

O humor e o ponto cego do acontecimento em Deleuze

Caíque Silva Coelho*

Resumo: Em certo sentido, o humor figura como um aspecto imanente ao conteúdo da filosofia de Gilles Deleuze. O presente artigo busca percorrer as razões de ser desta afirmação a partir da problemática do acontecimento e de seu ponto cego. Percorrer esta questão, por sua vez, significará acompanharmos o movimento conceitual que Deleuze desenvolve a respeito do tempo e da linguagem do acontecimento em *Lógica do Sentido*. É a partir do desenvolvimento dessa lógica própria ao acontecimento e ao seu ponto cego que esperamos iluminar a importância prática e teórica do humor no pensamento de Deleuze.

Palavras-chave: humor; acontecimento; ponto cego; tempo; linguagem.

Humor and the blind spot of the event in Deleuze

Abstract: In a sense, humor figures as an aspect which is immanent to the content of Gilles Deleuze's philosophy. This article seeks to follow the reasons for this statement based on the problem of the event and its blind spot. Following this question, in turn, will mean following the conceptual movement that Deleuze develops about the time and language of the event in *Logic of Sense*. It is from the development of this logic specific to the event and its blind spot that we hope to illuminate the practical and theoretical significance of humor in Deleuze's thought.

Keywords: humor; event; blind spot; time; language.

1. Introdução: o paradoxo de Alice

A importância do acontecimento na filosofia de Deleuze é tematizada por uma série de estudiosos de seu pensamento.¹ Entretanto, o humor dos textos deleuzeanos é por vezes esquecido ou tido como recurso estilístico alheio ao conteúdo em si. Uma exceção a esta tendência é James Williams², que traça diversas linhas que conectam a temática do humor à economia geral do pensamento de Deleuze em *Lógica do Sentido*. Em espírito similar, nosso trabalho propõe desenvolver a seguinte linha: a tese de que o humor é uma atitude prática diante do acontecimento e de sua lógica, atitude cujas implicações ressoam em nossa experimentação do tempo e da linguagem. É tal *arte das*

* Graduado em filosofia pela UFRJ, mestre em filosofia pela UFRGS e doutorando em filosofia pela UERJ. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6289-1596>. Contato: caiqueatenas@gmail.com

¹ Cf. ZOURABICHVILLI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Trad. e pref. de Luiz Orlandi. – São Paulo: Editora 34, 2016.

² WILLIAMS, J. *Gilles Deleuze's Logic of Sense: a critical introduction and guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 14.

*superfícies*³, resultante do humor, que Deleuze comparará, por exemplo, ao *koan* e à arte do zen-budismo.⁴ O humor seria capaz de retomar o não-sentido copresente ao sentido no instante genético de seu acontecimento, isto é, no assim chamado *ponto cego*. Assim, o percurso lógico do trabalho consistirá, primeiramente, na colocação da *raison d'être* da questão, ou seja, por que Deleuze viu a *necessidade* de se por em tal perspectiva. Desse modo, abordaremos o movimento conceitual do devir exposto em *Lógica do Sentido*: diante do esforço de pensar o devir somos forçados a problematizar o acontecimento, a pensar sua lógica paradoxal. Este problema, por sua vez, se ramificará em dois momentos lógicos, a saber, uma resignificação do tempo e da linguagem. Após esse percurso estaremos aptos a discutir a atitude do humor diante de tal ponto cego do acontecimento, cujas implicações práticas conduziriam a uma outra experimentação temporal e verbal dos eventos que atravessam uma vida.

O paradoxo de Alice é uma forma sutil pela qual Deleuze nos introduz àquilo que, de certa maneira, já fomos desde sempre apresentados: o devir. É pelo devir que Deleuze abre o horizonte para a questão do acontecimento, de sua lógica própria, de uma lógica do *sentido*. Através da Alice das obras de Lewis Carroll, o filósofo encontra uma expressão literária da lógica paradoxal dos acontecimentos puros, cuja reflexão Deleuze fará ressoar com a dos *incorporais* na filosofia estoica. O que chamamos aqui de paradoxo de Alice se refere à perplexidade gerada pela simultaneidade do devir, pelo paradoxo produtivo em que nos encontramos ao pensar *no e através do* acontecimento, pela copresença de sentidos divergentes afirmados no instante. Trata-se de pensar o ato pelo qual Alice *crece*:

Quando digo “Alice cresce”, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela também se torna menor do que é agora. Sem dúvida, não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. *Mas é ao mesmo tempo que ela se torna um e outro*. Ela é maior agora e era menor antes. *Mas é a o mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos*. Tal é a simultaneidade de um devir cuja propriedade é furtar-se ao presente.⁵

É *ao mesmo tempo* que Alice se torna maior *agora* do que era *antes* e que se torna menor *antes* do que é *agora*. O instante opera um espelhamento recíproco e diferencial do antes e do depois, do passado e do futuro num presente fugidivo. Para

³ DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015, p.143.

⁴ *Ibidem*, p.139.

⁵ *Ibidem*, p.1, grifo nosso.

Deleuze, não bastaria dizer que *maior* e *menor* fazem remissão a posições discretas e distintas do tempo e que, portanto, a perplexidade seria apenas aparente. O ponto é que esse instante fugaz constitui um pensamento do devir *em si mesmo*, do *meio* de sua duração, do tempo do acontecimento tomado como variação pura, série cuja multiplicidade de direções é afirmada em sua divergência mútua. Não é só o futuro que está divergindo do passado ao se atualizar no instante: é o passado que, ao mesmo tempo, está divergindo disso que é agora o futuro por vir. O presente passa no instante, e ao passar, reverbera em todas as direções os efeitos de um sentido que está se fazendo, de um acontecimento que está sempre ainda por vir e já passado. É o paradoxo⁶ como afirmação simultânea dos sentidos divergentes no *mesmo* instante que nos obrigaria a pensar o estilhaçamento interno do instante, o tempo e a linguagem desse acontecimento, o verbo infinitivo por trás do substantivo, por assim dizer. Alice *crescer* é a expressão da disjunção inclusiva dos seus estados afirmados ao mesmo tempo, maior e menor, antes e depois, em torno da cesura do instante. O problema é que, para a representação, para a imagem do pensamento tradicional, tal instante é irrepresentável, é o paradoxo por excelência. Há uma certa ressonância da discussão hegeliana sobre a tentativa de verbalizar o agora: o agora do enunciado nunca é o mesmo agora designado, indicado⁷, há sempre um *intervalo que resta*, um devir irrepresentável.

