

Sentido e sem-sentido: Deleuze e Wittgenstein

Gianluca Dos Reis Vieira

**Dissertação de Mestrado em Filosofia,
Especialidade em Filosofia Geral**

Novembro, 2024

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, especialidade em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do Prof. Doutor Nuno Venturinha.

AGRADECIMENTOS

Começo por agradecer ao Prof. Doutor Nuno Venturinha, que partilha o meu interesse em Deleuze e que sem a sua dedicação e entusiasmo por Wittgenstein eu jamais poderia vislumbrar qualquer tipo de ligação filosófica entre os dois autores.

Aos meus amigos que me deram motivação e alento.

À Andreia que me adoçou o coração e a perspetiva.

À minha irmã que me enche de orgulho e inspiração.

Ao meu pai que me recorda de levar as coisas com leveza e humor.

E o mais especial, à minha mãe, sem a qual nada seria possível e a quem tudo eternamente devo; uma fonte infinita de amor.

Sentido e sem-sentido: Deleuze e Wittgenstein

Gianluca Dos Reis Vieira

PALAVRAS-CHAVE: Deleuze, esquizofrenia, sentido/sem-sentido, Wittgenstein

A dissertação gira em torno da questão do “sentido” em Deleuze (*sens*) e Wittgenstein (*Sinn*), autores com uma distinta forma de fazer filosofia, representando vulgarmente duas distintas tradições filosóficas – a filosofia continental e a filosofia analítica, respetivamente. O que se pretende sobretudo é analisar as diferenças existentes entre as suas concepções de linguagem, procurando ao mesmo tempo aspetos comuns entre elas, e de forma indireta aludir a uma aproximação, tanto quanto possível, das duas tradições da filosofia e das suas metodologias. O corpo principal da dissertação incide sobre a análise que Deleuze realiza na *Lógica do Sentido* da linguagem esquizofrénica, sobretudo a de Antonin Artaud, e também sobre a aplicação que autores como Louis Sass fizeram da ideia de solipsismo em Wittgenstein a casos de esquizofrenia como o de Daniel Paul Schreber. A partir do sentido da linguagem da esquizofrenia, estuda-se um possível paralelo entre os pensamentos de Deleuze e Wittgenstein. Conclui-se que não só o estudo sobre sentido e sem-sentido quando considerado em oposição é limitado, mas também que, ao contrário daquilo que é habitualmente defendido, o pensamento destes dois autores não é incompatível.

KEYWORDS: Deleuze, sense/nonsense, schizophrenia, Wittgenstein

The thesis revolves around the question of “sense” in Deleuze (*sens*) and Wittgenstein (*Sinn*), authors with a distinct way of doing philosophy, commonly representing two distinct philosophical traditions – continental philosophy and analytical philosophy, respectively. The main aim is to analyse the differences between their conceptions of language, looking at the same time for common aspects between them, and indirectly alluding to an approximation, as much as possible, of the two traditions of philosophy and their methodologies. The main body of the dissertation focuses on the analysis that Deleuze carries out in the *Logic of Sense* of schizophrenic language, especially that of Antonin Artaud, and on the application that authors such as Louis Sass made of Wittgenstein’s idea of solipsism to cases of schizophrenia like that of Daniel Paul Schreber. Based on the sense of the language of schizophrenia, we study a possible parallel between the thoughts of Deleuze and Wittgenstein. We conclude that not only the study of sense and nonsense when considered in opposition is limited, but also that, contrary to what is usually defended, the thinking of these two authors is not incompatible.

ÍNDICE

Introdução	1
1. Sentido e sem-sentido no <i>Tratado Lógico-Filosófico</i>	9
1.1. Leitura e interpretação introdutória do <i>Tratado</i>	9
1.2. Sentido e sem-sentido em Wittgenstein	19
2. Sentido em Deleuze	23
2.1. Paradoxos na <i>Lógica do Sentido</i>	26
2.2. O evento na <i>Lógica do Sentido</i>	29
2.3. Estrutura e Séries na <i>Lógica do Sentido</i>	33
2.4. Comparações e diferenças com Wittgenstein	36
3. Artaud e Schreber: o sem-sentido da profundidade dos corpos	38
3.1. O sem-sentido de Carroll como sem-sentido da superfície.....	38
3.2. A falsa profundidade da superfície.	42
3.3. O sem-sentido de Artaud: o sem-sentido da profundidade	45
3.4. Solipsismo e esquizofrenia em Schreber	48
Conclusão	55
Bibliografia	58

Introdução

A questão do sentido é uma das intemporais questões que marcam a filosofia, sobretudo na filosofia da linguagem e na epistemologia. De modo idêntico, é uma das intemporais questões que marcam o ser humano, em particular, na sua subjetividade e pensamento. O tema desta dissertação está circunscrito às filosofias de Gilles Deleuze e Ludwig Wittgenstein, e pretende incidir, maioritariamente, sobre o significado e a relação do sentido e sem-sentido nos campos de estudo da linguagem e do conhecimento. São dois os objetivos em vista: primeiro, investigar se os dois filósofos, como é usual pensar-se, incompatíveis e irreconciliáveis, procurando para esse efeito articular pontos de contacto e leituras a partir das suas reflexões sobre a linguagem e dos seus estudos do sentido e sem-sentido; e segundo, partindo das indicações a que se chegará no primeiro ponto, descobrir o que podemos concluir, em cada um, acerca das suas atitudes, pensamentos e modos de fazer filosofia.

