

UM PLANO SOBRE O CAOS (REFLEXÃO ACERCA DO EVENTO)

A PLAN ON CHAOS (A REFLECTION ON EVENT)

Ana Lúcia M. de Oliveira*

OLIVEIRA, ANA. L. M. de: 'A plan on chaos. A reflection on event'. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos* I (2): 69-86, nov. 1994 - feb. 1995.

Inspired by Wittgensteinian philosophical investigation, this essay begins with an analysis of fragmentary form in order to reach the central point: a discussion on event as a category. Briefly, it seeks an aesthetic approach to a problem situated at the crossroads of literary theory, history, philosophy, and even science. A possible link is suggested by Deleuze and Guattari in their discussion of the three major trends of thought — art, science, and philosophy — as different ways of dealing with chaos, tracing a plan which traverses it. As a study still in progress, the essay is intended to raise basic questions to be developed further through future investigation.

KEYWORDS: event, fiction, fragment, genealogy, anti-Platonism

Do método

“Se um criador não é agarrado pelo pescoço por um conjunto de impossibilidades, não é um criador. Um criador é alguém que cria suas próprias impossibilidades, e ao mesmo tempo cria um possível. ... É preciso escrever líquido ou gasoso, justamente porque a percepção e a opinião ordinárias são sólidas, geométricas.”

Deleuze, 1992, p. 167

* Professora de Literatura Brasileira na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Este trabalho se quer um ensaio, no duplo sentido da palavra: etapa preparatória de um trabalho ainda por vir e discurso que tem no inacabamento da forma uma característica básica. Mais precisamente, trata-se de um plano de estudos já em fase de execução mas ainda distante da possibilidade de dar lugar a um trabalho conclusivo. O que se propõe aqui é levantar as questões básicas que têm orientado a pesquisa, apontando para os descobrimentos a que deram ou a que darão lugar no seu desenvolvimento.

Inspirar-se em Wittgenstein e no método de “vagabundagem filosófica” (Bouveresse, 1971, p. 21) das suas *Investigações*, que operacionalizam uma forma de pensamento geográfica, trabalhando com os deslocamentos, os desvios, furtando-se aos pontos fixos, a um raciocínio geométrico. Recusando-se a caminhar em linha

reta, a enquadrar-se em uma moldura discursiva convencional, que desenvolve um fio narrativo ininterrupto, o pensamento que se convencionou chamar ‘segundo Wittgenstein’ empreende uma marcha errática sobre uma linha entrecortada na qual se cruzam várias outras linhas, sem meta previamente estabelecida ou ponto de origem ao qual retornar. Em sua maneira estética de abordar os problemas filosóficos — “*jetant des éclairs de lumière comme une sorte de puissance stroboscope, désorientant l’intellect par des alternances d’éclairage brillant et d’obscurité*” (Schwayder, 1969, p. 66), o filósofo urde seu texto em forma de um álbum sempre incompleto, ao qual se poderiam acrescentar indefinidamente novas páginas com novas “*esquisses de paysages*” (Wittgenstein, 1961, p. 111), assemelhando-se ao curioso livro descrito por Borges em uma das suas ‘*ficções*’:

“Disse que seu livro se chamava o *Livro de areia*, porque nem o livro nem a areia têm princípio ou fim. ... O número de páginas deste livro é exatamente infinito. Nenhuma é a primeira, nenhuma, a última. Não sei por que estão numeradas desse modo arbitrário. Talvez para dar a entender que os termos de uma série infinita admitem qualquer número” (1975, p. 117).

Assim, o método como questão de sintaxe: ao invés de subordinação ou encadeamento lógico das proposições, como no *Tractatus*, coordenação ou justaposição de fragmentos. Como parece evidente, a escrita fragmentária pressupõe uma forma de pensamento que privilegia as relações, o que se passa ‘entre’ cada bloco, constituindo uma rede de conexões transversais. Desse modo, os fragmentos, destinados em parte ao espaço em branco que os separa, acham nessa distância não algo que os termina, mas que os prolonga, fazendo-os persistir pelo seu inacabamento.

Os escritos de Blanchot sobre tal processo de pensamento que se inscreve pela interrupção corroboram as reflexões anteriores e trazem à baila novas questões. Em *L’entretien infini*, lê-se:

“‘*Fragment*’, un nom, mais ayant la force d’un verbe, cependant absent: brisure, brisées sans débris, l’interruption comme parole quand l’arrêt de l’intermittence n’arrête pas le devenir, mais au contraire le provoque dans la rupture qui lui appartient. Qui dit fragment ne doit pas seulement dire fragmentation d’une réalité déjà existante, ni moment d’un ensemble encore à venir” (1969, p. 451).

Questão insistente nas reflexões desse autor, é retomada em *L’écriture du désastre*, que não apenas tematiza a escritura fragmentária, como também a realiza em termos formais:

“*La fragmentation, marque d’une cohérence d’autant plus ferme qu’il lui faudrait se défaire pour s’atteindre, non par un*

ystème dispersé, ni la dispersion comme système; mais la mise en pièces (le déchirement), de ce qui n'a jamais préexisté (réellement ou idéalement) comme ensemble, ni d'avantage ne pourra se rassembler dans quelque présence d'avenir que ce soit" (Blanchot, 1980, p. 99).