A proposta de Deleuze em *Lógica do Sentido* – ao nos lançar diretamente no paradoxo de Alice em suas primeiras páginas – é justamente nos mostrar que tal paradoxo é produtivo, que não se trata de uma contradição seca e estéril mas sim da constatação, no sentido, daquilo que lhe escapa ao mesmo tempo em que lhe diz respeito intimamente, posto que o torna possível.

Esta investigação se coaduna com o espírito geral do pensamento deleuzeano, ou seja, com o esforço de pensar uma filosofia em que a identidade é uma resultante da diferença, em que o ser se diz do devir e não o contrário. De modo sintético, poderíamos dizer que Deleuze desconfia do ato pelo qual a representação procura *desacelerar* o devir. A representação procura impor um limite ao devir, controlá-lo sob o conceito do idêntico, selecioná-lo e separá-lo dos devires loucos que a nada se assemelham, que fogem da ação da ideia. Ou, como dirá Deleuze no apêndice sobre *Platão e o Simulacro*, a representação é “o que pretende corrigir a divergência, recentrar os círculos ou

⁶ O paradoxo é o que “tem por característica o fato de ir em dois sentidos ao mesmo tempo e tornar impossível uma identificação [...] tal é a dupla aventura de Alice, o devir-louco e o nome-perdido” (Ibidem, p.78).

⁷ HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2016, p.89.

ordenar o caos, dar um modelo e fazer uma cópia.”⁸. Essa correção da divergência ou ordenação do caos é, como Deleuze enfatiza em *Diferença e Repetição*, algo de conotações políticas e éticas, posto que o “momento feliz” do bom senso e da representação conceitual se relaciona com um modo sedentário de povoar a própria Terra.⁹ O espaço é cercado e estriado, o devir é banido como *grande demais* ou *pequeno demais* para circular no território. É de bom senso desacelerá-lo, dar-lhe um lugar e uma direção adequada. O problema é que o bom senso não é capaz de fundar a si mesmo, sua representação de um espaço cercado pressupõe, para Deleuze, um campo diferencial anterior:

O bom senso não poderia fixar nenhum começo e nenhum fim, nenhuma direção, não poderia distribuir nenhuma diversidade, se não se superasse em direção a uma instância capaz de referir este diverso à forma de identidade de um sujeito, à forma de permanência de um objeto ou de um mundo, que supomos estar presente do começo ao fim.¹⁰

Esta passagem de ressonância kantiana mostra como, para Deleuze, há uma correlação entre a identidade do sujeito, do objeto e do mundo. A permanência de um *saber* é tributária de uma síntese que aplica suas regras, medidas e limites ao devir. O saber que se encontra no bom senso nada sintetizaria em si se não se aplicasse a uma multiplicidade que lhe é externa, anterior às medidas e os limites. Porém é justamente essa medida e esse limite que são perdidos no devir *ilimitado* dos acontecimentos. Quando o pensamento do sujeito é atravessado pelo acontecimento, a identidade dos objetos e de sua própria consciência sintética se vê ameaçada de uma dissolução pelas singularidades nômades de um futuro que diverge do passado e de um passado que, reciprocamente, se encontra também diferente em seu sentido. Trata-se daquilo que Deleuze, em *Diferença e Repetição*, elencou como a forma pura e vazia do tempo, a forma imutável da mudança em que a pura diferença é afirmada no seu incessante retorno. Trata-se da terceira síntese do tempo, a síntese do futuro, apesar de ela alterar o conjunto do tempo, o passado como condição insuficiente e o presente como agente fortuito, evanescente. Assim, não é estranho que Deleuze afirme, neste contexto de apropriação criativa de Kant, que o eu é *rachado* pela forma vazia do tempo, pelo tempo

⁸ DELEUZE, G. op. cit., p.270.

⁹ Sobre o povoamento de Terra e a afirmação dos movimentos aberrantes na filosofia deleuzeana, ver LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

¹⁰ DELEUZE, G. op. cit., p.81.

paradoxal do acontecimento. Peter Pál Pelbart¹¹ é um dos intérpretes que adequadamente observou esta conexão entre o paradoxo e a perda da identidade do sujeito. A aventura de Alice é a perda do nome próprio¹², o encontrar-se num tempo não-reconciliado, isto é, que se esquia dos ciclos concêntricos do tempo medido, da permanência do saber. As paradas e repousos dos substantivos são arrastadas por verbos que dissolvem o *self* num círculo descentrado em que o que retorna é a diferença e não a medida ou o limite do idêntico. Era já esse o tema tão discutido em *Diferença e Repetição*, sua tese de doutorado do ano anterior à *Lógica do Sentido*. Ou seja, para Deleuze, não é adequado colocarmos os problemas em termos da identidade ou do reconhecimento. Tal como a identificação de um refrão numa música, o reconhecimento de si ou dos objetos é, de certa maneira, um movimento retroativo no tempo:

Recognition in this sense works backwards, not simply in going back to compare the present with the past to judge identity, but in granting the identical object a givenness that temporally and logically precedes the comparison.¹³

Nesse sentido, a identidade é uma criação retrospectiva, uma resultante da repetição da diferença. Assim, chegamos ao resultado “metodológico” que nos compete quanto ao paradoxo de Alice: é preciso colocar nossos problemas mais em termos de tempo do que de espaço¹⁴, mais em termos de diferenciações do que de reconhecimentos identitários. É preciso aplicar o método da intuição bergsoniana que Deleuze já afirmava em *Bergsonismo*, ou seja, *seguir* as diferenças de natureza, as tendências que se manifestam na duração. O problema do acontecimento precisa ser colocado em termos de tempo e é preciso pensar uma linguagem desse tempo. Só assim será possível diagnosticarmos a atitude prática do humor, a qual não nega nem ressentido o que acontece, mas quer algo *naquilo* que acontece.

