

# O ACONTECIMENTO COMO UMA SAÍDA À VERDADE DA PRÁTICA DISCURSIVA<sup>1</sup>

THE EVENT AS A WAY OUT OF FROM THE TRUTH OF DISCURSIVE PRACTICE.

Giovana Carmo Temple<sup>2</sup>

## Resumo:

Neste artigo, desenvolvo uma reflexão da noção de acontecimento nos textos de Foucault, particularmente nos livros *L'archéologie du savoir* (1969) e *L'ordre du discours* (1971). O objetivo é mostrar como Foucault retoma a noção de acontecimento a partir do antigo estoicismo para analisar como esta noção é particularmente interessante às problematizações que Foucault faz de como as práticas discursivas produzem verdades que passam a constituir a subjetividade dos indivíduos. Uma leitura da história como acontecimento, como uma genealogia do acontecimento, parece ser, assim, uma saída ao discurso do saber que, por meio de estratégias de poder, produz incessantemente sujeitos adaptados e subordinados às categorias do normal e do anormal.

## Palavras-chave:

Acontecimento. Genealogia. Saber. Poder

## Abstract:

In this article, I develop a reflection about the notion of event in Foucault's texts, particularly in the books *L'archéologie du savoir* (1969) and *L'ordre du discours* (1971). The objective is to show how Foucault retakes the notion of event from the old Stoicism to analyze how this notion is particularly interesting to the problematizations that Foucault makes of how discursive practices produce truths that come to constitute the subjectivity of individuals. A reading of history as an event, as a genealogy of the event, thus seems to be a way out of the discourse of knowledge that, through power strategies, incessantly produces subjects adapted and subordinated to the categories of normal and abnormal.

## Keywords:

Event. Genealogy. Know. Power

---

<sup>1</sup> As análises presentes neste texto estão no segundo capítulo do livro de minha autoria, publicado em 2013 pela Editora da UFRB, intitulado *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*.

<sup>2</sup> Professora Associada de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. giovanatemple@ufrb.edu.br

## 1. Considerações iniciais

É em meio à análise do discurso, das práticas discursivas que Foucault, sem aviso prévio, lança mão, no texto *L'archéologie du savoir* (1969), de alguns termos que poderiam passar despercebidos como “acontecimentos discursivos” (“événements *discursifs*”), “efeito de superfície” (“*effet de surface*”) (FOUCAULT, 1969, p. 38), “raridade dos enunciados” (“*rareté des énoncés*”) (Ibid., p. 157). Posteriormente, em um contexto que não é mais apenas das práticas discursivas, na aula inaugural de Foucault no Collège de France, podemos apreender a aproximação de suas pesquisas aos termos pelos quais a noção de acontecimento se constitui. É, portanto, em *L'ordre du discours* (1971), um ano após a publicação de *L'archéologie du savoir* (1969), que termos como “acontecimento”, “vontade de verdade”, “rarefação do discurso”, “acontecimentos discursivos”, “série aleatória de acontecimentos”, aparecem imersos em um contexto que não é de uma história qualquer, mas de uma história genealógica do acontecimento. Ainda, em mais dois textos muito próximos desses períodos, em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) bem como na primeira conferência de *A Verdade e As formas Jurídicas* (1973), Foucault retoma este tema, conjugando-o não aos seus escritos propriamente, mas às suas análises acerca da pesquisa genealógica de Nietzsche.

Contudo, em nenhum destes textos Foucault explica com clareza o sentido que a noção de acontecimento tem para sua pesquisa, a não ser apresentando-a no emaranhado de termos e conceitos como os apresentados nas linhas precedentes. E o que buscarei analisar é como Foucault, apesar de não explicitar, retoma e se utiliza da noção de acontecimento conforme foi esta refletida pelo estoicismo antigo. Desta sorte, para contextualizar a noção de acontecimento estoico e sua posterior apropriação por Foucault, analisarei, inicialmente, o sentido e os desdobramentos da noção de acontecimento na filosofia estoica bem como as contribuições sobre o estoicismo feitas por Émile Brehier<sup>3</sup>. Em seguida, a partir da análise dos textos de Foucault, mostrarei a pertinência do acontecimento para a compreensão das práticas discursivas examinadas pelo filósofo francês.

---

3 Trata-se do livro *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme* (1989).

## 2. O que se pode dizer da mistura dos corpos

O universo estoico<sup>4</sup> prescinde das noções de permanente e estável, da causa pensada enquanto Ideia ou motor imóvel, tão caras ao pensamento platônico e aristotélico. O que importa com relação ao estudo do ser para os estoicos é, sobretudo, considerar o ser em sua história e evolução. Quer dizer, a partir de noções como a corrupção, o movimento, o devir, e tudo aquilo que o ser comporta de instável que vai do seu surgimento ao seu desaparecimento. Por isso, o ser não é parte de “uma unidade mais elevada”, mas peça primordial daquilo que constitui sua substância. De fato, explica Bréhier (1989, p. 4) que para o estoicismo o ser “será o desdobramento no tempo e no espaço desta vida, com seus movimentos contínuos”. É, assim, no lineamento dos fatos da vida que o problema da causa deve ser analisado na filosofia estoica, dentre os quais estão “a semente e o desenvolvimento de um gérmen; o desenvolvimento de uma planta; a vida e a morte; o governo do mundo; o devir e a corrupção; a geração do semelhante pelo semelhante” (BRÉHIER, 1989, p. 4).

Na esteira desta análise é preciso reconhecer que para os estoicos a causa de um corpo é sempre outro corpo. Isso porque, é corpo (*soma*) tudo aquilo que pode afetar ou ser afetado por outro corpo, inclusive a causa que age sobre o corpo é também um corpo. Para o estoicismo, portanto, a realidade é física. Tal concepção materialista permite aos estoicos incluírem à classe corpórea entidades que fisicamente não se constituem de matéria. A alma, por exemplo, é corpo porque age no corpo quando sente vergonha e medo, e o corpo torna-se vermelho e pálido. Também a alma sofre a ação do corpo sentindo dor quando o corpo está doente ou ferido<sup>5</sup>. Sobre a natureza corpórea da alma, o epicurista Lucrécio (1973, 73) afirma: “Este mesmo raciocínio demonstra que é corpórea a natureza do espírito e da alma: quando a vemos impelir os membros, arrebatá-lo ao sono, demudar o rosto, reger e dirigir todo o corpo, como nada disto se pode fazer sem contato e como não há contato sem corpo, não é verdade que se tem de aceitar que o espírito e

---

4 Nossas análises centram-se, particularmente, no antigo estoicismo de Zenão e Crisipo. O que conhecemos destes pensadores decorre, como explica Bréhier (1989, p. 2), por diferentes fontes indiretas que incluem “além de compiladores como Estobeu, Diógenes Laércio, os contraditores do estoicismo, entre os quais estão os Céticos (Cícero e Sexto Empírico), os comentadores de Aristóteles (Amônio, Alexandre de Afrodísia e Simplício) e os platônicos (Plutarco, Nemésio, Proclo)”. Assim, para estas análises retomamos alguns fragmentos dos contraditores e compiladores do antigo estoicismo, como Cícero, Sexto Empírico e Simplício, bem como de Lucrécio, Plutarco e Marco Aurélio.

5 Cf. Inwood, *Os Estoicos*, 2006, p. 235

a alma são de natureza corpórea?”. Também à voz Lucrecio (1973, 94) atribui natureza corpórea:

Primeiro, ouvem-se sons e todas as vozes quando se insinuam nos sentidos e provocam a sensação abalando os órgãos. Tem de se aceitar que são corpóreos a voz e o som, visto que podem abalar os sentidos. Além disso, a voz raspa a garganta e muitas vezes um grito ao passar faz saltar fora os canais por que passa; efetivamente, a multidão dos elementos da voz, agrupando-se em grande número e começando a sair, fere, obstruindo-a, a abertura da boca. Não é, portanto, duvidoso que os sons e as palavras constem de princípios corpóreos: de outro modo não poderiam ferir.