Avulsos por definição, os fragmentos podem ser livremente combinados, marcando, pela sua dispersão através do texto, um ritmo próprio de respiração do discurso. Estilhaços de uma explosão que, todavia, não remetem a nenhuma substância — “*nos clairs et simples jeux du langage ne sont pas des études préparatoires pour une réglementation future du langage*” (Wittgenstein, 1961, p. 130) — os fragmentos executam uma estranha dança combinatória que não compõe, mas justapõe, afirmando a distância como princípio de relação.

Mas não se trata de um mero artifício estilístico, sendo, antes, uma forma de oposição ao pensamento essencialista que gira em torno do verbo ser, da cópula ‘e’. Trata-se de instaurar uma lógica do ‘e’, que entabula um novo modo de agenciamento das séries: “*On ne contentera pas d'analyser le et comme une conjonction; c'est plutôt une forme très spéciale de toute conjonction possible, et qui met en jeu une logique de la langue*” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 124).

Ao invés de constituir uma ponte fixa, o agenciamento configurado pelo ‘e’ é um trampolim para saltar. Nessa trajetória em ziguezague, importante é o próprio salto, que descreve uma curva aberta para o indeterminado, o movimento de um dardo lançado, nunca o alvo a atingir. E mais: como o intervalo devém uma relação, no tabuleiro textual, o espaço entre um fragmento e outro funciona como a casa vazia que possibilita a mobilidade das peças, encadeando o jogo. Com efeito, o salto libera a diagonal, as relações entrecruzadas dos fragmentos... e o pensamento pode brotar nos interstícios, nas disjunções.

Do plano

“Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos. Rien n'est plus douloureux, plus angoissant qu'une pensée qui s'échappe à elle-même, des idées qui fuient, qui disparaissent à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas davantage. Ce sont des variabilités infinies dont la disparition et l'apparition coïncident. Ce sont des vitesses infinies qui se confondent avec l'immobilité du néant incolore et silencieux qu'elles parcourent, sans nature ni pensée. ... Nous perdons sans cesse nos idées. C'est pourquoi nous voulons tant nous accrocher à des opinions arrêtées. Nous demandons seulement que nos idées s'enchaînent suivant un

minimum de règles constantes, et l'association des idées n'a jamais eu d'autre sens, nous fournir ces règles protectrices, ressemblance, contiguité, causalité, qui nous permettent de mettre un peu d'ordre dans les idées, ... empêchant notre 'fantaisie' (le délire, la folie) de parcourir l'univers dans l'instant pour y engendrer des chevaux ailés et des dragons de feu. ... C'est tout cela que nous demandons pour nous faire une opinion, comme une sorte 'd'ombrelle' qui nous protège du chaos."

Deleuze & Guattari, 1991, pp. 189-90

Em *O que é a filosofia*, Deleuze e Guattari desenvolvem a idéia de que o que define as três grandes formas de pensamento — a arte, a ciência e a filosofia — é sempre enfrentarem o caos, esboçando um plano secante que o atravessa. Todavia, nessa luta contra o caos, o pensamento não deixa de ter “afinidade com o inimigo”, face a uma outra luta que se desenvolve e assume maior importância: “contra a opinião que pretendia, entretanto, nos proteger do próprio caos” (1991, p. 191). As três vias são específicas e se distinguem pela natureza do plano traçado e daquilo que o ocupa:

“... a filosofia quer salvar o infinito, dando-lhe consistência: ela traça um plano de imanência, que leva até o infinito eventos ou conceitos consistentes, sob a ação de personagens conceituais. A ciência, ao contrário, renuncia ao infinito para ganhar a referência: ela traça um plano de coordenadas somente indefinidas, que define sempre estados de coisas, funções ou proposições referenciais, sob a ação de observadores parciais. A arte quer criar um finito que restitua o infinito: traça um plano de composição que carrega por sua vez monumentos ou sensações compostas, sob a ação de figuras estéticas” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 186).

Ao enfrentar os clichês do senso comum, essas três formas se cruzam, se entrelaçam, mas sem síntese nem identificação, sendo que um rico tecido de correspondências pode estabelecer-se entre os planos criados. A semelhança entre seus percursos se refere aos dois perigos extremos que comportam, sempre presentes: reconduzir-nos à opinião da qual queríamos sair ou precipitar-nos no caos que queríamos enfrentar (idem, 188). É sob esse duplo risco que este trabalho se propõe a tentar criar as condições de possibilidade para um posterior entrelaçamento dos três planos a partir da problematização do conceito de evento.

Primeiro plano: o evento e a ficção

“L'écriture se conjugue toujours avec autre chose qui est son propre devenir. Il n'existe pas d'agencement fonctionnant sur un

seul flux. Ce n'est pas affaire d'imitation, mais de conjonction. ... Être traître à son propre règne, être traître à son sexe, à sa classe, à sa majorité — quelle autre raison d'écrire? Et être traître à l'écriture."

