas em que a palavra de ordem seria uma função coextensiva à linguagem? A ordem, o comando propriamente, não remeteria pois a um tipo restrito de proposição - explicitamente marcada pelo imperativo?

Austin já havia mostrado que entre a ação e a fala não existem apenas relações extrínsecas – de forma que um enunciado pudesse apenas descrever uma ação no modo indicativo ou mesmo provocar uma ação no modo imperativo – mas também relações intrínsecas entre a fala e determinadas ações que se realizam *quando estas mesmas são ditas* (ato performativo); e entre a fala e determinadas ações que se realizam *quando falamos* (ato ilocutório). Esses atos, interiores à fala, foram chamados de *pressupostos implícitos ou não discursivos* e apresentaram três consequências importantes: 1) a impossibilidade de conceber a linguagem como um código (este é a condição que torna

---

<sup>197</sup> Citemos um trecho de *Diferença e repetição* apenas para destacar que o termo “faculdade”, ainda que de um modo nada convencional, é caro a Deleuze, e que o empirismo transcendental, embora não pretenda estabelecer uma doutrina das faculdades, busca determinar a natureza de suas exigências. No que se refere propriamente às faculdades (quais? quantas?), Deleuze entende que nada pode ser dito de antemão: “pode acontecer que certas faculdades, bem conhecidas-por demais conhecidas, revelem não ter limite próprio, não ter adjetivo verbal, porque são impostas e têm exercício apenas sob a forma do senso comum; pode acontecer, em compensação, que novas faculdades, que estavam recalcadas sob esta forma do senso comum, se ergam” (Deleuze, 2006, p.208-209).

possível uma explicação) e a fala como a comunicação de uma informação (quando, por exemplo, interrogo, não transmito uma dúvida, mas efetuo esse ato necessariamente implícito); 2) a impossibilidade de definir uma semântica, uma sintaxe ou mesmo uma fonemática como zonas científicas independentes de uma *pragmática* (a pragmática é o pressuposto das outras dimensões); 3) a impossibilidade de manter a distinção língua-fala (os atos de fala são pressupostos da significação e da sintaxe da língua).

Já Benveniste teria mostrado que o performativo não remeteria a atos mas à propriedade de termos sui-referenciais (por exemplo, quando “Eu” significa “a pessoa que diz eu”), de tal modo que uma estrutura de subjetividade prévia na linguagem daria conta dos atos de fala, ao invés de pressupô-los. Mas Ducrot, por sua vez, teria invertido o esquema de Benveniste, pois é “o fato de determinados enunciados serem socialmente consagrados à realização de determinadas ações que explica a sui-referência”. Assim, o performativo (o que é feito quando *o* falamos) seria explicado pelo ilocutório (o que é feito quando falamos) e não o contrário.

E o ilocutório, por sua vez, é explicado pelos agenciamentos coletivos de enunciação, por atos jurídicos, que coordenam os processos de subjetivação ou as atribuições de sujeitos na língua, e que não dependem nem um pouco dela. A comunicação não é um conceito melhor do que o de informação, nem a intersubjetividade vale mais do que a significância para esclarecer esses agenciamentos “enunciados-atos” que medem, em cada língua, o papel e a participação dos morfemas subjetivos (Deleuze e Guattari, 2011, p.16).

Para Deleuze e Guattari, é justamente através da análise do discurso indireto que se pode confirmar o ponto de vista de Ducrot segundo o qual as subjetivações não são primeiras, mas derivam de um agenciamento coletivo.

Chamamos palavras de ordem não uma categoria particular de enunciados explícitos (por exemplo, no imperativo), mas a relação de qualquer palavra ou de qualquer enunciado com pressupostos implícitos, ou seja, com atos de fala que se realizam no enunciado, e que podem se realizar apenas nele. As palavras de ordem não remetem, então, somente aos comandos, mas a todos os atos que estão ligados aos enunciados por uma “obrigação social”. Não existe enunciado que não apresente esse vínculo, direta ou indiretamente. Uma pergunta, uma promessa, são palavras de ordem. A linguagem só pode ser definida pelo conjunto das palavras de ordem, pressupostos implícitos ou atos de fala que percorrem uma língua em um dado momento (Deleuze e Guattari, 2011, p.17).

Mas a relação que se estabelece entre o enunciado e o atos de fala que nele se realizam, antes de ser uma relação de identidade, é uma relação de excesso, de redundância. *A palavra de ordem é, em si mesma, redundância do ato e do enunciado: um enunciado realiza um ato e o ato se realiza no enunciado.* É neste sentido que o que é primeiro é a redundância da palavra de ordem, sendo a informação tão somente a condição mínima para a transmissão da palavra de ordem (Deleuze e Guattari, 2011, p.17).

Fala-se demais ou muito pouco sobre o caráter social da enunciação. Mas este só estará intrinsecamente fundado se se mostrar como a enunciação remete, por si mesma, aos agenciamentos coletivos. Só assim se compreenderá que é o agenciamento coletivo e impessoal que determina a individuação do enunciado e a subjetivação da enunciação.

Ora, podemos, sem dúvida, definir o agenciamento coletivo pelo complexo redundante do ato e do enunciado que o efetua necessariamente. Mas temos aí apenas uma definição nominal; e não estamos nem mesmo em condições de justificar nossa posição precedente segundo a qual a redundância não se reduz a uma simples identidade (ou segundo a qual não há simples identidade do enunciado e do ato). Se se quer passar a uma definição real do agenciamento coletivo, perguntar-se-á em que consistem os atos imanentes à linguagem, atos que estão em redundância com os enunciados ou criam palavras de ordem (Deleuze e Guattari, 2011, p.19).

Esses atos, de acordo com Deleuze e Guattari, se definem pelo conjunto das *transformações incorporais*<sup>198</sup> em curso numa sociedade dada, e tais atos se atribuem aos corpos dessa sociedade. Ora, se podia haver, até aqui, alguma dúvida de que os autores estivessem retomando a teoria estoica dos incorporais, a distinção que fazem na sequência torna ainda mais clara a referência: mesmo que se dê ao termo “corpo” um sentido mais geral (“existem corpos morais”, ou “as almas são corpos”, etc.), deve-se, entretanto, distinguir as ações e as paixões que afetam esses corpos, e os atos, que são apenas seus atributos incorporais, ou o “expresso” (“exprimido”) de um enunciado. É nesse sentido que Oswald Ducrot também seria um estoico:

---

<sup>198</sup> Na tradução brasileira de *Mille plateaux*, lê-se transformações “incorpóreas”. Mas por se tratar de um termo que, vimos, já foi bastante utilizado por Deleuze, seguiremos com a outra tradução - mais precisa, ao nosso ver - “incorporal”.

Quando Ducrot se pergunta em que consiste um ato, ele chega precisamente ao agenciamento jurídico, e dá como exemplo a sentença do magistrado, que transforma o acusado em condenado. Na verdade, o que se passa antes – o crime pelo qual se acusa alguém – e o que se passa depois – a execução da pena do condenado – são ações-paixões afetando os corpos (corpo da propriedade, corpo da vítima, corpo do condenado, corpo da prisão); mas a transformação do acusado em condenado é um puro ato instantâneo ou um atributo incorporal, que é o expresso da sentença do magistrado (Deleuze e Guattari, 2011, p.19).

Os corpos tem uma idade, uma maturação, um envelhecimento. Mas a infância, a maioridade, a aposentadoria são transformações incorporais que se atribuem diretamente aos corpos, nessa ou naquela sociedade.

A transformação incorporal é reconhecida por sua instantaneidade, por sua imediatidade, pela simultaneidade do enunciado que a exprime e do efeito que ela produz. (...) As palavras de ordem ou os agenciamentos de enunciação em uma sociedade dada – em suma, o ilocutório – designam essa relação instantânea dos enunciados com as transformações incorporais ou atributos incorporais que eles expressam (Deleuze e Guattari, 2011, p.20).<sup>199</sup>

Um enunciado não é nada fora das circunstâncias que o tornam o que é. E é preciso, por isso mesmo, fazer intervir as circunstâncias. Entretanto,

o termo geral circunstâncias não deve fazer crer que se trata somente de circunstâncias exteriores. “Eu juro” não é o mesmo se for dito em família, na escola, em um amor, no interior de uma sociedade secreta, no tribunal: não é a mesma coisa, mas tampouco não é o mesmo enunciado; não é a mesma situação de corpo, mas tampouco é a mesma transformação incorporal. A transformação se refere aos corpos, mas ela mesma é incorporal, interior à enunciação. Existem variáveis de expressão *que colocam a língua em relação com o fora, mas precisamente porque elas são imanentes à língua* (Deleuze e Guattari, 2011, p.22).

---

<sup>199</sup> Deleuze e Guattari prosseguem: “A História real narra, sem dúvida, as ações e paixões dos corpos que se desenvolvem em um corpo social, ela as comunica de uma certa maneira; mas também transmite palavras de ordem, isto é, os atos puros que se intercalam neste desenvolvimento”. Para eles, talvez seja a economia que melhor mostre a presença e a instantaneidade desses atos decisórios em um processo de conjunto. “A inflação galopante na Alemanha de 1918, é um processo que afeta o corpo monetário, e muitos outros corpos; mas o ‘conjunto das circunstâncias’ possibilita subitamente uma transformação semiótica que, para ser teoricamente indexada sobre o corpo da terra e dos ativos materiais, não é menos um ato puro ou uma transformação incorporal” (Deleuze e Guattari, 2011, p.21).

A linguística se atém a constantes da língua, e remete as circunstâncias ao exterior. Fechando a língua sobre si, e fazendo da pragmática apenas um resíduo, ela perde o agenciamento, pois a palavra de ordem é a variável que faz da palavra como tal uma enunciação. “A instantaneidade da palavra de ordem, sua imediatidade, lhe confere uma potência de variação em relação aos corpos aos quais se atribui a transformação” (Deleuze e Guattari, 2011, p.23). A pragmática, por sua vez, e por já conhecer esta potência, é uma política da língua.

Toda palavra de ordem deve ser deduzida da soma das particularidades de uma situação política determinada (...). Um tipo de enunciado só pode ser avaliado em função de suas implicações pragmáticas, isto é, de sua relação com pressupostos implícitos, com atos imanes ou transformações incorporais que ele exprime, e que vão introduzir novos recortes entre os corpos. A verdadeira intuição não é o juízo de gramaticalidade, mas a avaliação das variáveis interiores de enunciação em relação ao conjunto das circunstâncias (Deleuze e Guattari, 2011, p.24).

Em suma, as palavras de ordem são, diferentemente dos comandos explícitos, relações que se estabelecem entre uma palavra qualquer e os pressupostos implícitos da linguagem que, por sua vez, são atos de fala imanes que expressam transformações incorporais. Finalmente, esses atos são as variáveis dos agenciamentos de enunciação. E “quando essas variáveis se relacionam de determinado modo em um dado momento, os agenciamentos se reúnem em um *regime de signos ou máquina semiótica*” (Deleuze e Guattari, 2011, p.24). Veremos na sequência, com mais precisão, como Deleuze e Guattari definem e descrevem alguns desses regimes de signos. Mas cabe acrescentar, como eles afirmam, que uma sociedade é perpassada por diversas semióticas e novas palavras de ordem podem surgir a qualquer momento, fazendo variar as próprias variáveis.

É então de diversas maneiras que a palavra de ordem é redundância: “ela não o é apenas em função de uma transmissão que lhe é essencial, mas o é também em si mesma e desde a sua emissão, em sua relação ‘imediate’ com o ato ou com a transformação que efetua”. E o agenciamento coletivo de enunciação não tem outros enunciados que não aqueles de um discurso sempre indireto.

O discurso indireto é a presença de um enunciado relatado em um enunciado relator, a presença da palavra de ordem na palavra. É toda a linguagem que é discurso indireto. Ao



invés de o discurso indireto supor um discurso direto, é este que é extraído daquele, à medida que as operações de significância e os processos de subjetivação em um agenciamento se encontram distribuídos, atribuídos, consignados, ou à medida que as variáveis do agenciamento estabelecem relações constantes, por mais provisórias que sejam (Deleuze e Guattari, 2011, p.24-25).

Assim, o discurso direto é apenas um fragmento de massa destacado, que nasce justamente do desmembramento do agenciamento coletivo<sup>200</sup>.

Retomando, então, a questão lançada anteriormente: em que seria definida uma função coextensiva à linguagem? Se as palavras de ordem ou os agenciamentos coletivos de enunciação não se confundem com a linguagem, no entanto, *efetua a sua condição* (como expresso/exprimido ou sobrelinearidade da expressão); de modo que sem eles, a linguagem permaneceria como pura virtualidade. E se os agenciamentos certamente variam, contudo não variam necessariamente conforme cada língua.

Uma língua parece se definir pelas constantes fonológicas, semânticas, sintáticas, que coexistem em seus enunciados; o agenciamento coletivo, ao contrário, concerne ao uso dessas constantes em função das variáveis interiores à própria enunciação (as variáveis de expressão, os atos imanentes ou transformações incorporais). (Deleuze e Guattari, 2011, p.27).

Não se pode estabelecer, portanto, uma dualidade entre constantes como fatores linguísticos, por um lado, e variáveis como fatores extrínsecos não linguísticos, por outro, pois as variáveis pragmáticas de uso são interiores à enunciação e formam os pressupostos implícitos da língua. *Se o agenciamento coletivo é coextensivo, tanto à língua considerada, quanto à própria linguagem, é porque ele exprime o conjunto das transformações incorporais que efetua a condição da linguagem, transformações que utilizam, para tal, os elementos de uma língua.* Assim definida, a função-linguagem não é, como quer a linguística, nem informativa nem comunicativa: “é transmissão de

---

<sup>200</sup> O discurso indireto é o “rumor ou fundo de onde tiro a minha voz”. Ou seja, dependo sempre de um agenciamento de enunciação que não é dado em minha consciência. E, conseqüentemente, “quando perguntamos qual é a faculdade própria à palavra de ordem, devemos reconhecer nela características estranhas: uma espécie de instantaneidade na emissão, na percepção e na transmissão das palavras de ordem; uma grande variabilidade, e uma potência de esquecimento que faz com que nos sintamos inocentes diante das palavras de ordem que seguimos, e depois abandonamos, para acolher outras em seu lugar; uma capacidade propriamente ideal ou fantasmática na apreensão das transformações incorporais; uma aptidão para apreender a linguagem sob a forma de um imenso discurso indireto” (Deleuze e Guattari, 2011, p.25-26).

palavras de ordem, e as palavras de ordem remetem às transformações incorporais que constituem as variáveis da função” (Deleuze e Guattari, 2011, p.27). É assim que a linguística não é nada fora da pragmática que, por sua vez, define tanto a efetuação da *condição* da linguagem quanto os *usos* dos elementos de uma língua.

Notemos, até aqui, a proximidade entre o que está propondo a pragmática de Deleuze e Guattari e o que propunha Foucault com sua análise dos enunciados em *A arqueologia do saber*. Ambas as teses remetem a uma dimensão em certo sentido anterior à linguagem, já que trata da sua condição.<sup>201</sup> Lembremos que Foucault ressaltou que a linguística perguntava segundo quais regras (constantes) um enunciado era construído, e conseqüentemente, segundo que regras outros enunciados semelhantes também o seriam. Já a descrição de um enunciado não deveria isolar e caracterizar qualquer dos elementos linguísticos, mas definir as *condições* nas quais teria sido realizada a função que dava existência a esses elementos. Ou seja, a identidade do enunciado não podia ser definida - como também afirmam Deleuze e Guattari - pela estrutura das palavras, frases, ou proposições que o enunciam; se, em Foucault, havia alguma identidade no enunciado, esta era, tão somente, o princípio de sua própria variação. E se a tarefa de Foucault foi mostrar que este princípio, para além dos variados lugares discursivos aos quais remetia, era histórico (lembremos que, para ele, o próprio discurso tinha uma história), entretanto, em Deleuze e Guattari, que não negam, em absoluto, o caráter histórico dos agenciamentos, a ênfase está em mostrar como este princípio de variação diz respeito, pois, à palavra de ordem, estudada por eles a partir das operações de significância e dos processos de subjetivação que se encontram distribuídos – veremos mais adiante - em alguns dos agenciamentos coletivos de enunciação.<sup>202</sup> Além disso, a palavra de ordem, função coextensiva à linguagem, redundância do ato de fala e do enunciado, diz respeito às variáveis interiores à língua que, precisamente por lhe serem imanentes, a colocam em relação com o fora. Ora, e Foucault também não havia chegado a uma função do enunciado, estratégica porque também, precisamente, o transbordava?

