

Nietzsche, Freud, Marx

Michel Foucault



Colección Amplitud Clotario Blest

Ediciones Espiritu Libertario

MICHEL FOUCAULT

**NIETZSCHE, FREUD E MARX
THEATRUM PHILOSOFICUM**


PRINCIPIO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
BIBLIOTECA SETORIAL DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANIDADES

ÍNDICE

Títulos originais:

Nietzsche, Freud et Marx
Theatrum Philosophicum
© Michel Foucault, Paris 1975

Tradução:

JORGE LIMA BARRETO

Composição:

JAG Composição Editorial e Artes Gráficas Ltda.

Capa:

CARLOS FURTADO
sobre desenho de
Milton Rodrigues Alves

© Da Tradução:

PRINCÍPIO EDITORA

ANTONIO DANIEL ABREU, Editor

São Paulo, SP

1997

| | |
|-------------------------------|----|
| Nietzsche, Freud e Marx | 13 |
| Debate | 31 |
| Theatrum Philosophicum | 45 |

UFRGS/BC/BSCSH
Agregado de Filosofia: Rissi, e sentença
Empenho: 5904
Folha: 289
Valor: R\$ 9,00 - 18-11-99
Data: 1201-00
Curso: IFEH / PPGAS
ALEPH 158686

Michel Foucault nasceu em Poitiers, em 1926 e morreu em Paris, em 1984.

Agregado de Filosofia, foi professor nas Faculdades de Letras e Ciências Humanas de Clermont-Ferrand e Tunes. Exerceu a atividade docente no Collège de France.

Publicou as seguintes obras:

Maladie Mentale et Personalite, 1954;

Folie e Deraison. Histoire de la Folie à L'âge classique, 1961 e 1978;

Raymond Russel, 1963

Les Mots et les Choses, une archeologie des sciences humaines, 1966;

L'Ordre du Discours, 1971;

Surveiller et Punir. Naissance de la prison, 1975;

Histoire de la Sexualite: 1. La volonté de savoir, 1976;
2. L'Usage des Plaisirs, 1984; 3. La Souci de Soi, 1984;

Para além de suas obras escreveu apresentações para obras de: Nietzsche, em colaboração com Giles Deleuze, Bataille, Flaubert, Jorge-Luís Borges, etc. etc. . . Escreveu com regularidade artigos para, Magazine Litteraire, Tel-Quel, Cahiers du Royaumont e tantas outras publicações. Se tentássemos fazer outra apresentação de Michel Foucault mais extensa do que esta pouco iria adiantar. No próprio Foucault encontramos uma resposta bastante irônica a seu respeito: "Eu não sei nada de mim: Eu nem sei mesmo a data da minha morte".(1)

(1) Introdução à edição francesa de Ficções, de Jorge-Luís Borges.

NIETZSCHE, FREUD E MARX

Quando se me propôs este projeto de “mesa redonda”, pareceu-me muito interessante, porém também muito embaraçoso. Proponho portanto, antes um certo desvio e concentrar a discussão sobre alguns temas respeitantes às *técnicas de interpretação em Marx, Nietzsche e Freud*.

Na realidade, e por detrás destes temas oculta-se um sonho; consistiria em chegar a constituir algum dia uma espécie de *Corpus general*, uma Enciclopédia de todas as técnicas de interpretação que conhecemos, desde os gramáticos gregos até aos nossos dias.

Até agora, creio que foram poucos os capítulos redigidos deste grande *corpus* de todas as técnicas de interpretação.

Parece-me que, como introdução geral a esta idéia duma história das técnicas de interpretação, poderia dizer que a linguagem, sobretudo a linguagem nas culturas indoeuropeias produziu sempre dois tipos de suspeita:

— Por um lado, a suspeita de que a linguagem não diz exatamente o que diz. O sentido que se apreende e que se manifesta de forma imediata, não terá porventura realmente um significado menor que protege e encerra; porém, apesar de tudo transmite outro significado; este seria de cada vez o significado mais importante, o significado “que está por baixo”. Isto é o que os gregos chamavam a *allegoria* e a *Hypohia*.

— Por outro lado, a linguagem engendrou esta outra suspeita: que, em certo sentido, a linguagem rebaixa a forma propriamente verbal, e que há muitas outras coisas que falam e que não são linguagem. Depois disto poder-se-ia dizer que a natureza, o mar, o sussurro do vento nas árvores, os animais, os rostos, os caminhos que se cruzam, tudo isto fala (pode ser que haja linguagens que se articulem em formas não verbais. Isto equivaleria, querendo, em grosso modo, ao *semáion* dos gregos.

Estas duas suspeitas, que se dirão já como tais entre os gregos, não desapareceram, e continuam sendo, todavia, contemporâneas nossas, já que temos vindo a pensar, precisamente a partir do século XIX, que os gestos mudos, as enfermidades e todo o tumulto que nos rodeia pode, igualmente, falar-nos, e, com mais atenção que nunca, estamos dispostos a escutar toda essa possível linguagem, tratando

de surpreender sob as palavras um discurso que seria mais essencial.

Creio que cada cultura, quero dizer, cada forma cultural da civilização ocidental, teve o seu sistema de interpretação, as suas técnicas, os seus métodos, as suas formas próprias de suspeitar que a linguagem quer dizer algo de diferente do que diz, a entrever que há linguagens dentro da mesma linguagem. Assim, parece que haveria que iniciar-se um projeto para realizar o sistema ou a tábua, como se dizia no século XVI, de todos estes sistemas de interpretação.

Para entender que o sistema de interpretação tenha fundamentado o século XIX, e como conseqüência, a que sistema de interpretação pertencemos todavia, parece-me que seria necessário acudir-nos de uma referência passada, por exemplo, que tipo de técnica pôde existir no século XVI. Naquela época, o que dava lugar à interpretação o que constituía simultaneamente o seu planeamento geral e a unidade mínima que a interpretação tinha para trabalhar, era a semelhança. Aí onde as coisas se assemelhavam, aquilo com que isto se parecia, algo que desejava ser dito, e que podia ser (decifrado) sabe-se o suficiente do importante papel que a semelhança desempenhou e todas as noções que giram como satélites à sua volta, na cosmologia, na botânica e na filosofia do século XVI. A falar verdade, diante dos nossos olhos, homens do século XX, toda esta rede de semelhanças nos parece algo um tanto confuso e enredado. Porém de fato, este *corpus* da semelhança, no século XVI, estava perfeitamente organizado. Tinha pelo menos, cinco noções perfeitamente definidas.

— A noção da conveniência, a *convenientia*, que significava o ajuste (por exemplo da alma e do corpo, e da série animal e vegetal).

— A noção de *emulatio*, que era o curiosíssimo paralelismo dos atributos em substâncias ou seres distintos, de tal forma que os atributos eram como que o reflexo de uns e outros, numa ou noutra substância. (Assim Porta explicava que o rosto humano, com as sete partes que nele se distinguiam eram uma emulação do céu com os seus sete planetas).

— A noção de *signatura*, a assinatura que era entre as propriedades visíveis de um indivíduo, a imagem de uma propriedade invisível e oculta.

— E a seguir, por suposição, a noção de *analogia*, que era a identidade das relações entre duas ou mais substâncias distintas.

Naquela época, a teoria do símbolo e das técnicas de interpretação, repousavam pois numa definição perfeitamente clara de todos os tipos possíveis de semelhança e fundamentavam dois tipos de conhecimento perfeitamente distintos: a *cognitio*, que era o passo, num certo sentido lateral, de uma semelhança a outra; e o *divinatio*, que constituía o conhecimento em profundidade, que ia de uma semelhança superficial a outra mais profunda. Todas estas semelhanças manifestavam o *consensus* do mundo que as fundamentava; opunha-se ao *simulacrum*, à falsa semelhança, que se baseava na dimensão de Deus e do Diabo.

Se estas técnicas de interpretação ficaram em suspenso a partir da evolução do pensamento ocidental nos séculos XVII e XVIII, se a crítica baconiana e a crítica cartesiana da semelhança desempenharam certamente um gran-

de papel na sua colocação em interdição, o século XX, e muito particularmente Marx, Nietzsche e Freud, situaram-nos ante uma possibilidade de interpretação e fundamentaram de novo a possibilidade de uma hermenêutica.

No primeiro volume do *Capital*, textos como o *Nascimento da Tragédia*, e *A Genealogia da Moral*, a *Traumdeutung*, situam-nos de novo ante técnicas interpretativas. E o efeito do seu impacto, o gênero de ferida que estas obras produziram no pensamento ocidental, deve-se provavelmente ao fato de terem significado para nós o que o mesmo Marx qualificou de “hieroglíficos”. O que nos coloca numa posição incômoda, já que estas técnicas de interpretação nos dizem respeito, e que nós, como intérpretes, teremos que interpretarmo-nos a partir destas técnicas. E é a partir destas técnicas interpretativas, que pelo nosso lado, devemos interrogar aos intérpretes que foram Freud, Nietzsche e Marx, ainda que sejamos perpetuamente refletidos, num perpétuo jogo de espelhos.

Segundo Freud, há três grandes feridas narcisistas na cultura ocidental: a ferida imposta por Copérnico; a feita por Darwin, quando descobriu que o homem descendia do macaco; e a ferida ocasionada por Freud quando ele mesmo, por sua vez, descobriu que a consciência nasce da inconsciência. Interrogo-me se não se poderia afirmar que Freud, Nietzsche e Marx, ao envolverem-nos numa interpretação que se vira sempre para si própria, não tenham constituído para nós e para os que nos rodeiam, espelhos que nos reflitam imagens cujas feridas inextinguíveis formam o nosso narcisismo de hoje. Em todo caso, e ainda a propósito, gostaria de fazer algumas sugestões: parece-me que Marx, Nietzsche e Freud não multiplicaram de forma

alguma os símbolos no mundo ocidental. Não deram um sentido novo a coisas que não o tinham. Modificaram, na realidade, a natureza do símbolo e mudaram a forma geralmente usada de interpretar o símbolo.

A primeira questão que gostaria de referir é esta: Marx, Freud e Nietzsche não terão modificado profundamente o espaço de divisão no qual os símbolos podem ser símbolos?

Na época que tomei como ponto de referência, o século XVI, os símbolos dispunham-se de maneira homogênea num espaço por si mesmo homogêneo, e isto em todas as direções. Os símbolos da terra refletiam o céu, mas também projetavam o mundo subterrâneo, remetiam o homem ao animal, do animal à planta, e reciprocamente. A partir do século XIX, com Freud, Marx e Nietzsche, os símbolos escalonaram-se num espaço mais diferenciado, partindo de uma dimensão do que poderíamos qualificar de profundidade, sempre que não a considerássemos como interioridade, antes pelo contrário, exterioridade.

E digo isto, tomando em conta, particularmente, o largo debate que Nietzsche manteve com a profundidade. Há em Nietzsche uma crítica de profundidade ideal, da profundidade de consciência, que denuncia como um invento de filósofos; esta profundidade seria a procura pura e inferior da profundidade. Nietzsche denuncia manifestamente que esta profundidade implica a resignação, a hipocrisia, a máscara; ainda que o intérprete, quando recorre aos símbolos para denunciá-los deva descender ao longo de uma linha vertical e mostrar que a profundidade de integridade é realmente algo muito diferente do que parecia. É necessário portanto, que o intérprete desça, que se con-

verta, como disse Nietzsche, no “bom escavador dos baixos fundos”¹.

Porém, na realidade, não se pode recorrer a esta linha descendente sempre que se interpreta, senão para restituir a exterioridade resplandecente que foi recoberta e enterrada. É que se o intérprete deve ir pessoalmente até ao fundo como um escavador, o movimento de interpretação é pelo contrário, o duma avalanche, o duma avalanche cada vez maior, que permite que por cima de si se vá despregando a profundidade de forma cada vez mais visível; e a profundidade torna-se então um segredo absolutamente superficial de tal forma, que o vôo da águia, a ascensão da montanha, toda esta verticalidade tão importante em Zarathustra, não é em sentido restrito, senão o revés da profundidade, a descoberta de que a profundidade não é senão um jogo e uma ruga da superfície. À medida que o mundo se revela mais profundo aos olhos do homem, damos-nos conta de que o que significou profundidade no homem, não era mais do que uma brincadeira de crianças.