Deleuze & Parnet, 1977, p. 56

Afastando-se da noção tradicional de representação, que implica a referência a uma 'realidade' prévia a ser representada, Iser desenvolve uma abordagem da ficção como criação de mundos: trata-se de um "como se" (Iser, 1983), que se atualiza pelo princípio do jogo. Em síntese, o texto ficcional se desenvolve a partir de uma duplicidade de sentidos que não se resolvem em um sentido único, em uma figura estável, apresentando-se, antes, como uma matriz geradora de sentidos que não se esgota em um único fim. Como desdobramento dessa questão, uma constante antropológica que pode ser pensada a partir da ficção literária, segundo Iser, é o *Doppelgänger*, que trabalha com a idéia de multiplicidade de papéis. Negando ao eu um caráter fixo, determinado, afirma-se que esse eu não existe enquanto substância, sendo apenas um ser migrante (Iser, 1992, pp. 878-80). Facilmente se verifica por que só recentemente o estatuto da ficcionalidade, "o grande recalcado do pensamento da modernidade" (Costa Lima, 1993 c, p. 170), tem sido objeto constante de tematizações: "ele se relaciona com a perda de segurança do eu em sua auto-suficiência" (Iser, 1992, p. 84). Remetendo à sinfônica orquestração de temas desenvolvidos em *Limites da voz: Montaigne, Schlegel* e sem nenhuma pretensão de síntese, pode-se dizer que a urgência de caracterização do ficcional só se impõe quando se enfraquece a identificação da literatura com a subjetividade individual, a partir do lento estilhaçamento da representação universalista da subjetividade.

Mas o reconhecimento do estatuto da literatura-como-ficção não basta para um pensamento que afirma a sua criticidade; urge tematizar tal estatuto, perspectivizando-o: "Como é possível desenvolver uma teoria 'desterritorializada' do ficcional que, simplisticamente, não confunda o mundo com um jogo de faz-de-conta?" (Iser, 1992). Para trilhar esse caminho, são necessários novos instrumentos. Mais uma vez retomamos a teorização de Iser, que funcionará como dobradiça entre a desterritorialização aludida e a abertura de um novo campo problemático.

Em 'The play of the text' Iser ressalta o caráter performativo da correlação entre autor, texto e leitor, concebida como um processo contínuo que produz algo que não existia antes (idem, p. 325). Assim, a partir da constatação de que a "representação no sentido em que a entendemos não pode incluir a operação performativa do texto como uma forma de evento" (idem, p. 326), a solução encontrada será a de erigir o jogo como conceito

que abarque as operações pertencentes ao processo textual. Desse modo, apesar de apontar a possibilidade de se pensar a ficção a partir da noção de evento, Iser não tematiza essa questão. Do ponto de vista que me interessa aqui, seu texto funciona, portanto, como um trampolim que prepara o salto.

Em função do exposto compreende-se que uma abordagem do texto ficcional se complexificaria bem mais se, além do caminho apontado pelas reflexões de Iser — que considera o processo através do qual o real se abre para uma pluralidade de mundos como uma mera invenção, *poiesis* —, trilharmos a via apontada por Luiz Costa Lima: investigar como essa própria *poiesis* se motiva, isto é, como se explica a historicidade de tal processo.

Relevante para o encaminhamento dessa questão seria pensar qual a diferença da relação de uma obra com um tempo histórico dentro das tradições da *Vorstellung* e da *Darstellung*. Se, em termos da primeira, a forma pertence à sociedade, em termos da segunda, ela pertence à obra, podendo-se dizer que na sociedade há um fantasma, um gerador de formas. Separando estas duas tradições, a idéia antiplatônica de evento que, com seu caráter inaugurador, não cabível em termos de *Vorstellung*, é indicador de uma desestruturação, supondo portanto algo não explicável por uma estrutura prévia. Trata-se de uma negação do próprio princípio da representação, que pressupõe a anterioridade de um modelo ou a preexistência de um conteúdo sobre a forma.

A tematização do evento poderá ser bem mais complexificada se, seguindo o caminho sugerido por Luiz Costa Lima (1993 a), este conceito for associado ao de figura. Sem a menor pretensão de sintetizar todos os elementos abordados nesse texto, limitar-me-ei ao exame de certos pontos relevantes para a problemática que estou tentando construir. Como o que está em questão nesse artigo é o exame da obra de Auerbach, o ponto nevrálgico será a sua conceituação do pensamento figural, a partir do seu endosso da cristianização da figura, em detrimento do emprego pagão deste termo, que lhe conferia dinamicidade e força plástica. Outro aspecto crucial se refere à importância de Hegel como ponto culminante da tradição da *Vorstellung* e sua influência sobre o pensamento auerbachiano. Como se sabe, a historicidade hegeliana, subordinada a uma dialética que seria forçosamente ascendente, “supõe o relacionamento de fases em que o temporalmente antecedente anuncia e prepara o conseqüente” (idem, p. 9), implicando as idéias de ‘retificação continuada’ e de ‘evolução’, até chegar ao ‘espírito absoluto’. Colocando a questão do papel da arte neste tipo de pensamento que busca a unidade, Hegel chega à definição da arte como representação (*Vorstellung*) de uma unidade temporal, que se expressa através de uma subjeti-

vidade individual. Vejamos, pois, como estes dois pontos centrais se conjugam, sob a batuta do analista:

“Assim como a *Vorstellung*, a concepção cristã de ‘figura’ doma sua plasticidade e, tornando-a subordinada ao momento do cumprimento, faz com que ela se submeta, se integre e sirva a uma concepção unidirecional da história. A ordenação criada a partir da idéia de verdade sufoca a ‘eventualidade’, o caráter de evento da ocorrência, i.e., anula seu potencial de dispersão, sua pluralidade de sentido” (idem, p. 10).