Assim, no que concerne à natureza corporal daquilo que afeta ou é passível de ser afetado, Lucrecio mantém certa proximidade com o estoicismo de Zenão e Crisipo. Contudo, esta não se prolonga na totalidade da física epicurista e estoica. Lucrecio, na esteira do pensamento epicurista<sup>6</sup>, reconhece a existência na natureza dos corpos e do vazio, inclusive misturados<sup>7</sup>. Já para o antigo estoicismo nem tudo o que existe na natureza é corpo. E para aquilo que não possui realidade, que não é corpo, que não afeta e não pode ser afetado, os estoicos criam a categoria “incorporal”. Na realidade, Bréhier (1989, pp.1-2) explica que são quatro os incorporais: o exprimível, o vazio, o lugar e o tempo. O vazio, por exemplo, não se mistura com o corpo, ele é “algo” privado de corpo (BRÉHIER, 1989, p. 47). Cleomedes (2006, p. 237) assim define o vazio: “Sua noção é extremamente simples: é incorpóreo e intangível, não tem forma e não pode receber uma forma, não sofre ação e nem age, é pura e simplesmente capaz de receber um corpo”. Com efeito, sobre o tempo podemos afirmar que os estoicos inovaram ao reconhecer o tempo presente como mais

6 Afirma Epicuro: “Também o universo é corpo e espaço: com efeito, a sensação testemunha em todos os casos que os corpos existem e, conformando-nos com ela, devemos argumentar com o raciocínio sobre aquilo que não é evidente aos sentidos. E se não existe espaço, que é chamado vazio, lugar e natureza impalpável, os corpos não teriam onde estar nem onde mover-se”. Epicuro, Física. In: *Os pensadores* (1973), p. 23.

7 Afirma Lucrecio: Enfim, por que razão vemos algumas coisas pesarem mais do que outras, sendo das mesmas dimensões? Se houvesse tanta matéria num floco de lã como num pedaço de chumbo, é evidente que deveria pesar o mesmo, visto que é próprio da matéria exercer uma pressão de cima para baixo, ao passo que, por sua própria natureza, o vazio não tem peso. Portanto, aquilo que tem o mesmo tamanho e é mais leve mostra, sem dúvida alguma, que tem mais espaço vazio; e o que é mais pesado indica ter mais quantidade de matéria e menos vazio dentro de si. É, assim, verdadeiro o que buscávamos com sagaz razão: existe, misturado aos corpos, aquilo a que chamamos vazio. (...). Mas, para continuar o que ia dizendo, toda a natureza é constituída por duas coisas: existem os corpos e existe o vácuo em que se acham colocados e em que se movem em diferentes direções”. Lucrecio, Da Natureza, 365. In: *Os pensadores* (1973), p. 44

real se comparado ao tempo passado, que deixou de ser, e o tempo futuro, que ainda não é. Marco Aurélio (1973, p. 278) se mantém muito próximo do antigo estoicismo ao reconhecer que o presente é o único tempo que temos, afirma ele: “O presente, por sinal, é o mesmo para todos; o perdido, portanto, é igual e assim o que se está perdendo se revela infinitamente pequeno. De fato, não podemos perder o passado e nem o futuro; como nos poderiam tirar o que não temos?”.

Por ser destituído de qualidades corpóreas o incorporeal não pode afetar, tampouco ser afetado. Se, como vimos nas linhas precedentes, a causa do corpo é também corpórea, os incorporais não podem ser a causa do ser. Assim, se o incorporeal não é causa do ser, já que a força interior do ser não pode se conciliar com outra de natureza diversa, ao incorporeal restará pairar na superfície do ser (que é o corpo) não como causa, mas atributo do ser. Bréhier (1989, p. 11) esclarece que a relação de causa e efeito entre dois seres é totalmente ausente na doutrina estoica. O que há para os estoicos é um ser primordial, a razão seminal da natureza, que, na esteira do pensamento heraclítico<sup>8</sup>, não é outra senão o fogo. De fato, afirma Plutarco (1989, p. 59): “Por fogo se trocam todas (as coisas) e fogo por todas, tal como ouro mercadorias e por mercadorias ouro”. Todos os seres são, assim, produzidos a partir de diferentes tensões do ser primordial. Daí que a causa do ser é a sua própria essência, aquilo que vive no ser e o faz viver. Assim, para os estoicos, os corpos quando se relacionam o fazem por meio da mistura de suas forças, as quais passam a coexistir e são restituídas aos seus corpos quando estes se separam. Sobre a mistura dos corpos, Simplicio afirma (1989, p. 59): “Mas o nascer e perecer, os gregos não consideram corretamente; pois nenhuma coisa nasce e perece, mas de coisas que são se mistura e se separa. E assim corretamente se poderia chamar o nascer misturar-se e o perecer separa-se”.

Aqui vemos como, para os estoicos, os corpos, por serem da mesma natureza, misturam-se adquirindo extensão comum sem que um corpo atribua ao outro uma qualidade nova. Quando, por exemplo, o fogo esquenta o ferro este avermelha, mas para os estoicos isso não significa que o fogo tenha dado ao ferro uma nova qualidade, mas sim que o fogo penetra no ferro e passa a coexistir com as partes deste. O universo estoicista prima, portanto, pela compreensão da realidade a partir dos procedimentos múltiplos, do

---

8 Clemente de Alexandria, afirma: “Certamente Heráclito, o Efésio, é dessa mesma opinião, pois julga haver um cosmo eterno, um efêmero, mas sabe, por sua ordenação, que um não se mantém diverso do outro. Que considerou, contudo, o cosmo como feito propriamente a partir de uma mesma substância faz-se evidente quando assim diz: ‘o cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo apagando-se’”. Clemente de Alexandria, *Stromata*, V, 104 (2002).

movimento constante que perpassa o ser ao mesmo tempo em que este mantém a unidade de suas partes.

Diante do exposto, permanece a questão: qual lugar o incorporal ocupa para o pensamento estoico? Já vimos que o incorporal não possui as características de corpo, o que o impede de se misturar com o corpo. Sobre o incorporal, eis o que afirma Crisipo (Apud BRÉHIER, 1989, p. 7): “A morte é a separação da alma e do corpo, mas nenhum incorporal é separado do corpo, pois os incorporais não tocam o corpo”. Portanto, o incorporal não toca o corpo. Daí que o exprimível, por exemplo, que é um atributo da mistura dos corpos, permanece na superfície do corpo e, como não designa uma qualidade do ser, é sempre exprimido por um verbo, “o que quer dizer que ele não é um ser, mas uma maneira de ser” (BRÉHIER, 1989, p. 11).

Essa estratégia estoica de considerar o atributo a partir do verbo (como no exemplo “a árvore verdeja” no lugar de afirmar que “a árvore é verde”) é imprescindível para garantir que o atributo (o acontecimento) permaneça um exprimível, e não um efeito da mistura dos corpos. Isso significa, explica Bréhier (1989, p. 18), que o exprimível não pode ser confundido com qualquer outro objeto da razão: “Como os exprimíveis devem seguramente ser postos entre os incorporais, há ainda outros objetos da razão que não são incorporais: e com efeito as noções racionais não são de forma alguma os incorporais”. As noções racionais possuem uma origem corpórea<sup>9</sup>, “são compostas dos traços reais que os corpos sensíveis deixam na parte hegemônica da alma” (BRÉHIER, 1989, p. 16). Portanto, a razão é a causa ativa das noções racionais, e o pensamento as constrói, aumentando ou diminuindo os dados sensíveis que lhe são apresentados. Isso não significa que o exprimível não exista no pensamento. De fato, reside nele, mas não enquanto objeto de representação sensível.