Esta especialidade, este jogar de Nietzsche com a profundidade, pergunto-me se não se poderia comparar com o jogo aparentemente distinto que Marx levou a cabo com a banalidade. O conceito de banalidade em Marx é muito importante; no princípio do *Capital*, explica que, ao contrário de Perseu, ele tem que fundir-se na bruma para mostrar que de fato não há monstros nem enigmas profundos, porque tudo o que há de profundo no estudo que se faz de burguesia acerca da moeda, do capital, do valor, etc., não é realmente senão uma banalidade.

¹ Cf. Aurore, 446.

E, desde logo, seria necessário recordar o âmbito de interpretação que Freud criou, não só no que se refere à famosa topologia da Consciência e do Inconsciente, mas igualmente às regras que formulou para a atenção psicanalítica, e para o decifrar, pelo analista, de tudo o que se diz, e no transcorrer da “cadeia” falada. Haveria que recordar a especialidade, fundamentalmente muito material, a que Freud dá tanta importância e que descobre o enfermo ante o olhar do psicanalista.

É no segundo tema que queria sugerir-lhes, e que por outro lado está um pouco relacionado com este, que trata-se de indicar-lhes, tendo em conta estes três homens de quem estamos a falar, que a interpretação se converteu finalmente, numa tarefa infinita.

A falar verdade, já o era no século XVI, porém os símbolos remetiam-se entre si simplesmente, porque a semelhança não podia ser mais do que limitada. A partir do século XIX, os símbolos encadearam-se numa rede inescrutável, e também infinita, não porque se tenham repousado numa semelhança sem limite, mas porque tinham uma amplitude e abertura irredutíveis.

O inacabado da interpretação, o fato de que seja sempre fragmentada, e que queda em suspenso ao abordar-se a si mesma, encontra-se, creio eu, de maneira bastante análoga em Marx, Nietzsche e Freud, sob a forma de negação do começo. Negação da “Robinsonada”, dizia Marx: a distinção tão importante para Nietzsche entre o começo e a origem; e o caráter sempre inacabado do desarmos regressivo e analítico de Freud. É sobretudo em Nietzsche e Freud, e em menor parte em Marx, onde se perfila esta experiência tão importante a meu juízo para a hermenêutica

moderna, de que quanto mais se avança na interpretação, quanto mais há uma aproximação de uma região perigosa em absoluto, onde não só a interpretação vai encontrar o início do seu retrocesso, mas que vai ainda desaparecer como interpretação e pode chegar a significar inclusive a desaparecimento do próprio intérprete. A existência sempre aproximada do ponto absoluto de interpretação, significaria ao mesmo tempo a existência de um ponto de ruptura.

Em Freud, sabe-se suficientemente como se realizou a progressiva descoberta deste caráter estruturalmente aberto e descoberto da interpretação. Fez-se em princípio de uma maneira muito alusiva, volta para si mesma no *Traumdeutung*, quando Freud analisa os seus próprios sonhos e quando alude a razões de pudor ou de não divulgação como desculpa para interromper a sua tarefa.

Na análise feita a Dora, vemos como se descobre esta idéia de que a interpretação deve estacar-se, como não pode chegar ao fim um fenômeno que anos depois receberia o nome de *transferência*. E depois através do estudo da transferência, vemos como se afirma a impossibilidade de análise pelo caráter infinito e infinitamente problemático que tem a relação entre o analisado e o analista, relação que é evidentemente fundamental para a psicanálise, e que abre o espaço em que não deixa de deslocar-se sem chegar a acabar nunca.

Também em Nietzsche está claro que a interpretação permanece sem acabar. O que é para ele a filosofia, senão uma espécie de filologia sem fim, que se desenrola cada vez mais, uma filologia que não nunca seria absolutamente fixada? Porquê? É como disse em *Para além do Bem e do Mal*, porque “perecer pelo conhecimento absoluto poderia

perfeitamente fazer parte dos fundamentos do ser”². E, apesar deste conhecimento absoluto que forma parte do fundamento do ser, diz-nos em *Ecce Homo* quão próximo estava dele. Também o disse no outono de 1883 em Turim.

Se se entrevê da correspondência de Freud a sua perpétua preocupação desde que descobriu a psicanálise, poderíamos perguntar se a experiência de Freud não possui bastante de parecido com a de Nietzsche. O que se afirma como problemático no ponto de ruptura da interpretação, nesta convergência de interpretação até um termo que a torne possível, poderia perfeitamente ser algo parecido à experiência da loucura.

Experiência contra a qual Nietzsche se debateu, e pela qual se sentiu fascinado; experiência contra a qual mesmo Freud lutou toda a sua vida, não sem angústia. Esta experiência da loucura seria a sanção contra um movimento de interpretação que se avizinhava do infinito do seu centro, porém que se derruba, calcinada.

Esta falta de conclusão essencial de interpretação, creio que está relacionada com outros dos princípios, que são também fundamentais, e que constituíram, junto com os dos primeiros que acabo de aludir, os postulados da hermenêutica moderna. Primeiro: se a interpretação não se pode nunca acabar, isto quer simplesmente significar que não há nada a interpretar. Não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos.

Se se prefere, não houve nunca um *interpretandum*

² Cf. Par-delà le bien et le mal, 39.

que não tivesse sido *interpretans*, e é uma relação mais de violência que de elucidação, a que se estabelece na interpretação. De fato, a interpretação não aclara uma matéria que com o fim de ser interpretada se oferece passivamente; ela necessita apoderar-se, e violentamente, de uma interpretação que está já ali, que deve trucidar, revolver e romper a golpes de martelo.

Isto já se observa em Marx, que não interpreta a história das relações de produção, mas interpreta uma relação que se dá já como uma interpretação, porque se oferece como natural. Inclusive Freud, não interpreta símbolos, mas interpretações. Com efeito, porque sob sintomas, que é que descobre Freud: Não descobre, como é vulgar dizer-se, “traumatismos”, antes rouba à luz do dia *fantasmas*, com a sua carga de angústia, ou seja, um emaralhado cujo ser próprio é fundamentalmente uma interpretação. A anorexia, por exemplo, não nos remete ao desmame, como o significante remete ao significado, porém a anorexia como sintoma a interpretar, remete aos fantasmas do mau seio materno, o que é em si mesmo, uma interpretação, que é já em si mesmo um objeto que diz algo. É pelo que Freud interpreta, a linguagem dos seus doentes, o que eles lhes oferecem como sintomas; a sua interpretação é uma interpretação de uma interpretação, nos termos em que esta interpretação for dada. É sabido que Freud inventou o “super-Ego” no dia em que um doente lhe disse: “eu sinto um cão em cima de mim”.

Desta mesma forma Nietzsche apodera-se das interpretações que são já prisioneiras umas das outras. Não há para Nietzsche um significado original. As mesmas palavras não são senão interpretações, ao longo da sua história,

antes de converterem em símbolos, interpretam, e têm significado, finalmente, porque são interpretações essenciais. Prova disso é a famosa etimologia de *agathos*³. É também neste sentido no qual Nietzsche diz que as palavras foram sempre inventadas pelas classes superiores; não indicam um significado, impõem uma interpretação. Em consequência, não é por causa de uns símbolos primários e enigmáticos que havemos de dedicarmo-nos agora a interpretar, mas porque há interpretações, e porque não cessa de existir sob tudo o que fala uma enorme rede de interpretações violentas. E é por isto que há símbolos, símbolos que nos prescrevem a interpretação da sua interpretação, que nos prescrevem o dar-lhe a volta como símbolos. Nesta ordem de idéias, podemos dizer que a Alegoria e a Hyponia, estão na *base da linguagem e antes dela*, não pelo que se desligou depois sob as palavras para movê-las e fazê-las vibrar, mas pelo que as engendrou, o que faz brilhar com uma luz que não se fixa nunca. É por isto também que para Nietzsche o intérprete é o verdadeiro; é o "verdadeiro" não porque se adorna duma verdade adormecida que apregoa a vozes, mas que pronuncia a interpretação que toda a verdade tem como função recobrir. Talvez seja primazia da interpretação em relação aos símbolos o que dá um valor decisivo à hermenêutica moderna.

A idéia de que a interpretação precede o símbolo, implica que o símbolo não se possa considerar já como um ser simples e benévolo, como ocorria no século XVI, onde a plétora de todos os símbolos, o fato de que todas as coisas se parecessem provava simplesmente a benevolência

³ Cf. *Généologie de la Moral*, I, 4 e 5.

de Deus, e não se separavam por mais do que um véu transparente o símbolo do significado. Pelo contrário, desde o século XII e a partir de Freud, Marx e Nietzsche, segundo penso, o símbolo vai-se converter em algo de malévolo; quero dizer que no símbolo há uma certa ambigüidade de um pouco turva de má vontade e de "malevolência". E isto na medida em que o símbolo não se oferece já como tal. Os símbolos são interpretações que tratam de justificar-se, e não o inverso.

Esta era a função que se aferia à moeda tal como foi definida na *Crítica da Economia Política*, e sobretudo, no primeiro capítulo do *Capital*. Desta mesma forma se consideravam os sintomas em Freud. E em Nietzsche, as palavras, a justiça, as classificações binárias do Bem e do Mal, em consequência, os símbolos eram máscaras. O símbolo, ao adquirir esta nova função de encobrimento da interpretação perdeu a sua simplicidade do significante que todavia possuía na época do Renascimento, e a sua densidade própria abriu-se, e pode então precipitar-se na abertura em direção a todos os conceitos negativos que até então tinham permanecido alheios à teoria do símbolo. Esta não conhecia mais do que o momento transparente e apenas negativo do véu. Desde então, organizou-se no interior do símbolo todo um jogo de conceitos negativos, de contradições, de oposições, no conjunto deste jogo de forças reativas que Deleuze analisou tão acertadamente no seu livro sobre Nietzsche⁴.

"Voltar a colocar a dialética no seu lugar", se esta expressão tem de ter um sentido, não deveria ser justa-

Nietzsche et la philosophie.

mente voltar a colocar na densidade do signo, nesse espaço aberto, sem fim, descoberto, todo esse jogo da negatividade que a dialética finalmente destapou, dando-lhe um sentido positivo”?

Finalmente, falemos do último caráter da hermenêutica: a interpretação encontra-se diante da obrigação de interpretar-se a si mesma até ao infinito; de voltar a encontrar-se consigo mesma. Daqui se desprendem duas conseqüências importantes. A primeira, refere-se a que a interpretação será sempre, sucessivamente a interpretação de “quem?”; não se interpreta realmente: quem propôs a interpretação. O princípio de interpretação não é mais do que o intérprete, e este é talvez o sentido que Nietzsche deu à palavra “psicologia”. A segunda conseqüência refere-se a que ao interpretar-se sempre a si mesma não pode deixar de voltar-se sobre si mesma. Em oposição ao tempo dos símbolos que é um tempo com vencimentos e por oposição ao tempo da dialética, que é apesar de tudo linear, chega-se a um tempo de interpretação que é circular. Este tempo está obrigado a voltar a passar por onde passou, o que ocasiona que no final, o único perigo que realmente corre a interpretação, embora seja um perigo supremo, é o que, paradoxalmente fazem correr os símbolos. A morte da interpretação é o crer que há símbolos que existem primariamente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas.

A vida da interpretação, pelo contrário, é o crer que não há mais do que interpretações. Parece-me ser necessário compreender algo que muitos contemporâneos nossos esquecem, isto é, que a hermenêutica e a semiologia são dois ferozes inimigos. Uma hermenêutica que se a uma

semiologia tende a crer na existência absoluta dos símbolos: abandona a violência, o inacabado, a infinitude das interpretações, para fazer reinar o terror do índice e suspeitar da linguagem. Reconhecemos o marxismo posterior a Marx. Pelo contrário, uma hermenêutica que se desenvolve por si, entra no domínio das linguagens que devem implicar-se mutuamente, nessa região intermediária entre a loucura e a pura linguagem. É aqui que reconhecemos Nietzsche.