Como conseqüência, tem-se a conversão do evento em acontecimento: este domestica aquele por substituir sua pluralidade de sentidos possíveis pelo sentido uno que lhe confere a história teleológica (idem, p. 11). Torna-se crucial, portanto, aprofundar a diferença entre evento e acontecimento: ao passo que este se refere ao que é previsível por uma ordem explicativa *a priori*, o primeiro supõe a estrutura da figura, com a diferença de que nesse caso, paradoxalmente, ela só se atualiza ao não se cumprir (idem, p. 12). Nas palavras do próprio analista:

“... uma ocorrência que sucede apenas uma vez não configura um evento. Para que assim se dê parece necessário que haja um segundo elemento, a partir do qual ‘é criada a expectativa de um cumprimento, que, entretanto, não se realiza’. O que chamamos elemento não é da ordem do *fato*. Não é pois uma segunda ocorrência factual que descumpra a promessa da primeira, mas sim algo que, sob a forma de visão de mundo, de sistema ou estrutura científica, cria a expectativa de que de tal ocorrência haveria de derivar tal efeito (sentido). Mas ainda não bastará que se verifique tal descompasso entre uma expectativa e uma ocorrência. Será ainda necessário que o desacordo tenha conseqüências comprometedoras sobre a estabilidade da visão de mundo ou do sistema que impunha aquela expectativa. Só mediante essas duas condições, ambas negativas, o arco figural enseja o reconhecimento do evento, do objeto da *Darstellung*” (idem, p. 11).

É ainda recorrendo à obra de Luiz Costa Lima que se pode apontar mais um encaminhamento possível para a problematização central desta pesquisa: trata-se da articulação da categoria de evento com a de agudeza. O ponto de partida se localiza na questão formulada por Françoise Proust: “Um evento seria como um *Witz* da história?” (cf. Costa Lima, 1991, p. 123).

Mesmo com o risco de uma simplificação excessiva, restituamos o contexto em que a questão foi formulada. Parte-se da constatação — já apontada por Michel Foucault em ‘O que é o Iluminismo?’ (1984, pp. 103-6) — de que Kant foi o primeiro (na

terceira Crítica e em sua teoria do gênio) a situar os tempos modernos sob o signo do começo, a partir da conceituação do evento como começo absoluto de uma série. Comenta a autora:

“Un événement peut donc bien apparaître rétrospectivement comme simple moment d’un continuum historique, il est cependant commencement absolu, s’il interrompt, d’une manière imprévisible et inédite, une série, s’il suspend, d’une manière surprenant et inouïe, une nature. Un commencement est pur, originaire ou absolu, s’il n’est pas le premier moment d’une série, fût-elle nouvelle, s’il n’est pas sérialisable, fût-ce sous le titre de ‘premier de la série’, mais si le blanc et le vide qu’il imprime à l’histoire sont l’esquisse par elle-même d’un tout autre temps et l’annonce d’une autre histoire. Il faut dire d’un événement historique originaire ce que Kant dit d’une production géniale” (Proust, 1991, p. 9).

Desse modo, a história moderna não busca nenhuma realização historial, tendo sido desertada por todos os grandes gestos fundadores, pelos começos heróicos e monumentais. Para caracterizar um evento, determinando a força nele operante, F. Proust recorre novamente ao enunciado kantiano da terceira Crítica, que especifica a força produtiva da obra de arte como sendo a do gênio, e comenta: *“tout événement est l’oeuvre d’un génie historique, ou encore, un événement n’est historique que s’il est génial”* (idem, p. 115). Conseqüentemente, as formas geniais são únicas, primeiras e últimas. Elas começam, mas não fundam nada. A forma nova que o gênio produz não pertence à história natural; ao contrário, enquanto *Urform*, ela se excetua da história. Pode-se, então concluir que a exceção é a regra da história, uma vez que *“l’histoire ne connaît (et se reconnaît à) que des exceptions”* (idem, p. 116).

A partir da conceituação da singularidade do evento, chega-se à comparação com a agudeza, que serviu de mola propulsora para novas tematizações neste trabalho. Acompanhemos, pois, o raciocínio que se segue à formulação da referida questão:

“Comme le génie, le Witz est un don de la nature grâce auquel les facultés de l’esprit produisent librement et heureusement de nouveaux rapports, de nouvelles formes. Alors que l’entendement doit demander au travail d’école de chercher le passage difficile et laborieux de l’intuition au concept, le Witz court-circuite d’un coup décisif la médiation et trouve immédiatement le juste rapport ou plutôt l’unique Wort en lequel le rapport s’annule dans l’éclair d’un sens jusque-là inaperçu. Dans le Witz, le particulier s’accorde spontanément à l’universel, l’universel (l’idée, le sens) est présent in concreto et in individuo” (idem, p. 23).

Reforça-se aí a possibilidade de aproximar as noções de *Witz* e de evento, considerando-as como o instante oportuno e único em que, ao mesmo tempo, se trama e se desfaz uma conjuntura, o caso exemplar de “um nó da história que inventa simultaneamente o problema e a solução” (idem, p. 124), afirmando um real e paralelamente abrindo um possível. Pode-se, nesse ponto, retomar a teorização de Costa Lima acerca do evento e da figura, para aproximá-la do que foi dito anteriormente. Na verdade, o instante “em que se trama e se desfaz uma conjuntura” tangencia a definição do evento como “expectativa de um cumprimento, que, entretanto, não se realiza” (Costa Lima, 1993 a, p. 11).