2. Entre Cronos e Aion: a emancipação do tempo

A cada instante, o movimento já não é, mas isso porque, precisamente, ele não se compõe de instantes, porque os instantes são apenas as suas paradas reais ou virtuais, seu produto e a sombra de seu produto. O ser não se compõe de presentes.¹⁵

¹¹ PELBART, P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p.65.

¹² DELEUZE, G. op. cit., p.3.

¹³ HULSE, B., NESBITT, N. *Sounding the virtual: Gilles Deleuze and the Theory and Philosophy of Music*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010, p.6.

¹⁴ DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012b, p.25.

¹⁵ *Ibidem*, p.106.

A passagem acima ilustra em sobrevoo sintético o coração do problema que há, para Deleuze, na visão cronológica do tempo, ou seja, na tentativa de reconstituir o movimento por posições num espaço ideal¹⁶, por uma sucessão de cortes descontínuos de uma multiplicidade contínua. É, novamente, o problema da medida do devir, da sua desaceleração dentro dos limites da representação. Além disso, é o problema de pensar o tempo ainda como medida do movimento, quando o devir já aponta para um outro tipo de tempo, o tempo dos acontecimentos e instantes paradoxais, o tempo das aventuras de Alice, um tempo *emancipado* da sucessão cronológica e linear. Seja em *Diferença e Repetição*, *Lógica do Sentido*, *Bergsonismo* ou em seus livros sobre o cinema, Deleuze se esforça por pensar uma espécie de emancipação do tempo.

Ora, essa emancipação será essencial para a atitude do humor diante do acontecimento, pois, como afirma Henry Hall, o próprio sujeito é tempo, é uma síntese do tempo organizada numa tal ou tal estrutura de hábitos, memórias e expectativas.¹⁷ Somos comediantes de nossos acontecimentos.¹⁸

Assim, o esclarecimento da lógica do acontecimento depende, para Deleuze, de tal emancipação do tempo. O fio que nos conduz nessa emancipação implica seguirmos atentamente a reflexão sobre o devir e o movimento. As duas atitudes diante do tempo, Cronos e Aion, são, para Deleuze, respostas diferentes ao problema do devir. Tentaremos mostrar aqui, portanto, como a perspectiva cronológica do tempo é insuficiente para pensar o devir e o acontecimento, necessitando que saltemos para a perspectiva de Aion.

Cronos é, antes de tudo, o tempo do presente¹⁹, da atualização física de um corpo. O presente cronológico mede o movimento regular dos corpos, o período limitado e medido de suas ações. O futuro e o passado são tidos como dimensões relativas ao presente. A significação do passado e do futuro seria tão somente o signo de uma perspectiva finita à qual a totalidade da série escapa. O que é passado ou futuro para um corpo finito seria igualmente presente em Deus, que concebe a integralidade da série. Ou seja, *o tempo cronológico tende à dissolução do passado e do futuro*, como

¹⁶ DELEUZE, G. *Cinema 1 – A imagem-movimento*. Trad. de Stella Senra – São Paulo: Editora 34, 2018b, p.13.

¹⁷ SOMMERS-HALL, H. *Deleuze's Difference and Repetition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, p.64. A afirmação de Henry Hall se encontra fundamentada pelo segundo capítulo de *Diferença e Repetição*, além da dissertação de mestrado de Deleuze sobre Hume, *Empirismo e subjetividade*.

¹⁸ DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015, p.153.

¹⁹ DELEUZE, G. op. cit., p.167.

um limite de seus próprios critérios, pois “o deus vive como presente o que é futuro ou passado para mim, que vivo sobre presentes mais limitados”²⁰. A integração ou soma total dos presentes estaria no presente divino, no período cósmico que englobaria em simultaneidade absoluta os presentes relativos dos corpos finitos.

Ou seja, Deleuze parece querer dizer que a visão cronológica do tempo tende a uma espacialização, uma simultaneidade circular que termina por trair a própria duração.²¹ Cronos só funciona sob a suposição de que o devir está sob a medida, que ele é desacelerado o suficiente para caber nos limites do fundamento e da repetição dos movimentos regulares. Mas não haveria uma ameaça interna de desmedida pelo “devir-louco” das profundezas, uma irregularidade dos movimentos medidos? A questão é: “*de onde retira ele sua medida?* Os corpos que o preenchem têm suficiente unidade, sua mistura suficiente justiça e perfeição para que o presente disponha assim de um princípio de medida imanente?”²². Este é o limite imanente da concepção cronológica do tempo, sua medida é ameaçada pelo sem-fundo diferencial. É o devir, para Deleuze, que se esquia do presente ao mesmo tempo em que se expressa nele. Para pensar o acontecimento em si mesmo precisamos dar um passo além de Cronos, em direção a Aion. Do ponto de vista subjetivo, isto significa que precisamos saltar para além de nossos hábitos do presente orgânico e de nossos ciclos fechados da memória para nos abirmos ao humor dos acontecimentos impessoais, ao futuro nômade irreduzível à antecipação calculadora.