---

<sup>201</sup> Em ambos os casos, anterior não se refere a tempo; e a condição, não é de possibilidade, mas de existência.

<sup>202</sup> Ora, um agenciamento coletivo de enunciação já determinado é, em outros termos, um regime de signos, e sabemos que Foucault também realizara este estudo em *As palavras e as coisas*. Mas ao invés de estudá-los, tal como farão Deleuze e Guattari, como regimes mistos de signos, a perspectiva adotada era a da *episteme*, estrutura (*a priori* histórico) que atuava como o grande princípio ordenador de todos os saberes de uma época – tese que, posteriormente, perde consistência no próprio Foucault.

### *Segundo postulado: a máquina abstrata da língua*

Deleuze e Guattari entendem que se distinguirmos, em um dado campo social, o conjunto das modificações corporais e o conjunto das transformações incorporais, encontraremos também – apesar da variedade de cada um - duas formalizações: uma formalização de *conteúdo* e uma formalização de *expressão*. O conteúdo não se opõe à forma, ele tem a sua própria formalização. O conteúdo se opõe à expressão, que, por sua vez, tem a sua própria formalização.

É precisamente porque o conteúdo tem sua forma assim como a expressão, que não se pode jamais atribuir à forma de expressão a simples função de representar, de descrever ou de atestar um conteúdo correspondente: não há correspondência nem conformidade. As duas formalizações não são de mesma natureza, e são independentes, heterogêneas (Deleuze e Guattari, 2011, p.28).<sup>203</sup>

Mas lembremos, mais uma vez, que foram os estoicos os primeiros a elaborar a teoria dessa independência quando distinguiam, de um lado, as ações e paixões dos corpos (dando à palavra “corpo” a sua maior extensão, ou seja, todo conteúdo formado); e de outro, os atos ou acontecimentos incorporais (que são o “expresso/exprimido” dos enunciados). É assim que a forma de expressão será constituída pelo encadeamento dos expressos, e a forma de conteúdo pela trama dos corpos.<sup>204</sup> E os estoicos teriam sido os primeiros a elaborar uma filosofia da linguagem justamente por notarem, a partir dessa distinção, a potência de um paradoxo.

O paradoxo não vale nada, se não se acrescentar, com os estoicos: as transformações incorporais, os atributos incorporais, são ditos, e só são ditos, acerca dos próprios corpos. Eles são o expresso dos enunciados, mas *são atribuídos* aos corpos. Não se trata, contudo, de descrever ou representar os corpos; pois estes já tem suas qualidades próprias, suas ações e suas paixões, suas almas, em suma, suas formas que são, elas mesmas, corpos –

---

<sup>203</sup> Retomemos como essa distinção em *Mil Platôs* entre forma de conteúdo e forma de expressão - que os autores retiram de Hjelmslev – é, desde os anos 1960, de suma importância para o pensamento de Deleuze que, para além dos estoicos em *Lógica do sentido*, já havia tratado, em seu livro sobre Espinosa, da distinção formal como a única distinção real. Para ele, lembremos, o problema da distinção real estava no cerne da crítica que Espinosa fazia ao pensamento de Descartes. E se lá, o problema da expressão dizia respeito, justamente, à lógica da distinção real dos atributos, agora Deleuze o desdobra, diretamente, através dos agenciamentos.

<sup>204</sup> “Quando o punhal entra na carne, quando o alimento ou o veneno se espalha pelo corpo, quando a gota de vinho é vertida na água, há mistura de corpos; mas os enunciados “o punhal corta a carne”, “eu como”, “a água enrubesce” exprimem transformações incorporais de natureza completamente diferente (acontecimentos)” (Deleuze e Guattari, 2011, p.28).

e as representações também são corpos! Se os atributos não corporais são ditos acerca dos corpos, se podemos distinguir o expresso incorporeal “avermelhar” e a qualidade corporal “vermelha” etc., é então por uma razão bem diferente do que a da representação. Não se pode nem mesmo dizer que o corpo, ou o estado de coisas, seja o “referente” do signo. Expressando o atributo não corporal, e simultaneamente atribuindo-o ao corpo, não representamos, não referimos, *intervimos* de algum modo, e isto é um ato de linguagem (Deleuze e Guattari, 2011, p.28-29).

E a independência das duas formas (de expressão e de conteúdo) não é contradita mas confirmada pelo fato de que os expressos (exprimidos) se inserem nos conteúdos, não para representá-los, mas para antecipá-los, retrocedê-los, retardá-los, destacá-los, reuni-los, recortá-los, incorporá-los de outro modo. “A cadeia das transformações instantâneas vai se inserir, o tempo todo, na trama das modificações contínuas” (residindo, aí, o paradoxo: como diziam os estoicos, a partir de que momento se pode dizer que alguém é careca?).

A independência da forma de expressão e da forma de conteúdo não funda qualquer paralelismo entre as duas, tampouco qualquer representação de uma para a outra, mas ao contrário, um esfacelamento das duas, uma maneira cujas expressões se inserem nos conteúdos, por meio do qual se salta sem cessar de um registro ao outro, cujo signo trabalham as próprias coisas, ao mesmo tempo em que as coisas se estendem ou se desenrolam através dos signos. Um agenciamento de enunciação não fala “das” coisas, mas fala *diretamente* os estados de coisas ou estados de conteúdo, de modo que um mesmo  $x$ , uma mesma partícula, funcionará como corpo que age e sofre, ou mesmo como signo que faz ato, que faz palavra de ordem, segundo a forma na qual se encontra (como no conjunto teórico-experimental da física). Em suma, a independência funcional das duas formas é somente a forma de sua pressuposição recíproca, e da passagem incessante de uma a outra (Deleuze e Guattari, 2011, p.29).

Não nos encontramos diante de um encadeamento de palavras de ordem, de um lado, e de uma causalidade de conteúdos de outro, cada um valendo por si.

Ao contrário, a independência das duas linhas é distributiva, e faz com que o segmento de uma reveze, sem cessar, com um segmento da outra, que se insinue ou se introduza na outra. Não cessamos de passar das palavras de ordem à “ordem muda” das coisas, como diz Foucault, e vice-versa (Deleuze e Guattari, 2011, p.29-30).

Mas para que se evite qualquer espécie de idealismo, é preciso perguntar: se as expressões intervêm ou se inserem nos conteúdos, a palavra de ordem de onde vem? É

preciso pois determinar, não uma origem, mas os pontos de intervenção, de inserção, e isso no quadro dessa pressuposição recíproca entre as duas formas. E considerar que estas, por sua vez, não são separáveis de um *movimento de desterritorialização*<sup>205</sup> que as arrebatam.

Expressão e conteúdo, cada um deles é mais ou menos desterritorializado, relativamente desterritorializado segundo o estado de sua forma. A esse respeito, não se pode postular um primado da expressão sobre o conteúdo, ou o inverso. Os componentes semióticos são mais desterritorializados do que os componentes materiais, mas o contrário também ocorre (...). Em suma, existem graus de desterritorialização que quantificam as formas respectivas, e segundo os quais os conteúdos e as expressões se conjugam, se alternam, se precipitam uns sobre os outros, ou, ao contrário, se estabilizam, operando uma reterritorialização. O que denominamos circunstâncias e variáveis são esses próprios graus. Existem variáveis de conteúdo que são proporções nas misturas ou agregados de corpos, e existem variáveis de expressão, que são fatores interiores à enunciação (Deleuze, e Guattari, 2011, p.30).

Não é ao representar um conteúdo que uma expressão entra em relação com ele. É por conjugação de seus *quanta* de desterritorialização relativa que as formas de expressão e de conteúdo se comunicam, umas intervindo nas outras.

É assim que algumas conclusões podem ser tiradas a respeito da natureza dos agenciamentos. Segundo um eixo horizontal, um agenciamento comporta um segmento de conteúdo e um segmento de expressão. Por um lado, *agenciamento maquínico de corpos*, por outro, *agenciamento coletivo de enunciação*. E segundo um eixo vertical

---

<sup>205</sup> Os movimentos de desterritorialização dizem respeito a um conjunto de conceitos de extrema importância na parceria Deleuze/Guattari. Como seria impossível nos aprofundarmos sobre eles aqui, traçaremos apenas algumas linhas na medida em que possam ser úteis à explicação de nossa tese: na conclusão de *Mil Platôs*, os autores afirmam que a desterritorialização é o movimento pelo qual “se” abandona o território. Sua função é a operação da linha de fuga. Já o agenciamento, por sua vez, é territorial, e se faz nos estratos (estes são fenômenos de espessamento no Corpo da terra, reterritorializações, articulações de conteúdo-expressão). Por pertencerem aos estratos, em todo agenciamento se pode distinguir o conteúdo e a expressão – avaliando a sua distinção real, a sua pressuposição recíproca, e seus pontos de inserção. Porém, a territorialidade de um agenciamento é apenas um primeiro aspecto. O agenciamento também se divide segundo um outro eixo, que diz respeito, pois, às linhas de desterritorialização que o atravessam e o arrastam. Estas linhas são muito diversas: algumas abrem o agenciamento territorial para outros agenciamentos; outras trabalham diretamente a territorialidade do agenciamento; outras o abrem para as máquinas abstratas que o próprio agenciamento efetua. No decorrer do capítulo, procuraremos mencionar como estes conceitos se relacionam entre si, bem como com o trabalho de Foucault.

orientado, o agenciamento tem, de uma parte, *lados territoriais* ou reterritorializados que o estabilizam e, de outra parte, *picos de desterritorialização* que o arrebatam.<sup>206</sup>

Deleuze e Guattari pontuam que, diante dessa tetralvência do agenciamento, o primeiro erro seria o de acreditar que o conteúdo determina – por ação causal - a expressão, mesmo se a esta fosse atribuído o poder não somente de “refletir” o conteúdo mas também de reagir ativamente sobre ele.

Uma tal concepção ideológica do enunciado, que o faz depender de um conteúdo econômico primeiro, enfrenta todos os tipos de dificuldades inerentes à dialética. Em primeiro lugar, se podemos conceber, a rigor, uma ação causal que vá do conteúdo à expressão, o mesmo não ocorre em relação às formas respectivas: a forma de conteúdo e forma de expressão. É necessário reconhecer para esta uma independência que irá justamente permitir que as expressões reajam sobre os conteúdos. Mas essa independência é mal concebida. Se os conteúdos são considerados econômicos, a forma de conteúdo não pode sê-lo, e se encontra reduzida a uma pura abstração, a saber, a produção de bens e os meios dessa produção considerados por eles mesmos. Da mesma forma, se as expressões são consideradas ideológicas, a forma de expressão não o é, e se encontra reduzida à linguagem como abstração, como disposição de um bem comum. Consequentemente, pretende-se caracterizar os conteúdos e as expressões por meio de todas as lutas e conflitos que os atravessam sob duas formas diferentes, mas essas próprias formas são, por sua vez, isentas de qualquer luta ou conflito, e sua relação permanece completamente indeterminada (Deleuze e Guattari, 2011, p. 32-33).<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Para Deleuze e Guattari, Kafka foi quem melhor soube destacar e fazer funcionar esses eixos do agenciamento. “De um lado, a máquina-barco, a máquina-hotel, a máquina-circo, a máquina-castelo, a máquina-tribunal: cada uma com as suas peças, suas engrenagens, seus processos, seus corpos enredados, encaixados, desarticulados (cf. a cabeça que fura o teto). Por outro lado, o regime de signos ou de enunciação: cada regime com suas transformações incorporais, seus atos, suas sentenças de morte e seus vereditos, seus processos, seu ‘direito’” (Deleuze e Guattari, 2011, p.31). E se os enunciados não representam as máquinas, isso se dá porque, de acordo com o segundo eixo, o que se compara ou se combina de um aspecto a outro, o que coloca constantemente um dentro do outro, são os graus de desterritorialização conjugados ou alternados, e as operações de reterritorialização que estabilizam, em um dado momento, o conjunto. K, a função-K, designa a linha de fuga ou de desterritorialização que leva consigo todos os agenciamentos, mas que passa também por todas as reterritorializações e redundâncias, redundâncias de infância, de cidade, de amor, de burocracia... (Deleuze, e Guattari, 2011, p.31-32).

<sup>207</sup> Segundo os autores, só seria possível determiná-la se se fizesse desde logo intervir as expressões e os enunciados na produtividade, sob a forma de uma produção de sentido ou de um valor-signo. “A categoria de produção tem aqui, sem dúvida, a vantagem de romper com os esquemas de representação, de informação e de comunicação. Mas seria ela mais adequada do que esses esquemas? Sua aplicação à linguagem é muito ambígua, dado que se recorre a um milagre dialético constante que

Mas um agenciamento não remete, em seu aspecto material ou maquínico, a uma produção de bens, e sim a um estado preciso de *mistura de corpos* em uma sociedade. Do mesmo modo, em seu aspecto coletivo ou semiótico, o agenciamento não remete a uma produtividade de linguagem, mas a *regimes de signos* (máquina de expressão cujas variáveis determinam o uso dos elementos da língua).

E a articulação dos dois aspectos do agenciamento se faz pelos movimentos de desterritorialização que quantificam suas formas. É por isso que um campo social se define menos por seus conflitos e suas contradições do que pelas linhas de fuga que o atravessam. Um agenciamento não comporta nem infraestrutura e superestrutura, nem estrutura profunda e estrutura superficial, mas nivela todas as suas dimensões em um mesmo plano de consistência em que atuam as pressuposições recíprocas e as inserções mútuas (Deleuze e Guattari, 2011, p.34).

O segundo erro, por sua vez, seria o de crer na suficiência da forma de expressão como sistema linguístico (estrutura fonológica significante ou estrutura sintática profunda). A máquina abstrata (neste caso, da língua) seria constituída então como um conjunto sincrônico de constantes. Mas se permanece, assim, em um nível intermediário de abstração, em que, por um lado, considera-se os fatores linguísticos neles mesmos, independentemente dos não-linguísticos, e, por outro lado, considera-se tais fatores linguísticos como constantes.

Mas, se impulsionamos a abstração, alcançamos necessariamente um nível onde as pseudoconstantes da língua dão lugar às variáveis de expressão, interiores à própria enunciação; conseqüentemente, essas variáveis de expressão não são mais separáveis das variáveis de conteúdo em perpétua interação. *Se a pragmática externa dos fatores não-linguísticos deve ser levada em consideração, é porque a própria linguística não é separável de uma pragmática interna que concerne a seus próprios fatores.* Não basta considerar o significado, ou mesmo o referente, visto que as próprias noções de significação e de referência relacionam-se ainda a uma estrutura de expressão que se supõe autônoma e constante. (...) uma verdadeira máquina abstrata se relaciona com o conjunto de um agenciamento: se define como o diagrama desse agenciamento. Ela não faz parte da linguagem, mas é diagramática e sobrelinear. O conteúdo não é um significado nem a expressão um significante, mas ambos são as variáveis do agenciamento. (...) [E] desde que levamos em conta os valores pragmáticos ou as

---

transforma a matéria em sentido; o conteúdo, em expressão; o processo social, em sistema significante” (Deleuze e Guattari, 2011, p.33).

variáveis interiores, principalmente em função do discurso indireto, somos forçados a fazer intervir “hiperfrases”, ou a construir “objetos abstratos” (transformações incorporais) que implicam uma sobrelinearidade, isto é, um plano cujos elementos não possuem mais ordem linear fixa (Deleuze e Guattari, 2011, p.34-35).<sup>208</sup>

Desse ponto de vista, a interpenetração da língua com o campo social e com os problemas políticos se encontra, não na superfície, mas no âmago da máquina abstrata: a máquina é essa interpenetração.<sup>209</sup> Nunca é, portanto, como postula a linguística, linguagem pura: “é a linguagem que depende da máquina abstrata e não o inverso”.