Conforme parece evidente, toda essa teorização de François Proust já se instaura em um ponto de interseção desse primeiro plano de investigação não apenas com o segundo — por tratar de um novo questionamento da história a partir da conceituação do evento como momento único, singular —, como também com o terceiro — por levantar questões cruciais, a partir da obra de Kant, sobre a abordagem do evento sob um prisma filosófico.

ADENDO

Barbara Cassin, ao estudar o discurso sofisticado, recorre à noção freudiana de chiste (*Witz*), definido como “sentido no não-sentido” (1990, p. 282). Ressalta a posição ambivalente de Freud quanto ao sofisma ou chiste sofisticado, simultaneamente desvalorizado como erro de raciocínio, não-sentido, do domínio de uma atividade regressiva, infantil, e valorizado incessantemente, apesar de tudo, como prazer: prazer pensado em termos econômicos como ‘poupança’, mas também prazer de jogar com as palavras e com os sons, e sobretudo prazer, mais próximo da essência da sofisticada, que o espírito sabe ter em si mesmo, em sua própria atividade. Em poucas palavras, “o sofisma diz assim a verdade do desejo e libera do jugo da razão crítica: é um exercício de liberdade” (id., *ibid.*).

Para entender o que está em questão, é importante retroceder alguns séculos até o momento da exclusão do sofista, efeito do ‘golpe de Aristóteles’, que tornou equivalente ‘dizer’ ou ‘falar’ e ‘significar algo’, por ocasião do estabelecimento do que será o princípio de não-contradição (idem, p. 251). No ‘significar algo’ aristotélico, que torna equivalente discurso sobre nada e nenhum discurso, o sentido — é todo o trabalho do livro *Gama da Metafísica* — está ancorado na essência, sendo portanto ‘esmagado’ na referência que o rege.

Grande recalcado no pensamento clássico, o discurso sofisticado não é somente uma *performance* no sentido epidéutico do termo, é um performativo, no sentido austiniano do termo: *how to do things with words*. O discurso sofisticado é demiúrgico, fabrica o

mundo, faz com que ele aconteça (idem, p. 261). Nesse ponto torna-se evidente a aproximação entre este tipo de discurso e a própria mimesis, como explicitado pela autora: “... o caráter demiúrgico do *lógos* sofisticado poderia também ser chamado de ‘poesia’ no sentido etimológico do termo — como Platão o define: operação que faz passar do não-ser ao ser” (idem, p. 262).

Continuando o paralelo, Cassin aborda o liame entre sofística e romance: este é feito, segundo B. E. Perry, “*for its own sake as a story*”, expressão que a autora propõe traduzir por *lógos chárin* (“pelo prazer de falar”, que se refere à definição aristotélica do discurso sofisticado). Cita também B. P. Reardon que, a propósito de Élio Aristides, comenta “que é difícil, mas não vão, desembaraçar-se da noção de que a literatura deve dizer alguma coisa” (*semaínein ti* — idem, p. 267). Em poucas palavras, “Um *pseûdos* que se sabe *pseûdos* e se dá como tal em uma *apáte* livremente consentida, um discurso que renuncia a toda adequação ontológica para seguir sua demiurgia própria, *lógos chárin* e não *semaínein ti*, é bem a ‘ficção’ (*plásma*) romanesca” (idem, p. 267).

Questão fulcral é a da relação entre o discurso sofisticado — considerado como *lógos lógou chárin*, produtor retórico de um efeito sobre o outro e produtor poético de um efeito-mundo — e o ficcional, a partir da noção comum de simulacro, como algo que se furta ao regime da identidade e da subserviência ao modelo. Repensar também as teorizações platônica e aristotélica da mimesis, tendo como pano de fundo a noção de evento.

Segundo plano: do evento em filosofia

“Un événement: cela qui pourtant n’arrive pas, le champ de l’inarrivée et, en même temps, ce qui arrivant, arrive sans se rassembler en quelque point défini ou déterminable — la survenue de ce qui n’a pas lieu comme possibilité une ou d’ensemble.”

Blanchot, 1969, xix

Segundo Gilles Deleuze (1988, p. 71), a primeira vez que o evento foi considerado digno de ser elevado ao estado de conceito foi com os estóicos, que faziam dele não um atributo nem uma qualidade, mas o predicado incorporal de um sujeito da proposição. Quanto à multifacetada questão da linguagem para os estóicos, para o propósito desta investigação importa destacar que sua teorização do evento implica o estabelecimento de uma lógica mais complexa — a do sentido —, que exigiria uma transformação completa da gramática, a partir da destitui-

ção da identidade do sujeito. A esse respeito, leia-se o comentário do mais célebre analista da lógica do sentido:

“Comme si les événements jouissaient d’une irrealité qui se communique au savoir et aux personnes, à travers le langage. Car l’incertitude personnelle n’est pas un doute extérieure à ce qui se passe, mais une structure objective de l’événement lui-même, en tant qu’il va toujours en deux sens à la fois, et qu’il écartèle le sujet suivant cette double direction. Le paradoxe est d’abord ce qui détruit le bon sens comme sens unique, mais ensuite ce qui détruit le sens commun comme assignation d’identités fixes” (Deleuze, 1969, pp. 11-2).