É através de Aion que o tempo se liberta do presente e dos estados de coisas e afirma o acontecimento em si. Aion afirma a potência paradoxal de um passado e futuro ilimitados, os quais se encontram num instante marcado pela *divisão incessante* em ambas as direções. Esse instante já não é mais o presente dos estados de coisas mas um puro limite que espelha em si as séries de um tempo ilimitado. Instante finito de um tempo ilimitado. Essa emancipação do tempo é uma emancipação dos conteúdos que lhe davam uma forma circular ou linear. É a *expressão*, o (não)-sentido que emerge dos estados de coisas. Se trata agora de um tempo “labiríntico”, fora dos eixos, nem círculo perfeito nem linha sucessiva: um círculo *descentrado*, uma espiral em que o tempo aparece em si mesmo, ou seja, como pura forma da diferença, a diferença de natureza

²⁰ Ibidem.

²¹ Tal inferência que aqui fazemos não é estranha a Deleuze pois esta crítica da espacialização do tempo é aquela que Bergson já fazia, da qual Deleuze tem pleno conhecimento, como se evidencia pelas argumentações do *Bergsonismo*.

²² Ibidem, p.168, grifo nosso.

como *relação*: “Sempre já passado e eternamente ainda por vir, *Aion é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo, que se liberou de seu conteúdo corporal presente*”²³. Há uma verdade eterna do tempo, mas é preciso captar o humor subjacente a essa afirmação: não se trata da eternidade de uma essência mas a eternidade da própria forma imutável da mudança, do Acontecimento em comum a todos os acontecimentos, da pura síntese disjuntiva que afirma a variação em si mesma. Em suma, *o que resta de eterno no devir é, paradoxalmente, o próprio tempo*. O tempo se emancipa e é agora visto pelo que ele é: simplesmente “a diferença das diferenças, ou o que conecta as diferenças umas às outras. Ele é a diferença interna, a diferença “em si”: uma coisa que só existe diferenciando-se”²⁴. Essa síntese disjuntiva do acontecimento distribui o antes e o depois, a sucessão e a simultaneidade, as diversas modalidades pelas quais a diferença se relaciona com a diferença através do tempo.²⁵ A descoberta (ou criação) desta tese é, para Deleuze, a maior contribuição da filosofia transcendental²⁶, na medida em que a forma do tempo é constitutiva do pensamento, do eu e de seu mundo. A maneira como Aion se torna este tempo do pensamento se esclarece na discussão de Deleuze sobre a natureza do instante:

O instante é *atopon*, atópico. Ele é a instância paradoxal ou o ponto aleatório, o não-senso de superfície e a quase-causa, puro momento de abstração cujo papel é, primeiro, dividir e subdividir todo presente nos dois sentidos ao mesmo tempo, em passado-futuro, sobre a linha de Aion.²⁷

Assim, o papel do instante é produzir o sentido, é sintetizar as próprias séries do tempo no pensamento. O instante é *o ponto cego que faz ver*, na medida em que ele é o não sentido que produz sentido pela distribuição das singularidades do acontecimento. O instante é um “ponto cego” pois o presente foge nos dois sentidos ao

²³ Ibidem, p.170, grifo nosso.

²⁴ ZOURABICHVILLI, F. *op. cit.*, p.109.

²⁵ Como afirma Henry Hall, as modalidades do tempo deleuzeano são como os atributos da substância spinozista: “Deleuze’s answer to this question in terms of time is ultimately Spinozist. Succession and co-existence are simply different ‘attributes’ of time. Habit and memory can relate to each other because they are simply different modalities or expressions of the form of time itself” (SOMMERS-HALL. H., *op. cit.*, p.82).

²⁶ Como afirma Deleuze, “se a maior iniciativa da filosofia transcendental consiste em introduzir a forma do tempo no pensamento como tal, essa forma, por sua vez, como forma pura e vazia, significa indissolavelmente, o Deus morto, o *Eu* rachado e o eu passivo” (DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. 1ª ed. – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018, p. 126).

²⁷ DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015, p.171.

mesmo tempo, na direção do passado e do futuro, pura distribuição de singularidades²⁸. Nesse sentido, o instante é o próprio paradoxo. Ele é imediatamente não-mediato, puro limite sem extensão, espelho do passado e do futuro que nele insistem. Ou seja, ele é, num certo sentido, o tempo do pensamento em seu aprendizado diferencial, uma experiência pré-predicativa, prévia à constituição regrada dos indivíduos e à sucessão cronológica em que se estabilizarão. Ou, como resume Joe Hughes²⁹ (2008, p.25, tradução nossa), o tempo de Aion é “o tempo em que um pensamento impessoal faz conexões móveis entre memórias e expectativas”.

Para Deleuze, o tempo de Aion não constitui apenas o tempo do pensamento mas, pela mesma razão, o tempo que torna a linguagem possível. O acontecimento, ou seja, o sentido, sustenta a autonomia da expressão do som em relação às ações e paixões dos corpos, liberando seu potencial de ter sentido e, por consequência, de designar, manifestar e significar³⁰. É o instante que sustenta a operação do sentido. Mas qual presente corresponde a este instante, que tipo de vivência ele constitui? É o presente da contra-efetuação, presente do ator, do mímico e do dançarino. Uma *operação* e não mais uma incorporação. É essa *operação* que sustenta o tempo e a linguagem no e através do acontecimento.