No máximo é possível distinguir, na máquina abstrata, dois estados de diagrama: um no qual as variáveis de conteúdo e de expressão se distribuem segundo sua forma heterogênea em pressuposição recíproca em um plano de consistência; outro, no qual não se pode nem mesmo distingui-las, porque a variabilidade do mesmo plano fez com que este predominasse precisamente sobre a dualidade das formas, tornando-as “indiscerníveis” (Deleuze e Guattari, 2011, p.36).

Neste ponto, poderíamos afirmar que Foucault também chegara, por um caminho diverso, à distinção formal entre expressão e conteúdo quando explicitou, em *A arqueologia do saber*, que existiam acontecimentos do discurso que eram o objeto da arqueologia – dos quais se podia estudar a formação – e acontecimentos não discursivos que, embora se articulassem com os primeiros, não poderiam ser, pela arqueologia, examinados em sua gênese. Teria sido, vimos, com a definição nietzschiana de acontecimento como relação de forças, que Foucault chegara ao dispositivo como instância de diferenciação entre formação discursiva e não discursiva, por um lado, e de integração saber e poder, por outro. Mas será que poderíamos afirmar alguma

---

<sup>208</sup> É importante ressaltar que o uso que Deleuze e Guattari fazem do termo “abstrato” nada tem a ver com o seu uso convencional na filosofia. Para eles, o abstrato não explica nada, pelo contrário, é ele que deve ser explicado. O abstrato seria, na sua rede de conceitos, o que não é estrato, portanto, o que (já, ou, ainda,) não tem forma. Neste sentido, o que a máquina abstrata abstrai é, pois, a forma.

<sup>209</sup> Na conclusão de *Mil Platôs*, os autores afirmam que as máquinas abstratas tanto abrem quanto fecham os agenciamentos. Eles complementam: “Existem tipos de máquinas abstratas que não param de trabalhar umas nas outras, e que qualificam os agenciamentos: máquinas abstratas de consistência, singulares e mutantes, com conexões multiplicadas; mas também máquinas abstratas de estratificação, que circundam o plano de consistência com um outro plano; e máquinas abstratas sobrecodificadoras ou axiomáticas, que realizam as totalizações, homogeneizações, conjunções de fechamento. Desse modo, toda máquina abstrata remete a outras máquinas abstratas: não apenas porque elas são inseparavelmente políticas, econômicas, científicas, artísticas, ecológicas, cósmicas — perceptivas, afetivas, ativas, pensantes, físicas e semióticas —, mas porque entrecruzam seus tipos diferentes tanto quanto seu exercício concorrente. Mecanosfera” (Deleuze e Guattari, 2012-b, p.202).



proximidade entre o funcionamento de um dispositivo, e a tetralvência do agenciamento tal como descrevem Deleuze e Guattari? Sigamos com *Mil Platôs*.

***Terceiro postulado: as invariantes da língua***

A questão das invariantes estruturais é essencial para a linguística, pois se trata da própria condição que a leva a reivindicar para si uma pura cientificidade (a própria ideia de estrutura é inseparável de tais invariantes, sejam elas atômicas ou relacionais). As invariantes, por sua vez, assumem diversas formas: as constantes de uma determinada língua, os universais da linguagem, as árvores que ligam as constantes, a competência, a homogeneidade, a sincronia. Mas de nada adiantaria uma “injeção de pragmática” aplicada a estas formas, pois o problema mais geral estaria em como a linguística concebe a natureza da máquina abstrata. Para Deleuze e Guattari, “não há qualquer razão para relacionar o abstrato ao universal ou ao constante, e para apagar a singularidade das máquinas abstratas, quando estas são construídas em torno de variáveis e variações” (Deleuze e Guattari, 2011, p.37). De acordo com eles, “todo sistema está em variação e se define, não por suas constantes e sua homogeneidade, mas, ao contrário, por uma variabilidade que tem como características ser imanente, contínua e regulada segundo um modo muito particular”. (Deleuze e Guattari, 2011, p.38-39). Um exemplo retirado da própria linguística busca esclarecer: em um mesmo dia, um indivíduo passa constantemente de uma língua a outra.

Sucessivamente, falará como “um pai deve fazê-lo”, depois como patrão; com a amada, falará um língua infantilizada; dormindo, mergulha em um discurso onírico, e bruscamente volta a uma língua profissional quando o telefone toca. Objetar-se-á que essas variações são extrínsecas, e o que ele usa não deixa de ser a mesma língua. Mas afirma-lo é prejudicar o que está em questão. Pois, por um lado, não é certo que seja a mesma fonologia, nem a mesma sintaxe, a mesma semântica. Por outro, toda questão é a de saber se a língua considerada a mesma se define por invariantes ou, ao contrário, pela linha de variação contínua que a perpassa (Deleuze e Guattari, 2011, p.39).

Alguns linguistas sugeriram que a mudança linguística se faz menos por ruptura de um sistema do que por modificação gradual de frequência, por coexistência e continuidade de usos diferentes. “Eu juro!” não é o mesmo enunciado se for dito por uma criança diante de seu pai, por um apaixonado diante de sua amada, por uma testemunha

diante de um tribunal. Mas ainda aqui não haveria razão para dizer que as variáveis são somente de situação e que o enunciado permanece constante de direito. Pois

não apenas existem tantos enunciados quanto efetuações, como o conjunto de enunciados se encontra presente na efetuação de um deles, de forma que a linha de variação seja virtual, isto é, real sem ser atual, contínua por esse mesmo motivo e quaisquer que sejam os saltos do enunciado. Colocar em variação contínua seria fazer passar o enunciado por todas as variáveis – fonológicas, sintáticas, semânticas, prosódicas – que podem afetá-lo no mais breve instante de tempo (o menor intervalo). Construir o *continuum* de Eu juro! com as transformações correspondentes. Este é o ponto de vista da pragmática; mas esta deveio interior à língua, imanente, e compreende a variação de quaisquer elemento linguístico (Deleuze e Guattari, 2011, p.39-40).

Por outro lado, se explicamos os três enunciados em questão (“Eu juro!”) pela *situação* daqueles que o emitiram, destacamos uma pseudoconstante de conteúdo que não vale mais do que uma pseudoconstante de expressão. Devemos evitar esses perigos, pois se constrói assim um *continuum* ou um *medium*, que não comportam nem início nem fim.

Não se confundirá a variação contínua com o caráter contínuo ou descontínuo da própria variável: palavra de ordem, variação contínua para uma variável descontínua... Uma variável pode ser contínua em uma parte de seu trajeto, depois pular ou saltar sem que sua variação contínua seja por isso afetada, impondo um desenvolvimento ausente como uma “continuidade alternativa”, virtual e entretanto real (Deleuze e Guattari, 2011, p.40).

Deleuze e Guattari buscam então, na música, esse estado de variação contínua em que se substitui as formas centrais pelo desenvolvimento contínuo de uma forma que não para de se dissolver ou de se transformar.

Quando o desenvolvimento subordina a forma e se estende ao conjunto, como em Beethoven, a variação começa a se liberar e se identifica à criação (...) Assim, não se pode mais falar de uma forma sonora que viria organizar uma matéria; nem mesmo se pode mais falar de um desenvolvimento contínuo da forma. Trata-se, antes, de um material deveras complexo e bastante elaborado, que tornará audíveis forças não sonoras. O par matéria-forma é substituído pelo acoplamento material-forças. O sintetizador tomou o lugar do antigo “juízo sintético a priori” (Deleuze e Guattari, 2011, p.41).

E se Hjelmslev, por sua vez, observava que uma língua comporta necessariamente possibilidades inexploradas, e que a máquina abstrata deverá compreender essas possibilidades ou potencialidades, Deleuze e Guattari esclarecem:

“Potencial”, “virtual” não se opõem precisamente ao real; ao contrário, é a realidade do criativo, o colocar em variação contínua das variáveis, que se opõe somente à determinação atual de suas relações constantes. A cada vez que se traça uma linha de variação, tem-se variáveis de diversas naturezas – fonológica, sintática ou gramatical, semântica, etc. -, mas a própria linha é a-pertinente, assintática ou agramatical, assemântica (Deleuze e Guattari, 2011, p.46).

A agramaticalidade, por exemplo, não seria somente uma característica contingente da fala a qual se oporia à gramaticalidade da língua. É, “ao contrário, a característica ideal da linha que coloca as variáveis gramaticais em estado de variação contínua” (Deleuze e Guattari, 2011, p.46). Segundo Deleuze e Guattari, a expressão agramatical constitui um extremo de desterritorialização da língua, assumindo um papel de *tensor*, “que faz com que a língua tenda em direção a um limite de seus elementos, formas ou noções, em direção a um aquém ou a um além da língua”. O tensor, por sua vez, não se deixa reduzir nem a uma constante nem a uma variável, ele precisamente assegura a variação da variável. “Os tensores não coincidem com qualquer categoria linguística; são entretanto valores pragmáticos essenciais aos agenciamentos de enunciação bem como aos discursos indiretos” (Deleuze e Guattari, 2011, p.47). Não é a linguística, mas a música e a literatura que melhor conhecem a sua potência.

Contestando a tese da linguística de que a língua poderia ser definida como uma máquina abstrata, Deleuze e Guattari afirmam que esta não é universal nem possui regras invariáveis. Ao contrário, ela é singular e suas regras facultativas variam com a própria variação, como em um jogo no qual cada jogada basear-se-ia numa regra. Daí a complementaridade entre as máquinas abstratas e os agenciamentos de enunciação.

Isso ocorre porque a máquina abstrata é como o diagrama de um agenciamento; traça as linhas de variação contínua, ao passo que o agenciamento concreto trata das variáveis, organiza suas relações bastante diversas em função dessas linhas. O agenciamento negocia as variáveis em tal ou qual variação, segundo tal ou qual grau de desterritorialização, para determinar aquelas que estabelecerão relações constantes ou obedecerão a regras obrigatórias, e aquelas, ao contrário, que servirão de matéria fluente à variação (Deleuze e Guattari, 2011, p.47-48).

Vimos, no capítulo anterior, que as variações contínuas constituíam uma das quatro regras do modelo estratégico proposto em *A vontade de saber*. Foucault buscava ressaltar, através delas, que as próprias relações de poder-saber eram menos formas de

repartição que matrizes de transformação. Entendemos, neste mesmo sentido, que não seja por acaso que Deleuze e Guattari disponham de termos que já haviam sido usados por Foucault para nomear alguns de seus conceitos. Lembremos da afirmação de *Vigiar e punir* de que o poder funcionava como uma máquina. E que, lá, o Panóptico fora descrito tanto como uma máquina concreta de criar e sustentar efeitos de poder sobre os corpos, quanto como o diagrama de um mecanismo de poder cujo funcionamento, para que fosse alcançado em sua dimensão crítica, devia ser levado à sua forma ideal. Mas se o propósito da análise de *Vigiar e punir* era sobretudo histórico, tratando do dispositivo disciplinar que, em sua singularidade, organizava as relações de saber-poder nas sociedades modernas do século XIX, Deleuze e Guattari, por sua vez, parecem destacar e levar adiante essa ambivalência de um “funcionamento maquínico” presente em 1975, desdobrando-a, veremos, através do estudo das máquinas abstratas e dos agenciamentos concretos, em componentes do que estão propondo como pragmática.

#### ***Quarto postulado: a língua maior***

Sendo a língua uma realidade variável e heterogênea, o que significaria a exigência dos linguistas de traçar um sistema homogêneo para tornar possível o estudo científico? Pois sempre se trata, na linguística, de extrair um conjunto de constantes das variáveis, ou de determinar as relações constantes entre elas. Deleuze e Guattari entendem que só se poderia estudar cientificamente a língua sob as condições de uma língua maior (ou língua padrão). Pois

o modelo científico através do qual a língua devém objeto de estudo não é senão um modelo político através do qual a língua é por sua vez homogeneizada, centralizada, padronizada, língua de poder, maior ou dominante. (...) O empreendimento científico de destacar constantes e relações constantes sempre se duplica no empreendimento político de impô-las àqueles que falam, e de transmitir palavras de ordem (Deleuze e Guattari, 2011, p.48-49).

Para eles, não existem dois tipos de língua – uma língua maior e outra menor - mas dois *tratamentos* possíveis de uma mesma língua: ora se extraem constantes das variáveis, ou relações constantes entre elas; ora se coloca as variáveis em variação contínua. Não haveria, assim, constantes linguísticas, de um lado, e variáveis de enunciação, de outro.

Pois é evidente que as constantes são tiradas das próprias variáveis; os universais não têm mais existência em si na linguística do que na economia, e são sempre inferidos a partir de uma universalização ou de uma uniformização que se refere às variáveis. Constante não se opõe à variável, é um tratamento da variável que se opõe a outro tratamento, o da variação contínua. As regras ditas obrigatórias correspondem ao primeiro tratamento ao passo que as regras facultativas concernem à construção de um *continuum* de variação (Deleuze e Guattari, 2011, p.52).

E “maior” e “menor”, portanto, não qualificam duas línguas mas dois usos ou funções da língua.

A noção de minoria, com suas remissões musicais, literárias, linguísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. Minoria e maioria não se opõem apenas de uma maneira quantitativa. Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. Suponhamos que a constante ou metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer (o Ulisses de Joyce ou de Ezra Pound). É evidente que “o homem” tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais... etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário. Supõe o metro padrão e não o contrário (Deleuze e Guattari, 2011, p.55).

E uma determinação diferente da constante é então considerada por natureza como minoritária, qualquer que seja o seu número, e como que fora do sistema.

Mas, nesse ponto, tudo se inverte. Pois a maioria, na medida em que é analiticamente apreendida no padrão abstrato, não é nunca alguém, é sempre Ninguém – Ulisses -, ao passo que a minoria é o devir de todo o mundo, seu devir potencial por desviar do modelo. Há um “fato” majoritário, mas é o fato analítico de Ninguém que se opõe ao devir-minoritário de todo o mundo. É por isso que devemos distinguir: o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas, e o minoritário como devir potencial e criado, criativo. O problema não é nunca o de obter a maioria, mesmo instaurando uma nova constante. Não existe devir majoritário, maioria não é nunca um devir. Só existe devir minoritário. As mulheres, independentemente de seu número, são uma minoria, definido como estado ou subconjunto, mas só criam tornando possível um devir, do qual são proprietárias, na qual elas mesmas têm que entrar, um devir-mulher que concerne a todos os homens, incluindo aí homens e mulheres. O mesmo ocorre com as línguas menores: não são simplesmente sub-línguas, idioletos ou dialetos, mas agentes potenciais para fazer entrar a língua maior em um devir minoritário de todas as suas

dimensões, de todos os seus elementos. (...) Há uma figura universal da consciência minoritária, como devir de todo o mundo, e é esse devir que é criação. Não é adquirindo maioria que se o alcança. Essa figura é precisamente a variação contínua, como uma amplitude que não cessa de se transpor, por excesso e por falta, o limiar representativo do padrão majoritário. Erigindo a figura de uma consciência universal minoritária, dirigimo-nos a potências de devir que pertencem a um outro domínio, que não o do Poder e da Dominação. É a variação contínua que constitui o devir minoritário de todo o mundo, por oposição ao fato majoritário de Ninguém. (Deleuze e Guattari, 2011, p.56-57).