O exprimível existe no pensamento porque o acontecimento é tudo aquilo que se pensa sobre o ser, mas que não é o ser. Ora, mas como pensar aquilo que não existe como objeto sensível? Acostumados que estamos a identificar no fato ou no acontecimento a verdadeira realidade objetiva, temos dificuldade em acompanhar o deslocamento promovido pelo estoicismo acerca do acontecimento. É preciso considerar, assim, que a causa de cada fato é um corpo, conhecido pelos sentidos. Contudo, a ligação entre os fatos é irreal, ou seja, não há um antecedente que explique um conseqüente. Brevemente, para a lógica

---

<sup>9</sup> Não nos esqueçamos que para os estoicos o pensamento, como o som, as virtudes, a alma, as palavras, são corporais.

estoica o sujeito não tem uma relação essencial ou acidental com o atributo (acontecimento). Apesar de existir no pensamento, o atributo se distingue do conhecimento real. Este, por sua vez, decorre da aproximação íntima da alma com os objetos exteriores, ou seja, da mistura dos corpos, de suas tensões internas.

Do exposto, é possível perceber que nossa aproximação à lógica e à física estoica se restringe a algumas considerações sobre a noção de acontecimento, tema caro, como veremos, ao pensamento foucaultiano. Assim, para facilitar a compreensão do acontecimento no pensamento estoico, algumas questões precisam ser pontuadas. O Fogo é a força primordial de todo ser, é o sopro e o calor vital que, misturando-se à matéria, gera todos os seres como um gérmen, não como potência em ato, mas o próprio ato em si. Sobre isso, eis a afirmação de Simplício (1989, 37) “Agora vem, e como de homens e mulheres de muitos prantos noturnos rebentos trouxe à luz separando-se do fogo, deste ouve; pois não é mito sem alvo e sem ciência”. Ainda, em outra passagem também da *Física*, Simplício (1989, p. 70) afirma: “Estas (coisas) sendo assim, é preciso admitir que muitas e de toda espécie são contidas em todos os compostos e sementes de todas as coisas...”

Assim, a causa do ser é ele mesmo, da semente ao desenvolvimento do gérmen, da vida à morte. A mistura dos corpos não implica em sua dissolução, pois sua unidade é garantida pelo sopro (*pneuma*) cuja tensão retém a unidade do mesmo<sup>10</sup>, e os diferentes graus desta tensão explicam, por exemplo, a dureza do ferro ou a solidez da pedra (BRÉHIER, 1977, p. 38). Daí que a tensão que existe em cada ser vivo tem por função impedir a dispersão de suas partes, garantindo a unidade do todo. Nesta perspectiva, importa destacar que do nascimento do mundo à reabsorção de todas as coisas pelo fogo, há uma Razão universal que não é outra senão o destino, o qual “compreende em sua unidade todas as razões seminais em virtude das quais se desenvolve cada ser em particular” (BRÉHIER,

---

10 Sobre isso, explica Bréhier (1977-78, p. 50): “A física ou cosmologia não é mais que o detalhe dessa história: do fogo primitivo (que é preciso imaginar não como o fogo destruidor que utilizamos na terra, mas como um clarão luminoso no céu) nascem, por uma série de transmutações, todos os quatro elementos: uma parte do fogo transforma-se em ar, uma parte do ar, em água, uma parte da água, em terra. A seguir, o mundo nasce, porque um sopro ígneo ou *pneuma* penetra o mundo. Dessa ação, a respeito da qual os textos nos deixam em completa incerteza, procedem todos os seres individuais unidos em um só mundo, cada um com sua própria qualidade (*idios poiôn*), com uma individualidade irredutível, que dura tanto quanto ele. Essas individualidades não são, presumivelmente, senão fragmentações do *pneuma* primitivo, dado que a geração de novos seres pela terra ou pela água depende da quantidade do *pneuma* que conservou na formação das coisas ou, no caso do homem, de uma faísca provinda do céu, que lhe forma a alma. Da ação concorde desses seres se forma-se o sistema do mundo que vemos, limitado pela esfera dos fixos, com os planetas circulando em movimento voluntário e livre no espaço, o ar povoado de seres invisíveis ou demônios, a terra fixa no centro”.

1977, p. 53).

Sobre o destino, Marco Aurélio (1973, p. 316) afirma: “O que quer que te aconteça estava para ti preparado desde a eternidade, e a urdidura das causas desde o tempo infinito havia entretecido a tua substância com a sua ocorrência”. Na física estoicista não há, portanto, uma sucessão de causalidades e efeitos, mas destino e movimento. Com efeito, o que existe e que, portanto, tem realidade corpórea, está em constante transformação, como esclarece Marco Aurélio (1973, p. 283): “tudo quanto estás vendo se transformará dentro de instantes e deixará de existir”. O que está em transformação é, portanto, o corpo, ou seja, tudo aquilo que por natureza pode afetar ou ser afetado.

Em poucas palavras, por serem da mesma natureza os corpos se misturam, resguardando, cada um, a unidade de sua parte, como o incenso que se expande no ar (BRÉHIER, 1977, p. 49). Com relação à mistura dos corpos, Plutarco (1989, p. 30) afirma: “Outra te direi: não há criação de nenhuma dentre todas (as coisas) mortais, nem algum fim em destruidora morte, mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturas é o que é, e criação isto se denomina entre homens”. Portanto, da mistura entre os corpos não se forma uma nova propriedade do corpo, mas um atributo. Na classificação dos incorporais, o atributo é o exprimível. Quer dizer, aquilo que, de um fato ou acontecimento, pode ser dito ou afirmado sobre o ser e que deve ser expresso por um verbo. Daí porque as causas do ser não podem ser os fatos ou os acontecimentos, que são incorporais e como tais não se misturam com os corpos, apenas dizem algo sobre os corpos. Para ilustrar temos: o fogo, que é corpo, é causa na madeira, que também é corpo, do atributo ser queimado.

Longe de esgotarmos o tema da física e da lógica estoica, os pressupostos aqui retomados devem orientar nossa pesquisa ao menos naquilo que ela mais se aproxima do pensamento estoico, a saber, a noção de acontecimento. Por meio da noção de acontecimento a linguagem se desdobra em um devir ilimitado cujos efeitos habitam a superfície dos corpos, ou seja, não os tocam, apenas pairam sobre eles. A linguagem fica destituída de corpo, de matéria, e não significa nada mais do que aquilo que se diz sobre o corpo, dentre tantas coisas possíveis de se afirmar sobre ele. Não por acaso Deleuze no livro *Lógica do*



*Sentido*<sup>11</sup> (2007), texto a partir do qual Foucault escreve *Theatrum philosophicum*<sup>12</sup>, retoma, sobretudo para problematizar os jogos de linguagem, a distinção entre “dois planos de ser: de um lado o ser profundo e real, a força; de outro, o plano dos fatos, que se produzem na superfície de ser e que constituem uma multiplicidade infinita de seres incorporais” (BRÉHIER, 1989, p. 13). Especificamente sobre o atributo, Deleuze (2007, p. 6) retoma em *Lógica do Sentido* “a bela reconstituição do pensamento estoico” feita por Bréhier. Trata-se da passagem na qual Bréhier (1989, p. 11-12) explica que:

Quando o escalpelo corta a carne, o primeiro corpo produz sobre o segundo não uma propriedade nova, mas um atributo novo, o de ser cortado. O atributo propriamente falando não designa nenhuma qualidade real; o branco e o preto, por exemplo, não são atributos, nem em geral nenhum epíteto. O atributo é sempre exprimido por um verbo, o que quer dizer que ele é não um ser, mas uma maneira de ser (...). Esta maneira de ser de certa forma se encontra no limite, na superfície de ser e ela não poderá mudar sua natureza: ela não é verdadeiramente dizendo, nem ativa nem passiva, pois a passividade suporia uma natureza corpórea que sofreria uma ação. Ela é pura e simplesmente um resultado, um efeito não ser classificado entre os seres.