Linguagem e sentido marcam, então, o âmbito em que esta dissertação se insere, mas a relação entre eles não é novidade. São dois termos intimamente ligados e foram objeto de estudo por parte de filósofos contemporâneos da linguagem, como Frege e Russell, que influenciaram o pensamento de Wittgenstein, ou Alexius Meinong, que influenciou o pensamento de Deleuze (dentro de uma tradição moderna e mais analítica da linguagem) (Lopes 2006, p. 11). Ainda assim, faço aqui uma reserva, Meinong e a sua teoria dos objetos impossíveis não entrará neste estudo.¹

“La question du sens semble effectivement centrale dans l’aventure humaine”, diz-nos assertivamente Paul Dablemont (Dablemont 2023, p. 1). McClure (2001) atribui tanta importância à linguagem que a relaciona, profundamente, com o sujeito, ao articular discurso e identidade, afirmando, que a relação entre a linguagem e o sujeito é tão íntima que vai ao limite de a linguagem determinar o pensamento e o pensamento a linguagem. Daí a pergunta se é, sequer, possível um pensamento sem linguagem (McClure 2001, p. 12). Também não é novidade que a complexidade da experiência humana não pode ser reduzida à linguagem, pois, apesar de central, é uma, entre outras, faculdade ou modo de envolvimento com o mundo (McClure 2001, p. 14). Em resumo, não é novidade que a

¹ Para esse efeito, veja-se a tese de doutoramento de Luiz Manoel Lopes sobre a teoria do sentido em Deleuze (2006).

subjetividade humana enquanto constitui e determina uma forma de agir no mundo é profundamente influenciada pela linguagem e pelo sentido nela contido.

O que há então de diferente ou relevante neste trabalho? Em primeiro lugar, a procura por pontos de contacto e pela possibilidade de se conjugar leituras, que por si é já pouco convencional, entre dois filósofos tão distintos na abordagem e forma de fazer filosofia. Este estudo comparativo será organizado de acordo com a posição de cada um acerca da linguagem, sentido e sem-sentido, tendo também em consideração como se inserem estas posições, de cada um, no plano filosófico. Em segundo lugar, tentar-se-á descobrir que conclusões podemos tirar no âmbito do pensamento e da filosofia de cada um. A aproximação entre estes autores é, desde logo, interessante para clarificar e desmistificar ideias erradas ou desalinhadas acerca de ambos.

Talvez seja estranho questionar o papel da filosofia neste estudo comparativo pois é razoavelmente conhecida a tese que Deleuze, juntamente com Guattari, discute em *O que é a Filosofia?*. Como é que os autores podem ter um ponto de contacto, aqui neste âmbito, se para Wittgenstein a filosofia é clarificar proposições a partir das regras ou normas gramaticais e do uso da linguagem, quando para Deleuze é criar conceitos? Creio que podemos encontrar uma aproximação através da obra *Crítica e Clínica*. Seguindo, também, a interpretação que Aidan Tynan (2012) faz da *literatura clínica* de Deleuze, será lícito afirmar que a amplitude da literatura clínica ultrapassa o diagnóstico e sintomatologia, visando um processo terapêutico, um processo de cura (Tynan 2012, p. 18). Wittgenstein pretende esclarecer, Deleuze pretende criar; os dois pretendem uma função terapêutica da filosofia, cada um, através dos seus mapas de pensamento: Wittgenstein com a linguagem e Deleuze através de um método filosófico-psicanalítico.

Os conceitos devem achar o seu lugar, inseridos, numa “lógica da *Vida*” (Deleuze 1998, p. xiii). *Crítica e Clínica* deve ser pensada desta forma: a extração de conceitos a partir do exame de trabalhos literários, a procura por ligações entre filosofia e arte, entre filosofia e literatura (Deleuze 1998, p. xii). Deste modo, a lógica da literatura e a lógica da vida unem-se. É uma problemática da vida que está em causa na literatura para Deleuze. A *Vida* é uma força impessoal não-orgânica que atravessa os corpos e vai para lá de qualquer experiência vivida; um poder imanente e puro (Deleuze 1998, p. xiv). A ligação entre vida e literatura passa-se na escrita em si mesma, como “passagem da Vida que atravessa o vivível e o vivido” (Deleuze 1998, p. xiv). Crítica é deixar que a força da vida passe pelas palavras na liberdade de criar e inventar – uma afirmação dessa força através das palavras.