Mas, se à medida que a palavra de ordem – objeto da pragmática - é a variável de enunciação que efetua a condição da língua e define o uso dos elementos segundo um ou outro tratamento, então é à palavra de ordem que se deve voltar, “como a única ‘metalinguagem’ capaz de apreender essa dupla direção, esse duplo tratamento das variáveis”. E se o problema das funções da linguagem é geralmente mal formulado, “é porque se deixa de lado essa variável-palavra de ordem, que subordina todas as funções possíveis” (Deleuze e Guattari, 2011, p.57).

Referindo-se ao trabalho de Elias Canetti, Deleuze e Guattari afirmam que a palavra de ordem é sentença de morte, ainda que devinda simbólica, iniciática, temporária.

A palavra de ordem traz uma morte direta àquele que recebe a ordem, uma morte eventual se ele não obedece ou, antes, uma morte que ele mesmo deve infligir, levar para outra parte. Uma ordem do pai ao seu filho – “você fará isso”, “você não fará aquilo” – não pode ser separada da pequena sentença de morte que o filho experimenta em um ponto de sua pessoa. Morte, morte, esse é o único julgamento, e o que faz do julgamento um sistema. Veredito (Deleuze e Guattari, 2011, p.57-58).

Mas a palavra de ordem também é outra coisa: é como um grito de alarme ou uma mensagem de fuga. Mas “seria simples demais dizer que a fuga é uma reação à palavra de ordem; encontra-se, antes, compreendida nesta, como sua outra face em um agenciamento complexo, seu outro componente” (Deleuze e Guattari, 2011, p.58). A palavra de ordem tem, portanto, dois tons.

Ora, se consideramos o primeiro aspecto da palavra de ordem, isto é, a morte como expresso do enunciado, percebemos que corresponde às exigências precedentes: a morte tenta concernir essencialmente aos corpos, se atribuir aos corpos, deve à sua imediatidade, à sua instantaneidade, o caráter autêntico de uma transformação incorporal. O que a

precede e o que a ela se segue pode ser um longo sistema de ações e paixões, um lento trabalho dos corpos; em si mesma ela não é nem ação nem paixão, mas puro ato, pura transformação que a enunciação junta ao enunciado, sentença. Esse homem está morto... Você já está morto quando recebe a palavra de ordem... A morte, com efeito, está em toda parte como essa fronteira intransponível, ideal, que separa os corpos, suas formas e seus estados, e como a condição, mesmo iniciática, mesmo simbólica, pela qual um sujeito deve passar para mudar de forma ou de estado (Deleuze e Guattari, 2011, p.58).

E tais considerações sobre a morte como *a* fronteira são tanto de conteúdo quanto de expressão. É que no exato momento em que o plano de conteúdo e o plano de expressão mais se distinguem, respectivamente, como regime de corpos e regime de signos em um agenciamento, remetem mais uma vez à sua pressuposição recíproca. “A transformação incorporal é o expresso das palavras de ordem, mas também o atributo dos corpos” (Deleuze e Guattari, 2011, p.59). Enquanto estão distintos regime de corpos e regime de signos, não apenas as variáveis linguísticas de expressão como também as variáveis não linguísticas de conteúdo entram em relações capazes de liberar constantes. Não há, entretanto, qualquer semelhança, nem correspondência ou conformidade analíticas dos dois planos.

Mas sua independência não exclui o isomorfismo, isto é, a existência do mesmo tipo de relações constantes de um lado ou do outro. E é esse tipo de relações que faz, desde o início, com que os elementos linguísticos e não linguísticos não sejam separáveis, apesar de não apresentarem correspondência. É simultaneamente que os elementos de conteúdo darão contornos nítidos às misturas de corpos, e os elementos de expressão darão um poder de sentença ou de julgamento aos expressos não corpóreos. Todos esses elementos possuem graus de abstração e de desterritorialização diferentes, mas realizam, a cada vez, uma reterritorialização do conjunto do agenciamento, nessas palavras de ordem e nesses contornos. E é esse o sentido da doutrina do juízo sintético: o de ter mostrado que havia um vínculo *a priori* (isomorfismo) entre a Sentença e a Figura, entre a forma de expressão e a forma de conteúdo (Deleuze, e Guattari, 2011, p.60).

Já com o segundo aspecto da palavra de ordem – a fuga – devemos compreender que as variáveis, de expressão e de conteúdo, entram em um novo estado, que é o da variação contínua.

A passagem ao limite revela-se agora como a transformação incorporal, que não cessa entretanto de ser atribuída aos corpos: a única maneira não de suprimir a morte, mas de reduzi-la ou de fazer dela mesma uma variação. A linguagem é impelida por esse

movimento que a faz se estender para além de seus próprios limites, ao mesmo tempo que os corpos são tomados no movimento da metamorfose de seu conteúdo, ou na exaustão que os faz alcançar ou ultrapassar os limites de suas figuras. (...) O menor intervalo é sempre diabólico (...). Assiste-se a uma transformação de substâncias e a uma dissolução das formas, passagem ao limite ou fuga dos contornos, em benefício das forças fluidas, dos fluxos, do ar, da luz, da matéria, que fazem com que um corpo ou uma palavra não se detenham em qualquer ponto preciso. Potência incorporal dessa matéria imensa, potência material dessa língua. Uma matéria mais imediata, mas fluida e ardente do que os corpos e as palavras. Na variação contínua, não é nem mesmo possível distinguir uma forma de expressão e uma forma de conteúdo, mas dois planos inseparáveis em pressuposição recíproca. Nesse momento, a relatividade de suas distinções está plenamente realizada no plano de consistência onde a desterritorialização devém absoluta, desencadeando o agenciamento (Deleuze e Guattari, 2011, p.60-61).

Desterritorialização absoluta, entretanto, não implica indiferenciação<sup>210</sup>:

as diferenças, devidas “infinitamente pequenas”, se farão em uma única e mesma matéria que servirá de expressão como potência incorporal, mas que servirá igualmente de conteúdo como corporeidade sem limites. As variáveis de conteúdo e de expressão não se encontram mais na relação de pressuposição que supõe, ainda, duas formas: a entrada em variação contínua das variáveis opera, antes, a aproximação das duas formas, a conjunção dos picos de desterritorialização tanto de um lado quanto do outro, no plano de uma mesma matéria liberada, sem figuras, deliberadamente não formada, que retém justamente apenas essas extremidades, esses tensores ou tensões tanto na expressão quanto no conteúdo. Os gestos e as coisas, as vozes e os sons, são envolvidos na mesma “ópera”, arrebatados nos efeitos cambiantes de gagueira, de vibrato, de trêmulo e de transbordamento (...). Há matéria comum desde que haja essa conjunção. *É somente então que se alcança a máquina abstrata, ou o diagrama do agenciamento.* O sintetizador assumiu o lugar do juízo, como a matéria assumiu o da figura ou da substância formada. Nem mesmo convém mais agrupar de um lado intensidades energéticas, físico-químicas, biológicas, e de outro lado intensidades semióticas, informativas, linguísticas, estéticas, matemáticas...etc. A multiplicidade dos sistemas de intensidades se conjuga (...) em todo o agenciamento, desde o momento em que este é conduzido por esses vetores ou tensões de fuga (Deleuze e Guattari, 2011, p.61).

Mas como escapar da palavra de ordem, ou melhor, como escapar à sentença de morte que ela envolve? Como desenvolver a potência de fuga, sem que essa, contudo, se

---

<sup>210</sup> Deleuze e Guattari explicam, na conclusão de *Mil platôs*, o que entendem por absoluto no movimento de desterritorialização: o absoluto nada exprimiria de transcendente ou indiferenciado, apenas um tipo de movimento que se distinguiria qualitativamente do movimento relativo.



volte para o imaginário? Em suma, como manter ou destacar a potência revolucionária de uma palavra de ordem? Diante de uma palavra de ordem, “em que momento trata-se de se revoltar, em que momento se render, ou ficar impassível, e quando é necessário uma palavra seca, quando uma exuberância ou um divertimento?” (Deleuze e Guattari, 2011, p.62). Segundo Deleuze e Guattari, “quaisquer que sejam os cortes ou as rupturas, somente a variação contínua destacará essa linha virtual, esse *continuum* virtual da vida, ‘o elemento essencial ou real por trás do cotidiano’”.

Na palavra de ordem, a vida deve responder à resposta da morte, não fugindo, mas fazendo com que a fuga aja e crie. Existem senhas sob as palavras de ordem. Palavras que seriam como que passagens, componentes de passagem, enquanto as palavras de ordem marcam paradas, composições estratificadas, organizadas. A mesma coisa, a mesma palavra, tem sem dúvida essa dupla natureza: é preciso extrair uma da outra – transformar as composições de ordem em componentes de passagem (Deleuze e Guattari, 2011, p.62).

Mencionemos como, com a apresentação deste postulado, Deleuze e Guattari criticam a pretensão científica da linguística: eles entendem que, ao destacar constantes ou relações constantes de elementos linguísticos, a linguística acaba por impor uma língua padrão àqueles que a falam. Incapaz de apreender a potência da variação contínua, ela fecha a língua em si mesma e reproduz a transmissão de palavras de ordem. No entanto, eles afirmam que há outro tratamento possível: pois, por serem as variáveis de um agenciamento coletivo que, por sua vez, exprime o conjunto das transformações incorporais e das modificações corporais em curso numa sociedade dada, as palavras de ordem também se abrem, para além das estratificações das relações, e através de suas senhas, ao devir criativo, revolucionário.<sup>211</sup> Notemos que, entretanto, não é propriamente à pretensão da linguística de criar uma máquina abstrata que se opõem Deleuze e Guattari. Ainda que afirmem o caráter histórico de *todo* agenciamento, eles concedem – veremos melhor na sequência - que se pode abstrair agenciamentos de enunciação, de um lado, e agenciamentos maquínicos de corpos, de outro. É o fato da linguística, ao se ater à definição das constantes da língua, ignorar o uso destas em função das variáveis interiores à própria enunciação, que eles rejeitam. Mais que isso, essa busca por constantes da língua, faz com que ela remeta as circunstâncias (ou variáveis) ao exterior, fechando a

---

<sup>211</sup> Lembremos que a palavra de ordem é redundância enunciado-ato, é relação instantânea entre o enunciado e a transformação incorporal que ele exprime, mas também é simultaneidade do enunciado que a exprime e do efeito que, nos corpos, ela produz.

língua sobre si. A linguística pretende, portanto, chegar à máquina abstrata (em seu caso, da língua), sem sequer passar pelos agenciamentos.

Retomemos, agora, o posicionamento de Foucault quanto à linguística. Em um primeiro momento, em *As palavras e as coisas*, ele teria afirmado que, como a literatura, a linguística, tal como se delineava na segunda metade do século XX, e após um longo período de dispersão da linguagem marcado pelas *epistemes* clássica e moderna, parecia reunir novamente a linguagem em seu ser. Ora, mas três anos depois, em *A arqueologia do saber*, vimos que ele procurou distinguir a sua teoria arqueológica dos enunciados, não apenas da análise da língua, mas de toda análise formal, estrutural ou interpretativa da linguagem. É bem verdade que Foucault não chegou a empreender uma crítica aos postulados da linguística, como fazem Deleuze e Guattari em *Mil platôs*. Ao contrário, em *A arqueologia do saber*, ele afirmava que não havia nada a objetar aos métodos linguísticos ou às análises lógicas. A análise enunciativa não lhes prescrevia “o limite a partir do qual elas deveriam renunciar e reconhecer sua impotência”. Embora se cruzasse com elas, a análise dos enunciados se desenrolava em outra direção (Foucault, 2009, p.128).

Mas procuramos mostrar, também em nosso capítulo dedicado a *A arqueologia do saber*, como Foucault desenvolve a teoria dos enunciados a partir da concepção de acontecimento incorporal. O enunciado é, como ele diz, uma função de existência que pertence aos signos linguísticos e da qual se pode extrair regras de formação. Estas dizem respeito à formação dos objetos, das modalidades enunciativas e dos conceitos como acontecimentos discursivos que podem variar tanto em função da transformação das próprias regras quanto dos lugares discursivos que ocupam como sua condição. Vimos também que Foucault propôs uma análise da formação das estratégias do discurso cuja condição, ao invés de remeter a um lugar discursivo, diria respeito à sua existência material em um campo de práticas não discursivas. Foi contudo alguns anos mais tarde que ele empreendeu, já em *Vigiar e punir*, a descrição da formação “de uma nova estratégia para o poder de castigar”, não sem uma reformulação de seu campo de análise, de sua metodologia e, destaquemos mais uma vez, de uma reformulação da própria concepção de acontecimento incorporal. Vimos que em *A ordem do discurso*, Foucault adota a definição estoica, afirmando que o acontecimento não é da ordem dos corpos, e que, no entanto, é no âmbito da materialidade que ele se efetiva como efeito, enfatizando

que o mesmo possuía seu lugar na relação, coexistência, dispersão de elementos materiais. E que no texto sobre Nietzsche, ele refina a concepção anterior, ao entender que a *Entstehung* nietzschiana se produz em determinado estado de forças; e que o acontecimento deveria ser entendido, portanto, como relação de forças. A partir daí, a análise de um acontecimento – tal como ele efetua em *Vigiar e punir* - deve mostrar o modo pelo qual as forças lutam umas contra as outras, estabelecendo um lugar de confrontação e de marcas deixadas nos corpos. Ora, lembremos que o acontecimento é a transformação incorporal que se exprime na linguagem e, simultaneamente, se atribui aos corpos... Portanto, se não houve uma crítica direta de Foucault aos principais postulados da linguística, o mesmo não poderia ser dito quanto ao outro aspecto a que se referem Deleuze e Guattari, já que em nenhum momento de seu percurso Foucault teria ignorado os agenciamentos. Pois o que seriam as formações discursivas analisadas por ele – da psiquiatria às ciências humanas - senão o produto (ou, se preferirmos, uma reterritorialização) de agenciamentos coletivos de enunciação? E mesmo o funcionamento panóptico da sociedade disciplinar de *Vigiar e punir* senão um agenciamento maquínico de corpos?

E eis que retornamos ao ponto no qual iniciamos este capítulo: a distinção entre o discursivo e o não discursivo. E se mostramos que Foucault buscou, com a concepção de dispositivo, relacionar o dito e o não-dito, ele também acabou por estabelecer a natureza estratégica do vínculo que existia entre esses dois domínios, o que poderíamos supor tratar, da própria concepção de dispositivo, de uma certa manipulação da balança de poder. Tese que parece ser confirmada em *A vontade de saber*, em que Foucault teria afirmado que o dispositivo da sexualidade não apenas normaliza como também produz verdade. Como, então, do poder escapar? Entendemos, pois, que é a concepção de máquina abstrata, proposta por Deleuze e Guattari – a qual não invalida, mas, ao contrário, reforça o trabalho de pesquisa histórica realizada por Foucault – que leva este problema ao limite.

### ***Os regimes de signos***

Deleuze e Guattari definem que um regime de signos – ou um agenciamento coletivo de enunciação - é uma formalização de expressão específica, pelo menos quando esta expressão for linguística.

Um regime de signos constitui uma semiótica. Mas parece difícil considerar as semióticas nelas mesmas: na verdade, há sempre uma forma de conteúdo, simultaneamente inseparável e independente da forma de expressão, e as duas formas remetem a agenciamentos que não são principalmente linguísticos (Deleuze e Guattari, 2011, p.63-64).

No entanto, se pode considerar a formalização de expressão como autônoma e suficiente.