DEBATE

BOEHM

O senhor salientou bem que para Nietzsche a interpretação era inacabável e que constituía o entrave próprio da realidade. Inclusive *interpretar* o mundo e *mudá-lo* não são para Nietzsche duas coisas distintas. Porém será assim para Marx? Num texto famoso, ele opõe mudança do mundo e interpretação do mundo...

FOUCAULT

Já esperava que me opusesse esta frase de Marx. Mas de qualquer modo, se o senhor se remeter à economia política, notará que Marx a utiliza sempre como uma maneira de interpretar. O texto sobre a interpretação diz respeito à filosofia e ao fim da filosofia. Porém a economia política, tal como a entende Marx, não poderia constituir uma interpretação, que não fosse condenável, porque poderia tomar em conta a mudança do mundo e a interiorizaria num certo sentido?

BOEHM

Outra pergunta: o essencial para Marx, Nietzsche e Freud não se centra na idéia de uma automistificação da consciência? Não será esta a nova idéia que apareceu antes do século XIX, e que teve a sua origem em Hegel?

FOUCAULT

Não é agradável da minha parte dizer-lhe que não é esta precisamente a questão que eu queria abordar. *Queria abordar a interpretação como tal.* Por que se interpreta? Porventura devido à influência de Hegel?

Uma coisa é certa, é que a importância do símbolo, uma certa mudança na importância e no crédito que se atribuía ao símbolo, produziu-se nos finais do século XVIII e começos do XIX, por razões bem diversas. Por

exemplo, a descoberta da filologia no sentido clássico da palavra, a organização do conjunto das línguas indoeuropeias, o fato dos métodos de classificação perderem a sua utilidade, tudo isto provavelmente reorganizou o nosso mundo cultural dos símbolos. Disciplinas como a filosofia da natureza, entendida no sentido mais lato, não somente Hegel, mas em todos os alemães seus contemporâneos, são sem dúvida alguma, a prova desta alteração ao regime dos signos que se produziu na cultura da época.

Tenho a impressão de que seria, digamos, mais fecundo atualmente para o tipo de problemas que se nos deparam, ver na idéia da mistificação da consciência um tema nascido da modificação do regime fundamental dos símbolos, preferível a encontrar aí, pelo contrário, a origem da preocupação de interpretar.

TAUBES

A análise de Foucault não resulta incompleta? Não tomou em consideração as técnicas de exégesis religiosa, que desempenharam um papel decisivo. Apesar do que acaba de dizer Foucault, parece-me que a interpretação no século XIX começa com Hegel.

FOUCAULT

Não falei da interpretação religiosa, que com efeito teve uma importância extrema, porque na brevíssima história que tracei situei-me na perspectiva dos símbolos e não

no sentido. Quanto à ruptura que representa o século XIX, pode-se perfeitamente atribuí-lo a Hegel. Porém, na história dos símbolos, tomada na sua mais ampla extensão, a descoberta das línguas indoeuropéias, a desapareição da gramática geral, a substituição do conceito de organismo pelo de caráter, não são menos importantes que a filosofia hegeliana. Não se deve confundir história da filosofia e arqueologia do pensamento.

VATTIMO

Se compreendi bem, Marx deveria ser classificado entre os pensadores que, como Nietzsche, descobrem a infinitude da interpretação. Estou perfeitamente de acordo com você quanto a Nietzsche. Porém, não haverá em Marx, necessariamente uma meta final? Que quererá dizer infraestrutura senão algo que deverá considerar-se como base?

FOUCAULT

Quanto a Marx, não somente não revelei a minha idéia acerca dele. Tenho inclusive medo de, todavia, não a poder revelar. Pense porém no *Dezoito Brumário*, por exemplo: Marx não apresenta nunca a sua interpretação como interpretação final. Sabe perfeitamente e disse-o, que se poderia interpretar a nível mais profundo ou a nível geral, e que não há explicação que se situe à superfície do solo.

WAHL

Na minha opinião, há um confronto entre Nietzsche e Marx, e entre Nietzsche e Freud, ainda que entre eles existam analogias. Se Marx tiver razão, Nietzsche há-de ser interpretado como fenômeno da burguesia da época. Se Freud tiver razão, seria necessário conhecer o inconsciente de Nietzsche. E é por isto que eu vejo uma certa oposição entre Nietzsche e os outros dois.

Não é correto que temos já demasiadas interpretações? Estamos "doentes de interpretações". Sem dúvida, é sempre necessário interpretar. Porém não haverá também *algo que interpretar*? E pergunto ainda: *quem interpreta*? Há um ser enganoso, porém *quem é este ser enganoso*? Há sempre uma pluralidade de interpretações: Marx, Freud, Nietzsche, e também Gobineau... Existe o marxismo, a psicanálise, e digamos, também interpretações racistas...

FOUCAULT

O problema da pluralidade das interpretações, do confronto das interpretações, tornou-se, segundo penso, estruturalmente possível pela mesma definição da interpretação que se prolonga até ao infinito sem que haja um ponto absoluto a partir do qual se julgue e se decida. De tal forma que *isto*, o fato de que estejamos condenados a ser intérpretes ao mesmo tempo que interpretamos, é algo que todo o intérprete deve saber. Esta plétora de interpretações é certamente um rasgo que caracteriza profundamente a cultura ocidental atual.

WAHL

Há, sem dúvida, pessoas que não são intérpretes.

FOUCAULT

Neste caso, limitam-se a repetir a própria linguagem.

WAHL

Porquê? Porquê dizer isto? Claudel, naturalmente que pode ser interpretado de múltiplas formas, de um ponto de vista marxista, ou um ponto de vista freudiano, porém, apesar de tudo, o importante é que, trata-se da obra de Claudel. Sobre a obra de Nietzsche, é mais fácil opinar. Em relação às interpretações marxistas e freudianas, corre o risco de sucumbir...

FOUCAULT

Oh, eu não diria que tenha de sucumbir. De princípio se nota que nas técnicas de interpretações de Nietzsche há algo de radicalmente distinto, e que impede, se assim o quiser, inscrever nos corpos constituídos que representam atualmente os Comunistas por um lado e os Psicanalistas, pelo outro. Os Nietzscheanos não estão à altura do que interpretam...

WAHL

Há, porventura, Nietzscheanos? Se se punha em dúvida a sua existência ainda esta manhã!

BARONI

Gostaria de perguntar-lhe, se não pensa que entre Nietzsche, Freud e Marx se poderia estabelecer o seguinte paralelo: Nietzsche, na sua interpretação, trata de analisar os bons sentimentos e manifestar o que na realidade escondem (assim é na *Genealogia da Moral*). Freud, com a psicanálise vai desvendar o que é o conteúdo latente; e neste caso também a interpretação terá conseqüências bastante catastróficas para os bons sentimentos. Por fim, Marx atacará a boa consciência da burguesia para mostrar o que há no fundo dela. Ainda que as três interpretações apareçam como dominadas por uma idéia de que há símbolos para traduzir, dos que é necessário descobrir o significado, inclusive se esta tradução não é simples, e deva fazer-se por etapas, talvez até ao infinito.

Porém, parece-me haver outra espécie de interpretações com psicologia, que é completamente oposta e que nos remete ao século XVI, de que você estava a falar. Refiro-me à de Jung, que denunciava na forma de interpretação freudiana o veneno depreciativo. Jung opõe o símbolo ao signo, sendo o signo o que deve ser traduzido no seu conteúdo latente, enquanto que o símbolo fala por si mesmo. Ainda que eu tenha podido dizer por um momento que me parecia que Nietzsche se poderia colocar ao lado de

Freud e de Marx, de fato, creio que Nietzsche possa ser colocado também ao lado de Jung. Para Nietzsche como para Jung, há uma oposição entre o “ego” e o “alter-ego”, entre a pequena e a grande razão. Nietzsche é um intérprete extremamente agudo, mesmo cruel, porém há nele uma certa forma de pôr-se em contato com a “grande razão” que o aproxima de Jung.

FOUCAULT

Sem dúvida que tem razão.

RAMNOUX

Queria insistir num ponto; porque não tem falado da exegese religiosa? Parece-me que não se pode deixá-la de lado, inclusive no que se refere à história das traduções: porque, no fundo, todo o tradutor da Bíblia diz a si mesmo que disse o sentido de Deus, o que, em consequência, o faz pôr ali uma consciência infinita. Finalmente, as traduções evoluem através do tempo e algo se revela através desta evolução das traduções. É uma questão muito complicada...

Também, antes de ouvi-lo, refletia sobre as relações possíveis entre Nietzsche e Freud. Se você consultar o índice das obras completas de Freud, e ainda o livro de Jones⁶, encontraria, afinal, pouco material. Porém, de re-

⁶ The Life and Work of Sigmund Freud por Ernest Jones. Obra em três volumes sobre Freud.

rente, digo a mim própria: Porque guardou Freud silêncio em relação a Nietzsche?

Ora bem, há dois pontos a ter em conta: o primeiro é que a partir de 1908, segundo me parece, os alunos de Freud ou seja, Rank e Adler, tomaram como tema de um dos seus pequenos congressos as semelhanças ou analogias entre as teses de Nietzsche (em particular, as da Genealogia da Moral) e as teses de Freud. Freud deixou-os agir, guardando uma extrema reserva a este respeito, e parece-me que o disse nessa altura foi, pouco mais ou menos, que Nietzsche fundia demasiadas idéias ao mesmo tempo.

O outro ponto, foi que a partir de 1910, Freud encetou relações com Lou Salomé; sem dúvida, fez um ensaio ou uma análise didática de Lou Salomé. Portanto, devia existir, *através de Lou Salomé*, uma espécie de relação médica entre Freud e Nietzsche. Porém Freud não podia falar dela. O que acontece de fato, é que tudo o que Lou Salomé publicou depois, no fundo, faz parte da sua análise interminável. Haveria que entendê-lo nesta perspectiva. Prosseguindo, encontramos no livro de Freud: Moisés e o Monoteísmo, onde há uma espécie de diálogo entre Freud e o Nietzsche da *Genealogia da Moral*. Como pode observar, exponho vários problemas, sabe você algo mais?

FOUCAULT

Não, rigorosamente não sei mais nada. Com efeito, surpreendeu-me o estranho silêncio, à parte uma ou duas frases, de Freud sobre Nietzsche inclusive na sua correspondência. Isto é algo de verdadeiramente enigmático.

A explicação pela análise de Lou Salomé, é de fato de que não poderia dizer mais...

RAMNOUX

Seguramente, não quereria dizer mais...

DEMONBYNES

A propósito de Nietzsche, você disse que a experiência da loucura era o momento mais aproximado do conhecimento absoluto. Posso perguntar em que medida, na sua opinião, Nietzsche teve a experiência da loucura. Se tivesse tempo, naturalmente, seria bastante interessante para si debruçar-se na mesma questão em relação a outros grandes espíritos, tanto se tratassem de poetas e escritores como Hölderlin, Nerval, ou Maupassant, mesmo sendo músicos como Schumann, Henri Duparc ou Maurice Ravel. Porém continuando o plano de Nietzsche, se compreendi bem? Já falou bem, brilhantemente desta experiência da loucura. Era isto que você queria realmente dizer?

FOUCAULT

Sim.

DEMONBYNES

Você evitou falar de “consciência” ou “preconsciência”, ou pressentimento da loucura. Crê verdadeiramente

que se possa atingir..., que grandes espíritos como Nietzsche possam atingir “a experiência da loucura”?

FOUCAULT

Declara-o: sim, sim.

DEMONBYNES

Não compreendo o que isto quer dizer, porque não sou um grande gênio!

FOUCAULT

Eu não disse isso...

KERKEL

A minha pergunta será breve: referir-se-á, fundamentalmente ao que você chamou “técnicas de interpretação”, nas quais parece antever, não um substituto, mas em todo o caso, um sucessor, uma sucessão possível para a filosofia. Não lhe parece a si que estas técnicas de interpretação do mundo são, antes do mais “técnicas de terapêutica”, técnicas de “cura”, no sentido mais lato do termo: da sociedade em Marx, do indivíduo em Freud, e da humanidade em Nietzsche?