Os corpos são, portanto, para os estoicos, misturas de forças por meio das quais um corpo penetra no outro e coexiste com ele, como quando a gota de vinho penetra no mar, o fogo passa a coexistir com o ferro ou, um corpo se retira do outro, como o líquido de um vaso (DELEUZE, p. 2007, p. 6). Mas aquilo que queremos dizer por “crescer”, “ser cortado”, “avermelhar”, “diminuir”, enfim, tudo aquilo que pode ser expresso pelo verbo, não são estados de coisas e nem misturas dos corpos, são os acontecimentos incorporais que ocorrem na superfície destas misturas. Assim, seguindo os exemplos anteriores, como o da gota de vinho que cai na água e do fogo que esquenta o ferro, temos aqui misturas de corpos. Mas, com relação aos enunciados “a água fica rosada”, o “ferro fica quente”, estes são atributos e não propriedades dos seres. Quer dizer, são transformações que dizem res-

---

11 Neste livro, Deleuze utiliza os termos estoicos para, sobretudo, analisar e problematizar a psicanálise e os jogos de linguagem de Lewis Carroll. Assim, *grosso modo*, Deleuze aborda a partir de uma perspectiva singular a constituição dos sentidos, operando uma lógica do sentido a partir da noção de acontecimento. Enfatizamos que esta não é a abordagem a que se propõe esta tese, pois ela mereceria uma atenção que escapa aos nossos propósitos. Por isso, utilizaremos a obra de Deleuze para elucidar a noção de acontecimento sem, no entanto, acompanharmos os desdobramentos propostos pelo filósofo acerca deste tema.

12 Texto retomado nos *DE*, vol. II, 1994, p. 75 e seguintes.

peito aos corpos, mas são elas mesmas incorporais. Desta maneira, os incorporais são atributos que não preexistem à combinatória dos corpos, subsistem nas relações dos corpos, não são jamais causas uns em relação aos outros, por isso é uma relação que não pode ser prévia aos corpos que a realizam. Assim, como a existência de um corpo supõe a mistura com outro corpo, o que se produz destas combinações são acontecimentos que recortam, em um determinado momento, certas relações e não outras.

Efeito de superfície, o acontecimento não tem sentido, ele é o próprio sentido (DELEUZE, 2007, p. 23), subsiste na linguagem e no pensamento, mas ocorre na superfície dos corpos. Opera de modo singular e impessoal. É sempre algo que nos espera da relação entre os corpos. Como explica Ferreira Lobo (2004, p. 203), “uma afronta, uma dificuldade, uma ferida, algo inexorável e ao mesmo tempo imprevisível, é o que nos acontece, mas não é ainda o acontecimento”. Deleuze explica que acontecimento se desdobra num tempo de Aion<sup>13</sup>, que não é cíclico, mas aberto e linear, que se desdobra ao infinito no passado e no futuro, a cada novo encontro de corpos, a cada nova composição. É, portanto, finito a cada instante e infinito no passado e no futuro. Assim, para Deleuze (2007, p. 9) o “devir-ilimitado tornar-se o próprio acontecimento”, o acontecimento é o “já e o não”, pois infinitamente divisível, o acontecimento é “sempre *os dois ao mesmo tempo*, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa”. O acontecimento instala-se, portanto, entre os enunciados e as práticas que os corpos realizam. Daí que, enquanto transformação que diz algo sobre o corpo, o acontecimento não se confunde com os estados de corpos, suas qualidades e misturas. Desta forma, são os verbos (no infinitivo e no gerúndio) que melhor expressam os incorporais, porque eles não dizem o ser da coisa, como os substantivos e os adjetivos que marcam as composições estratificadas das coisas, mas a maneira de ser da coisa.

O acontecimento não é, portanto, o que acontece aos corpos, ele é sempre atributo (a ferida, a vitória- a derrota, a morte) da mistura entre os corpos. Na esteira das análises de Deleuze em *Lógica do Sentido*, Foucault (1994b, p. 82) afirma que, fixado pelo verbo, “morrer”, “viver”, “ruborizar”, “crescer”, “diminuir” etc., o acontecimento é o modo infini-

---

13 Sobre o tempo de Aion, Deleuze (2007, p. 170) explica: “Enquanto Cronos exprimia a ação dos corpos e a criação das qualidades corporais, Aion é o lugar dos acontecimentos incorporais e dos atributos distintos das qualidades. Enquanto Cronos era inseparável dos corpos que o preenchiam com causas e matérias, Aion é povoado de efeitos que o habitam sem nunca preenchê-los. Enquanto Cronos é limitado e infinito, Aion é ilimitado como o futuro e o passado, mas finito como o instante. Enquanto Cronos era inseparável da circularidade e dos acidentes desta circularidade como bloqueios ou precipitações, explosões, desencaixes, endurecimentos, Aion se estende em linha reta, ilimitada nos dois sentidos”.

tivo do tempo presente, ou, “é simultaneamente o limite deslocado do presente e a eterna repetição do infinitivo”. Morrer, por exemplo, “jamais se localiza na densidade de nenhum momento, mas por seu limite móvel partilha infinitamente do mais breve instante: morrer é ainda menor do que o momento de pensá-lo; e, de um lado e do outro dessa fenda sem intensidade, morrer infinitamente se repete” (FOUCAULT, 1994b, p. 82). Assim, para Foucault (1994b, p. 81), o acontecimento nada diz sobre os corpos, mas é aquilo que excede os corpos, é uma parte sempre inacabada das efetuações, no passado e no futuro. Estar morto não é o acontecimento, “o fato de estar morto é um estado de coisas ao qual uma asserção pode ser verdadeira ou falsa: morrer é um puro acontecimento que jamais verifica nada” (FOUCAULT, 1994b, p. 81). Morrer, diferente de estar morto que se situa na proposição como atributo, concebe o presente sem plenitude e a repetição do infinitivo, “jamais se localiza na densidade de nenhum momento, mas por se limite móvel partilha infinitamente do mais breve instante” (FOUCAULT, 1994b, p. 82). O acontecimento é, assim, um destino que não poderia ser previsto um segundo antes de acontecer, mas “uma vez acontecido passa à eternidade porque não mais poderia ser de outro modo” (LOBO, 2004, p. 203).

Esta noção de acontecimento parece explicar alguns pontos da pesquisa filosófica de Foucault apresentadas por Paul Veyne no texto *Foucault révolutionne l'histoire* (1978). Entre elas a análise de Paul Veyne acerca da “matéria da loucura”<sup>14</sup>. Se analisarmos esta questão a partir do pressuposto estoico de que os corpos se constituem por meio de relações de forças, decorrentes da Razão seminal que é o fogo, é possível compreender como conceitos como a loucura, a sexualidade, a delinquência etc., inexistem de forma *a priori* no ser. Para que qualquer conceito determine, de alguma forma, o ser, é preciso que uma matéria seja objetivada como louca, delinquente, indisciplinada, homossexual etc. Isso não significa que o indivíduo louco não exista, mas a determinação do ser não nos deve fazer crer que o ser seja necessariamente determinável.