Em síntese, o sentido seria irreduzível tanto aos estados de coisas individuais, às imagens particulares, às crenças pessoais, quanto aos conceitos universais e gerais. Seu estatuto complexo deriva do fato de, por um lado, não existir fora da proposição que o exprime — por isso não se pode dizer que o sentido existe, mas somente que insiste ou subsiste — e, por outro, não se confundir com a proposição, tendo uma “objetividade” inteiramente distinta (idem, pp. 18-34). Como ponto de chegada desse raciocínio e tocando numa questão que nos interessa aqui de perto, Deleuze, a partir da afirmação de que “o modo do evento é o problemático” (idem, p. 69), conclui que, para reverter o platonismo, é necessário “*destituer les essences pour y substituer les événements comme jets de singularités*” (id., *ibid.*).

Em seguida, Leibniz operou a segunda grande lógica do evento: o próprio mundo é evento e, enquanto predicado incorporal (virtual), deve ser incluído em cada sujeito como um fundo, do qual cada um extrai as maneiras que correspondem a seu ponto de vista. O mundo é a própria predicação, as maneiras são os predicados particulares, e o sujeito, aquele que passa de um predicado a outro como de um aspecto do mundo a um outro. “Os estóicos e Leibniz inventam um maneirismo que se opõe ao essencialismo quer de Aristóteles quer de Descartes” (idem, p. 72).

Parte-se do mundo como de uma série de inflexões ou de eventos: é uma pura ‘emissão de singularidades’. Nesse ponto de vista, considera-se que uma singularidade é envolvida por um grande número de ordinários ou de regulares, podendo-se, então, dizer que “tudo é notável ou singular na medida em que se pode fazer passar por toda parte uma inflexão que erige um ponto singular” (Deleuze, 1988, p. 81).

Outro autor que aborda a questão do evento do ponto de vista da filosofia, de um ângulo diferenciado, relacionando-o com a problemática da verdade, é Badiou. Sua teorização é desenvolvida extensamente em *L’être et l’événement* (1988), e apresentada de modo sintético em *Manifesto pela filosofia* (1991).

O ponto de partida é a idéia de que toda verdade é pós-eventual. Para que se desenvolva um procedimento de verdade relativo a uma situação (ou seja, a um estado de coisas qualquer), é preciso que um puro evento suplemente essa situação. Esse suplemento não é nem nomeável nem representável pelos recursos da situação (sua estrutura, a língua estabelecida que lhe nomeia os termos etc.), sendo inscrito por uma nomeação singular, quando entra em jogo um significante a mais (Badiou, 1991, p. 15). E são os efeitos dessa entrada ‘na situação’ de um nome a mais que vão tramar um procedimento genérico e dispor o suspense de uma verdade ‘da’ situação.

Segundo esse autor, cabe à filosofia determinar “o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser” — isto é, o evento —, o estatuto de certas multiplicidades que simultaneamente se inscrevem numa situação e nela tramam, de maneira consistente, um acaso irreversivelmente subtraído a qualquer nomeação. Esta “interseção-múltiplo da consistência regrada de uma situação e do aleatório eventual que a suplementa, é muito precisamente o lugar de uma verdade da situação” (idem, p. 65). Para não desorientar o leitor, face ao peso metafísico que normalmente está associado à idéia de verdade, Alain Badiou trata de precisá-la:

“Sendo dado um múltiplo, seja aquilo de que todo ser é múltiplo puro, múltiplo-sem-Um, como pensar o ser do que faz verdade de tal múltiplo? ... Uma vez que o fundo sem fundo do que é presente é a inconsistência, uma verdade será o que, do interior do apresentado, como ‘parte’ desse apresentado, faz vir à luz a inconsistência na qual se sustenta, em última instância, a consistência da apresentação” (id., *ibid.*).

Terceiro plano: história, evento e devir

“Tout événement est unique, il n'a lieu qu'une fois, qu'une seule et unique fois. Ce qui fait l'originalité d'un événement, ce qui fait qu'il a une origine (Ursprung) et pas seulement une histoire ou un devenir, c'est son unicité, son 'unique fois', son Einmaligkeit. Sa date et son lieu de naissance, la spécificité du temps et de l'espace de son apparition, tels sont ce qui fait la singularité de l'événement, son évènementialité même.”

Proust, 1994, p. 41

Nietzsche dizia que nada de importante se faz sem uma “densa nuvem não histórica” (1976, II, 1). Refletindo sobre a obra do filósofo alemão, Gilles Deleuze (1992, p. 210) observou que o que a história capta do evento é sua efetuação em estado de coisa, mas

o evento em seu devir escapa à história. A história não é a experimentação, é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica.

Em *Clio*, Péguy explicava que há duas maneiras de considerar o evento: uma consiste em passar ao longo do evento, recolher dele sua efetuação na história, o condicionamento e o apodrecimento na história, mas outra consiste em remontar o acontecimento, em instalar-se nele como num devir, em nele rejuvenescer e envelhecer a um só tempo, em passar por todos os seus componentes ou singularidades (1932, pp. 230-1). O devir não é história; esta designa somente o conjunto das condições, por mais recentes que sejam, das quais se desvia a fim de 'devir', i. e., de criar algo novo. É exatamente o que Nietzsche chama de o inatual ou o intempestivo: o que é *in actu*.