FOUCAULT

Como efeito, penso que o sentido da interpretação, no século XIX se aproxima certamente do que você entende por terapêutica. No século XVI, a interpretação achava melhor o seu sentido ao lado da revelação e da salvação. Citar-lhe-ei, simplesmente, uma frase de um historiador chamado Garcia: “Nos nossos dias – disse em 1960 – a saúde substitui a salvação”.

THEATRUM PHILOSOFICUM

É preciso que fale de dois livros que considero grandes entre os maiores: "*Diferença e repetição*" e "*Lógica do sentido*"¹. Tão grandes que sem dúvida é difícil falar deles e muito poucos o fizeram.

Creio que, durante muito tempo, girará esta obra por cima das nossas cabeças em ressonância enigmática com a de Klossovski, um outro signo maior e excessivo. No

¹ *Diferença e repetição*, P.U.F., 1969. *Lógica do sentido*, Ed. de Minut, 1969.

entanto, talvez um dia o século seja deleuziano.

Uma a seguir à outra gostaria de experimentar várias vias de acesso ao coração desta obra temível. A metáfora de nada vale, disse-me Deleuze: não há coração, não há coração mas um problema, quer-se dizer, uma distribuição de pontos relevantes; nenhum centro mas sempre descentralizações, séries com, de uma a outra, a claudicação de uma presença e uma ausência – de um excesso e um defeito. Há que abandonar o círculo, mau princípio de retorno, abandonar a organização esférica de todo: é pela direita que tudo volta, a linha direita, a labiríntica. Fibrilas e bifurcações (seria recomendável analisar deleuzianamente as séries maravilhosas de Leiris).

Inverter o platonismo: que filosofia não o tentou? E se definíssemos, em última instância, como filosofia qualquer empresa encaminhada a inverter o platonismo? Então, a filosofia começaria desde Aristóteles e não com Platão, começaria no final do Sofista donde já não é possível distinguir Sócrates do astuto imitador; desde os próprios sofistas que provocavam um grande alvoroço à volta do nascente platonismo, e à custa de jogos de palavras burlavam-se do seu grande futuro.

Todas as filosofias pertencentes ao gênero “antiplatônico”? começaria cada uma articulando nela própria a grande recusa? Dispor-se-iam todas em redor deste centro desejado-detestável? Digamos antes que a filosofia de um discurso é o seu diferencial platônico. Um elemento que está ausente em Platão, mas presente nele? Todavia não é isto, mas um elemento cujo efeito de ausência está induzido na série platônica pela assistência desta nova série divergente (e então desempenha, no discurso platônico, o

papel de um significante que de cada vez excede e falta ao seu lugar). Um elemento cuja série platônica produz a circulação livre flutuante, excederia neste outro discurso, Platão, pai excessivo e claudicante. Não se trata, pois, de especificar uma filosofia pelo caráter do seu antiplatonismo (como uma planta pelos seus órgãos de reprodução); mas distinguir-se-á uma filosofia algo assim como se distingue um fantasma pelo efeito de ausência, tal como se distribui nas séries que o formam, “o arcaico” e “o atual”, e sonhar-se-á com uma história geral da filosofia que seria uma fantástica platônica e não uma arquitetura dos sistemas. De qualquer forma, assim falou Deleuze². O seu “platonismo invertido” consiste em debruçar-se sobre a série platônica e provocar nela a aparição de um ponto relevante: a divisão. Platão não divide de modo imperfeito — como dizem os aristotélicos — o “gênero”, “caçador”, “cozinheiro” ou “político”; não quer saber o que caracteriza propriamente a espécie “pescador” ou “caçador de laço”; quer simplesmente saber quem é o verdadeiro caçador. Quem é? e não, que é? Quer descobrir o autêntico ouro puro. Em vez de subdividir, selecionar e seguir o verdadeiro filão, escolher entre os pretendentes sem os distribuir segundo as suas propriedades catastrais; submetê-los à prova do arco tenso, que os eliminará a todos salvo a um (e precisamente, o sem nome o nómada). Ora bem, como distinguir entre todos os falsos (os simuladores, os aparentes) o verdadeiro (o sem ácula, o puro)? Não é descobrindo uma lei do verdadeiro e do falso que o lograremos (a verdade não se opõe aqui ao erro, mas à falsa aparência

² Diferença e repetição, págs. 82-85 e págs. 165-168, Lógica do sentido, págs. 292-300.

mas antes por cima de todos eles o modelo. Modelo tão puro que a pureza do puro se lhe assemelha, se lhe aproxima, e pode comparar-se com ele; existindo além do mais, com tal força que a vanidade simuladora do falso se encontrará, num golpe, desgarrado como no ser. Surgindo Ulisses, eterno marido, os pretendentes dissipam-se. *Exeunt* os simulacros.

Diz-se que Platão opunha essência e aparência, mundo de cima e mundo de baixo, sol verdadeiro e sombras da caverna (e é a nós quem compete conduzir as essências à terra, glorificar o nosso mundo e colocar no homem o verdadeiro sol. . .). Pois Deleuze assinala a singularidade de Platão nesta seleção detalhada, nesta fina operação, anterior ao descobrimento da essência já que aquela a reclama, e separa, do mundo da aparência, maus simulacros. Para inverter o platonismo seria inútil, restituir os direitos da aparência devolver-lhe solidez e sentido; seria inútil acrescentar-lhe formas essenciais que lhe proporcionem o conceito com vértebra; não animemos a tímida a manter-se erguida. Não tratemos, tão pouco de recobrar o grande gesto solene que estabeleceu, de uma vez por todas a idéia inacessível. Abramos melhor a porta a todos estes astutos que simulam e se acumulam à porta. E assim, submergindo a aparência, rompendo os seus ligamentos com a essência, aparecerá o acontecimento; expulsando o peso da matéria, aparecerá o incorpóreo; rompendo o círculo que imita a eternidade, a insistência intemporal; purificando-se de todas as misturas com a pureza, a singularidade impenetrável; afastando a falsidade da falsa aparência, a aparência mesma do simulacro. O sofista salta, desafiando Sócrates a demonstrar que é um pretensioso usurpador.

Inverter, com Deleuze, o platonismo e debruçar-se insidiosamente nele, baixar um degrau, chegar até este pequeno gesto — discreto, mas moral — que exclui o simulacro; é também desmascarar-se a ele, abrir a porta, a direita e a esquerda, para o mistério; é instaurar outra série liberta e divergente; é constituir, mercê desse pequeno salto lateral, uma paraplatonismo descorado. Converter o platonismo (trabalho responsável) e incliná-lo a ter mais piedade pelo real, pelo mundo e pelo tempo. Subverter o platonismo é tomá-lo desde o cume (distância vertical da ironia) e retomá-lo na sua origem. Perverter o platonismo é apurá-lo até ao último detalhe, é baixar (de acordo com a gravitação própria do humor) até a um cabelo, ao lixo de uma unha, que não merecem o mínimo de consideração a mais que uma idéia; é descobrir a descentralização que se operou para se voltar a centralizar em volta do Modelo, Idêntico e do Mesmo; é descentralizar com respeito a ele para representar (como em toda a perversão) superfícies. A ironia eleva-se e subverte; o humor deixa-se cair e perverte³. Perverter Platão é deslocar-se até à maldade dos sofistas, até aos gestos mal educados dos cínicos, até aos argumentos dos estóicos, até às quimeras revolteantes de Epicuro. Leiamos Diógenes Lécio.

Prestemos atenção, nos epicuros, a todos estes efeitos de superfície onde se desenrola o seu prazer⁴; ondas que provêm da profundidade dos corpos, e que se elevam com nuvens de névoa — fantasmas vindos de dentro que

³ Sobre a ironia que se eleva e a imersão do humor, v. *Diferença e repetição*, pág. 12 e *Lógica do sentido*, págs. 159-166.

⁴ *Lógica do sentido*, págs. 307-321.

rapidamente são reabsorvidos noutra profundidade pelo olfacto, a boca, o apetite; películas extraordinariamente delgadas que se desprendem da superfície dos objetos e vêm impor no fundo dos nossos olhos cores e perfis (epidermes flutuantes, figuras de relance); fantasmas do medo e do desejo (deuses de nuvens, belo rosto adorado, “mísera esperança levada pelo vento”). Hoje em dia é necessário pensar toda esta abundância do impalpável: enunciar uma filosofia de fantasma, que não esteja, mediante a percepção da imagem, em ordem a uns dados originários, mas que permita ter em conta as superfícies com as quais se relaciona, no retorno que faz passar todo o interior para fora e todo o exterior para dentro, em oscilação temporal que a faz preceder-se e seguir-se, em suma, ao que Deleuze talvez não permitisse chamar a sua “imaterialidade incorporal”.

Em qualquer caso, é inútil ir procurar num fantasma uma verdade mais certa que ele mesmo e que seria como o signo confuso (é pois, inútil o “sintomatologisá-lo”); inútil é também fixá-lo segundo figuras estáveis e constituir núcleos sólidos de convergência nos que pudéssemos alcançar, como os objetos idênticos a eles mesmos, todos estes ângulos, centelhas, películas, vapores (nada de “fenomenologização”). É necessário deixá-los desenvolverem-se no limite dos corpos: contra eles, porque aí se agarram e se projetam, mas porque também os tocam, cortam, seccionam, particularizam, e multiplicam as superfícies; fora delas também, já que jogam entre si, seguindo leis de vizinhança, de torsão, de distância variável que não conhecem em absoluto. Os fantasmas não prolongam os organismos no imaginário; topologizam a materialidade do corpo. É

preciso, pois, libertá-los do dilema verdadeiro-falso, ser-não-ser (que não é mais que a diferença simulacro-cópia retida uma vez por todas), e deixar que efetuem as suas danças, que façam as suas mímicas como extra-seres”.

Lógica do sentido poder ler-se como o livro mais distanciado que se possa conceber na *Fenomenologia da Percepção*: nela o corpo-organismo estava unido ao mundo por uma rede de significações originárias que a percepção das mesmas coisas tinha. Em Deleuze, o fantasma forma a incorporal e impenetrável superfície do corpo; e é a partir de todo esse trabalho ora topológico e cruel que se constitui algo que se pretende ser organismo centralizado, distribuindo à sua volta o progressivo afastamento das coisas. No entanto, a *Lógica do sentido* deve ser lido especialmente como o mais audaz, o mais insolente dos tratados de metafísica — com a simples condição de que em lugar de denunciar uma vez mais a metafísica como o olvido do ser, a encarregamos desta vez, de falar do extra-ser. Física: discurso sobre a estrutura ideal dos corpos, das misturas, das reações, dos mecanismos do interior e do exterior; metafísica: discurso acerca de materialidade dos incorporais, — dos fantasmas, dos ídolos e dos simulacros.

Em verdade, a ilusão é a desventura da metafísica, não porque esteja por si mesma voltada para a ilusão, mas porque, durante demasiado tempo esteve enfeitada por ela, e porque o medo do simulacro colocou-a no caminho do ilusório. A metafísica não é um ilusório como uma espécie dentro de um gênero; é a ilusão que é uma metafísica, o produto de uma certa metafísica que marcou a sua cisão entre o simulacro, por um lado, e o original e a boa cópia, pelo outro. Houve uma crítica cuja função consistia

em designar a ilusão metafísica e fundamentar a sua necessidade; a metafísica de Deleuze empreende a crítica necessária para desiludir os fantasmas. A partir desta altura, o caminho está livre para que continue, no seu singular zig-zague, a série epicúria e materialista. Não transporta consigo uma metafísica vergonhosa; conduz alegremente a uma metafísica; uma metafísica liberta também de profundidade originária como que dum ente supremo, mas capaz de pensar o fantasma fora de todo o modelo e no jogo das superfícies; uma metafísica em que não se trata de Um Bom, mas da ausência de Deus, e dos jogos epidérmicos da perversidade. O Deus morto e a sodomia como focos da nova eclipse metafísica. Se a teologia natural implicava a ilusão metafísica e esta se assemelhava sempre mais ou menos à teologia natural, a metafísica do fantasma gira em torno do ateísmo e da transgressão. Sade e Bataille, e um pouco mais longe noutra face num oferecido gesto de defesa, Roberte.