Pois, mesmo nessas condições, há tanta diversidade nas formas de expressão, um caráter tão misto dessas formas, que não se pode atribuir qualquer privilégio especial à forma ou ao regime do “significante”. Se denominamos semiologia a semiótica significante, a primeira é tão somente um regime de signos dentre outros, e não o mais importante. Por isso a necessidade de voltar a uma pragmática, na qual a linguagem nunca possui universalidade em si mesma, nem formalização suficiente, nem semiologia ou metalinguagem gerais (Deleuze e Guattari, 2011, p.64).

Mas seria precisamente o estudo do regime significante – um dentre outros regimes de signos – que daria testemunho da inadequação dos pressupostos linguísticos, em nome dos próprios regimes de signos. O regime significante do signo (ou do signo significante) possui, pois, a seguinte fórmula geral: “o signo remete ao signo, e remete tão somente ao signo, e infinitamente” (Deleuze e Guattari, 2011, p.64). E é por isso que se pode, no limite, abster-se da própria noção de signo, visto que não se conserva a relação nem com um suposto estado de coisas que o signo designa, nem com uma suposta entidade que ele significa. No regime significante, retém-se apenas a relação formal do signo com o signo enquanto definidor de uma cadeia dita significante. Aqui, o ilimitado da significância substitui o signo.

O signo já alcançou, então, um alto grau de desterritorialização relativa, no qual é considerado como símbolo em uma remissão constante do signo ao signo. O significante é o signo redundante com o signo. Os signos emitem signos uns para os outros. Não se trata ainda de saber o que tal signo significa, mas a que outros signos remete, que outros signos a ele se acrescentam, para formar uma rede sem começo nem fim que projeta sua sombra sobre um *continuum* amorfo atmosférico. É esse *continuum* amorfo que representa, por enquanto, o papel de “significado”, mas ele não para de deslizar sob o significante para o qual serve apenas de meio ou muro: todos os conteúdos vêm dissolver nele suas formas próprias (Deleuze e Guattari, 2011, p.64-65).

O conteúdo é abstraído, pois o que importa em tal regime é o significante. Nele, não terminamos nada, pois que é feito para isso, “regime trágico da dívida infinita” em que a rede de signos é infinitamente circular. Mas o signo não remete apenas ao signo em um mesmo círculo, a remissão também é de um círculo a outro. E é preciso ainda garantir a expansão desses círculos.

É preciso então, um mecanismo secundário a serviço da significância: é a interpretância ou a interpretação. Nesse caso, o significado assume uma nova figura: deixa de ser esse *continuum* amorfo, dado sem ser conhecido, sobre o qual a rede dos signos lançava a sua malha. A um signo ou a um grupo de signos corresponderá uma parte de significado determinado como conforme, conseqüentemente conhecível. Ao eixo sintagmático do signo que remete ao signo se acrescenta um eixo paradigmático onde o signo assim formalizado talha para si um significado conforme (portanto, ainda aí, abstração do conteúdo, mas de uma nova maneira) (Deleuze e Guattari, 2011, p.67).

E se há uma trapaça fundamental nesse sistema onde se salta constante e convenientemente de um círculo a outro, com a interpretância, será agora a própria interpretação que se estenderá ao infinito.

Assim, o significado não para de fornecer novamente significante, de recarregá-lo ou de produzi-lo. A forma vem sempre do significante. O significado último é então o próprio significante em sua redundância ou seu “excedente”. É totalmente inútil pretender ultrapassar a interpretação, e mesmo a comunicação, pela produção de significante, já que é a comunicação da interpretação que serve sempre para reproduzir e para produzir significante. Não é certamente assim que se pode renovar a noção de produção (Deleuze e Guattari, 2011, p.67).

E que a interpretação deva ser submetida a significância – a ponto de que o significante não forneça qualquer significado sem que esse não restitua um outro significante – é a grande descoberta do sacerdote psicanalista.

É importante destacar que, para Deleuze e Guattari, o regime do signo significante não tem privilégio algum sobre qualquer outro. Eles também pontuam algumas características de outras semióticas. A *semiótica pré-significante*, considerada primitiva, seria muito mais próxima das codificações “naturais” que operariam sem signos.

Mesmo quando abstraímos o conteúdo em uma perspectiva estritamente semiótica, é em benefício de um pluralismo ou de uma plurivocidade das formas de expressão, que

conjuram qualquer tomada de poder pelo significante, e que conservam formas expressivas próprias ao próprio conteúdo: assim, formas de corporeidade, de gestualidade, de ritmo, de dança, de rito, coexistem no homogêneo com a forma vocal. Várias formas e várias substâncias de expressão se entrecortam e se alternam. É uma semiótica segmentar, mas plurilinear, multidimensional, que combate antecipadamente qualquer circularidade significante (Deleuze e Guattari, 2011, p.71-72).

Já a *semiótica contra-significante* (dos nômades guerreiros em contraste com os nômades caçadores da semiótica precedente) procederia menos por segmentaridade do que por aritmética e numeração (trata-se, neste regime, de um signo numérico que não é produzido por nada exterior à marcação que o institui, número abstrato, princípio de organização para a marcha, para a migração, para o domínio militar).

Finalmente, o regime *pós-significante* definir-se-ia por um procedimento original “de subjetivação”. Nesse regime,

não há mais o centro de significância em relação aos círculos ou a uma espiral em expansão, mas um ponto de subjetivação que dá a partida da linha. Não há mais relação significante-significado, mas um sujeito de enunciação, que deriva do ponto de subjetivação, e um sujeito de enunciado em uma relação determinável, por sua vez, com o primeiro sujeito. Não há mais circularidade de signo a signo, mas processo linear onde o signo se abisma através dos sujeitos (Deleuze e Guattari, 2011, p.86).

O que faz da linha passional pós-significante uma linha de subjetivação ou de sujeição é a constituição, a duplicação dos dois sujeitos, e o rebatimento de um sobre o outro – do sujeito de enunciação sobre o sujeito de enunciado.<sup>212</sup> Segundo eles,

a significância operava uma uniformização substancial da enunciação, mas agora a subjetividade opera, nesta, uma individuação, coletiva ou particular. Como se dizia, a substância deveio sujeito. O sujeito de enunciação é rebatido sobre o sujeito de enunciado, podendo este fornecer novamente, por sua vez, um sujeito de enunciação para um outro processo. O sujeito do enunciado deveio “o respondente” do sujeito de enunciação, em um tipo de ecolalia redutora, em uma relação bi-unívoca. (...) Nem mesmo há mais

---

<sup>212</sup> Os autores prosseguem: “As diversas formas de educação ou de ‘normalização’ impostas a um indivíduo consistem em fazê-lo mudar de ponto de subjetivação, sempre mais alto, sempre mais nobre, sempre mais conforme a um suposto ideal. Depois, do ponto de subjetivação deriva o sujeito de enunciação, em função de uma realidade mental determinada por esse ponto. E do sujeito de enunciação deriva, por sua vez, um sujeito de enunciado, isto é, um sujeito preso nos enunciados conformes a uma realidade dominante (sendo a realidade mental de agora a pouco apenas uma parte desta realidade, mesmo quando parece a ela se opor)” (Deleuze e Guattari, 2011, p.88).

necessidade de um centro transcendente de poder, mas, antes, de um poder imanente que se confunde com o “real”, e que procede por normalização. Há aí uma estranha invenção: como se o sujeito duplicado fosse, em uma de suas formas, causa dos enunciados dos quais ele mesmo faz parte em sua outra forma. É o paradoxo do legislador–sujeito que substitui o déspota significante (Deleuze e Guattari, 2011, p.88-89).

Mas não se trata, nesta constituição, de uma operação linguística,

pois um sujeito nunca é condição de linguagem nem causa de enunciado: não existe sujeito, mas somente agenciamentos coletivos de enunciação, sendo a subjetivação apenas um dentre eles, e designando por isso uma formalização da expressão ou um regime de signos, não uma condição interior da linguagem (Deleuze e Guattari, 2011, p.90).

Deleuze e Guattari observam: as formalizações de expressão ou regimes de signos – mesmo se se abstrai as formas de conteúdo - ainda são estratos.<sup>213</sup> Segundo eles, entretanto,

não há qualquer razão para identificar um regime ou uma semiótica a um povo, nem a um momento da história. Em um mesmo momento ou em um mesmo povo, há tanta mistura de forma que podemos simplesmente dizer que um povo, uma língua ou um momento asseguram a dominância relativa de um regime. Talvez todas as semióticas sejam, elas mesmas, mistas, combinando-se não apenas a formas de conteúdo diversas, mas também combinando regimes de signos diferentes. Elementos pré-significantes são sempre ativos, elementos contra-significantes estão sempre trabalhando e presentes, elementos pós-significantes já existem no regime significante. E isso já é marcar temporalidade em demasia (Deleuze e Guattari, 2011, p.73-74).

E, contudo, eles continuam:

Os principais estratos que aprisionam o homem são o organismo, mas também a significância e a interpretação, a subjetivação e a sujeição. São todos esses estratos em conjunto que nos separam do plano de consistência e da máquina abstrata, aí onde não existe mais regimes de signos, mas onde a linha de fuga efetua sua própria positividade potencial, e a desterritorialização, sua potência absoluta. Ora, a esse respeito, o problema é o de fazer bascular o agenciamento mais favorável: fazê-lo passar, de sua face voltada para os estratos, à outra face voltada para o plano de consistência ou corpo sem órgãos.

---

<sup>213</sup> Já mencionamos que em *Mil Platôs*, os estratos são definidos como fenômenos de espessamento, reterritorializações, articulações de conteúdo-expressão. Já no livro dedicado a Foucault, Deleuze afirma que os estratos são formações históricas, positivities ou empiricidades. Seriam, propriamente em Foucault, as formações discursivas e não-discursivas do saber.

(...) Desestratificar, se abrir para uma nova função, diagramática (Deleuze e Guattari, 2011, p.94).<sup>214</sup>

### *Os componentes da pragmática*

Deleuze e Guattari dizem que não fazem evolucionismo, nem mesmo história. Tentam apenas construir mapas de regimes de signos. Bem como, entre os mapas, a sua respectiva tradução. Mas vimos que não se trata, em uma verdadeira *tradução semiótica*, de determinar apenas transformações linguísticas, lexicais, ou mesmo sintáticas.

Não basta um falar tresloucado. Somos forçados a avaliar, para cada caso, se nos encontramos diante da adaptação de uma velha semiótica ou diante de uma nova variedade de determinada semiótica mista, ou antes, diante do processo de criação de um regime ainda desconhecido. Por exemplo, é relativamente fácil não dizer mais “eu”, mas sem, com isso, ultrapassar o regime de subjetivação; e inversamente, podemos continuar a dizer Eu, para agradar, e já estar em um outro regime onde pronomes pessoais só funcionam como ficções. A significância e a interpretação têm a pele tão dura, formam com a subjetivação um misto tão aderente, que é fácil acreditar que se está fora delas enquanto ainda as secretamos (Deleuze e Guattari, 2011, p.100).

Toda semiótica possui nós de coincidência completamente prontos para constituir centros de significância e pontos de subjetivação virtuais, e dificilmente se acaba com uma semiótica fortemente estratificada. Uma verdadeira transformação semiótica deve recorrer, portanto, a todos os tipos de variáveis, não somente exteriores, mas implícitas na língua, interiores aos enunciados (Deleuze e Guattari, 2011, p.101).

Até aqui, a pragmática que propõem apresenta dois componentes. O primeiro é o *gerativo*, que mostra como os diversos regimes abstratos formam semióticas mistas concretas, com quais variantes, como se combinam e sob qual predominância. O segundo é o componente *transformacional*, que mostra como esses regimes se traduzem uns nos outros, bem como criam novos regimes. Segundo eles,

é o componente transformacional que dá conta da originalidade de um regime assim como da novidade dos mistos nos quais entra em determinado momento e em determinado

---

<sup>214</sup> Segundo os autores, tradicionalmente, distingue-se três grandes estratos: físico-químico, orgânico e antropomórfico. Mas se os agenciamentos nos estratos passam pelos movimentos de desterritorialização, os estratos podem, em certo sentido, “desestratificar”. O que seria o mesmo que afirmar que, no limite, *todo* estrato é histórico.



domínio. Eis porque esse segundo componente é o mais profundo, e o único meio de medir os elementos do primeiro (Deleuze e Guattari, 2011, p.101).

De qualquer modo, a pragmática deve recusar a ideia de um invariante que poderia se abster de qualquer transformação, “mesmo do invariante de uma ‘gramaticalidade’ dominante”, pois antes de ser caso de linguística, a linguagem é caso de política. Mas qual seria, mais precisamente, a relação desses regime de signos, dessas formalizações de expressão, com a linguagem?

São ao mesmo tempo mais e menos do que a linguagem. A linguagem se define por sua condição de “sobrelinearidade”; as línguas se definem por constantes, elementos e relações de ordem fonológica, sintática e semântica. E sem dúvida cada regime de signos efetua a condição da linguagem e se utiliza dos elementos da língua, mas nada além disso. Nenhum regime pode se identificar à própria condição, nem ter a propriedade das constantes (Deleuze e Guattari, 2011, p.102).

E em mais uma referência direta, Deleuze e Guattari afirmam que a pragmática tal como a desenvolvem se aproxima, pois, do trabalho de Foucault, sobretudo o desenvolvido em *A arqueologia do saber*.

Como Foucault bem aponta, os regimes de signo são somente *funções de existência* da linguagem, que ora passam por línguas diversas, ora se distribuem em uma mesma língua, e que não se confundem nem com uma estrutura nem com unidades dessa ou daquela ordem, mas as cruza e as faz surgir no espaço e no tempo. É nesse sentido que os regimes de signos são agenciamentos de enunciação dos quais nenhuma característica linguística consegue dar conta: *o que faz de uma proposição ou mesmo de uma simples palavra um “enunciado”* remete a pressupostos implícitos, não explicitáveis, que mobilizam variáveis pragmáticas próprias à enunciação (transformações incorporais). Exclui-se, então, a ideia de o agenciamento poder ser explicado pelo significante, ou antes pelo sujeito, já que esses remetem, ao contrário, às variáveis de enunciação no agenciamento (Deleuze e Guattari, 2011, p.102-103).

Ou seja, é a significância e a subjetivação que supõem o agenciamento, e não o contrário. A subjetivação, como eles mostraram, não é mais que uma função de um determinado regime de signos, mais uma variedade de agenciamento. “Os regimes de signos se definem, assim, por variáveis interiores à própria enunciação, mas que permanecem exteriores às constantes da língua e irreduzíveis às categorias linguísticas” (Deleuze e Guattari, 2011, p.103).

Mas se um regime de signos é menos do que a linguagem, contudo, as razões para isso são as mesmas que fazem dele algo que é *mais* do que a linguagem.

O agenciamento só é enunciação, só formaliza a expressão, em uma de suas faces; em sua outra face inseparável, ele formaliza os conteúdos, é agenciamento maquínico ou de corpo. Ora, os conteúdos não são “significados” que dependeriam do significante de uma maneira ou de outra, nem “objetos” que estariam em uma relação de causalidade qualquer com um sujeito. Por possuírem sua formalização própria, eles não têm qualquer relação de correspondência simbólica ou de causalidade linear com a forma de expressão: as duas formas estão em pressuposição recíproca, e só se pode abstrair uma delas muito relativamente, já que essas são as duas faces do mesmo agenciamento. Eis por que é necessário chegar, no próprio agenciamento, a algo que é ainda mais profundo do que essas faces, e que dá conta ao mesmo tempo das duas formas em pressuposição: forma de expressão ou regime de signos (sistemas semióticos), formas de conteúdo ou regime de corpos (sistemas físicos). É o que denominamos máquina abstrata, sendo que esta constitui e conjuga todos os picos de desterritorialização do agenciamento (Deleuze e Guattari, 2011, p.103).