Deleuze e Guattari abordam a questão dos liames entre história e memória. Segundo eles, a história pode complicar os esquemas de memória, superpor e deslocar as coordenadas, enfatizar as ligações ou aprofundar os cortes. A fronteira não se encontraria entre ambas, mas "entre os sistemas pontuais 'história-memória' e os agenciamentos multilineares ou diagonais, que não pertencem ao eterno, mas ao devir,* um pouco de devir em estado puro, trans-histórico" (1980, p. 363). A referência imediata aqui é ao texto nietzscheano *Considerações intempestivas* ('Utilidade e inconveniente dos estudos históricos', I) que opõe a história não ao eterno, mas ao sub-histórico ou ao sobre-histórico. Nas palavras dos filósofos franceses:

"Les créations sont comme des lignes abstraites mutantes qui se sont dégagees de la tâche de représenter un monde, précisément parce qu'elles agencent un nouveau type de réalité que l'histoire ne peut que ressaisir ou replacer dans les systèmes ponctuels" (id., *ibid.*).

Em 'Nietzsche, a genealogia e a história', Michel Foucault se propõe a esboçar as tarefas da genealogia: marcar a singularidade dos eventos, longe de toda finalidade monótona, espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história — os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos (1979, p. 15). Nesse sentido, ela não se opõe à história, mas, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias; em poucas palavras, à pesquisa da 'origem' (*Ursprung*).

Se, ao invés de acreditar na metafísica, o genealogista se propõe a escutar a história, ele aprende que o que se encontra no começo histórico das coisas "não é a identidade ainda preservada da

origem”, mas a “discórdia”, o “disparate”. Afastando-se da concepção que via na origem o lugar da verdade, a história, segundo Foucault, “ensina a rir da solenidade das origens” (idem, p. 18).

Deixando de lado o sentido de *Ursprung*, Foucault enfatiza a propriedade de termos como *Entstehung* ou *Herkunft* para se referir ao objeto próprio da genealogia. O primeiro designa a emergência, o ponto de surgimento, a “entrada em cena das forças”, “o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o palco, cada uma com seu vigor e sua própria juventude” (idem, p. 24). Já o segundo se refere ao estudo da proveniência, que “permite dissociar o eu e fazer pulular nos lugares e recantos da sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (idem, p. 21). Assim, diz respeito ao corpo, superfície de inscrição dos eventos, lugar de dissociação do Eu, volume em perpétua pulverização.

O autor de *Microfísica do poder* nos abre a possibilidade de formular a seguinte questão, crucial para o campo problemático que este ensaio pretende construir: se, segundo a leitura de Foucault, “a genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história” (id., *ibid.*), poder-se-ia pensar o evento a partir desse referido cruzamento? Sem os meios necessários para responder de modo satisfatório à questão, optarei por continuar a leitura do texto.

Importante para esta pesquisa é considerar as relações entre a genealogia assim redefinida e o sentido histórico que, se não se apoiar em nenhum absoluto, “escapará da metafísica para tornar-se um instrumento privilegiado da genealogia”, reintroduzindo “no devir tudo o que se tinha acreditado imortal no homem” (idem, p. 27). Para pensar a “história efetiva”, Foucault serve-se da oposição nietzscheana entre a *Wirkliche Histoire* e a história tradicional:

“Há toda uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o evento singular em uma continuidade ideal — movimento teleológico ou encadeamento natural. A história ‘efetiva’ faz ressurgir o evento no que ele pode ter de único e agudo. ... As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta (*Genealogia da moral* II, p. 12). ... Elas aparecem sempre na álea singular do evento” (idem, p. 28).

Afirma-se, assim, o caráter perspectivo do sentido histórico, que “olha de um determinado ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto” (idem, p. 30). Em síntese, a *Wirkliche Historie* efetua, verticalmente ao lugar em que se

encontra, a genealogia da história. Importante, para o sentido desta investigação, é destacar o caráter antiplatônico desse novo uso genealógico da história, que busca “não encontrar as raízes de nossa identidade ..., mas fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam” (idem, p. 35).

Para não concluir

Reforça-se aqui o propósito inicial deste trabalho como primeiro ensaio acerca de uma questão extremamente complexa e que aponta para bifurcações labirínticas. Nesta etapa preparatória, em meio a uma curiosidade vertiginosamente crescente, o único fio de Ariadne possível é a tematização do evento — fio ainda tão frágil que, ao invés de servir de ponto de orientação, possibilitando um encaminhamento mais linear, conduz a desvios, a trajetórias por demais extensas e até mesmo a possíveis becos-sem-saída. Como ponto de chegada desse processo, espera-se poder conectar a investigação aqui esboçada com a questão central de uma tese de doutoramento ainda por vir: tematizar a emergência de um possível ‘espaço literário’ no século XVII, que se inscreveria no lugar de tensão entre as ‘Belas Letras’ e as ‘Santas Letras’, a partir de uma historicização do conceito de literatura. Em síntese, espera-se que pensar o evento como trampolim para o questionamento da ficcionalidade possibilite aprofundar o exame da historicização do conceito de literatura.

Post-scriptum

Da obra de Deleuze e Guattari, vem mais uma pista quanto a uma outra bifurcação possível nesta pesquisa: a possibilidade de pensar o evento a partir da teorização desenvolvida pela física quântica. Restituamos brevemente o contexto. Trata-se de desenvolver um ponto de cruzamento entre o pensamento filosófico e o científico que, para os referidos autores, como já vimos, apresentam como ponto comum o fato de traçarem planos sobre o caos:

“Os conceitos filosóficos são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõem um quebra-cabeças. ... A filosofia é um construtivismo e este tem dois aspectos complementares, diferentes: criar conceitos e traçar um plano. ... Os conceitos são agenciamentos concretos como configurações de uma máquina, mas o plano é a máquina abstrata cujas peças são os agenciamentos. Os conceitos são eventos, mas o plano é o horizonte dos eventos, o

reservatório ou a reserva de eventos puramente conceituais: não o horizonte relativo que funciona como um limite, muda com um observador e engloba estados de coisas observáveis, mas o horizonte absoluto ..., independente de todo observador, e que torna o evento como conceito independente de um estado de coisas visível em que ele se efetuará” (1991, pp. 38-9).