Acrescentamos que esta série do simulacro libertado se efetua ou se mascara em dois palcos privilegiados: a psicanálise, que tem relação com fantasmas, deverá um dia ser entendida como prática metafísica; e o teatro, o teatro multiplicado, policênico, simultaneado, fragmentado em cenas que se ignoram e se fazem sinais e onde sem se representar nada (copiar, imitar) dançam máscaras, gritam corpos, gesticulam mãos e dedos. E em cada uma destas novas séries divergentes (ingenuidade no sentido extraordinário dos que os quiseram reconciliar, lançá-los um sobre o outro, e fabricar o irrisório "psicodrama"), Freud e Artaud ignoram-se e ressoam entre si. A filosofia da representação, do original da primeira vez, da semelhança, da

imitação, da fidelidade, dissipa-se. A flecha do simulacro, epicúreo dirigindo-se até nós, faz nascer, renascer, uma "fantasmofísica".

No outro lado do platonismo, os estóicos. Ao ver Deleuze pôr em cena, um atrás do outro Epicuro e Zenon, ou *Lucrécio* e Crisipo, não pude deixar de pensar que a sua atividade é rigorosamente freudiana. Não se dirige, com rufar de tambores, à grande Recusa da filosofia ocidental; sublinha, de passagem, as negligências. Assinala as interrupções, as lacunas, os detalhes não demasiado importantes que são deixados por conta do discurso filosófico. Manifesta com cuidado as omissões apenas perceptíveis, sabendo que ali se desenvolve o esquecimento desmesurado. Tanta pedagogia nos habituou a considerar inservis e algo pueris os simulacros epicúreos.

Quanto a essa famosa batalha do estoicismo, a mesma que teve lugar no passado e terá lugar futuramente, foi um jogo indefinido para as escolas. Parece-me que Deleuze retômou todos esses fios firmes que por sua vez tinha jogado com toda essa rede de discursos, de argumentos, de réplicas, de paradoxos, que durante séculos circularam através do Mediterrâneo. Em vez de maldizer a confusão helenística, ou desdenhar da simplicidade romana, escutemos na grande superfície do império tudo o que se disse; aceitemos o que sucede: em mil pontos dispersos, de todas as partes, fulguram as batalhas, os generais assassinados, o trirremes ardendo, as rainhas com veneno, a vitória que causa estragos no dia seguinte, a Actium indefinidamente exemplar, eterno acontecimento.

Pensar o acontecimento puro é provê-lo, em primeiro lugar, da sua metafísica⁵. Todavia é preciso pôr-mo-nos de acordo sobre o que deve ser: não é a metafísica de uma substância o que possa fundamentar todos os seus acidentes; não é a metafísica de uma coerência que os situaria num nexus baralhado de causas e efeitos. O acontecimento — a ferida, a vitória-derrota, a morte — é sempre efeito, perfeita e belamente produzido por corpos que se entrecrocaram, se misturaram ou se separaram; porém este efeito não pertence nunca à ordem dos corpos; impalpável, inacessível batalha que gira e se repete mil vezes em redor de Fabrício, por cima do príncipe Andrés ferido. As armas que desfazem os corpos formam sem cessar o combate incorporal. A física diz respeito às causas; porém os acontecimentos, que são os seus efeitos, já lhe não pertencem. Imaginemos uma causalidade enterrada; os corpos, ao chocar, ao misturarem-se, ao sofrer, causam na sua superfície acontecimentos que não têm espessura nem mistura, nem paixão, e não podem ser portanto causas: formam entre si outra trama na qual as uniões manifestam uma quase-física dos incorporais, assinalam uma metafísica.

O acontecimento precisa de uma lógica mais complexa⁶. O acontecimento não é um estado de coisas que possa servir de referente a uma proposição (o fato de estar morto é um estado de coisas a que uma asseção possa ser verdadeira ou falsa; morrer é um puro acontecimento que nunca verifica nada). É necessário a lógica ternária, tradicionalmente centrada no referente, por um jogo de quatro termos.

⁵ Lógica do sentido, págs. 13-21.

⁶ V. Lógica do sentido, págs. 22-35.

“Marco Antônio está morto” *designa* um estado de coisas; *expressa* uma opinião ou uma crença que eu tenho; *significa* uma afirmação; e, aliás, tem um *sentido*: o “morrer”. Sentido impalpável do qual uma face está virada para as coisas, posto que “morrer” sucede como acontecimento, a Antônio, e a outra está virada para a proposição, posto que morrer é o que se diz de Antônio num enunciado. Morrer: dimensão da proposição, efeito incorporal que produz a espada, sentido e acontecimento, ponto sem espessura nem corpo que é este do que se fala e que corre à superfície das coisas. Em vez de encerrar o sentido num núcleo noemático que forma uma espécie de coração do objeto conchectível, deixá-mo-lo flutuar no limite das coisas e das palavras como o que se diz de uma coisa (não o que lhe é atribuído, não a coisa em si) e como o que sucede (não o processo, não o estado). De uma forma exemplar, a morte é o acontecimento de todos os acontecimentos, o sentido no estado puro: o seu lugar radica no emaranhado anônimo do discurso; ela é do que se fala, já sempre acontecida e indefinidamente futura, e sem dúvida acontece no ponto extremo da singularidade. O sentido-acontecimento é neutro como a morte: “não é ele o término mas o interminável, não é a própria morte, mas uma morte qualquer não é a verdadeira morte, mas, como disse Kafka, o rir burlão do seu erro capital”⁷.

Este acontecimento-sentido precisa, numa palavra, de uma gramática centralizada de outra forma⁸, pois não se

⁷ BLANCHOT, O espaço literário, citado em Diferença e repetição, pág. 149. Veja-se também Lógica do sentido, págs. 175-179.

⁸ V. Lógica do sentido, págs. 212-216.

localiza na proposição sujeita à forma de atributo (estar morto, estar vivo, estar vermelho), antes está preso pelo verbo (morrer; viver, avermelhar).

Ora bem, o verbo concebido de esta maneira põe duas formas relevantes à volta das que distribuem as outras: o presente que diz o acontecimento, e o infinito que introduz o sentido na linguagem e o faz circular de igual modo que este neutro que, no discurso, é este de quem se fala. Não é necessário procurar a gramática do acontecimento ao lado das flexões temporais; nem a gramática do sentido numa análise fictícia do tipo: "viver=estar vivo"; a gramática do sentido-acontecimento gira à volta de dois pólos dissimétricos e coxeados: modo infinitivo-tempo presente. O sentido-acontecimento é sempre tanto a ponta deslocada do presente como a eterna repetição do infinitivo. Morrer nunca se localiza na espessura de algum momento, antes a sua ponta móvel divide infinitamente o mais breve instante; morrer é muito mais pequeno que o momento de pensá-lo; e, de uma a outra parte desta hediondez sem espessura, morrer repete-se indefinidamente. Eterno presente? Com a condição de pensar o presente sem plenitude e o eterno sem unidade: Eternidade (múltiplo) do presente (deslocado).

Resumamos: no limite dos corpos profundos, o acontecimento é incorporal (superfície metafísica); na superfície das coisas e das palavras, o incorporal acontecimento é o *sentido* da proposição (dimensão lógica); no fio do discurso, o incorporal sentido-acontecimento está preso pelo verbo (ponto infinitivo do presente).

Creio terem havido, mais ou menos recentemente, três grandes tentativas para pensar o acontecimento: o

neopositivismo, a fenomenologia e a filosofia da história. Mas o neopositivismo falhou no próprio nível do acontecimento, tendo sido logicamente confundido com o estado das coisas, viu-se obrigado a fundi-lo na espessura dos corpos, a convertê-lo num processo material e a vincular-se, de forma mais ou menos explícita, a um fisicalismo ("esquizoimática, deslocava o acontecimento para o lado do atributo. A fenomenologia deslocou o acontecimento em relação ao sentido: ou bem que colocava diante e à parte o acontecimento bruto — penhasco da facticidade, inércia muda do que sucede —, e logo entregava ao ágil trabalho do sentido que suga e elabora; ou então suponha uma significação prévia que ao redor do eu teria disposto o mundo, traçando vias e lugares privilegiados, indicando de antemão de onde poderia produzir-se o acontecimento, e que aspecto tomaria. Ou bem como o gato que, com bom senso, precede o sorriso; ou então o senso comum do sorriso, que se antecipa ao gato. Ou ainda Sartre, ou Merleau-Ponty. O sentido, para ambos, não existia na hora do acontecimento. Daí provém em qualquer caso, uma lógica da significação, uma gramática da primeira pessoa, uma metafísica da consciência. Quanto à filosofia da história, encerra o acontecimento no ciclo do tempo; o seu erro é gramatical; converte o presente numa figura enquadrada pelo futuro e pelo passado; o presente é o anterior futuro que já se desenhava na sua própria forma, e é o passado por chegar que conserva a identidade do seu conteúdo. Precisa, pois, por um lado de uma lógica de essência (que a fundamenta na memória) e do conceito (que estabeleça como saber futuro), e por outro lado, de uma metafísica do cosmos coerente e acrescido, do mundo em hierarquia.

Três filosofias, pois, que deixam escapar o acontecimento. A primeira, debaixo do pretexto de que nada se pode dizer, do que está “fora” do mundo, recusa a pura superfície do acontecimento: e quer encerrá-lo à força — como um referente — na plenitude esférica do mundo. A segunda, com o pretexto de que só há significação rara para a consciência, coloca o acontecimento fora e além, ou dentro e depois, situando-o sempre em relação com o círculo do eu. A terceira, com o pretexto de que só há acontecimento no tempo, desenha-o na sua identidade e submete-o a uma ordem perfeitamente centralizada. O mundo, o eu e Deus, esfera, círculo, centro: tripla condição que impede de pensar o acontecimento. Uma metafísica do acontecimento incorporal (irredutível, pois, a uma física do mundo), uma lógica do sentido neutro (em vez de uma fenomenologia das significações e do sujeito), um pensamento do presente infinitivo (e não o relevo do futuro conceptual na essência do passado), aqui está o que Deleuze nos propõe. segundo me parece, para eliminarmos a tripla sujeição na qual o acontecimento, todavia nos nossos dias, é mantido.

É preciso que agora entre em ressonância a série do acontecimento com a do fantasma. Do incorporal e do impalpável. Da batalha, da morte que subsistem e insistem, e do ídolo desejável que revolteia: para lá do choque das armas, do fundo do coração dos homens, senão por cima das suas cabeças, a sorte e o desejo. Não é que converjam num ponto que lhes seja comum, em algum acontecimento fantasmagórico, ou na origem primeira de um simulacro. O acontecimento é o que sempre falta à série do fantasma — falta ou indica a sua repetição sem o original, fora

de toda a coação da semelhança e livre de imitações. Disfarce da repetição, máscaras sempre singulares que não escondem nada, simulacros sem dissimulação, capas díspares sobre nenhuma desnudez, pura diferença.

Quanto ao fantasma, está “demasiado” na singularidade do acontecimento; no entanto, este “demasiado” não designa um suplemento imaginário que viria a encaixar-se na realidade nua do feito; nem constitui tão pouco uma espécie de generalidade embrionária de onde nasça, pouco a pouco, toda a organização do conceito. A morte ou a batalha como fantasma não é a velha imagem da morte denominando o estúpido acidente, nem é o futuro conceito da batalha fulgurante de um golpe a outro, a morte que repete indefinidamente este golpe que ele dá e que sucede uma vez por todas. O fantasma como joguete do acontecimento ausente e da sua repetição não deve receber a individualidade como forma (forma inferior ao conceito e portanto informal), nem a realidade como medida (uma realidade que imitaria uma imagem); diz-se como universal singularidade: morrer, bater-se, vencer, ser vencido.