Todo agenciamento tem, portanto, duas faces inseparáveis e é, pois, da máquina abstrata que se deve dizer que é “muito mais” do que a linguagem. Mas é preciso destacar que uma máquina abstrata puramente de linguagem – tal como pensaram alguns linguistas – ainda não seria suficientemente abstrata, já que estaria limitada à forma de expressão e aos pretensos universais da linguagem. E do ponto de vista da própria abstração, fazer abstração do conteúdo seria uma operação ainda mais relativa e insuficiente. É por isso que para Deleuze e Guattari,

uma verdadeira máquina abstrata não possui qualquer meio de distinguir por si mesma um plano de expressão e um plano de conteúdo, porque traça um só e mesmo plano de consistência, que irá formalizar os conteúdos e as expressões segundo os estratos ou as reterritorializações. Mas, desestratificada, desterritorializada por si mesma, a máquina abstrata não tem forma em si mesma (muito menos substância) e não distingue em si conteúdo e expressão, ainda que presida fora de si a essa distinção, e a distribua nos estratos, nos domínios e territórios. Uma máquina abstrata em si não é mais física ou corpórea do que semiótica, ela é diagramática (ignora ainda mais a distinção do artificial e do natural). Opera por matéria, e não por substância; por função, e não por forma. As substâncias, as formas, são de expressão “ou” de conteúdo. Mas as funções não estão já formadas “semioticamente”, e as matérias não estão ainda “fisicamente” formadas. A máquina abstrata é a pura Função-Matéria – o diagrama, independentemente das formas

e das substâncias, das expressões e dos conteúdos que irá repartir (Deleuze e Guattari, 2011, p.104-105).

A máquina abstrata seria então definida por aquele “instante” em que não há senão funções e matérias. Portanto, não deve haver, em um diagrama, nem forma nem substância, nem conteúdo nem expressão.

Enquanto a substância é uma matéria formada, a matéria é uma substância não formada, física ou semioticamente. Enquanto a expressão e o conteúdo têm formas distintas e se distinguem realmente, a função tem apenas “traços”, de conteúdo e de expressão, cuja conexão ela assegura: não podemos mesmo mais dizer se é uma partícula ou se é um signo. Um conteúdo-matéria que apresenta tão somente graus de intensidade, de resistência, de condutibilidade, de aquecimento, de alongamento, de velocidade ou de demora; uma expressão-função que apresenta tão somente “tensores”, como em uma escrita matemática, ou, antes, musical. Assim a escrita funciona diretamente colada no real, assim como o real escreve materialmente. É então o conteúdo mais desterritorializado e a expressão mais desterritorializada que o diagrama retém, para conjugá-los (Deleuze e Guattari, 2011, p.105).

Seguem Deleuze e Guattari:

E o máximo de desterritorialização vem ora de um traço de conteúdo, ora de um traço de expressão, que será denominado “desterritorializante” em relação ao outro, mas justamente porque ele o diagramatiza, arrastando-o consigo, elevando-o a sua própria potência. O mais desterritorializado faz com que o outro ultrapasse um limiar que possibilita uma conjunção de sua respectiva desterritorialização, uma precipitação comum. É a desterritorialização absoluta, positiva, da máquina abstrata (Deleuze e Guattari, 2011, p.105).<sup>215</sup>

Definida pelo seu diagramatismo, uma máquina abstrata não pode ser, em última instância, uma infraestrutura; tampouco, em instância suprema, uma Ideia transcendente. Ela tem apenas um papel piloto.

---

<sup>215</sup> Deleuze e Guattari retomam alguns dos termos de Charles Peirce, mas mudando a sua acepção. Segundo eles, Peirce distingue os índices, os ícones e os símbolos pelas relações entre significante e significado (contiguidade para o índice, similitude para o ícone, regra convencional para o símbolo); o que o levaria a fazer do “diagrama” um caso especial de ícone (ícone de relação). Mas, para eles, os diagramas devem ser distinguidos dos índices, que são signos territoriais, como também dos ícones, que são signos de reterritorialização, e dos símbolos, que são signos de desterritorialização relativa ou negativa.

Isso ocorre porque uma máquina abstrata ou diagramática não funciona para representar, mesmo algo de real, mas constrói um real por vir, um novo tipo de realidade. Ela não está, pois, fora da história, mas sempre “antes” da história, a cada momento em que constitui pontos de criação ou de potencialidade. Tudo foge, tudo cria, mas jamais sozinho; ao contrário, com uma máquina abstrata que opera os *continuums* de intensidade, as conjunções de desterritorialização, as extrações de expressão e de conteúdo. É um Abstrato-Real, que se opõe ainda mais à abstração fictícia de uma máquina de expressão supostamente pura. É um Absoluto, mas que não é nem indiferenciado nem transcendente (Deleuze e Guattari, 2011, p.106).

No nível diagramático, que os autores denominam de plano de consistência, não há mais regime de signos, já que não se pode falar, neste nível, de *formas* de expressão distintas de *formas* de conteúdo.

O diagrama só conhece traços, pontas, que ainda são de conteúdo, dado que são materiais, ou de expressão, por serem funcionais, mas que arrastam uns aos outros, se alternam e se confundem em uma desterritorialização comum: signo-partículas, partignos (Deleuze e Guattari, 2011, p.106-107).

E isso porque a distinção real entre uma forma de expressão e uma forma de conteúdo se faz somente com os estratos, e, diversamente, para cada uma das formas.

É aí que surge uma dupla articulação que irá formalizar os traços de expressão por sua conta, e os traços de conteúdo por sua conta, e que irá fazer, com as matérias, substâncias formadas física ou semioticamente, com as funções, formas de expressão ou de conteúdo. A expressão constitui assim índices, ícones ou símbolos que entram em regimes ou semióticas. O conteúdo constitui assim corpos, coisas ou objetos, que entram em sistemas físicos, organismos e organizações. O movimento mais profundo que conjugava matéria e função – a desterritorialização absoluta, como idêntica à própria terra – só aparece então sob a forma de territorialidades respectivas, desterritorializações relativas ou negativas, e reterritorializações complementares (Deleuze e Guattari, 2011, p.107).

Mas toda essa articulação pode culminar, como vimos, com um “estrato linguageiro”, que instala uma máquina abstrata no nível da expressão e faz ainda mais abstração do conteúdo, à medida que tende a destituí-lo de uma forma própria. É o movimento que Deleuze e Guattari chamam de imperialismo da linguagem, pretensão de uma semiologia geral. Eles sintetizam o movimento:

em suma, os estratos substancializam as matérias diagramáticas, separam um plano formado de conteúdo e um plano formado de expressão. Tomam as expressões e os conteúdos, cada um por sua vez substancializado e formalizado, nas pinças da dupla articulação que asseguram sua independência ou sua distinção real, e fazem reinar um dualismo que não cessa de se reproduzir ou de se redividir. Interrompem os *continuums* de intensidade, introduzindo rupturas de um estrato a outro, e no interior de cada estrato. Impedem as conjunções de linha de fuga, esmagam os picos de desterritorialização, seja operando as reterritorializações que irão tornar esses movimentos completamente relativos, seja atribuindo a algumas dessas linhas um valor somente negativo, seja segmentarizando-a, barrando-a, obstruindo-a (Deleuze e Guattari, 2011, p.107).

O diagramatismo não deve, em hipótese alguma, ser confundido com uma operação de tipo axiomático. Isso porque uma operação deste tipo “barra todas as linhas, submete-as a um sistema pontual, e detém as escritas algébricas e geométricas que escapam por todos os lados”. Já o diagrama, diante mesmo de uma axiomatização - mas também de uma semiotização ou de uma fisicalização - traça linhas de fugas criadoras, conjuga traços de desterritorialização positiva, espalha novas máquinas abstratas singulares. Como exemplo, “é contra a axiomatização que se faz a criação matemática das funções improváveis, e contra a fiscalização que se faz a invenção material das partículas impossíveis de encontrar”. Mas segundo eles,

não basta dizer que a axiomática não dá conta da invenção ou da criação: há nela uma vontade deliberada de deter, de fixar, de se colocar no lugar do diagrama, instalando-se em um nível de abstração cristalizada, já grande demais para o concreto, pequena demais para o real (Deleuze e Guattari, 2011, p.108).<sup>216</sup>

Deleuze e Guattari entendem, contudo, que não podem se ater a este dualismo entre o plano de consistência, com seus diagramas ou suas máquinas abstratas, por um lado; e os estratos, com seus programas e seus agenciamentos concretos, por outro.

As máquinas abstratas não existem simplesmente no plano de consistência onde desenvolvem diagramas, elas já estão presentes, envolvidas ou "engastadas", nos estratos em geral, ou mesmo estabelecidas nos estratos particulares onde organizam simultaneamente uma forma de expressão e uma forma de conteúdo (Deleuze e Guattari, 2011, p.109).

---

<sup>216</sup> E este nível em que a axiomática se coloca é, segundo eles, um nível “capitalista”.

É a ideia de uma máquina abstrata exclusivamente linguageira que é ilusória, mas não a ideia de uma máquina abstrata *interior* ao estrato, devendo dar conta da relatividade das duas formas distintas. Deve haver, portanto, um duplo movimento:

um, através do qual as máquinas abstratas trabalham os estratos, e não cessam de fazer aí fugir algo; o outro, através do qual elas são efetivamente estratificadas, capturadas pelos estratos. *Por um lado*, jamais os estratos se organizariam se não captassem matérias ou funções de diagrama, que eles formalizam do duplo ponto de vista da expressão e do conteúdo; de forma que cada regime de signos, mesmo a significância, mesmo a subjetivação, são ainda efeitos diagramáticos (mas relativizados ou negativizados). *Por outro lado*, jamais as máquinas abstratas estariam presentes, incluindo-se aí já nos estratos, se não tivessem o poder ou a potencialidade de extrair e de acelerar signos-partículas desestratificados (passagem ao absoluto) (Deleuze e Guattari, 2011, p.109).

A consistência não totaliza nem estrutura, ela desterritorializa. Por exemplo, um estrato biológico não evolui por dados estatísticos, mas por picos de desterritorialização.

A segurança, a tranquilidade, o equilíbrio homeostático dos estratos não são, portanto, jamais completamente garantidos: basta prolongar uma linha de fuga que trabalham os estratos, preencher os pontilhados, conjugar os processos de desterritorialização, para reencontrar um plano de consistência que se insere nos mais diferentes sistemas de estratificação, e que salta de um ao outro (Deleuze e Guattari, 2011, p.109).

Nesse sentido, os mecanismos que operam nos diferentes regimes de signos “poderiam se prolongar, mas ao mesmo tempo se abrir para uma experiência propriamente diagramática”. Os diversos estados e modos da máquina abstrata coexistem naquilo que Deleuze e Guattari denominam *agenciamento maquínico*.

O agenciamento, com efeito, tem como que dois polos ou vetores: um, voltado para os estratos onde ele distribui as territorialidades, as desterritorializações relativas e as reterritorializações; um outro vetor, voltado para o plano de consistência ou de desestratificação, em que ele conjuga os processos de desterritorialização e os leva ao absoluto da terra. É em seu vetor estrático que ele distingue uma forma de expressão na qual aparece como agenciamento coletivo de enunciação, e uma forma de conteúdo na qual aparece como agenciamento maquínico de corpo; e ele ajusta uma forma à outra, uma aparição à outra, em pressuposição recíproca. Mas, em seu vetor desestratificado, diagramático, não tem mais duas faces, só retém traços de conteúdo como de expressão, dos quais extrai graus de desterritorialização que se acrescentam uns aos outros, picos que se conjugam uns aos outros (Deleuze e Guattari, 2011, p.109-110).

São quatro – e não dois - portanto, os componentes que constituem o objeto da pragmática (ou esquizoanálise):

- 1) O primeiro é o componente *gerativo* - estudo das semióticas mistas concretas e de suas variações, que mostra como a forma de expressão, em um estrato de linguagem, recorre a vários regimes combinados, ou seja, que mostra como todo regime de signos é concretamente misto. No nível gerativo, podemos abstrair as formas de conteúdo, mas melhor é feito se se acentua as misturas de regime na forma de expressão, pois então não se poderá concluir pelo predomínio de um regime (ou de uma semiologia) que, enfim, unificaria a forma.
- 2) O segundo é o *transformacional* - estudo das semióticas puras que mostra como um regime abstrato pode ser traduzido em um outro, assim como se transformar em um outro, ou ser criado a partir de outros. Neste nível, ainda se abstrai ou se pode abstrair o conteúdo, já que as transformações são interiores à forma de expressão, mesmo se essa não basta para dar conta dele.
- 3) O terceiro é o *diagramático* – estudo das máquinas abstratas (do ponto de vista das matérias semioticamente não formadas em relação com matérias fisicamente não formadas), que toma os regimes de signo ou as formas de expressão para deles extrair signos-partículas que não são mais formalizados, mas que constituem traços não formados, combináveis uns com os outros. É tanto o auge da abstração quanto o momento em que a abstração devém real. E se podemos fazer abstração das formas de conteúdo, é porque devemos ao mesmo tempo fazer abstração das formas de expressão, já que só retemos traços não formados de umas e de outras. Daí o caráter absurdo de uma máquina abstrata puramente linguageira. Esse componente diagramático é mais profundo do que o componente transformacional: as transformações-criações de um regime de signos passam, com efeito, pela emergência de máquinas abstratas sempre novas.
- 4) O último componente é propriamente *maquínico* – estudo dos agenciamentos que efetuam as máquinas abstratas, ou seja, que mostra como as máquinas abstratas se efetuam em agenciamentos concretos que semiotizam as matérias de expressão ao mesmo tempo que fisicalizam as matérias de conteúdo. Como as duas formas estão sempre em pressuposição recíproca, ou têm sempre uma relação necessária não formada, impede-se, mais uma vez, que a forma de expressão seja tomada

como suficiente (ainda que ela tenha sua independência ou sua distinção propriamente formal).

Ou seja, o conjunto da pragmática consiste em fazer o *decalque* das semióticas mistas; o *mapa* transformacional dos regimes; o *diagrama* das máquinas abstratas colocadas em jogo em cada caso; fazer o *programa* dos agenciamentos que ventilam o conjunto e fazem circular o movimento – com suas alternativas, saltos e mutações.<sup>217</sup> Mas tanto na desestratificação, quanto na organização dos estratos,

não existem proposições sintaticamente definíveis, ou semântica ou logicamente, que viessem transcender e sobrevoar os enunciados. Todo método de transcendentalização da linguagem, todo método para dotar a linguagem de universais, desde a lógica de Russel até a gramática de Chomsky, cai na pior das abstrações, no sentido em que sanciona um nível que já é, ao mesmo tempo, por demais abstrato mas não o é ainda suficientemente (Deleuze e Guattari, 2011, p.113).

Não são os enunciados que remetem às proposições, mas o inverso. Bem como não são os regimes de signos que remetem à linguagem, mas o contrário. A linguagem não constitui por si mesma uma máquina abstrata, seja ela estrutural ou gerativa.