Entretanto, Deleuze pouco se explica quanto ao sentido deste termo. Assim, pensamos ser útil recorrer a um pensador cujo uso do termo *operação* se mostra bastante esclarecedor. Giorgio Agamben, em sua obra *O tempo que resta*, ao discutir a singularidade do tempo messiânico, afirma a proximidade do tempo messiânico ao tempo operativo. Esse tempo da operação é “o tempo que a mente emprega para realizar uma imagem-tempo”³¹. O tempo operativo é o tempo que o pensamento leva para construir a representação do tempo. Ele é um tempo que não coincide com a própria medida desta representação, enquanto é sua condição interna de distância em relação a si mesma. Há um limite nas representações cronológicas do tempo que se dá por razões imanentes à sua própria lógica de operação. Esta concepção de Agamben nos parece iluminar o que Deleuze quer dizer ao falar do Aion como um tempo da operação,

²⁸ Ou seja, “o que o instante extrai assim do presente, como dos indivíduos e das pessoas que ocupam o presente, são as singularidades, os pontos singulares duas vezes projetados, uma vez no futuro, outra no passado, formando sob esta dupla equação os elementos constituintes do acontecimento puro” (DELEUZE, G. op. cit., p.171).

²⁹ HUGHES, J. *Deleuze and the genesis of representation*. Londres: Continuum, 2008, p. 25, tradução nossa.

³⁰ DELEUZE, G. op. cit., p.170-1.

³¹ AGAMBEN, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p.84, grifo do autor.

pois o que é próprio ao instante do acontecimento é ser gerador de sentido, ele é o tempo do próprio pensamento no seu processo de fazer sentido do real, operação em que criamos nossa representação cronológica do tempo ao mesmo tempo que nos distanciamos dela neste ato mesmo. É esse tempo operacional do instante que ilumina a íntima relação entre tempo e linguagem *no* e *através* do acontecimento.

3. Uma linguagem da quarta pessoa do singular

Se o humor é uma atitude seletiva diante dos acontecimentos, este não poderia deixar de se relacionar com a linguagem. Como vimos, o acontecimento é criador de tempo tanto quanto de sentido. É ele que libera a “função expressiva”³² do som. Assim, não é estranho que Deleuze diga que o humor nos faz ouvir a “quarta pessoa do singular”³³. Ora, em que consiste a quarta pessoa do singular? São as singularidades pré-individuais, o impessoal “se”, é o “a gente” ou o *on* do francês: “o *on* do acontecimento puro em que *morre* é como *chove*. O esplendor do *on* é o do acontecimento mesmo ou da quarta pessoa”³⁴. Em termos formais, as singularidades são o campo diferencial e seu potencial de individuação, anterior logicamente aos indivíduos formados.

Se o humor pretende se instalar na pura esfera do acontecimento, ele precisa fazer com que a linguagem faça ver aquilo de onde ela provém, ou seja, é preciso uma linguagem que esclareça a sua própria condição de possibilidade, que se aproxime do acontecimento em seu tempo operacional, do campo problemático antes de suas resoluções proposicionais. Assim, poderíamos dizer que *o sujeito do humor é a singularidade, a quarta pessoa do singular*, aquilo que precisa ser pensado e que *não pode* ser pensado, o que não cessa de escapar da representação.

Mas como determinar na linguagem aquilo que, em si, não pode ser determinado integralmente? Deleuze elenca os verbos infinitivos como a forma que mais se aproxima da expressão do tempo de Aion, do tempo interno e virtual das singularidades, independente das efetuações sucessivas e cronológicas. O infinitivo é a pura apresentação do devir pelo seu próprio meio - tal como o rizoma será uma multiplicidade concebida sem dimensão suplementar -, a afirmação simultânea do mais e do menos, do antes e do depois, a aventura de Alice e a sua perda do nome próprio.

³² DELEUZE, G. op. cit., p.187.

³³ Ibidem, p. 143.

³⁴ Ibidem, p. 152, grifo do autor.

Porém o humor não deixa de se referir aos indivíduos nessa perda de nome próprio. Pois, o nome próprio que se *perde* é aquele das essências e substâncias. Ao mesmo tempo que Alice perde o seu nome substantivo, ela *ganha* outro nome próprio em sua aventura: esse nome próprio é aquilo que Deleuze chamará em *Mil Platôs de hecceidade*. Pensamos que este é o melhor conceito para esclarecer que tipo de individuação se mantém mais próxima das singularidades. Deleuze nos diz no platô *Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível* que a hecceidade é uma determinação espaço-temporal dinâmica, ela “não tem começo nem fim, nem origem nem destinação; está sempre no meio. Não é feita de pontos, mas apenas de linhas”³⁵.

Furacões são hecceidades, o entardecer numa cidade italiana é uma hecceidade, há em ambos uma multiplicidade espaço-temporal com certo nível de consistência. Ou como dirá Deleuze ao discutir as descrições de Virginia Woolf, “o cachorro magro corre na rua, este cachorro magro é a rua”³⁶. O cachorro magro é a rua na medida em que ele é uma zona de convergência das singularidades que constituem o seu mundo, no caso, a rua. Estas formulações possuem um fundo humorístico notadamente leibniziano, pois para Deleuze o próprio mundo é uma singularidade cuja atualização depende dos indivíduos nos quais ela se desenvolve, cada pessoa ou objeto é como uma espécie de mônada, no sentido de que “cada substância expressa exatamente todas as demais mediante as relações que mantém com elas”³⁷. O ativo e o passivo são relativos³⁸ diante da neutralidade do acontecimento do mundo, o cão em sua atividade implica a passividade daquilo que ele come, mas, inversamente, a gravidade que mantém o cão sobre o asfalto da rua implica na sua passividade diante de um processo físico que não se explica por ele.³⁹ É justamente esse paradoxo que o humor capta nos instantes, o

³⁵ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs*, vol. 4. Trad. Suely Rolnik. – São Paulo: Editora 34, 2012, p. 53.

³⁶ *Ibidem*, p. 52.

³⁷ LEIBNIZ, G. Os Princípios da Filosofia ou a Monadologia. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 142.