A *Lógica do sentido* diz-nos como pensar o acontecimento e o fantasma, sua dupla afirmação disjunta, sua disjunção afirmada. Determinar o acontecimento a partir do conceito, suprimindo, toda a pertinência à repetição, é o que talvez poderíamos chamar conhecer, medir o fantasma com a realidade, indo buscar a sua origem; é julgar. A filosofia quiz fazer isto e aquilo, sonhando-se ciência, produzindo-se como crítica. Pensar, por outro lado, seria efetuar o fantasma no gesto que por sua vez o produz; seria devolver indefinido o acontecimento para que se repita como o singular universal. Pensar absolutamente seria, assim, pen-

sar o acontecimento e o fantasma. Todavia não basta dizer: pois se o pensamento tem como papel produzir teatralmente o fantasma, e repetir no seu campo extremo e singular o acontecimento universal, que é realmente este pensamento, senão o acontecimento que sucede ao fantasma, e a fantasmagórica repetição do acontecimento ausente? Fantasma e acontecimento afirmados em disjunção são o *pensado e o pensamento*; situam à superfície dos corpos o extra-ser que só o pensamento pode pensar; e inscrevem o acontecimento topológico onde se forma o próprio pensamento. O pensamento tem que pensar o que o forma, e se forma com o que pensa. A dualidade crítica-conhecimento revela-se perfeitamente inútil: o pensamento diz o que ele é.

Esta fórmula é, sem dúvida, perigosa. Descreve a adequação e permite imaginar uma vez mais o objeto idêntico ao sujeito. Não é nada disto. Que o pensado forme o pensamento implica, ao contrário, uma dupla dissociação: a de um sujeito central e criador pelo que sucederiam, de uma vez para sempre, acontecimentos, enquanto que desenvolveriam à sua volta significações; e a de um objeto que seria o foco e o lugar de convergência das formas reconhecidas e dos atributos afirmados. É preciso conceber a linha indefinida e reta que, em vez de levar os acontecimentos como um fio à meada, corta todo o instante e volta a cortá-lo tantas vezes que todo o acontecimento surge ora incorporal ou indefinidamente múltiplo: é necessário conceber, não o sujeito sintetizante-sintetizado, mas esta insuperável falha; aliás, é preciso conceber a série sem sujeição originária dos simulacros, dos ídolos, dos fantasmas, que na dualidade temporal em que se constituem, estão

sempre numa ou noutra parte da falha, donde comunicam entre si por signos e existem conquanto que signos. Fenda do Edu e série dos pontos significantes não formam a unidade que permitiria que o pensamento fosse de cada vez sujeito e objeto; antes são eles mesmo o acontecimento do pensamento e o incorporal do pensado, o pensado como problema (multiplicidade de pontos dispersos) e o pensamento como mimo (repetição sem modelo).

Na *Lógica do sentido* ocorre a pergunta: o que é pensar? Pergunta que Deleuze escreve duas vezes ao longo do seu livro: no texto de lógica estóica do incorporal e no texto de análise freudiana do fantasma. Que é pensar? Esqueçamos os estóicos que nos dizem como pode haver pensamento do *pensado*; leiamos Freud que nos diz como pode o *pensamento* pensar. Talvez aqui consigamos, pela primeira vez uma teoria do pensamento que esteja inteiramente liberta do sujeito e do objeto. Pensamento-acontecimento tão singular como um golpe de sorte; pensamento fantasma que não busca o verdadeiro mas que repete o pensamento.

Em qualquer caso, porque surge sem cessar, da primeira à última página de *Lógica do sentido*, a boca. Boca pela qual sabia Zénon que passavam tanto carradas de alimentos como carros (“Se dizes carro, um carro passa pela tua boca”). Boca, orifício, canal, por onde a criança entoa os simulacros. Os membros fragmentados, os corpos sem voz; boca em que se articulam as profundezas e as superfícies. Boca de onde cai a voz do outro, fazendo revoltar por cima da criança os altos ídolos e formando o super-eu. Boca donde os gritos se recortam em fonemas, morfemas, semantemas: boca donde a profundidade de um corpo oral

se separa do sentido incorporal. Nesta boca aberta, nesta voz alimentícia, a gênese da linguagem a formação do sentido e a chispa do pensamento fazem passar as suas séries divergentes⁹. Gostaria de falar do rigoroso fonocentrismo de Deleuze a homenagem de gramático fantástico, de sombrio precursor que anotou perfeitamente os pontos relevantes desta descentralização:

Les dents, la bouche
Les dents la bouchent
L'aidant la bouche
Laidés en la bouche
Lait dans la bouche, etc.¹⁰.

Lógica do sentido dá-nos a pensar o que durante tantos séculos a filosofia havia deixado em suspenso: o acontecimento (assimilado no conceito de que em vão mais tarde se tentava encobri-lo sob as formas do *feito*, verificando uma proposição, do *vivido*, modalidade do sujeito, do *concreto*, conteúdo empírico da história), e o fantasma (reduzido em nome do real e colocado no extremo final, até ao pólo patológico de uma seqüência normativa: percepção-imagem-lembrança-ilusão). Depois disto, existe, no século XX algo mais importante por pensar do que o acontecimento e o fantasma?

Agradeçamos a Deleuze que não nos tenha repetido o slogan que já nos farta: Freud e Marx, Marx e Freud, e ambos, se lhe parece, conosco, Deleuze analisou clara-

⁹ Sobre este tema ler particularmente *Lógica do Sentido*, págs. 217-267. O que eu digo é apenas uma alusão a estas análises esplêndidas.

¹⁰ Os dentes, a boca, os dentes abocanham-na, ajudando-a a boca, feias na boca, leite na boca, etc. (N. do T.).

mente o que era necessário para pensar o fantasma e o acontecimento. Não tentou reconciliá-los (dilatar a ponta do acontecimento com toda a espessura imaginária do fantasma; ou lastrar a flutuação do fantasma com um grão de história real). Descobriu a filosofia que permite afirmá-los, um e outro, disjuntivamente. Deleuze tinha formulado esta filosofia, inclusive antes da *Lógica do sentido*, com uma audácia sem comparação, em *Diferença e repetição*. É preciso que nos dirijamos agora até este livro.

Antes de denunciar o grande esquecimento que o Ocidente inaugurou, Deleuze, com uma paciência de genealogista nietzschiano, assinala toda uma multiplicidade de pequenas impurezas, de mesquinhos compromissos¹¹. Acusa as minúsculas, as repetitivas cobardias, todos estes alinhamentos de tontices, de vaidade, de complacência, que não cessam de alimentar, dia a dia o cogumelo filosófico. "Ridículas raízesinhas", diria Leiris. Todos nós somos sensatos; cada um pode enganar-se, mas ninguém é parvo (desde aí, nenhum de nós); sem boa vontade, não há pensamento; todo o problema verdadeiro deve ter uma solução, pois eramos na escola de um mestre que não interroga mais do que a partir de respostas já escritas no seu caderno; o mundo é a nossa classe. Ínfimas crenças. . . Sem dúvida, o quê?, a tirania de uma boa vontade, o domínio do modelo pedagógico, a obrigação de pensar em

¹¹ Todo este parágrafo recorre-se numa ordem diferente da do próprio texto, de alguns dos temas que se cruzam na *Diferença e repetição*. Estou consciente de ter deslocado, sem dúvida, os acentuos, e de ter descuidado com todas as inesgotáveis riquezas. Construí um dos modelos possíveis. Por isso não indicarei referências precisas.

“comum” com os outros, e sobretudo a exclusão da parvoíce, formam toda uma ruína moral do pensamento, cujo papel na nossa sociedade, sem dúvida, seria fácil de decifrar. É necessário libertarmo-nos dela. Ora bem, ao perverter esta moral, deslocamos toda a filosofia.

Seja a diferença. Geralmente analisamo-la como a diferença *de* algo ou *em* algo; por trás dela, mais adiante, embora para suportá-la, facilitar-lhe um lugar, delimitá-la e portanto dominá-lo, coloca-se, com o conceito, a unidade de um gênero que deve fracionar espécies (dominação orgânica do conceito aristotélico); a diferença converte-se então no que deve ser especificado no interior do conceito, sem o exceder, ir mais longe do que ele. E sem dúvida, por cima das espécies há todo um formigueiro de indivíduos: esta diversidade sem medida que escapa a toda especificação e cai fora do conceito, que não é senão o rebate da repetição? Por debaixo das espécies ovinas só se pode contar com os carneiros. Aqui está, pois, a primeira figura da sujeição: a diferença como especificidade (no conceito). Mas sujeição a quê? Ao sentido comum, que, abandonado o devir louco e a anárquica diferença, sabe, em qualquer lugar e da mesma forma em todos, reconhecer o que é idêntico; o sentido comum recorta a generalidade no objeto, no mesmo momento em que, por intermédio de um pacto de boa vontade, estabelece a universalidade do sujeito que conhece. E se precisamente deixarmos atuar a má vontade? Se o pensamento se libertar do senso comum e já não quizesse pensar mais do que na fase extrema da sua singularidade? Se em vez de admitir com complacência a sua cidadania da *doxa*, praticasse com maldade a obliquidade do paradoxo? Se em vez de procurar o comum na diferença, pensasse di-

ferencialmente a diferença? Esta já não seria um caráter relativamente geral que trabalha a generalidade do conceito, seria — pensamento diferente e pensamento da diferença — um puro acontecimento; e quanto a repetição, já não seria um triste emaranhado do idêntico, mas diferença descoberta. Liberto da boa vontade e da administração de um sentido comum que o divide e caracteriza, o pensamento já não constrói o conceito, antes produz um sentido acontecimento que repete um fantasma. A vontade moralmente boa de pensar dentro do sentido comum teria no fundo como papel, proteger o pensamento da sua “genialidade” singular.

Voltemos, imediatamente, ao funcionamento do conceito. Para que o conceito possa dominar a diferença, é preciso que a percepção, no próprio centro do que se chama o diverso, apreenda semelhanças globais (que na continuação serão descompostas em diferenças e identidades parciais); é preciso que cada nova representação venha acompanhada de representações que expõe todas as semelhanças; e neste espaço da representação (sensação-imagem-lembrança) se colocará o semelhante à prova da igualdade, qualidade e ao exame das quantidades graduadas; constituir-se-á, em suma, o grande quadro das diferenças medíveis. É naquele canto do quadro onde em abscissas, o mais pequeno desvio das quantidades se reúne com a mais pequena variação qualitativa, no ponto zero, teremos a semelhança perfeita, a repetição exata. A repetição que no conceito, não era mais que a vibração impertinente do idêntico, converte-se, na repetição, no princípio de ordenação do semelhante. Porém, quem reconhece o semelhante, o exatamente semelhante, e logo o menos se-

melhante — o maior e o menor, o mais claro e o mais sombrio? O bom sentido é a coisa melhor repartida do mundo, é o que reina sobre a filosofia da representação. Pervertamos o bom sentido e desenvolvamos o pensamento fora do quadro ordenado das semelhanças. Então, o pensamento aparece como uma verticalidade de intensidades pois a intensidade, muito antes de ser graduada pela representação, é em si mesma uma pura diferença: diferença que se desdobra e repete, diferença que se contrai ou dilata, ponto singular que encerra ou solta, no seu agudo acontecimento, indefinidas repetições. É preciso pensar o pensamento como irregularidade intensiva. Dissolução do eu.

Todavia deixemos que permaneça por um instante o quadro da representação. Na origem dos eixos a semelhança perfeita; logo, escalonando-se as diferenças como outras tantas semelhanças menores, identidades assinaladas, a diferença que se estabelece quando a representação já não apresenta por completo o que esteve presente, e quando a prova de reconhecimento fracassa. Para ser diferente, é necessário primeiro não ser o mesmo e sobre este fundo negativo, sobre esta parte obscura que delimita o mesmo, articulam-se continuamente os predicados opostos. Na filosofia da representação, o jogo dos predicados como vermelho-verde não é mais do que o nível mais elevado de uma complexa construção: no mais profundo reina a *contradição* entre vermelho-não vermelho (sobre o modelo ser-não ser): em cima, a não identidade do vermelho e do verde (no quadro onde se *especifica* o gênero cor). Assim, pela terceira vez, porém ainda mais radicalmente, a diferença encontra-se dominada num sistema que é o da oposição, do negativo e do contraditório. Para que se produza a

diferença, é preciso que a mesma seja dividida pela contradição; foi necessário que a sua positividade sem determinação fosse trabalhada pelo negativo. A diferença não atinge a primazia do mesmo que por estas mediações. Quanto ao repetitivo, produz-se justamente onde a mediação apenas esboçada cai sobre si mesma; quando em lugar de dizer não, pronuncia duas vezes o mesmo sim, e quando em lugar de repetir as oposições num sistema acabado, regressa indefinidamente à mesma posição. A repetição atraiçoa a debilidade do mesmo no momento em que já não é capaz de negar-se no outro e de voltar a encontrar-se nele. A repetição que tinha sido pura exterioridade, pura figura de origem, converte-se agora em debilidade interna, defeito da finitude, espécie de tartamúdio do negativo: a neurose da dialética. Assim, a filosofia da representação conduz à dialética.