Ou seja, mais importante do que a questão de opor uma determinação a outra (razão/desrazão) é preservar a multiplicidade dos discursos, das narrativas, dos enunciados. Para que um sujeito seja objetivado como louco é preciso que a multiplicidade de acontecimentos sofra um corte, a partir do qual seja possível afirmar que “João é louco”

---

14 Afirma Veyne (1971, p. 229): “Para Foucault, como também para Duns Scot, a matéria da loucura (*behaviour*, microbiologia nervosa) existe realmente, mas não como loucura; só ser louco materialmente é, precisamente, não o ser ainda. É preciso que um homem seja objetivado como louco para que o referente pré-discursivo apareça retrospectivamente como matéria *de loucura*; pois, por que o *behaviour* e as células de preferência às impressões digitais?”

ao invés de “João enlouquece”. Ora, mas que “corte” é esse que força o acontecimento a coexistir com o corpo material? Pois bem, os desdobramentos dessa questão nos reportam às análises empreendidas por Foucault sobre a noção de “prática”, como veremos na sequência.

### 3. A história como uma irrupção de acontecimentos

A exposição da noção de acontecimento das linhas precedentes, malgrado sua generalidade, pôde ao menos mostrar como as análises de Foucault, particularmente a dos anos 70, aproxima-se dos termos pelos quais a noção de acontecimento se especifica. No que se segue, tratar-se-á de apresentar a hipótese de que se Foucault partilha de alguns dos conceitos do pensamento estoico ele não o faz apenas retomando o estoicismo, mas desenvolvendo uma perspectiva estoica presente no pensamento de Nietzsche. Esta análise encontramos ao menos em dois textos de Foucault, escritos em períodos muito próximos, e que representam de forma significativa a importância da noção de acontecimento para sua pesquisa genealógica. Referimo-nos ao texto *L'ordre du discours e Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Mas, cronologicamente<sup>15</sup>, podemos ainda destacar que a noção de acontecimento está presente nos textos: *Les mots et les choses* (1966), *L'archéologie du savoir* (1969), em *Surveiller et Punir* (1975), na primeira conferência de *A Verdade e As formas Jurídicas* (1973), no curso *Segurança, Território e População*, e no curso de 1981-82 *L'herméneutique du sujet*. Também em textos, conferências e entrevistas dos *Dits et Écrits*, entre os quais destacamos dois do ano de 1978, a saber, *Dialogue sur le Pouvoir* e *Table ronde du 20 mai 1978*.

Com efeito, a primeira aproximação entre o pensamento de Foucault e o estoicismo, como já sinalizado na seção anterior, não está senão na noção de acontecimento, na categoria dos enunciados exprimíveis por um verbo, os dizíveis ou ditos (*lekta*) sobre o ser. É ao menos esta aproximação que podemos constatar em *L'archéologie du savoir* (1969). Neste texto, o objetivo de Foucault é, entre outros, trazer para o domínio da coisa dita (arquivo) o discurso ou, as formas discursivas, promovendo assim um deslocamento

---

<sup>15</sup> Destaco aqui os principais textos de Foucault nos quais a noção de acontecimento estoico é retomada pelo filósofo francês sem, contudo, esgotar as referências sobre o tema.

do domínio da história tradicionais unidades teóricas das disciplinas, como a medicina, a política, e mesmo a própria história. De fato, para Foucault, o sujeito que faz da história uma disciplina antropológica ignora, com seus discursos, suas definições, suas conceituações, a “irrupção dos acontecimentos”. Nas palavras de Foucault (1969, p. 13): “Em suma, a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da descontinuidade, enquanto a história propriamente dita, a história pura e simplesmente, parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a irrupção dos acontecimentos”.

Assim, restituir à história o lugar da “irrupção dos acontecimentos” significa restituir à história a sua voz, que independe do sujeito que fala, implica em considerar a história como um acontecimento. Quer dizer, um efeito de superfície, um incorporal, um atributo da ação dos corpos que, enquanto tal, não pertence aos corpos, mas paira na superfície dos corpos. Seria, nesta perspectiva, restituir à história um enunciado que apenas diz “algo” da ação dos corpos, sem pretender, contudo, atribuir um sentido que não seja o próprio acontecimento a esta ação. Observemos o que afirma Foucault em *L'archéologie du savoir* (1969, p. 142):

Vê-se em particular, que a análise dos enunciados não pretende ser uma descrição total, exaustiva da “linguagem” ou de “o que foi dito”. Em toda densidade resultante das performances verbais, ela se situa num nível particular que deve ser separado dos outros, caracterizado em relação a eles e abstraído. Ela não toma o lugar de uma análise lógica das proposições, de uma análise gramatical das frases, de uma análise psicológica ou contextual das formulações: constitui uma outra maneira de abordar as performances verbais [grifo nosso], de dissociar sua complexidade, de isolar os termos que aí se entrecruzam e de demarcar as diversas regularidades a que obedecem. Pondo em jogo o enunciado frente à frase ou à proposição, não se tenta reencontrar uma totalidade perdida, nem ressuscitar, conforme muitas nostalgias que não querem se calar, a plenitude da expressão viva, a riqueza do verbo, a unidade profunda do logos. A análise dos enunciados corresponde a um nível específico de descrição.

Assim, a análise do enunciado proposta por Foucault não se faz a partir da oposição entre determinações, não ressignifica e não estabelece novas regras ao enunciado. Na realidade, é uma análise que pretende desconstituir a raridade do enunciado efetuada pelas práticas discursivas. Quer dizer, a análise foucaultiana busca manter a indeterminação do enunciado, a possibilidade das coisas serem designadas por um enunciado sempre

determinável e não determinado, do enunciado não pertencer a um sujeito que fala, mas permanecer sempre no mais breve instante. Com efeito, é uma proposta de análise do enunciado que se aproxima de modo significativo dos lineamentos da noção de acontecimento estoico. Essa aproximação é possível, sobretudo, porque tanto esta análise do enunciado quanto a noção de acontecimento estoico prescindem da relação de causa e efeito entre o sujeito e o objeto, e permitem, assim, o questionamento das práticas que fizeram com que determinado acontecimento prevalecesse em detrimento de tantos outros possíveis. Ao menos este parece ser o caminho da “análise enunciativa” que Foucault, em *L'archéologie du savoir* (1969, p. 143), propõe-se a realizar, a saber:

A análise enunciativa mantém-se fora de qualquer interpretação: às coisas ditas ela não pergunta aquilo que escondem, o que nelas e apesar delas estava dito, o não-dito que recobrem, a abundância de pensamentos, de imagens ou de fantasmas que as habitam; mas pelo contrário, [pergunta] segundo que modo é que elas existem, o que é que é isso de se terem manifestado, de terem deixado marcas e, talvez, de terem ficado ali, para uma eventual reutilização; o que é que é isso de terem sido elas a aparecer – e não outras em seu lugar.

Eis aí alguns apontamentos foucaultianos que nos aproximam da noção de acontecimento formulada pelos estoicos. Este encontro também ocorre no texto *L'ordre du discours* (1971), no qual Foucault retoma, em diversas passagens, a noção de acontecimento e, não menos importante, suas implicações à pesquisa genealógica. Na esteira desta análise é que formulamos a seguinte hipótese: mais do que retomar o pensamento estoico, o que Foucault faz é retomar o estoicismo a partir de Nietzsche. É nesta atmosfera que Foucault inicia o texto *L'ordre du discours* (1971), problematizando o que há, afinal, de tão perigoso no fato das pessoas falarem e seus discursos proliferarem? Questão que recebe, sob a pena de Foucault, singular destreza ao transpor uma análise arqueológica a uma pesquisa genealógica, a partir da qual é possível compreender os procedimentos pelos quais o discurso é recortado, delimitado, dilacerado, distribuído, organizado, ou seja, as formas pelas quais o discurso é instrumento para que a verdade possa ser dita (entenda-se: o discurso se torna raro).