Neste trecho, os filósofos referem-se ao artigo de Jean-Pierre Luminet, *‘Le trou noir et l’infini’*, que distingue os horizontes relativos e o horizonte absoluto, a partir de uma perspectiva desenvolvida pela física quântica. Como desdobramento desse possível caminho de investigação, será importante fazer o cruzamento com a noção de “horizonte de eventos”, que designa o limite ou a borda dos buracos negros (Cf. Stephen Hawking, *Uma breve história do tempo*).

OLIVEIRA, ANA L. M. de: ‘Um plano sobre o caos (reflexão acerca do evento)’. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, I (2): 69-86, nov. 1994 - fev. 1995.

Inspirado no método das investigações wittgensteinianas, este ensaio parte de um breve estudo sobre a forma do fragmento para chegar a seu foco central: um questionamento da categoria de evento. Em síntese, intenta-se uma abordagem estética de um problema situado em um ponto de cruzamento entre a teoria da literatura, a história, a filosofia e até mesmo a ciência. A liga possível é sugerida por Deleuze e Guattari, em sua análise das três grandes formas de pensamento — a arte, a ciência e a filosofia — como diferentes maneiras de enfrentar o caos, traçando um plano secante que o atravessa. Como se trata de uma pesquisa ainda em curso, o que se pretende é o levantamento de questões básicas, apontando para os possíveis desdobramentos por vir.

PALAVRAS-CHAVE: evento, ficção, fragmento, genealogia, antiplatonismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- | | |
|-------------------------|---|
| Badiou, A.
1991 | <i>Manifesto pela filosofia.</i>
Rio de Janeiro, Aoutra. |
| Badiou, A.
1988 | <i>L'être et l'événement.</i>
Paris, Seuil. |
| Blanchot, M.
1980 | <i>L'écriture du désastre.</i>
Paris, Gallimard. |
| Blanchot, M.
1969 | <i>L'entretien infini.</i>
Paris, Gallimard. |
| Borges, J. L.
1978 | <i>Livro de areia.</i>
Porto Alegre, Globo. |
| Bouveresse, J.
1971 | <i>La parole malheureuse.</i>
Paris, Minuit. |
| Cassin, Barbara
1990 | <i>Ensaio sofisticos.</i>
São Paulo, Siciliano. |

- Costa Lima, L.
1993 a 'Figura e evento'.
UERJ, Colóquio Auerbach, mimeo.
- Costa Lima, L.
1993 b *Limites da voz: Kafka*.
Rio de Janeiro, Rocco.
- Costa Lima, L.
1993 c *Limites da voz: Montaigne, Schlegel*.
Rio de Janeiro, Rocco.
- Deleuze, G.
1992 *Conversações*.
Rio de Janeiro, Editora 34.
- Deleuze, G.
1988 *Le pli. Leibniz et le baroque*.
Paris, Minuit.
- Deleuze, G.
1969 *Logique du sens*.
Paris, Minuit.
- Deleuze, G. &
Guattari, F.
1991 *Qu'est-ce que la philosophie?*
Paris, Minuit.
- Deleuze, G. &
Guattari, F.
1980 *Mille plateaux*.
Paris, Minuit.
- Deleuze, G. &
Parnet, C.
1977 *Dialogues*.
Paris, Flammarion.
- Foucault, M.
1984 'O que é o Iluminismo?' Em Escobar, C. H. de, org. *Michel Foucault. O dossier (últimas entrevistas)*. Rio de Janeiro, Taurus, pp. 103-12.
- Foucault, M.
1979 'Nietzsche, a genealogia e a história.' Em *Microfísica do poder*.
Rio de Janeiro, Graal.
- Iser, W.
1992 'Staging as an Anthropological Category.'
Em *New Literary History*, vol. 23. Nova York, outono de 1992.
- Iser, W.
1989 'The play of the text.' Em Budich, S. & Iser, W., orgs. *Languages of the unsayable. The play of negativity in literature and literary theory*.
Nova York, Columbia University Press.
- Iser, W.
1983 'Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional.' Em . L. Costa Lima, org. *Teoria da literatura em suas fontes*.
Rio de Janeiro, Francisco Alves, vol. II.
- Nietzsche, F.
1976 *Considérations inactuelles*.
Paris, Gallimard.
- Peguy, Charles
1932 *Clio*.
Paris, Gallimard.
- Proust, F.
1994 *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez W. Benjamin*.
Paris, Les Editions du Cerf.
- Proust, F.
1991 *Kant, le ton de l'histoire*.
Paris, Payot.
- Schwayder, D.
1969 'Wittgenstein on Mathematics.' Em *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*.
(P. Winch, org.). Londres, Rutledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L.
1961 *Tractatus logico-philosophicus. Investigations philosophiques*.
Paris, Gallimard.

Recebido para publicação em setembro de 1994