E sem dúvida como não reconhecer em Hegel o filósofo das maiores diferenças, frente a Leibniz, pensador das mínimas diferenças? A falar verdade, a dialética não liberta o diferente; antes pelo contrário, garante que sempre estará apanhado. A soberania dialética do mesmo consiste em deixá-lo ser, porém sob a lei do negativo, como o mesmo do não ser. Cremos que contemplamos o estalido da subversão do Outro, porém em segredo a contradição trabalha para a salvação do idêntico. É necessário recordar a origem constantemente instrutiva da dialética? O que sem cessar a faz lançar, produzindo o renascimento indefinido da apologia do ser e do não ser, e a humilde interrogação escolar, o diálogo fictício do aluno: “Isto é vermelho; aquilo não é vermelho. — É dia neste momento? Não, é de noite, neste momento.” No crepúsculo da noite de

outubro, o pássaro de Minerva não voa muito alto: "Escrevei, escrevei", grasna, "amanhã de manhã, já não será noite".

Para libertar a diferença precisamos de um pensamento sem contradição, sem dialética, sem negação: um pensamento que diga sim à divergência; um pensamento afirmativo cujo instrumento seja a disjunção; um pensamento do múltiplo — da multiplicidade dispersa e nómada que não limita nem reagrupa nenhuma das coações do mesmo; um pensamento que não obedece ao modelo escolar (que falsifica a resposta já feita), mas que se dirige a problemas insolúveis, quer dizer, a uma multiplicidade de pontos extraordinários que se descobre à medida que se distinguem as suas condições e que insiste, subsiste, num jogo de repetições. Todavia, em vez da imagem incompleta e confusa de uma Idéia que lá em cima, desde sempre, de-teve a resposta, o problema é a idéia mesma, ou melhor, a Idéia não tem mais modo que o problemático: pluralidade distinta cuja obscuridade sempre insiste mais, e na qual a pergunta não cessa de mover-se. Qual é a resposta à pergunta? O problema. Como resolver o problema? Descodificando a questão.

O problema escapa à lógica do terceiro excluído, posto que é uma multiplicidade dispersa; não se resolverá mediante a clareza de distinção da idéia cartesiana, posto que é uma idéia distinta-obscura; desobedece ao sério do negativo hegeliano, posto que é uma afirmação múltipla; não está submetido à contradição ser-não ser, é ser. Em vez de perguntar e responder dialeticamente, há que pensar problemáticamente.

As condições para pensar a diferença e a repetição tomam, como vemos, uma amplitude cada vez maior. Com Aristóteles, era preciso abandonar a identidade do conceito; era preciso renunciar à semelhança na percepção, libertando-se, num golpe, de toda a filosofia da representação; hoje em dia, é necessário desprender-se de Hegel, da oposição dos predicados, da contradição, da negação de toda a dialética. Sem dúvida, já se traça a quarta condição, todavia mais temível. A sujeição mais tenaz da diferença é, sem dúvida a das categorias, pois permitem — ao mostrar de que diferentes maneiras pode dizer-se o ser, ao especificar de antemão as formas de atribuição do ser, ao impor de certa maneira, o seu esquema de atribuição dos entes — preservar, no cume mais alto, a sua quietude indiferenciada. As categorias regem o jogo das afirmações e das negações, fundamentam em teoria as semelhanças da representação, garantem a objetividade do conceito e do seu trabalho; reprimem a diferença anárquica, dividem-na em regiões, delimitam os seus direitos e prescrevem a tarefa de especificação que têm de realizar entre os seres. Por outro lado, podemos ler as categoriais como as formas *a priori* do conhecimento; mas, por outro lado, aparecem como a moral arcaica, como o velho decálogo que o idêntico impôs à diferença, é preciso inventar um pensamento acategórico. Inventar, não é realmente a palavra adequada, já que houve, pelo menos duas vezes na história da filosofia, formulações radicais da univocidade do ser: Duns Scoto e Spinoza. Sem dúvida, Duns Scoto que o ser era neutro e Spinoza pensava que era subsistência; tanto um como para outro, a evidência das categorias, a afirmação que o ser se diz da mesma maneira de todas as coisas não

tinha, sem dúvida outro fim que manter, em cada instância, a unidade do ser. Imaginemos, ao contrário, uma ontologia em que o ser se diga, da mesma maneira, de todas as diferenças; porém que só se diga as diferenças; então as coisas já não estariam ocultas, como em Duns Scoto, pela grande abstração monocolor do ser, e os modos espinozistas não girariam ao redor da unidade substancial; as diferenças girariam em redor de si mesmas, dizendo-se o ser, da mesma maneira de todas elas, e o ser não seria a unidade que as guia e distribui, mas a sua repetição como diferença. Em Deleuze, o caráter unívoco não categorial do ser não une diretamente o múltiplo com a unidade mesma (neutralidade universal do ser ou força expressiva da substância); mas que faz julgar o ser como o que se diz respectivamente da diferença; o ser é o voltar da diferença, sem que haja diferença na maneira de dizer o ser. Este não se distribui em regiões: o real não se subordina ao possível; o contingente não se opõe ao necessário. De qualquer maneira, tanto tenham sido ou não necessárias a batalha de Actium e a morte de Antônio, destes puros acontecimentos — pelear, morrer — o ser diz-se da mesma maneira; igualmente como se diz desta castração fantasmagórica que sucedeu e não sucedeu. A supressão das categorias, a afirmação do caráter unívoco do ser, a revolução repetitiva do ser em redor da diferença, são finalmente a condição para pensar o fantasma e o acontecimento.

Finalmente? Não totalmente. Será preciso voltar a este “voltar”. Mas antes, um momento de descanso.

Podemos dizer que Bouvard e Pécuchet se enganam? Poderemos dizer que cometem erros desde o momento em que se lhes apresenta a primeira oportunidade? Se se equi-

vocavam é porque havia nela uma lei do seu fracasso e que, sob determinadas condições definíveis, poderiam ter triunfado. Ora bem, de qualquer modo fracassam, por mais que façam, tanto soubessem ou não, tanto tivessem ou não aplicado as regras, ou que o livro consultado tenha sido bom ou mau. Para os seus empreendimentos não importa que desde logo apareça o erro, o incêndio, o nevão, o disparate e a maldade dos homens, a fúria de um cão. Não era ser falso, era falhar. Estar no falso é tomar uma causa por outra; é não prever os acidentes; é desconhecer as substâncias, é confundir o eventual com o necessário; equivocámo-nos quando, distraídos no uso das categorias, as aplicamos no momento inadequado. Falhar, falhar no todo, é algo de completamente distinto; é deixar escapar todo o conteúdo das categorias (e não só o seu ponto de aplicação). Se Bouvard e Pécuchet tomam por certo o que é pouco provável, não é que se equivoquem no uso distintivo do possível, é porque confundem todo o real como o possível (por seu intermédio, o mais improvável sucede à mais natural das suas previsões); misturam, ou melhor, misturam em si mesmo o necessário do seu saber e a contingência das estações, a existência das coisas e todas estas sombras que povoam os livros: o acidente neles possui a obstinação de uma substância e as substâncias saltam diretamente para cima dele em alambicados acidentes. Esta é a sua grande e patética estupidez, incomparável com a pequena tontice dos que os rodeiam, que se enganam e os que depreciam com razão. Dentro das categorias falhamos, fora delas, por cima delas, mais acima, somos patetas. Bouvard e Pécuchet são seres categóricos.

Isto permite anotar um uso pouco aparente das categorias; ao criar um espaço do verdadeiro e do falso, ao dar lugar ao livre suplemento do erro, recusam silenciosamente a estupidez. Em voz alta, dizem-nos as categorias como conhecer e avisam solenemente sobre as possibilidades de equívoco; porém em voz baixa, garantem-nos que somos inteligentes; formam o *à priori* da estupidez excluída. É, portanto, perigoso querer livrar-se das categorias; apenas se se lhes escapa quando se enfrenta o magma da estupidez e se arrisca, uma vez abolidos estes princípios de distribuição, a ver subir ao redor de si, não a multiplicidade maravilhosa das diferenças, mas o equivalente, o confuso, o “todo que volta ao mesmo”, a nivelção uniforme e o termo-dinamismo de todos os esforços, fracassados. Pensar sob a forma de categorias é conhecer o verdadeiro para distingui-lo do falso; pensar em um pensamento “acategórico” é fazer frente à negra estupidez, e, como um relâmpago, distinguir-se dela. A estupidez contempla-se: fundimos nela o olhar, deixámo-nos fascinar, ela conduz-nos com doçura, mimámo-la ao abandonarmos-nos a ela; sobre a sua fluidez sem forma tomamos apoio; encetamos o primeiro sobressalto da imperceptível diferença, e, de olhar vazio, espiamos sem febrilidade o retorno da luz. Dizemos não ao erro e riscámo-lo; dizemos sim à estupidez, vêmo-la, respeitá-mo-la e, docemente, apelamos à total imersão.

A grandeza de Warhol com as suas latas de conserva, os seus estúpidos acidentes e as suas séries de sorrisos publicitários: equivalência oral e nutritiva destes lábios entreabertos, destes dentes, destas saladas de tomate, desta higiene de detergente; equivalência de uma morte no ôco

de um automóvel rebentado, no terminal de um fio telefônico no alto de um poste, entre os braços cintilantes e azulados de uma caixa elétrica. “Isto sim”, diz a estupidez, zombando de si mesma; e prolongando até ao infinito o que ela é, mediante o que diz em si mesma; “Aqui ou em qualquer outro lugar, sempre o mesmo; que importam umas tantas cores variadas, e claridades mais ou menos grandes; que estúpida é a vida, a mulher, a morte! Que estúpida é a estupidez!” Porém ao contemplar de frente esta monotomia sem limite, ilumina-se de súbito a própria multiplicidade — sem nada no meio, em cima, nem mais adiante —, crepitação de luz que corre ainda mais depressa do que o olhar e ilumina de cada vez estas etiquetas móveis, estes instantâneos cativos que sucessivamente, para sempre, sem nada formular, emitem sinais: de repente, projetado no fundo da velha inércia equivalente, o raio do acontecimento rasga a obscuridade, e o eterno fantasma descobre-se neste enlatado, neste rosto singular, sem espessura.

A inteligência não responde à estupidez: é a estupidez já vencida, a arte categorial de evitar o erro. O sábio é inteligente. Sem dúvida é o pensamento que enfrenta a estupidez, e é o filósofo que a olha. Durante largo tempo estão frente a frente, o seu olhar fundido neste crâneo ôco. É a sua cabeça de morto, a sua tentação, talvez o seu desejo, o seu teatro catatônico. Em última instância, pensar seria contemplar de perto, com extrema atenção, dominado até perder-se nela, a estupidez; e o cansaço, a imobilidade, um mutismo obstinado, a inércia, formam a outra face do pensamento — ou melhor, o seu acompanhamento, o exercício ingrato e que o prepara e de súbito o dissipa. O filósofo deve ter bastante má vontade que se efetiva no

paradoxo e que lhe permite escapar às categorias. Para mais, deve estar de bastante mau humor” para permanecer em frente da estupidez, para contemplá-la sem gesticular até à estupefacção, para se abeirar dela e mimá-la, para deixar que lentamente ela suba sobre as pessoas (talvez isto seja o que cortezmente se traduz por “estar absorvido pelos próprios pensamentos”), e esperar, pelo fim nunca fixado desta cuidadosa preparação, o choque da diferença: a catatonia representa o teatro do pensamento, uma vez que o paradoxo transformou por completo o quadro da representação.