Como o autor refere, “[s]intomas clínicos são inseparáveis de estilos literários” (Deleuze 1998, p. xviii). O trabalho literário implica um modo de viver, uma forma de vida, e deve ser avaliado não apenas criticamente mas também clinicamente: “o estilo num grande artista é também um estilo de vida, não como algo pessoal, mas como invenção de uma possibilidade de viver, um modo de existir” (Deleuze 1998, p. xv). O estilo é a forma artística com que cada um traz os *afetos* e *percepções* à vida, revelando os sintomas de um mundo que integramos, integração essa que envolve uma componente ética. A literatura funciona como espaço e tempo onde a vida (ética) passa pelos símbolos e linguagem (Deleuze 1998, p. xxxv).

Os escritores são como médicos, clínicos que isolam uma particular “possibilidade de vida”, um certo modo de ser ou modo de existência, cuja sintomatologia é estabelecida no seu trabalho. O estilo e técnica literária do autor (a crítica) está diretamente ligada à criação de uma matriz diferencial de sinais vitais (a clínica) (Deleuze 1998, p. l). A crítica envolve a criatividade e invenção de que é feita a filosofia, porque escrever é “deixar passar a vida entre os dedos” e esta forma não-orgânica, ao passar pelas palavras e pelas mãos dos escritores, tem que necessariamente aparecer, “vir ao de cima”, de forma inventiva e criativa. Não existe um ser ou uma ideia a ser retirados (estado anterior à escrita) desta força; ela é devir e, portanto, quando materializada num ser, só pode ser criada (Deleuze 1998, p. xiii).

Esta “vida” funciona, também, como princípio ético. Aquilo que fazemos, pensamos e sentimos implica um imanente modo de existir e a ética é o conjunto de regras (facultativas) que avaliam o que fazemos, pensamos e sentimos de acordo com o modo de existir que está pressuposto pela forma como existimos. *Clínica* tem que ver com o conceito de *Vida*, com uma ética que se liga ao “estilo” e modo de existência, e pretende incidir sobre uma sintomatologia do modo de vida que reflete o mundo. *Crítica* liga-se ao estilo literário e o estilo literário coloca em evidência sintomas que dizem respeito à clínica, que perfaz um modo de existir distinto. Não há sujeitos psicológicos; há forças que expõem um mundo clinicamente, dentro de um estilo subjetivo que reflete a vida que passa (Deleuze 1998, p. xiv).

Também Wittgenstein demonstrava esta preocupação, partindo de outras abordagens e metodologias, estando contudo fundamentalmente preocupado com a análise mais empírica e prática da filosofia, com o “*estar vivo*” (Fernandes 2014, p. 1) e com as “*formas de vida*” que a linguagem cria (Fernandes 2014, p. 41). Para Wittgenstein, a realidade do ser humano conhece-se a partir da íntima relação com o mundo exterior,

mediado pela linguagem dentro de um contexto e práticas sociais onde se insere. Contudo, Wittgenstein apresenta maior cautela, não chegando a defender de forma ativa uma filosofia da criação, mas reconhecendo o fator experimentação e o processo criativo no uso da linguagem, posteriormente ao *Tratado Lógico-Filosófico*. Citando Nuno Venturinha: “O escritor é um terapeuta, não no sentido em que os Novos Wittgensteinianos empregam o termo, mas como alguém que oferece uma compreensão do movimento da vida” (Venturinha 2018, p. 169).

A dissertação encontra-se dividida em três partes. A primeira parte pretende introduzir o sentido e o sem-sentido para que depois se possa progredir a partir do sem-sentido; porém, isto será feito enquanto se acompanham pontos essenciais de cada uma das obras centrais para esta dissertação (*Tratado Lógico-Filosófico* e *Lógica do Sentido*), de forma a ser possível encontrar, conjugar ou articular pontos de contacto que surjam do próprio estudo. Não se poupará, igualmente, esforços para determinar as suas diferenças, mesmo correndo o consciente risco de não ver satisfeita a hipótese.