É a linguagem que remete aos regimes de signos, e os regimes de signos às máquinas abstratas, às funções diagramáticas e aos agenciamentos maquínicos, que ultrapassam

---

<sup>217</sup> Deleuze e Guattari apontam como deve atuar a pragmática, considerando uma proposição qualquer, por exemplo, “Eu te amo”, ou “Eu sou ciumento”, como expressão de um indivíduo ou de um grupo. Em primeiro lugar, perguntar-se-ia a qual enunciado essa proposição corresponde no grupo ou no indivíduo. Ou seja, em que regime de signos a proposição é tomada (regime sem o qual seus elementos sintáticos, semânticos e lógicos permaneceriam como condições universais perfeitamente vazias)? Qual é o elemento não linguístico, a variável de enunciação que lhe dá uma consistência? (Haveria, portanto, um “eu te amo” pré-significante, de tipo coletivo, em que uma dança desposaria todas as mulheres de uma tribo; mas também um “eu te amo” contra-significante, tomado na guerra, na relação de forças, como o de Pentesileia a Aquiles; um “eu te amo” dirigido a um centro de significância, que faria toda uma série de significados corresponder, por interpretação, à cadeia significante; enfim, um “eu te amo” passional ou pós-significante, que formaria um processo a partir de um ponto de subjetivação, depois um outro processo... Do mesmo modo, a proposição “eu sou ciumento” não é o mesmo enunciado se for tomada no regime passional da subjetivação ou no regime paranoico da significância: dois delírios bastante distintos). Em segundo lugar, procurar-se-iam as possibilidades não somente de composição mista, mas de tradução ou de transformação em um outro regime, nos enunciados pertencentes a outros regimes. Em terceiro lugar, procurar-se-ia novos enunciados ainda desconhecidos para essa proposição (patuás de volúpia, de físicas e de semióticas em pedaços, afetos assubjetivos, de signo sem significância, onde desabariam a sintaxe, a semântica e a lógica). E essa última busca colocaria em jogo as máquinas abstratas, os diagramas e funções diagramáticas, por um lado; os agenciamentos maquínicos, suas distinções formais de expressão e de conteúdo, seus investimentos de palavras e seus investimentos de órgãos em uma pressuposição recíproca, por outro. “Por exemplo, o ‘eu te amo’ do amor cortês: qual é o seu diagrama, qual o surgimento de máquina abstrata e qual o novo agenciamento?” (Deleuze e Guattari, 2011, p.113).



qualquer semiologia, qualquer linguística e qualquer lógica. Não existe lógica proposicional universal, nem gramaticalidade em si, assim como não existe significante por si mesmo. “Por detrás” dos enunciados e das semiotizações, existem apenas máquinas, agenciamentos, movimentos de desterritorialização que percorrem a estratificação dos diferentes sistemas, e escapam às coordenadas de linguagem assim como de existência. É porque a pragmática não é o complemento de uma lógica, de uma sintaxe ou de uma semântica, mas ao contrário, o elemento de base do qual depende todo o resto. (Deleuze e Guattari, 2011, p.113).

## Considerações Finais:

Retornemos ao trecho em que Deleuze e Guattari apontam suas diferenças em relação ao trabalho de Foucault

1º) os agenciamentos não nos parecem, antes de tudo, de poder, mas de desejo, sendo o desejo sempre agenciado, e o poder, uma dimensão estratificada do agenciamento; 2º) o diagrama ou a máquina abstrata têm linhas de fuga que são primeiras, e que não são, em um agenciamento, fenômenos de resistência ou de réplica, mas picos de criação e de desterritorialização (Deleuze e Guattari, 2011, p.104).

Para abordarmos o que poderia estar em jogo na primeira diferença, é preciso ter mais clara a concepção de desejo proposta por Deleuze e Guattari que, desde a publicação de *O anti-Édipo*, procuravam combater a definição de desejo como falta. Em *Mil Platôs*, eles afirmam que o desejo nada tem a ver com uma determinação natural ou espontânea; só há desejo agenciando, agenciado. Não há, no desejo, nenhuma pulsão que lhe seja interna, mas tão somente agenciamentos de desejo. E se o desejo é sempre agenciado, ele é, precisamente, o que o agenciamento determine que seja. A partir dessa concepção, poderíamos pensar que o desejo circula por entre os estados de coisas e as enunciações, por entre conteúdos e expressões, participando também dos movimentos de desterritorialização e de reterritorialização nos estratos. Já o poder, como parte de uma dimensão estratificada, seria, portanto, um resultado destes movimentos, já adquirindo pois, uma forma; e portanto não seria, como queria Foucault, relações de forças que, no dispositivo, constituiriam redes de conexões estratégicas entre elementos discursivos e não discursivos. Mas seria essa primeira distinção apenas terminológica, ou seja, aquilo que Deleuze nomeia como desejo, Foucault nomearia poder?

Ainda que tal diferença não tenha grande destaque em *Mil Platôs*, sendo apontada apenas em uma nota de rodapé, sabemos que há outros textos em que Deleuze, senão afirma, ao menos questiona se não haveria pontos de divergência em relação ao encaminhamento dado por Foucault em questões importantes que envolvem suas pesquisas. Como em uma carta de 1977 – publicada apenas em 1994, com algumas modificações, sob o título *Desejo e prazer* - em que ele se debruça sobre o que se referia, na época, à sua “primeira diferença com Michel”. Se Deleuze fala de agenciamentos *de*

*desejo*, é porque não estaria certo de que os micro-dispositivos aos quais se refere Foucault pudessem ser descritos em termos de poder.

Por exemplo, a feudalidade é um agenciamento que põe em jogo novos entrelaces com o animal (o cavalo), com a terra, com a desterritorialização (a corrida do cavaleiro, a Cruzada), com as mulheres (o amor cavalheiresco) etc. Agenciamentos totalmente loucos, mas sempre historicamente assinaláveis. Eu diria que o desejo circula nesse agenciamento de heterogêneos, nessa espécie de “simbiose”: o desejo é o mesmo que um agenciamento determinado, um co-funcionamento. Seguramente, um agenciamento de desejo comportará dispositivos de poder (por exemplo, os poderes feudais), mas será preciso situá-los dentre os diferentes componentes do agenciamento. Seguindo um primeiro eixo, pode-se distinguir nos agenciamentos de desejo os estados de coisas e as enunciações (o que estaria conforme à distinção dos dois tipos de formações ou de multiplicidades, segundo Michel). Seguindo outro eixo, distinguir-se-iam as territorialidades ou reterritorializações, e os movimentos de desterritorialização que desencadeiam um agenciamento (por exemplo, todos os movimentos de desterritorialização que desencadeiam a Igreja, a cavalaria, os camponeses). Os dispositivos de poder surgiriam por toda parte em que se operam reterritorializações, mesmo abstratas. Logo, os dispositivos de poder seriam um componente dos agenciamentos. Mas os agenciamentos também comportariam pontas de desterritorialização. Em suma, não seriam os dispositivos de poder que agenciariam, nem que seriam constituintes, mas os agenciamentos de desejo é que disseminariam formações de poder segundo uma de suas dimensões (Deleuze, 2016, p.130).

Mas essa afirmação, por sua vez, entra em conflito com o que o próprio Deleuze afirma sobre o Foucault de *A vontade de saber*: os dispositivos não se contentam em ser normalizantes, eles também tendem a ser constituintes (da sexualidade). Os dispositivos, não se contentam em formar saberes, mas são constitutivos de verdade, verdade do poder (Deleuze, 2016, p.128). E se os dispositivos de poder são constituintes, contra eles só poderia haver fenômenos de resistência? Entramos, neste ponto, na segunda diferença destacada na nota de *Mil Platôs*: pois, para Deleuze e Guattari, as linhas de fuga são primeiras em relação aos fenômenos de resistência. E quanto a esta diferença, no texto de 1977, Deleuze também se posiciona: “um campo social não se contradiz, mas ele foge, e isso é primeiro”. As linhas de fuga não estão fora nem saem de um campo social, elas constituem a sua mapografia, são as pontas de desterritorialização nos agenciamentos de desejo.

O que é primeiro na feudalidade são as linhas de fuga que ela supõe, o mesmo ocorre para os séculos X-XII; o mesmo para a formação do capitalismo. As linhas de fuga não são forçosamente revolucionárias, pelo contrário, mas são elas que os dispositivos de poder vão vedar, ligadurar. Por volta do século XI, todas as linhas de desterritorialização que se precipitam: as últimas invasões, os bandos de pilhagem, a desterritorialização da Igreja, as emigrações camponesas, a transformação da cavalaria, a transformação das cidades, que abandonam cada vez mais os modelos territoriais, a transformação da moeda, que se injeta em novos circuitos, a mudança da condição feminina com temas de amor cortês, que desterritorializam até mesmo o amor cavalheiresco, etc. A estratégia poderá ser tão somente segunda relativamente às linhas de fuga, às suas conjugações, às suas orientações, às suas convergências ou divergências. Ainda aqui, encontro o primado do desejo, pois o desejo está precisamente nas linhas de fuga, conjugação e dissociação de fluxos. Ele se confunde com elas (Deleuze, 2016, p.132).

Deleuze se questionava se os micro-dispositivos poderiam ser descritos em termos de poder, e lançava uma questão a Foucault: seria possível manter os direitos de uma microanálise (difusão, heterogeneidade, caráter parcelário) e, contudo, encontrar um certo princípio de unificação que não fosse do tipo “Estado”, “partido”, totalização, representação? Se *Vigiar e punir* parecia sugerir que a máquina panóptica, irreduzível à instância global do Estado, funcionava, pois, como o diagrama que operava essa micro-unificação dos pequenos dispositivos, Deleuze entendia, contudo, que Foucault desviava o problema em *A Vontade de saber*, em que “as duas direções da microanálise seriam mais as microdisciplinas, de um lado, e os processos biopolíticos, de outro” (Deleuze, 2016, p.136). Em 1977, o que importava para Deleuze era saber se ainda reencontraria, em Foucault, essa concepção de diagrama...

Mas se, de fato, depois de *Vigiar e punir*, Foucault deu outro encaminhamento para suas pesquisas, vimos também que foi justamente em *A vontade de saber* que ele traçou as coordenadas do que seria uma teoria do poder.<sup>218</sup> Nesta, para além da regra da imanência entre saber e poder, da regra do duplo condicionamento entre o micro e o macro, e da regra da polivalência do discurso, vimos que ele também destacara a tese das variações contínuas. Portanto, antes mesmo de Deleuze e Guattari publicarem *Mil Platôs*, Foucault afirmara que suas pesquisas também buscavam esquemas de modificações que as correlações de força implicavam através de seu próprio jogo. Vimos que, para ele, as

---

<sup>218</sup> Mais precisamente, *A Vontade de saber* é o primeiro volume da *História da sexualidade* desenvolvida por Foucault no final do anos de 1970 e início dos anos 1980.

próprias relações de poder-saber deviam ser tratadas como matrizes de transformação. Ora, teriam visto, nessas regras formuladas por Foucault, um esboço do que viriam ser as máquinas abstratas em *Mil Platôs*, se as entendemos – tal como querem Deleuze e Guattari - como diagramas em constante transformação? Estivera Foucault, para além da arqueologia e da genealogia como métodos de pesquisa histórica, interessado em estudar processos, funcionamentos ou, para usar a terminologia de *Mil Platôs*, agenciamentos, diagramas, mapas?

Mas se não pretendemos seguir à exaustão a análise dessas supostas diferenças entre desejo e poder, ou entre linha de fuga e resistência, apenas apontemos para a definição dada por Foucault, em 1982, no já mencionado texto *O sujeito e o poder*. Distinguindo a relação de poder da relação de violência - que já é uma ação direta sobre o corpo - Foucault afirma que se trata, do poder, de *uma ação sobre uma ação*. Vejamos que mesmo em 1982, quando tendemos a supor que ele estivesse se dedicando a outros temas, Foucault volta a tratar do problema do poder, dando-lhe uma definição que, por sua vez, procura dar conta também do problema da resistência. Segundo ele, a violência “age sobre um corpo, sobre as coisas: ela força, dobra, quebra destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto a si, outro polo senão o da passividade; e se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la”. Mas

a relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis para ser exatamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis (Foucault in Dreyfus and Rabinow, 2010, p.287-288).

Essa definição do poder como *ação sobre ação* é mais conjugável com as operações da linha de fuga de um agenciamento do que, propriamente, com a resistência de um corpo. Entendemos que tal definição tardia de Foucault permitiria, portanto, aproximar poder e desejo, e ambos, a agenciamentos.

\*\*\*

Falemos, de modo absolutamente resumido, de *O anti-Édipo*. Trata-se do primeiro livro publicado por Deleuze em parceria com Guattari, mais precisamente em 1972, portanto, três anos após a publicação de *Lógica do sentido*. Vimos que, neste último, a

psicanálise tinha um papel importante na gênese dinâmica do sentido (bem como na produção do fantasma). Muita coisa muda em 1972, pois se os autores combatem a concepção negativa do desejo herdada de uma certa tradição filosófica, sabemos que o grande alvo do livro é, pois, a psicanálise. Mas notemos que não é tudo o que muda: pois uma das principais teses de *O anti-Édipo* é a de que o inconsciente é uma fábrica que produz o real, e não um teatro que representa *outra* coisa. Ora, essa concepção do desejo como produção, “produção de produção”, deve muito aos embates travados, antes, em *Lógica do sentido*. Retomemos: partindo da lógica estoica, Deleuze afirmava que o sentido é o acontecimento exprimível da linguagem, *efeito* dos corpos e de suas misturas. Mas, contra Husserl e contra a lógica formal, ele também mostrou o que o estoicismo antigo ao seu modo já sabia, ou seja, que o sentido não é significação (também não é o predicado da proposição, e sim da coisa; também não é conceito, e sim acontecimento). A significação diz respeito à terceira dimensão da proposição, da qual o sentido é efeito impassível, mas também *quase-causa* produtora. E se Husserl também havia pensado a gênese do sentido, no entanto ele o fizera a partir de uma faculdade originária (formas do bom senso e do senso comum), e não como faz Deleuze, a partir de um campo transcendental constituído por singularidades que gozam de um princípio móvel imanente. É a partir de uma pura emissão de singularidades deste campo que o sentido produz indivíduos, pessoas e conceitos que, por sua vez, constituem a designação, a manifestação e a significação – as três dimensões da linguagem ou da proposição.

Ora, em 1972 muda-se o alvo e, conseqüentemente o problema: não há mais o ponto de vista da gênese do sentido e da linguagem; e, da perspectiva de que o inconsciente é tão somente uma fábrica, também há, por parte dos autores, uma renúncia deliberada em descobrir qualquer “material inconsciente”. Entendemos que a principal tese do livro é precisamente essa: *o inconsciente não é nem expressivo nem representativo, mas tão somente produtivo*. E a produção como processo forma um ciclo ao qual o desejo – e não mais o sentido - se relaciona como princípio imanente. Para Deleuze e Guattari,

o inconsciente *não quer dizer* nada. Em contrapartida, o inconsciente faz máquinas, que são as do desejo, e das quais a esquizoanálise descobre o uso e o funcionamento na imanência da relação delas com as máquinas sociais. O inconsciente nada diz, ele maquina (Deleuze e Guattari, 2010, p.239, grifo nosso).

Máquinas de desejo, esta é a definição dada em *O anti-Édipo*:

se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade. O desejo é esse conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto. (...) O desejo e o seu objeto constituem uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. O desejo é máquina, o objeto do desejo é também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir e algo se destaca do produzir passando ao produto (Deleuze e Guattari, 2010, p.43).

Mas eis que, em *Mil Platôs*, Deleuze volta a tratar do problema da linguagem e da expressão, ainda na perspectiva da produção, embora com um novo propósito, e contra novos alvos. Se, como dizem os autores, *O anti-Édipo* era “uma espécie de Crítica da Razão pura no nível do inconsciente”, trata-se, em 1980, “de uma teoria das multiplicidades por elas mesmas”, procurando mostrar como as multiplicidades “ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre a natureza e a história, o corpo e a alma”. Para eles,

as multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades (Deleuze e Guattari, 2012, p.9).