A vontade de verdade que efetiva a raridade do discurso é a do saber e do poder. Trata-se das estratégias pelas quais o discurso é materializado enquanto realidade de algo pronunciado ou escrito. Como ocorre com as práticas discursivas do professor, do médico, da família, também com o que passa a pertencer nos registros, nos livros, nos arquivos,

nos exames, nos relatórios, nas doutrinas. Diante de diferentes possibilidades de produção do discurso, Foucault analisa primeiramente aquelas que se referem aos procedimentos de exclusão do discurso, que são três, a saber, a interdição (a palavra proibida), a separação e rejeição (segregação da loucura) e, por fim, a vontade de verdade.

Com relação às práticas de interdição, a sexualidade<sup>16</sup> é um exemplo significativo, pois envolve três interdições que se cruzam, assim descritas: “tabu do objeto, ritual das circunstâncias, direito privilegiado ou exclusividade do sujeito que fala” (FOUCAULT, 1971, p. 12). Tomemos um exemplo para ilustrar o modo pelo qual estas interdições ocorrem. Sabemos (porque somos disciplinados para saber) que um escolar não pode se levantar durante a aula para comunicar ao professor e seus colegas que pretende se retirar pois sente o desejo de se masturbar, tampouco fazê-lo em sala de aula. E não por outro motivo senão pelo fato de que o sexo é um assunto tabu, do qual não se pode falar tudo em qualquer circunstância, e nem por qualquer um. Mas, certamente este mesmo escolar não sofreria interdição se procurasse um psiquiatra (poder e saber) para se “curar” dos desejos incontroláveis de se masturbar durante a aula. Ainda, se estendermos um pouco mais o exemplo, se este mesmo aluno optasse por se masturbar na sala de aula, sobre ele uma outra prática de exclusão cairia. Tratar-se-ia, neste caso, não mais da interdição, mas da separação e da rejeição, práticas que acompanham a oposição razão e loucura. E, eis que, mais uma vez, o escolar estaria sujeito ao exercício do poder psiquiátrico.

Temos assim delineados os procedimentos de exclusão que implicam na interdição (sexualidade) bem como na separação e na rejeição (razão e loucura). Mas, há ainda uma última prática discursiva de exclusão analisada por Foucault. Trata-se da vontade de verdade (*volonté de vérité*), sistema de exclusão que nos aproximam das problematizações que acompanham grande parte do pensamento de Foucault. Na tentativa de exemplificá-la, retomemos nosso exemplo: poderíamos supor que o escolar só não se masturba na sala de aula porque sabe que não pode, ou, em outras palavras, porque se subjetivou a partir da interdição. Mas, o que escapa a este discurso já normatizado é aquilo que se perde com a cesura que a prática discursiva produz. Esmiuçando a questão, o lugar a partir do qual a escola fala, o médico fala, o aluno fala, é aquele que possui seus enunciados já definidos,

---

16 Afirma Foucault (1971, p. 12): “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é também, aquilo que é objeto de desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual buscamos nos apoderar”.

materializados, normatizados, enfim, lugar no qual se definiu não só o que é a masturbação, mas o próprio desejo. Vontade de verdade que fez um “algo” se tornar a masturbação no lugar de qualquer outro “algo”. É o momento em que a verdade se desloca do discurso ao qual era preciso submeter-se - como o discurso da justiça que atribuía a cada um sua função, desloca-se também do discurso que profetizava o futuro, e suscitava a adesão dos homens -, para se atrelar ao que o discurso diz, ou seja, à verdade do discurso.

A verdade se acoplou, assim, ao enunciado: “para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação à sua referência” (FOUCAULT, 1971, p. 17). Portanto, o discurso não é mais aquele que constrange a fazer determinada ação e que, portanto, não está mais ligado, ao menos exclusivamente, ao exercício do poder. Eis que com esta terceira forma de exclusão temos um discurso que diz a verdade, por isso, não é apenas uma relação de poder, mas de saber e de poder. Assim, se acostumados estamos a atribuir à verdade “uma força doce e universal” (FOUCAULT, 1971, p. 22), isso não significa que o discurso da verdade se constitua pacificamente e que não seja passível de alteração. De fato, não há como negarmos que o discurso verdadeiro pacifica divergências, mas se o faz é justamente pelo fato de que a verdade exerce pressão e coação<sup>17</sup>. Também é passível de alteração, pois é um discurso atrelado - como os outros sistemas de exclusão também o são - à construção da vontade de saber, ou seja, “a um suporte institucional”, como a pedagogia, as bibliotecas, laboratórios, e é conduzido pelo modo que o saber é, na sociedade, “valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (FOUCAULT, 1971, p. 19-20).

Diante destas considerações, poder-se-ia questionar de que modo esta terceira forma de exclusão se relaciona com as duas anteriores, uma vez que a vontade de verdade é uma prática discursiva que parece anteceder a própria interdição e a separação e rejeição. Vejamos como Foucault, em *L'ordre du discours* (1971, p. 20-21), responde essa questão:

---

17 Afirma Foucault (1971, p. 20-21): “Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – e estou sempre falando de nossa sociedade- uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também – em suma, no discurso verdadeiro. Penso igualmente, na maneira como as práticas econômicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se a partir de uma teoria das riquezas e da produção; penso ainda na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema penal procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, é certo, em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade”.



Dos três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso, a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade, foi do terceiro que falei mais longamente. É que, há séculos, os primeiros não cessaram de orientar-se na direção dele; é que, cada vez mais, o terceiro procura retomá-los, por sua própria conta, para, ao mesmo tempo, modificá-los e fundamentá-los; é que, se os dois primeiros não cessam de se tornar frágeis, mais incertos na medida em que são agora atravessados pela vontade de verdade, esta, em contrapartida, não cessa de se tornar mais profunda e mais incontornável.

Da citação, podemos apreender que se é a vontade de verdade a prática discursiva que retoma, modificando e fundamentado, por sua própria conta, as outras duas práticas discursivas relacionadas à interdição da sexualidade, bem como a separação e a rejeição da loucura, podemos então compreender de que modo o nosso exemplo acerca do escolar “indisciplinado” decorre de um discurso que não é outro senão o da vontade de verdade. Isso porque, tanto a interdição quanto a rejeição se constituem a partir de um discurso que diz a verdade sobre a masturbação e, também, um longo discurso do saber que envolve práticas médicas, sociais, educacionais, prontas a racionalizar e justificar o que é, e como deve ser compreendida, a masturbação. Diante disso, tampouco poderíamos afirmar que o escolar tem o desejo de masturbar-se, pois mesmo aquilo que entendemos por desejo já é um enunciado decorrente de uma vontade de verdade. Por isso, não sem propósito devemos destacar a relevância, e mesmo o caráter central, com que Foucault formula, em *Histoire de la Sexualité 2* (1984, p. 12), a questão em torno da qual sua pesquisa direciona-se, a saber, “Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?”.