³⁸ A ação e a passividade possuem uma certa relatividade, na medida em que são princípios de explicação das séries num mundo. Aqui se trata de outro paralelo leibniziano, pois uma mônada age na medida em que contém em si o princípio de explicação da alteração da multiplicidade (da percepção). Ou seja, “o que é ativo em certos aspectos é passivo de outro ponto de vista: *ativo* enquanto o que se conhece distintamente nele serve para explicar o que acontece em outro, e *passivo* enquanto a razão do que lhe acontece encontra-se no que se conhece distintamente em outro” (LEIBNIZ, G., op. cit., p.140).

³⁹ A neutralidade da rua, para o cachorro, seria a mesma neutralidade da batalha, que “se efetua de muitas maneiras ao mesmo tempo e que cada participante pode captá-la em um nível de efetuação diferente no seu presente variável” (DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015, p.103) O soldado mortalmente ferido não é vencedor nem perdedor, mas capta a batalha em sua insuportável neutralidade, enquanto singularidade anterior às ações e paixões.

paradoxo do nascimento de um mundo⁴⁰ em que as pessoas são, ao mesmo tempo, seres que explicam e que precisam ser explicados, centros de atividade ao mesmo tempo que espectadores passivos daquilo que não cessa de acontecer e de lhes escapar. O que o humor capta é, porém, não a negatividade, mas a produtividade deste paradoxo verbal e temporal.

4. O humor, o acontecimento e o ponto cego

Ao fim da décima nona série de *Lógica do Sentido*, intitulada *Do Humor*, Deleuze nos explica que “o humor é a arte das superfícies e das dobras, das singularidades nômades e do ponto aleatório sempre deslocado, a arte da gênese estática, o saber-fazer do acontecimento puro ou a ‘quarta pessoa do singular’”⁴¹. Esta definição do humor já desenvolve em si a múltipla potência da linguagem de dar sentido ao que queremos dizer com humor. Para efeitos de síntese, podemos afirmar que o humor é uma atitude prática do indivíduo perante os acontecimentos em que se diagnostica a copresença do sentido e do não-sentido, em que a linguagem procura fazer ver o seu próprio ponto cego e, ao fazê-lo, produzir uma espécie de liberação tanto da neurose quanto da psicose. Em uma palavra, o humor é perverso, uma terceira via que escapa da esquizofrenia dos corpos e da neurose das significações, o momento em que, por levarmos tão a sério a lei, ela se reverte.⁴² O resultado é que, nesta arte das superfícies, o indivíduo descobre a produtividade do sentido, a oportunidade não apenas da mera desconstrução, mas da *construção* de múltiplas direções do sentido, de múltiplas diferenciações do acontecimento.

Essa construção, constituição ou produção de sentido pelas singularidades nômades do acontecimento não se restringe aos objetos, mas concerne ao próprio indivíduo cuja vida é ela mesma uma ressonância de acontecimentos, uma história própria às singularidades de que ele nasce e renasce a todo momento.⁴³ Ou seja, tal

⁴⁰ ZOURABICHVILLI, F. op. cit., p. 144.

⁴¹ DELEUZE, op. cit., p.143.

⁴² Cf. LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015, p.138.

⁴³ Se para Deleuze a diferença é anterior à identidade, o indivíduo e sua história se constituem não a partir da perpetuação de uma essência que permanece a mesma, mas de uma ressonância ou eco entre os acontecimentos, uma redistribuição de singularidades convergentes entre si: “As metamorfoses ou redistribuições de singularidades formam uma história; cada combinação, cada repartição é um acontecimento; mas a instância paradoxal é o Acontecimento no qual todos os acontecimentos se comunicam e se distribuem, o Único acontecimento de que todos os outros não passam de fragmentos e farrapos” (DELEUZE, G., op. cit., p.59).

"indivíduo" é já ele mesmo o resultado de uma convergência de séries nessas singularidades, uma individuação em processo *no e através dos eventos*.

O humor como saber-fazer do acontecimento consiste, pois, numa *seleção* pela qual repetimos o acontecimento em sua *verdade eterna*, irreduzível aos estados de coisas. Mas a “verdade” aqui é, humoristicamente, a verdade do próprio eterno retorno, o fato de que o acontecimento nunca cessa de estar ainda por vir e já passado. É o tempo de Aion que exige de nós uma “vontade espiritual”, uma afirmação impessoal do eterno retorno do devir. Neste sentido, o humor se entrelaça diretamente com o problema moral estoico e a apropriação deleuzeana deste problema em termos da afirmação do eterno retorno e da univocidade.⁴⁴ O indivíduo se vê como comediante dos seus acontecimentos, o trauma ou a ferida é contra-efetuado pela liberação das singularidades nômades que povoam o instante.

É neste instante de Aion que Deleuze concebe o presente-espelho do ator, do comediante, do dançarino, do mímico. Há no presente destes atores uma espécie de ética da contra-efetuação, o tempo deixa de ser apenas cronológico e a linguagem deixa de ser apenas proposicional. O que se afirma é a pura hecceidade, o dinamismo sintético e espaço-temporal:

É neste sentido que há um paradoxo do comediante: ele permanece no instante, para desempenhar alguma coisa que não para de se adiantar e de se atrasar, de esperar e de lembrar. O que ele desempenha não é nunca um personagem: é um tema (o tema complexo ou o sentido) constituído pelos componentes do acontecimento, singularidades comunicantes efetivamente liberadas dos limites dos indivíduos e das pessoas.⁴⁵

Este tema constituído pelas singularidades é a própria hecceidade. É a afirmação de um puro isto-aqui-agora que, paradoxalmente, não pode jamais ser algo imediato⁴⁶, pois escapa em todas as direções do passado e do futuro, que se distribuem no tempo operativo, no instante de Aion. *Esse instante é o ponto cego em torno da qual o tempo redistribui as singularidades nômades em várias dimensões, incessantemente. A*

⁴⁴ James Williams aponta que a atitude moral “deve ser uma seleção e interação criativa com um evento, a qual é uma combinação individual de atividade e passividade que responde a e que gera outras séries” (WILLIAMS, J., op. cit., p.9, tradução nossa).