Com facilidade vemos como o L. S. D. inverte as relações de mau humor, a estupidez e o pensamento: não pôs fora de circulação a soberania das categorias quando arranca o fundo da sua indiferença e reduz a nada a triste mímica da estupidez; e a toda esta massa unívoca e acatagórica apresenta-a não só como matizada, móvel, assimétrica, descentrada, espiralóide, ressonante, e ainda a faz formigar a cada instante com acontecimentos-fantasmas; deslizando sobre esta superfície pontual e imensamente vibratória, o pensamento, livre da sua crisálida catatônica, contempla desde sempre a indefinida equivalência convertida em acontecimento agudo e repetição sumptuosamente engalanada. O ópio induz a outros efeitos: graças a ele, o pensamento recolhe no seu extremo a única diferença, recusando o fundo ao mais afastado, e suprimindo na imobilidade a tarefa de contemplar e apelar para a estupidez; o ópio assegura mais imobilidade sem peso, um estupor de mariposa fora da rigidez catatônica; e muito por debaixo desta rigidez, despega o fundo, um fundo que já não absorve estupidamente todas as diferenças, mas que as

deixa surgir e cintilar como outros tantos acontecimentos íntimos, distanciados, sorridentes e eternos. A droga — se ao menos pudéssemos empregar razoavelmente esta palavra no singular — não diz respeito de modo algum ao verdadeiro e ao falso; só aos cartomantes abre um mundo “mais verdadeiro que real”. De fato desvenda, um a seguir ao outro, o pensamento e a estupidez, levanta a velha necessidade do teatro do imóvel. Mas talvez que se o pensamento tem que olhar de frente a estupidez, a droga que imobiliza esta última, a colore, a agita, a sulca, a disputa, a povoa de diferenças e substitui o raro relâmpago pela fosforescência contínua, talvez que a droga só dê lugar a um quase pensamento. Talvez¹². Durante a desmama o pensamento tem, pelo menos dois cornos: um chama-se má vontade (para desbaratar as categorias), o outro mau humor (para apontar a estupidez e cravar-se nela). Estamos longe do velho sábio que com tão boa vontade tenta alcançar o verdadeiro e que acolhe com o mesmo humor a diversidade indiferente da fortuna e das coisas; estamos longe do mau caráter de Schopenhauer que se irritava quando as coisas não retornavam por si mesmo à sua indiferença; pois também estamos longe da “melancolia” que se vira indiferente contra o mundo, cuja imobilidade assinala, ao lado da esfera e dos livros, a profundidade dos pensamentos e a diversidade do saber. Jogando com a sua má vontade e o seu mau humor, com este exercício perverso e este teatro, o pensamento espera a saída: a brusca indiferença do caleidoscópio, os signos que por um instante se iluminam, a cara dos dados lançados, a sorte de outro jogo. Pensar nem

¹² “O que se vai pensar de nós?” (Nota de Giles Deleuze).

consola, nem dá felicidade. Pensar arrasta-se languidamente como uma perversão; pensar repete-se com aplicação sobre um teatro; pensar lança-se de um golpe fora do copo dos dados. E quando o azar, o teatro e a perversão entram em ressonância, então o pensamento é um transe; e então vale a pena pensar.

Que o ser seja unívoco, que só possa dizer-se de uma única e mesma maneira, é paradoxalmente a maior condição para que a identidade não domine a diferença, e que a lei do Mesmo a não fixe como simples oposição no elemento do conceito; o ser pode dizer-se da mesma maneira, já que as diferenças não estão reduzidas de antemão pelas categorias, pois que não se repartem por um diverso sempre reconhecível pela percepção, já que se organizam segundo a hierarquia conceptual das espécies e dos gêneros. O ser é o que se diz sempre da diferença, é o *Volver* da diferença¹³.

Esta palavra evita tanto as palavras *Devir* como *Retorno*. Pois que as diferenças não são os elementos, incluso fragmentários, incluso mesclados, ou incluso monstruosamente confundidos, de um grande Devir que as levaria consigo na sua carreira, produzindo por vezes a sua reaparição, mascarados ou nús. Por mais débil que seja a síntese do Devir, mantém indubitavelmente a unidade; não só, e nem tanto a de um continente infinito, como a do fragmento, do instante que se passa e volta a passar, e da consciência flutuante que o reconhece. Desconfiança no

¹³ A respeito destes temas, veja-se *Diferença e repetição*, págs. 52-61; págs. 376-384. *Lógica do sentido*, págs. 190-197; págs. 208-21.

respeitante a Dionísio e seus bacantes, incluso se estão ébrios. E quanto ao Retorno, deve ser o círculo perfeito, a roda bem oleada que gira em redor do seu eixo e trás de novo na hora marcada, as coisas, as figuras e os homens? É preciso que haja um centro e que os acontecimentos se reproduzam na periferia? O próprio Zaratustra não podia suportar esta idéia: "Toda a verdade é curva, o próprio tempo é um círculo, murmurou o anão num tom depreciativo. Espírito de gravidade, disse com cólera, não tomes as coisas tão superficialmente"; o convalescente, gerará: Ah? O homem voltará eternamente, o homem mesquinho voltará eternamente". Quiçá, o que Zaratustra anuncia não seja o círculo; ou talvez seja a imagem insuportável do círculo, o último signo do pensamento mais elevado; talvez seja necessário romper esta astúcia circular como o jovem pastor, como o próprio Zaratustra cortando a cabeça da serpente para prontamente voltar a esculpi-la.

Cronos é o tempo do devir e do novo começo. Cronos avaliar pedaço por pedaço o que fez nascer e fá-lo renascer a seu tempo. O devir monstruoso e sem lei, o grande devorar de cada instante, o engolir de toda a vida, a dispersão dos seus membros, estão vinculados na exatidão do novo começo: O Devir faz-nos entrar nesse grande labirinto que apenas é diferente na sua natureza, do monstro que o habita; porém da base desta arquitetura, por completo retorcida e voltada sobre si mesma, um sólido fio permite voltar a encontrar a marca dos seus passos anteriores e permite voltar a ver o mesmo dia. Dionísio com Ariana: tu és o meu labirinto. Sem dúvida que Aion é o próprio *volver*, a linha reta do tempo, esta fenda mais rápida que o pensamento, mais delgada que qualquer instante, que de

um lado ou outro da sua lâmina indefinidamente presente e indefinidamente futuro. É importante compreender que não se trata de uma sucessão de presentes, oferecidos por um fluxo contínuo que na sua plenitude deixaria transparecer tanto a espessura de um passado como desenha o horizonte do futuro do que serão por sua vez passado. Trata-se da linha reta do futuro que corta a menor espessura ao presente, recorta-o indefinidamente a partir de si mesma: por muito longe que andemos a seguir esta cisão, nunca encontraremos o átomo indivisível que finalmente podíamos pensar como sendo a unidade minuscilmente presente do tempo (o tempo é sempre mais fino que o pensamento); encontremos sempre na periferia da ferida já produzida (e que se produziu; que já estava produzida e está como estava) e que de novo se produziu que se produzirá desde que se produza de novo): é mais febrilização indefinida que corta; o tempo é o que se repete: e o presente — ulcerado pela seta do futuro que o contém despertando-o de uma parte a outra — o presente não cessa de voltar. Porém, voltar como simples diferença; o que volta é o análogo, o semelhante, o idêntico. A diferença volta; e o ser, que se diz da mesma maneira da diferença, não é o fluxo universal do Devir, nem é também o ciclo bem centrado do Idêntico; o ser é o Retorno liberto da cobertura do círculo, é o Voltar. Três mortes: a do Devir, Pai Devorador — mãe parturiente; a do círculo, mediante a qual o dom de viver, em cada primavera, passou pelas flores; a de voltar: febrilização repetitiva do presente, eterna e azarada greta apresentada numa vez, e num só golpe afirmada uma vez por todas.

Na sua ruptura, na sua repetição, o presente é um golpe de sorte (um lançar de dados). Não que forme parte de um jogo no interior do qual se introduza algo de contingência, um grau de incerteza. É, à vez, o azar do jogo, e o próprio jogo como azar; de uma só vez lançam-se tanto os dados como as regras. De tal modo que o azar não está fragmentado ou repartido por aqui ou por ali; mas afirmado inteiramente de uma só vez. O presente como o volver da diferença, como repetição que se diz da diferença, afirma de uma vez o todo do azar. A univocidade do ser em Duns Scoto devolve a imobilidade de uma abstração; em Spinoza, a necessidade de uma subsistência e a sua eternidade; aqui, o único golpe de sorte na brecha do presente. Se o ser se diz sempre da mesma forma, não é porque o ser é uno, mas porque no único golpe de sorte (de dados) do presente, o todo do azar está afirmado.

Poderemos então dizer que, na história, a univocação do ser foi pensada por três vezes de cada vez: por Duns Scoto, por Spinoza, e, por último por Nietzsche que teria sido o primeiro a tê-la planejado como retorno e não como abstração ou como substância? Digamos antes que Nietzsche chegou a pensar o eterno Retorno; ou melhor, que o indicou como sendo insuportável de pensar. Insuportável porque, apenas entrevisto através dos seus signos, fixa-se nesta imagem do círculo que leva consigo a ameaça fatal do retorno de cada coisa — reiteração da aranha; trata-se de pensar este insuportável pois, todavia não é mais do que um signo vazio, uma poterna a franquear, esta voz sem força do abismo, cuja aproximação, indissociavelmente, é felicidade e desgosto. Zaratustra, em relação ao Retorno é o "Fursprecher", o que fala por. . ., em lugar

de. . ., assinalando o lugar onde falta. Zaratustra não é a imagem mas o símbolo de Nietzsche. O símbolo (que deve ser distinguido do sintoma) da ruptura: o símbolo mais próximo da insuportabilidade do pensamento do retorno, Nietzsche deixou de pensar o retorno eterno. Desde há cerca de um século, o maior empenho da filosofia radicou-se a pensar este retorno. Porém quem teve o suficiente descaro para dizer o que se tinha passado? Deveria ter sido o Retorno, como o fim da História no século XIX, o que não podia saquear à nossa volta mais do que se fosse uma aresombração de última hora? Seria preciso que a este símbolo vazio e imposto por Nietzsche como em *excesso*, apresentássemos de cada vez conteúdos míticos que o desarmam e o reduzem? Seria preciso, pelo contrário, tratar de poli-lo para que pudesse conseguir lugar e pudesse figurar sem vergonha no fio de um discurso? Ou seria necessário revelar este símbolo excessivo, sempre deslocado, indefinidamente fora do seu lugar, e em vez de lhe encontrar o significado arbitrário que lhe corresponde, em vez de construir com ele uma palavra, fazê-lo entrar em ressonância com o grande significado que o pensamento hoje leva com uma flutuação incerta e submissa; fazer ressoar o voltar da diferença? Não é preciso compreender que o retorno é a forma de um conteúdo, que seria a diferença. Basta compreender que de uma diferença sempre nómada, sempre anárquica, com o símbolo sempre em excesso, sempre deslocado do volver, produziu-se uma fulguração que terá o nome de Deleuze: um novo pensamento é possível, o pensamento, de novo é possível.

Não é um pensamento por descobrir, prometido no mais longínquo dos recomeços. Está aí, nos textos de De-

leuze, saltitante, dançando ante nós; entre nós; pensamento genital, pensamento intensivo, pensamento afirmativo, pensamento acategórico — todos os rostos que não conhecemos, máscaras que nunca tínhamos visto; diferença que não deixava prever nada e que sem dúvida faz volver como máscaras das suas máscaras Platão, Duns Scoto, Spinoza, Leibniz, Kant, todos os filósofos. A filosofia não como pensamento, mas como teatro: teatro de mímicas com cenas múltiplas, fugídias e instantâneas onde os gestos, sem se verem, fazem sinais: teatro onde, sob a máscara de Sócrates, estala de súbito o rir do sofista; onde os modos de Spinoza dirigem um anel descentralizado enquanto que a substância gira ao seu redor como um planeta louco; onde Fichte manco anuncia “eu fendido / eu dissolvido”; onde Leibniz, chegado ao cimo da pirâmide, distingue na obscuridade que a música celeste é o *Pierrot lunair*. Na guarita de Luxemburgo, Duns Scoto passa a cabeça pelo ante-olho circular; trás uns consideráveis bigodes; são os de Nietzsche disfarçado de Klossovski.