O fato de Foucault utilizar o conceito de “jogos de verdade” (“*jeux de vérité*”) sobretudo no texto de 1984, não significa que até então este conceito não estivesse presente, ainda que nas entrelinhas, de seus escritos. O que podemos constatar em uma entrevista de 1980, na qual Foucault destaca os entrelaçamentos de sua pesquisa com o pensamento de Nietzsche. Assim, questionado acerca dos resultados, dos objetivos, das relações e das influências de suas obras, Foucault (1994d p. 54) afirma:

É aqui que a leitura de Nietzsche foi muito importante para mim: não é suficiente fazer uma história da racionalidade, mas a história mesmo da verdade. Isso quer dizer que, no lugar de perguntar a uma ciência em que medida sua história a aproximou da verdade (ou lhe interditiu o acesso a essa verdade) não deveríamos antes dizer que a verdade

consiste em uma certa relação que o discurso, o saber mantém consigo mesmo, e se perguntar se esta relação não tem ela mesmo uma história? O que me pareceu notável no pensamento de Nietzsche, é que, para ele, uma racionalidade – aquela de uma ciência, de uma prática, de um discurso – não se mede pela verdade que esta ciência, este discurso, esta prática pode produzir. A verdade mesmo faz parte da história do discurso e é como um efeito interno de um discurso ou de uma prática.

Ora, nesta afirmação vemos delineados os trajetos que acompanham Foucault na análise da história da verdade, os quais se pautam, sobretudo, pelo “modelo nietzscheano”. Antes de passarmos à análise desse “modelo nietzscheano”, cumpre destacar a importância da história da verdade nos escritos de Foucault, uma vez que ela está presente, sequencialmente, em suas obras desde a história da loucura, passando pela história das práticas penais, do sexo e da sexualidade, até às práticas gregas do cuidado de si. Essa perspectiva, que nos permite acompanhar o pensamento de Foucault a partir da história da verdade, tem a vantagem de dirimir possíveis tentativas estanques de fracionar os seus escritos em saber (arqueologia), poder (genealogia) e ética. Não que esta divisão não possa ser feita, e de fato o é, mas ela deve orientar-se, sobretudo, pela história da verdade, a história das diferentes racionalidades tal como elas operam nas “instituições e na conduta das pessoas”<sup>18</sup>. Mas, por outro lado, há que se ter cautela para que tal propositura não aproxime o pensamento de Foucault a uma crítica da razão, análise que coube aos propósitos da filosofia kantiana<sup>19</sup>. Portanto, não se trata de identificar os limites da razão e nem criticar o progresso da racionalização, mas sim o modo pelo qual é possível problematizar a verdade das práticas e dos discursos.

E, assim, para realizar este percurso Foucault não apenas se envolve pela atmosfera crítica de Nietzsche acerca da história da verdade, como também passa a analisá-la enquanto “jogos de verdade”. Desta maneira, refletindo a história da verdade a partir do “jogo” que envolve um conjunto de regras que produzem o discurso verdadeiro, Foucault enfrenta a seguinte questão, já destacada nas linhas precedentes, a saber, por qual motivo um determinado discurso prevalece frente as mais diversas variedades discursivas. Trata-se de um olhar que desafia a continuidade imposta ao acontecimento aleatório do

---

18 Afirma Foucault (1994c, p. 802) em uma entrevista de 1979: “o meu [problema] é o da racionalização da gestão do indivíduo. Meu trabalho não tem como objetivo uma história das instituições ou uma história das ideias, mas a história da racionalidade, tal como ela opera nas instituições e na conduta das pessoas”.

19 Sobre este assunto, conferir, entre outros, os textos: *Le sujet et Le pouvoir* (FOUCAULT, 1994d, p. 222 e seguintes), *Omnès et singulatim* (FOUCAULT, 1994d, p. 134 e seguintes), *La poussière et le nuage* (FOUCAULT, 1994d, p. 10 e seguintes).

discurso, a qual, diante de qualquer coisa dita, trabalha incessantemente para amarrar, frear, dominar, enfim, significar a transitoriedade que é este instante no qual o discurso irrompe. Certamente as práticas restritivas do discurso participam deste jogo, não apenas se utilizando de práticas exteriores ao discurso, mas também por mecanismos internos que limitam o discurso. Tais mecanismos são, para Foucault (1971, p. 23), o comentário, o autor e a disciplina. O comentário é o procedimento pelo qual um mesmo texto ganha diferentes deslocamentos, pelos quais é possível criticar ou comentar aquilo que foi dito acerca de uma obra, prática comum nos textos religiosos e jurídicos. Trata-se, para Foucault (1971, p. 31), de um jogo de “identidade que teria a forma de repetição e do mesmo”. O autor é uma prática de exclusão correspondente à exigência de que haja coerência em uma obra, não necessariamente dada por quem a tenha escrito, mas por aquele que é capaz de fazê-la. Já as disciplinas são práticas de exclusão pelo fato de que para que uma determina “palavra” passe a ela pertencer deve corresponder, de forma criteriosa, às especificidades de cada disciplina, como a da botânica, da medicina, da economia. A disciplina, nas palavras de Foucault (1971, p.37), “é um princípio de controle do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras”.

Com efeito, se pensávamos que as práticas restritivas exteriores e interiores ao discurso poderiam ser suficientes para análise dos jogos de verdade, eis que Foucault nos apresenta um terceiro grupo de procedimentos de controle dos discursos, mas, desta vez, dos sujeitos que falam. São eles: o ritual, jogo que define quais qualificações (gestos, comportamentos, circunstâncias) devem possuir o sujeito que fala, é uma prática de exclusão aplicada àquele que profere os discursos religiosos, políticos, terapêuticos; na sociedade do discurso, o jogo consiste em manter certa exclusividade de determinado discurso, evitando sua distribuição de forma incondicionada; e, por fim, a doutrina, prática de exclusão empregada, sobretudo, pelas doutrinas religiosas, pela qual se exerce controle sobre o sujeito que fala através do enunciado (não nos esqueçamos da heresia e da ortodoxia), e também sobre os enunciados a partir dos quais o sujeito fala.

#### **4. Reflexões finais**

Foucault, por meio das práticas de exclusão do discurso, denuncia não apenas os procedimentos de sujeição dos discursos, mas, também, os de sujeição do sujeito. O que

isso significa? De forma geral, significa que as palavras são vazias de significado, que a relação entre significado e significante só existe na medida em que há um sujeito que define, a partir das práticas de exclusão (rarefação) do discurso, o que deve ou não ser dito. No limite, o discurso é aquilo que o sujeito desejou ou não que fosse dito. Assim, dada a importância das práticas discursivas, uma vez que é por meio delas que o sujeito se torna sujeito de desejo, sujeito louco, sujeito educado, sujeito delinquente, enfim, que o sujeito se torna alguma coisa, poderíamos inquirir de que modo Foucault escapa da ideia de um “sujeito fundador” do *logos*, capaz de elevar o conhecimento original à soberania da consciência imediata, para que esta pudesse desenvolver diferentes procedimentos racionais em torno da singularidade (raridade) concebida por aquele sujeito.

Foucault certamente não se rende a tal propositura de caráter universal que acompanha a história do pensamento. A noção de um “sujeito fundador” não existe senão, nos escritos de Foucault, desconstituído de um caráter ontológico, ele é representado pelo próprio acontecimento. Mas, então, resta-nos compreender qual estatuto ontológico atribuir ao acontecimento, já que ele não é uma criação, a qual pressuporia um criador. Pois bem, para responder a esta pergunta podemos nos reportar tanto à *L'archéologie du savoir* (1969) quanto à *L'ordre du discours* (1971), textos nos quais encontramos passagens que demonstram a familiaridade de Foucault aos termos da noção de acontecimento estoica. Destaca-se, sobretudo, uma passagem de *L'ordre du discours*, na qual Foucault (1971, p. 59), ao afirmar que os discursos devem ser tratados como acontecimentos discursivos, questiona o estatuto desse acontecimento e, acrescenta:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é ponto imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que ele é efeito; ele possui o seu lugar e consiste na relação, na coexistência, na dispersão, no recorte, na acumulação, na seleção de elementos materiais; ele não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se com efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo incorporeal.