⁴⁵ DELEUZE, G. op. cit, p.153.

⁴⁶ A potência afetiva das hecceidades é paradoxal do ponto de vista da representação pois nela não se trata mais da manutenção dos presentes discretos, contáveis e cronológicos do hábito e sim de individuações moleculares em que as intensidades circulam para além dos limites de um corpo organizado e sucessivo, constituindo um inconsciente diferencial cuja coexistência das séries são afirmadas na disjunção inclusiva do instante. Trata-se, para falar nos termos de François Zourabichvili, de um nascimento transcendental do tempo, síntese do próprio tempo cronológico, que seria apenas uma das modalidades de aparecimento do tempo.

linguagem deste tempo é a de um pensamento *fazendo sentido* do que acontece, verbos produzindo o sentido através do não-sentido das singularidades comunicantes. Em outras palavras, o presente do ator vive um *tema*, este tema enreda a personagem em expectativas e memórias, dramatizações, antecipações, retomadas, ecos e ressonâncias que se distribuem na multiplicidade temporal de uma vida, que renasce diferente a cada instante e cujo retorno sobre si mesma transforma a si própria. É neste *ponto cego* e *diferenciador* do instante que Deleuze retoma a intuição bergsoniana da duração como pura diferença de natureza em que nenhum momento é jamais idêntico ao outro, em que cada instante só retoma o anterior mediante um crescimento incessante de dimensões.

Poderíamos nos perguntar se esta apreensão do ponto cego do acontecimento é fenomenologicamente viável. Como pensar num tempo e numa linguagem que, por sua própria natureza, se situa no *limite* do experimentável? Se trataria de algo em que não há propriamente uma *vivência*, mas sim a *operação*, numa vida, das consequências dessa cesura que o ponto cego impõe, tal como exposto no paradoxo do comediante. Ou seja, se de fato há essa experimentação humorística do tempo e da linguagem, ela é a experimentação do próprio *problema*. É o problema que, enquanto virtualidade, não se reduz jamais às soluções, à atualidade do tempo cronológico. O acontecimento é um problema passível de soluções parciais, uma virtualidade que se atualiza. Nesse sentido, Deleuze dramatiza em *Lógica do Sentido* a sua ontologia virtual de *Diferença e Repetição*: o virtual e o atual são o correlato ontológico da distinção epistemológica entre problema e solução. Neste sentido, não há propriamente diferença entre eles: o problema já é por si próprio ontológico, não se reduz ao momento subjetivo de um saber finito. Do mesmo modo, o virtual também já é epistemológico, pois só o acessamos enquanto o pensamento se insere no tempo da *operação*. Situando o ponto cego enquanto um campo problemático e enquanto virtualidade, se esclarece a questão sobre a viabilidade prática de uma tal experimentação: como diz Deleuze, “o virtual tem a realidade de uma tarefa a ser cumprida”⁴⁷. Essa tarefa é justamente o momento em que a repetição do acontecimento se manifesta como criação, em que o que se repete é a diferença.⁴⁸ O ator ou o comediante não cessam de criar atualizações divergentes que

⁴⁷ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. 1ª ed. – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018, p.281.

⁴⁸ Como afirma Deleuze, “no virtual, a diferença e a repetição fundam o movimento da atualização, da *diferençação* como *criação*, substituindo, assim, a identidade e a semelhança do possível” (Ibidem, grifo nosso). A *diferençação* é aqui um conceito distinto da *diferenciação* (com i). A *diferençação* é esse movimento da atualização de diferenças da Ideia que, enquanto virtualidade, já era *diferenciada* (com i) em si mesma.

nascem das singularidades apresentadas pelo acontecimento a cada instante de sua operação. Eles não podem repetir o mesmo pois a própria *conjuntura* nunca é a mesma, a comunicação dos eventos entre si nunca é a mesma. O acontecimento, neste sentido, só pode ser repetido por uma divergência criadora que seleciona *algo* em suas singularidades.

Mas, por fim, haveria outros exemplos dessa experimentação humorística do tempo e da linguagem além do ator, do comediante e do dançarino? É possível afirmar que há traços dessa experimentação do ponto cego deleuzeano no budismo zen⁴⁹. Ainda na série *Do Humor*, Deleuze faz algumas menções positivas à arte do zen-budismo, no que comenta:

*Trata-se menos de atingir o imediato do que de determinar este lugar em que o imediato se mantém 'imediatamente' como não-atingível: a superfície em que se faz o vazio e todo acontecimento com ele, a fronteira como o corte acerado de uma espada ou o fio tenso do arco. Assim pintar sem pintar, não-pensamento, tiro que se torna não-tiro, falar sem falar: em absoluto não o inefável em altura ou profundidade, mas esta fronteira, esta superfície em que a linguagem se torna possível e, ao fazê-lo, não importa mais do que uma comunicação silenciosa imediata, pois que ela não poderia ser dita a não ser ressuscitando todas as significações e designações mediatas abolidas.*⁵⁰

Neste sentido, o humor enquanto arte das superfícies está presente no zen-budismo: as séries de perguntas e respostas com as quais os mestres interagem com seus iniciados, na forma dos *koan*⁵¹, são já uma maneira de fazer ver o não-sentido implicado na própria constituição do sentido, uma comunicação silenciosa em que o essencial está no não dito, no movimento forçado pelo qual a linguagem entra num curto circuito e aponta para além de si mesma, para o ponto cego doador de sentido que, ele mesmo, não possui sentido. Ou seja, como resume Alain Badiou, “em todo evento de sentido, aí

⁴⁹ Alternativamente, poderíamos elencar também a *Ética* de Spinoza, grande inspiração em toda a ética de Deleuze. O terceiro gênero de conhecimento, ou seja, a intuição de Spinoza, tal como apresentada na *Ética*, espelha esse movimento expressivo pelo qual o indivíduo se intui como uma expressão certa e determinada de Deus e busca realizar à excelência a sua capacidade múltipla e singular de afetar e ser afetado pelos seres, numa consciência simultânea de si, das coisas e de Deus, mesmo que esta consciência seja situadamente finita (cf. SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p.235, Parte V, proposição 39). Guardadas as devidas proporções, trata-se de um movimento semelhante à busca deleuzeana por uma visão humorística do acontecimento *sub specie aeternitatis* (a constante menção a uma “verdade eterna” do acontecimento). Esse percurso do humor é semelhante ao devir ativo tal como descrito em seu livro *Espinosa e o problema da expressão* (trad. GT Deleuze, coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017), publicado apenas um ano antes de *Lógica do Sentido*.