Em 1980, o múltiplo passa ao estado de substantivo e deixa de ser considerado através de sínteses, ou sob a condição do inconsciente. Mas as múltiplas máquinas são tanto de desejo mudo, como são máquinas múltiplas de enunciação. Ora, mas se se trata, justamente, de combater uma insistente lógica binária que reina na história do pensamento, é preciso expor, para as multiplicidades, um novo modelo de realização: o rizoma. Para Deleuze e Guattari, até mesmo uma disciplina “avançada” como a linguística opera por dicotomias. Mas vejamos como eles descrevem, de uma só vez, dois dos princípios através dos quais operaria o rizoma:

*1o e 2o - Princípios de conexão e de heterogeneidade:* qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem. A árvore linguística à maneira de Chomsky começa ainda num ponto S e procede por dicotomia. Num rizoma, ao contrário, cada traço não remete necessariamente a um traço linguístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas

também estatutos de estados de coisas. *Os agenciamentos coletivos de enunciação funcionam, com efeito, diretamente nos agenciamentos maquínicos, e não se pode estabelecer um corte radical entre os regimes de signos e seus objetos.* Na linguística, mesmo quando se pretende ater-se ao explícito e nada supor da língua, acaba-se permanecendo no interior das esferas de um discurso que implica ainda modos de agenciamento e tipos de poder sociais particulares (Deleuze e Guattari, 2012, p.15).<sup>219</sup>

Uma teoria do múltiplo não pode, em hipótese alguma, depender de análises teóricas que impliquem universais, mas deve prescindir de uma pragmática que, sobretudo, componha as multiplicidades. É por isso que, tal como a defendem, a pragmática é, tão somente, um estudo de agenciamentos: “um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (Deleuze e Guattari, 2012, p.17).<sup>220</sup> Vimos como Deleuze e Guattari combateram o empenho da linguística em tornar-se ciência. Pretensão que a pragmática, ao contrário, não tem:

Não reconhecemos nem cientificidade nem ideologia, somente agenciamentos. O que existe são os agenciamentos maquínicos de desejo assim como os agenciamentos coletivos de enunciação (...). Um agenciamento em sua multiplicidade trabalha forçosamente, ao mesmo tempo, sobre fluxos semióticos, fluxos materiais e fluxos sociais (independentemente da retomada que pode ser feita dele num corpus teórico ou científico) (Deleuze e Guattari, 2012, p.34).

A pragmática opera, não por postulados, mas por *componentes* – o gerativo, o transformacional, o diagramático, o maquínico – fazendo das composições de ordem – que são as do modelo científico mas, antes, da própria determinação da linguagem como transmissão de palavras de ordem - componentes de passagem. Passar do estudo das semióticas mistas ao estudo das semióticas puras – abstraindo os conteúdos – e, dessa abstração, extrair signos–partículas (traços) para alcançar a máquina abstrata –

---

<sup>219</sup> Os autores continuam: “a gramaticalidade de Chomsky, o símbolo categorial S que domina todas as frases, é antes de tudo um marcador de poder antes de ser um marcador sintático: você constituirá frases gramaticalmente corretas, você dividirá cada enunciado em sintagma nominal e sintagma verbal (primeira dicotomia...). Não se criticarão tais modelos linguísticos por serem demasiado abstratos, mas, ao contrário, por não sê-lo bastante, por não atingir a máquina abstrata que opera a conexão de uma língua com os conteúdos semânticos e pragmáticos de enunciados, com agenciamentos coletivos de enunciação, com toda uma micropolítica do campo social” (Deleuze e Guattari, 2012, p.15).

<sup>220</sup> Note-se como não se tem, na multiplicidade, uma tripartição entre um campo de realidade, o mundo, um campo de representação, o livro, e um campo de subjetividade, o autor.



abstraindo, pois, as formas – e, enfim, mostrar como a máquina que abstrai se efetua em agenciamentos concretos, resume o percurso da pragmática. Desde que se diga que tais componentes são “circulares” – ou seja, vai-se, sempre e tão somente, de um agenciamento a outro. Passar incessantemente, nos agenciamentos, da produção de sentido à produção de desejo, da produção de desejo à produção de sentido, constituindo o rizoma de um campo social.

\*\*\*

Terminamos o sexto capítulo acompanhando a reformulação de Foucault quanto ao estatuto do discurso. Se é certo que em *A arqueologia do saber* ele já havia apontado, com a sua teoria dos enunciados, que o discurso exerce uma função estratégica, em *A vontade de saber* ele afirma enfaticamente que é justamente *no discurso* que se articulam poder e saber.<sup>221</sup>

Já Deleuze e Guattari afirmaram em *Mil Platôs* que a linguagem é transmissão de palavras de ordem e que antes de ser caso de linguística, ela é caso de política.<sup>222</sup> Vimos que a palavra de ordem, tal como o enunciado em Foucault, é uma função coextensiva à linguagem, ou seja, é uma relação que se estabelece entre qualquer palavra, frase ou proposição com pressupostos implícitos que se realizam somente quando alguma delas é enunciada. E se as palavras de ordem não se confundem com a linguagem, no entanto, *efetua a sua condição*, de modo que sem elas, a linguagem permaneceria como pura virtualidade. A relação que se estabelece é de redundância: um enunciado realiza um ato e o ato se realiza no enunciado. Mas esta redundância, vimos, não se reduz a uma simples identidade. É, portanto, através dessa relação que Deleuze e Guattari retomam, de uma

---

<sup>221</sup> Acrescentemos que, embora mude a maneira de abordar os discursos, Foucault não deixa de incluí-los em suas análises. Mas, se antes se perguntava pela formação de um discurso já instituído como, por exemplo, o psiquiátrico, tardiamente ele passa a selecionar blocos discursivos pensando nos efeitos que, no presente, estes poderiam produzir. Em *A vontade de saber*, livro que trata do dispositivo da sexualidade, Foucault distingue quatro conjuntos discursivos – que ainda que remetam ao saber psiquiátrico, não necessariamente nascem em blocos nos séculos XVIII/XIX, mas assumem coerência nesse período, permitindo descrevê-los em sua relativa autonomia: *Histerização do corpo da mulher*, *Pedagogização do sexo da criança*, *Socialização das condutas de procriação* e *Psiquiatrização do prazer perverso*. Para usar uma expressão do próprio Foucault, ele estaria, ao agrupar certos blocos discursivos, “acontecimentalizando”.

<sup>222</sup> Já a perspectiva de *Mil Platôs*, no que se refere propriamente ao discurso, e quando afirma tratar-se da própria linguagem um imenso discurso indireto, é mais próxima de *A arqueologia do saber*, em que a formação dos discursos se dava a partir de uma dispersão de enunciados.

nova perspectiva, o problema da expressão<sup>223</sup> que, por sua vez, já era um desdobramento do antigo problema da atribuição apontado pelos estoicos. Pois é do atributo incorporeal (ou do exprimido, ou do sentido, ou do acontecimento) que se trata quando *Mil Platôs* afirma que, interiores à linguagem, eles são definidos pelo conjunto das *transformações incorporais* em curso numa sociedade dada, atribuindo-se, pois, aos corpos dessa sociedade. A novidade de *Mil Platôs* em relação à teoria estoica dos incorporais – e mesmo em relação ao que Deleuze desenvolveu em *Lógica do sentido* – é considerar os acontecimentos em um encadeamento de expressos, constituindo formas de expressão ou agenciamentos coletivos de enunciação; bem como considerar a mistura de corpos em uma trama, constituindo formas de conteúdo ou agenciamentos maquínicos – o que estabelece, para a antiga cisão entre causas e efeitos, uma nova configuração. No entanto, mais uma vez, se as transformações se referem aos corpos, mas elas mesmas são incorporais, interiores à enunciação, “meras insistências”, persistir-se-ia com o paradoxo. Ora, *Mil Platôs* trabalha o paradoxo fazendo das transformações incorporais *variáveis de expressão*, o que traz, ao estudo dos acontecimentos exprimíveis da linguagem, um novo alcance.<sup>224</sup>

A linguística, preocupada em definir as constantes fonológicas, semânticas ou sintáticas da língua, acaba por estabelecer uma dualidade entre constantes como fatores linguísticos, por um lado, e variáveis como fatores extrínsecos não linguísticos, por outro. O uso que ela faz dessas constantes não está, portanto, em função das variáveis interiores à própria enunciação. Por outro lado, a própria extração de constantes da língua – mesmo se não passa pela busca de invariantes estruturais – já aponta para a imposição de uma língua padrão, maior, dominante. E vimos que o que se costuma qualificar como língua maior ou menor, a pragmática de *Mil Platôs* entende como dois usos ou tratamentos possíveis de uma mesma língua: ora se extraem constantes das variáveis, ou relações constantes entre elas<sup>225</sup>; ora se coloca as variáveis em variação contínua. Mas se as

---

<sup>223</sup> A lembrar: “o exprimido não existe fora da expressão e, todavia, não se assemelha a ela e, como distinto da própria expressão, está essencialmente conectado ao que se exprime”.

<sup>224</sup> Como os autores afirmam, o paradoxo não vale nada, se não se acrescentar que os atributos incorporais só são ditos acerca dos próprios corpos. Mas não se trata – e disso os estoicos já sabiam – de representar corpos; pois expressando o atributo não corporal e, simultaneamente, atribuindo-o ao corpo, não representamos, não referimos, *intervimos* de algum modo, e isto é um ato de linguagem.

<sup>225</sup> Mesmo que essas “relações constantes” sejam sabidamente provisórias, como no caso de qualquer agenciamento.

variáveis são as palavras de ordem, encadeadas pelos agenciamentos ou regimes de signos e transmitidas pela linguagem – transmissão da qual nem mesmo a linguística se isenta – sabemos que estas também são as transformações incorporais que conferem uma potência de variação em relação aos corpos aos quais se atribui a transformação. Foi para apreender essa dupla direção - transmissão de ordem ou potência de variação<sup>226</sup> – que a pragmática se voltou, pois, às variáveis de expressão.

Deleuze e Guattari buscaram essa dupla direção em autores como Ducrot, com o seu exemplo do agenciamento jurídico, em que a sentença do magistrado transformava o acusado em condenado. Mas também em Canetti, em que aquele que recebia a palavra de ordem experimentava uma “pequena sentença de morte”, ainda que simbólica; e que no entanto, inseparavelmente, experimentava-a também como um “impulso de fuga”. Lembremos que, em um agenciamento complexo, a palavra de ordem remete tanto ao plano de expressão quanto ao plano de conteúdo. Se ela é recebida como sentença de morte, tende a fechar, a estratificar o agenciamento, o que, em um limite de estratificação, faria do agenciamento um sistema homogêneo e constante, e da própria sentença, um juízo. Mas, ao contrário, se é recebida como mensagem de fuga, a palavra de ordem é potência que desestratifica, que abre o agenciamento para um estado no qual as variáveis de expressão e de conteúdo entram, pois, em variação contínua: movimento que faz a linguagem se estender para além de seus limites, e os corpos ultrapassarem seus contornos, e no qual não se pode mais distinguir forma de expressão e forma de conteúdo. Aqui, um limite de desestratificação seria o estado em que as formas são enfim diluídas em benefício das forças e da matéria.<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> A palavra de ordem é, pois, a variável que faz da linguagem uma enunciação. Mas lembremos como ela também é redundância: “ela não o é apenas em função de uma transmissão que lhe é essencial, mas o é também em si mesma e desde a sua emissão, em sua relação ‘imediate’ com o ato ou com a transformação que efetua” (Deleuze e Guattari, 2011, p.23).

<sup>227</sup> A literatura, a música, a arte são potências de desestratificação. Ao “escaparem” de palavras de ordem como regras, elas fazem das variáveis com as quais trabalham a matéria fluente da variação. E ainda que a pragmática reafirme que não há correspondência entre plano de conteúdo e plano de expressão (“não há conformidade”), toda “pretensão de axiomatização” busca, no sentido contrário, a estratificação pelo isomorfismo, estado em que os elementos de conteúdo devem estabelecer contornos nítidos às misturas de corpos; e os elementos de expressão, poder de sentença aos expressos incorporais. Vimos inclusive que, para Deleuze e Guattari, seria esse o sentido da doutrina do juízo sintético: o de ter mostrado que havia um vínculo *a priori* entre a forma de expressão e a forma de conteúdo.

Mas todo este movimento só se torna mais claro quando *Mil Platôs* aponta, pois, para o seu maior alvo: a linguística, que, diferentemente da pragmática, fecha a língua em si mesma e desconhece os agenciamentos, as palavras de ordem, e a sua potência de variação em relação aos corpos aos quais se atribui as transformações. Pois é essa potência que faz com que a independência da forma de expressão e da forma de conteúdo, sua distinção real, não contradiga o fato de que as transformações incorporais se inserem o tempo todo na trama dos corpos, modificando-a. No limite, é essa potência que impede toda e qualquer pretensão de se estabelecer uma semiologia geral. É essa potência que a pragmática trabalha, fazendo-se política da língua.

A pragmática mostra que podemos separar forma de expressão e forma de conteúdo a fim de estudar os regimes de signos e o de corpos, assim como as suas transformações. Mas essa primeira abstração, lembremos, diz respeito apenas aos segmentos de um dos eixos do agenciamento. Não há, por um lado, um encadeamento de signos, e, por outro, uma causalidade de corpos, cada um valendo por si. A independência das duas linhas é distributiva, o que faz com que o segmento de uma reveze, sem cessar, com o segmento da outra: os signos trabalham as coisas, ao mesmo tempo em que as coisas se desenrolam através dos signos. O que seria o mesmo que dizer que “a independência funcional das duas formas é somente a forma de sua pressuposição recíproca, e da passagem incessante de uma a outra” (Deleuze e Guattari, 2011, p.29). Essa passagem de uma forma a outra, essa *transformação* é, pois, o que *Mil Platôs* chama desterritorialização. Neste nível, em que já se está no segundo eixo do agenciamento, não importa separar forma de expressão e forma de conteúdo pois é somente a pressuposição recíproca que interessa, e a desterritorialização que a quantifica em graus. Os graus são tanto as variáveis de expressão (pressupostos implícitos nas enunciações) quanto as variáveis de conteúdo (proporção nas misturas de corpos) do agenciamento. E é por conjugação de seus *quanta* de desterritorialização relativa que as formas de expressão e de conteúdo se comunicam, umas intervindo nas outras. Neste segundo eixo, também não faz mais sentido falar, do agenciamento, de segmentos de signos ao lado de segmentos de corpos, mas de *lados territoriais* ou reterritorializados que o estabilizam e de *picos de desterritorialização* que o arrebatam. A reterritorialização diz respeito ao (novo) agenciamento, do qual os (novos) pontos de inserção, e mesmo a pressuposição recíproca entre as formas poderão ser (re)avaliados. Mas a desterritorialização diz respeito à

operação da linha de fuga (linha de variação das variáveis), a única capaz de se abrir para a máquina abstrata – em que há, pois, abstração da forma - e alcançar a interpenetração da língua com o campo social e com os problemas políticos. Mas, se a máquina abstrata é como o diagrama de um agenciamento, vimos que ela também é singular e varia com a própria variação, de modo que só podemos falar em estados de diagrama e de uma multiplicidade de máquinas. Assim, há máquinas que vedam as linhas de um agenciamento, estratificando-o, e outras que, no agenciamento, potencializam a fuga, passando pelas palavras de ordem através de senhas, traçando linhas criadoras que engendram o novo.

### Referência Bibliográfica

- BRÉHIER, E. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- DELEUZE, G. (2002) **A Imanência: uma vida**. *Educação & Amp; Realidade*, 27(2). Recuperado de <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/31079>
- DELEUZE, G. **Espinosa, filosofia prática**. São Paulo: Ed. Escuta, 2002-b.
- DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. 4.ed. - São Paulo: Perspectiva, 2007.
- DELEUZE, G. **A Dobra – Leibniz e o barroco**. 5.ed. Campinas: Papyrus, 2009.
- DELEUZE, G. Desejo e prazer. In: **Dois regimes de loucos**. Textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** - vol. 2. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** - vol. 1. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** - vol. 5. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2012-b.
- FOUCAULT, M. Verdade e Poder. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. O olho do poder. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1**; A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. O que é um autor? In: **Ditos e Escritos**, v. III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 12.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. 9.ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: **Ditos e Escritos**, v. II. 2.ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. In: **Ditos e Escritos**, v. II. 2.ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. 2.ed.- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, M. O jogo de Michel Foucault. In: **Ditos e Escritos**, v. IX. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

MACHADO, R. **Foucault, a ciência e o saber**. 4.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.