Eis aí, na esteira do pensamento estoico, o modo pelo qual Foucault desenvolve a noção de acontecimento. O acontecimento não é nem substância e nem acidente, não é uma qualidade e nem um processo, não é tampouco um corpo. Mas, então, o que é esse acontecimento? Ao acontecimento Foucault atribui o estatuto de incorporeal (*incor-*

*poirel*). É oportuno esclarecer que Foucault utiliza três termos que se conectam, a saber, o acontecimento (*événement*), os acontecimentos discursivos (*événements discursifs*) e a acontecimentalização<sup>20</sup> (*évenementialisation*). Termos que convergem para a noção de acontecimento estoico e que, como vimos, não é da mesma natureza do corpo. O acontecimento está na categoria do incorpóreo, não toca o corpo, mas permanece na superfície do corpo. Assim, enquanto incorpóreo, o acontecimento é um exprimível, ou seja, um atributo (incorpóreo) e, como tal, não indica uma propriedade do sujeito. Para compreendê-lo, esclarece Bréhier (1989, p. 19), é preciso desfazer a ideia “de que o atributo de uma coisa é algo existente fisicamente” e “de que o atributo, sob seu aspecto lógico, como membro de uma proposição, é alguma coisa existente no pensamento”.

Desta forma, o atributo incorpóreo não pode indicar uma propriedade do sujeito, como na que decorre da afirmação “o corpo é quente” ou, em um exemplo que se aproxima de Foucault, “João é louco”; mas um acontecimento que assim deve ser dito: “um corpo se esquenta” e, “João enlouquece”. Ora, qual é objetivo desta estrutura que considera o atributo a partir do verbo? Se, para os estoicos, os incorpóreos permitem considerar as diversas maneiras pelas quais o acontecimento pode ser dito, Foucault infla a história com acontecimentos para evidenciar de que modo eles foram capturados pelas estratégias discursivas. Entre estes acontecimentos, destacamos: o modo pelo qual o controle de natalidade foi operado na segunda metade do século XVIII; o momento em que, no século XIX, a taxa de proteína, na alimentação, aumentou, e a de cereais diminuiu<sup>21</sup>; a escassez alimentar na metade do século XVIII; sistema antiescassez alimentar; o golpe de Estado no fim do século XVII; a razão governamental no século XVIII<sup>22</sup>; o fenômeno cultural da aceitação do princípio de que é preciso ocupar-se consigo, nas sociedades helenísticas e romana; o momento em que dizer-verdadeiro sobre si mesmo tornou-se condição para a salvação<sup>23</sup>; o momento em que a psiquiatria passou a se ocupar da palavra da louco, e a loucura passou à configurar como desrazão<sup>24</sup>; os protestos no século XVIII contra o suplício e em prol de penas mais “humanas”<sup>25</sup>; o modo pelo qual, a partir do controle da peste,

---

20 Cf. FOUCAULT, 1994d, p. 23.

21 Cf. esses exemplos em FOUCAULT, 1994c, p. 468.

22 Cf. esses quatro exemplos no curso *Segurança, Território e População* (1977-78).

23 Cf. *Herméneutique du sujet* (1981-82).

24 Cf. *L'ordre du discours* (1971).

25 Cf. *Surveiller et punir* (1975), sobretudo a segunda parte “Punição”.

arquitetou-se estratégias disciplinares<sup>26</sup>; o momento em que a luta de raças se transforma em um racismo biológico<sup>27</sup>; o momento em que a psiquiatria, frente a um caso ainda desconhecido, utiliza os ideais evolucionistas para desenvolver a teoria da hereditariedade e, também, o racismo biológico<sup>28</sup>.

É na esteira desses exemplos<sup>29</sup> que Foucault segue cindindo a história do pensamento ao revelar as estratégias de captura do acontecimento. Na realidade, ao deslocar o acontecimento da história antropológica que o prende a uma sucessão de causas e efeitos, Foucault substitui a consciência de uma linearidade temporal por uma da genealogia do acontecimento. Malgrado a generalidade com que a noção de acontecimento foi aqui desenvolvida, as poucas linhas deste artigo buscaram ao menos indicar a pertinência desta noção no pensamento foucaultiano. Como para esclarecer a noção de prática discursiva que, apreendida a partir da perspectiva do acontecimento, nos permite compreender de que modo aquilo que é dito sobre o ser, como “João é louco, delinquente ou anormal”, decorre de uma prática que pressupõe a existência de uma materialidade como a “loucura”, a “delinquência” e a “anormalidade”. Contrapondo-se a esse discurso que pretende fazer de um atributo o próprio ser, a genealogia foucaultiana nos mostra o modo pelo qual o acontecimento é apreendido pelo discurso como uma verdade. Daí que no lugar de “João enlouquece” temos, como vimos, com o recorte promovido pela prática discursiva, “João é louco”. Assim, a genealogia do acontecimento nos permite compreender a multiplicidade de acontecimentos que emergem da mistura dos corpos, sobre a qual as práticas discursivas fazem um recorte e instituem a verdade de um acontecimento, a partir da qual se constitui a história do que somos, enfim, a história do pensamento.

---

26 Ibid., sobretudo terceira parte “Disciplina”.

27 Cf. *Il faut défendre La société*, aula 28 de janeiro de 1976 e 17 de março de 1976.

28 Cf. *Les anormaux*, aula de 5 de fevereiro e de 19 de março de 1975.

29 Que fique claro que o acontecimento estoico se opõe à noção de acidente tal como Aristóteles a formulou. Sobre este tema, consultar o primeiro capítulo do livro *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault* (2013).

## Referências

BRÉHIER, Émile. **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia**. v.1. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CONDILLAC, E. B. de. **Textos escolhidos**. Trad. Luiz Roberto Monzani. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

COSTA, Alexandre. **Heráclito: fragmentos contextualizados**. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

EPICURO. **Antologia de textos**. Da Natureza. Tito Lucrecio Caro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)

DELEUZE, G. **Lógica do Sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994a, vol. I.

FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994b, vol. II.

FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994c, vol. III.

FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994d, vol. IV.

FOUCAULT, M. **L'Archeologie du Savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M. **L'Ordre du Discours**. Paris: Gallimard, 1971.

FOUCAULT, M. **L'Usage des Plaisirs**. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, M. **Les anormaux**. Cours au Collège de France (1974-1975). Paris: Gallimard: Seuil, 1999

FOUCAULT, M. **L'Herméneutique du sujet**. Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

FOUCAULT, M. **Surveiller et Punir**. Paris : Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. **Il faut défendre la société**. Cours au Collège de France. (1975-1976). Paris: Éditions de Seuil, 1997.

FOUCAULT, M. (1977-78). **Segurança, Território e População**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos).

FOUCAULT, M. (1969). **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

FOUCAULT, M. (1971). **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2004

LOBO, Lilia Ferreira Pragmática e subjetivação por uma ética impiedosa do acontecimento. In: **Psicologia em estudo**. vol. 9, no.2. Maringá May/Aug. 2004.



LUCRÉCIO. Da Natureza, 530. In: **Os pensadores**, 1973.

INWOOD, Brad (org.). **Os Estóicos**. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. Trad. José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 4 ed. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os pensadores)

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. Trad. José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 4 ed. Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os pensadores)

TEMPLE, Giovana Carmo. **Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2013.

VEYNE, Paul. **Commente on écrit l'histoire**. Paris: Seuil, 1971.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

VEYNE, Paul. Foucault: **Sa pensée, sa personne**. Paris: Éditions Albin Michel, 2008.