⁵⁰ DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015, p.140, grifo nosso.

⁵¹ Como aponta Alan Watts em seu famoso livro sobre o zen-budismo, o *koan* por vezes opera pela exaustão da operação mental até sua auto-dissolução na constatação da *ilusão* do próprio problema. Há, digamos, uma dissolução do problema mais do que uma solução. (Cf. WATTS, A. *The Way of Zen*. New York: Vintage Books, 1999, p.189).

retorna eternamente o seu ter sido produzido pelo não-sentido”⁵², por uma estrutura maquina que, em si, em seus elementos, não possui sentido algum, a não ser através dos *efeitos* que a sobrevoam e que ela produz mediante o ponto cego que a percorre. É nessa constatação da copresença do sentido e do não-sentido que parece residir a tese de que o instante é *imediatamente não-imediato*, ou seja, a única imediatez é a própria constatação da dispersão das singularidades, da ausência de um instante discreto que pudesse servir de unidade absoluta do tempo ou de designação ao *agora*. É o humor do mestre zen, do comediante ou do ator que constata o imediatamente não-imediato sem reduzi-lo à mera contradição lógica. Em suma, o que está em jogo, para Deleuze, é ser capaz de pensar a lógica do acontecimento, o seu ponto cego, sem reduzi-lo às figuras proposicionais do impossível ou do contraditório. Trata-se de constatar a produtividade teórica e prática desse próprio ponto cego doador de sentido, de tempo e de linguagem.

Assim, o humor é, para Deleuze, mais que uma mera distração lúdica ou uma brincadeira com as formas alheia ao conteúdo. Pelo contrário, o humor constataria a copresença do não-sentido no sentido, o ponto cego imanente às próprias regras de nossa linguagem e tempo, o desarranjo ou “treco” – para falar como Levi-Strauss – sem o qual a estrutura não funcionaria. Ou seja, o humor é uma forma de fazer ver o ponto cego que reside na linguagem e no tempo que nos constitui. É no instante do ator, do mestre zen ou do comediante que contra-efetuamos as reificações do tempo cronológico e das proposições e significações estáticas. É o humor desse ponto cego que retoma a gênese da própria representação nas singularidades nômades das quais somos expressões e, ao fazê-lo, abre o horizonte para a repetição criativa do acontecimento, para o humor como atitude prática e seletiva diante da infinita comunicação dos eventos entre si. Essa atitude, como foi discutida, implica o próprio sujeito em seu movimento, um sujeito que se descobre nômade ou molecular. Ao fim, Deleuze parece permanecer fiel às linhas gerais daquilo que Henri Bergson⁵³ já via no cômico: um retorno da vida sobre si mesma em que ela concebe e reflete o que há de mecânico ou desengonçado em si própria. Entretanto, a ênfase para Deleuze talvez esteja no *retorno* em si: a vida ao retornar humoristicamente sobre si mesma não apenas repete o mesmo, mas repete o eterno retorno da diferença em cada acontecimento.

⁵² BADIOU, A. *Deleuze: the clamor of being*. trad. Louise Burchill. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, p.74, tradução nossa.

⁵³ BERGSON, H. *Le rire: essai sur la signification du comique*. Paris: PUF, 1996.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016
- BADIOU, A. *Deleuze: the clamor of being*. trad. Louise Burchill. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999
- BERGSON, H. *Le rire: essai sur la signification du comique*. Paris: PUF, 1996
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. – São Paulo: Editora 34, 2012b. (Coleção TRANS)
- _____. *Cinema 1 – A imagem-movimento*. Trad. de Stella Senra – São Paulo: Editora 34, 2018b. (Coleção TRANS)
- _____. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. 1ª ed. – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018
- _____. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze, coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017
- _____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. – São Paulo: Perspectiva, 2015
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Mil platôs*, vol. 4. Trad. Suely Rolnik. – São Paulo: Editora 34, 2012 (Coleção TRANS)
- HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. De Paulo Meneses. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2016
- HOLLAND, E. *Deleuze and Guattari's 'A Thousand Plateaus': A Reader's Guide*. London: Bloomsbury Academic, 2013.
- HUGHES, J. *Deleuze and the genesis of representation*. Londres: Continuum, 2008
- HULSE, B., NESBITT, N. *Sounding the virtual: Gilles Deleuze and the Theory and Philosophy of Music*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015
- LEIBNIZ, G. Os Princípios da Filosofia ou a Monadologia. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*. trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (Coleção clássicos)
- PELBART, P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2015
- SOMMERS-HALL, H. *Deleuze's Difference and Repetition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013

SPINOZA, B. *Ética*. trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015

WATTS, A. *The Way of Zen*. New York: Vintage Books, 1999

WILLIAMS, J. *Gilles Deleuze's Logic of Sense: a critical introduction and guide*.
Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

ZOURABICHVILLI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Trad. e pref. de Luiz
Orlandi. – São Paulo: Editora 34, 2016 (Coleção TRANS).

Recebido em 04/03/2021

Aprovado em 16/12/2021