Não é certo que existam autenticamente semelhanças, aproximações ou pontos de contacto, talvez apenas equivalências banais e forçadas, sobretudo, se para Deleuze ficarmos reduzidos à *Lógica do Sentido* e em Wittgenstein ao *Tratado Lógico-Filosófico*. Se compararmos o “primeiro” Wittgenstein com o “primeiro” Deleuze, um ponto de contacto entre ambos apresenta-se como quase impossível, a não ser que se faça uma análise muito lata e superficial dos termos em estudo. Mas se a comparação for feita entre o “primeiro” Deleuze e o “segundo” Wittgenstein, e, sobretudo, entre o “segundo” Deleuze (ou Deleuze-Guattari) e o “segundo” Wittgenstein, então os contactos parecem começar a surgir. Por exemplo, na ideia de coletivização ou intersubjetividade da enunciação, ou quanto à dimensão de ordem e comando da palavra, ou, ainda, quanto ao uso e significado da linguagem como contexto e prática social (Mostafa 2015, p. 40). Restará depois saber se o comum entre ambos se deve mais a uma real aproximação ou semelhança de pensamentos, ou se não passa de uma inevitabilidade forçada de quem trata filosoficamente do mesmo tema, a saber, a linguagem.

Existe uma distinção clara entre Deleuze e Wittgenstein que deve ser pronunciada, por isso é importante indicá-la, desde já, para que ao longo da dissertação melhor se entenda o difícil e complexo pensar filosófico de cada um deles. A primeira obra de Deleuze, *Diferença e Repetição*, marca o ponto de partida filosófico do autor para todas as outras suas obras. Trata-se de uma tese ontológica e epistemológica acerca da natureza da realidade e do pensamento filosófico. Deleuze quer fundamentar a dimensão

ontológica do devir e do evento enquanto realidade primeira. Desta forma, teremos de ter em conta que a linguagem empregue pelo autor privilegia leituras desta dimensão ôntica. Já o Wittgenstein do *Tratado* privilegia, embora depois se afaste disso, uma leitura da “imagem lógica”, uma leitura que está mais próxima de um entender da realidade que privilegia o *ser*, enquanto objeto que indica o sentido e dá forma à realidade empírica.

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze pretende romper com a tradição ocidental da filosofia e pensar a *diferença* e a *repetição* em si mesmas, libertas da representação que “...pressupõe uma ‘imagem dogmática do pensamento’, em que a natureza do pensamento é suposta obedecer aos requisitos do senso comum e do bom senso (*doxa*)” (Gil 2008, p. 115). Para o autor, a filosofia ocidental nunca pensou realmente a diferença e isso distancia-a da experiência da realidade, pois a realidade caracteriza-se não por identidades universais (infinitas) bem definidas, mas por uma infinita (universal) mudança e movimento. Deleuze não nega a representação, longe disso, apenas considera que ela é incapaz de representar a realidade; “aquilo que gera o campo empírico não diz respeito aos seus princípios produzidos” (Parsa 2023, p. 132). Então, como pensar a realidade em *devir*, sem ficar subjugado à representação no pensamento? Dado que é a linguagem que nos permite pausar e fixar a realidade, como é que se expressa a imagem em movimento? Deleuze diz-nos que primeiro é necessário realizar uma crítica do senso comum e bom senso do pensamento, e numa conjugação com as implicações ontológicas e epistémicas de conceitos como *diferença*, *repetição*, *evento*, *singularidade*, *plano de imanência*, etc., temos um método de análise cujo objetivo não é atingir uma *Ideia* de verdade, beleza ou justiça, ou o transcendental das categorias *a priori* da razão, mas algo ao nível da experimentação e criação. Para Deleuze, o importante é o notável, o que se destaca e diferencia, e não tanto a verdade, principalmente numa forma universal ou absoluta. A verdade passa a ter um estatuto de contingência e contextualidade. O importante é a possibilidade de criar conceitos, ideias e realidades. Porque uma filosofia aberta à diferença é uma filosofia, incontestavelmente criadora mas, também, tolerante e terapêutica, que não limita a liberdade humana; pelo contrário, potencia-a com novas *formas de vida*.

A filosofia de Deleuze é transcendental. Porém, pretende abandonar o pensamento que se fundamenta num transcendental que não tem em conta a experiência real do acontecimento (*evento*). Um transcendental que se fundamenta não pelas categorias *a priori* da razão, mas pela realidade do sensível. Ela pretende pensar o sensível e é por isso que *Diferença e Repetição* constitui uma tentativa de reescrever a *Crítica da Razão Pura*

do ponto de vista da *Crítica da Faculdade do Juízo* – elaborar um transcendental do sensível e não da razão (Hughes 2009, p. 3)

A experiência real é aquela que deve ser pensada, mas a realidade demonstra estar numa infinita mudança. E como pensar *logicamente* a mudança sem ficar preso à identidade, ou como pensar a *lógica* fora da imagem dogmática do pensamento? Qual é a natureza do sentido sob esta condição, inserido numa linguagem que cria possibilidades de significação? Como se constitui uma lógica do sentido que cria formas de pensamento e conhecimento? Para responder a estas questões, Deleuze constrói uma obra que está brilhantemente pensada e criativamente construída, porém complexa e algumas vezes obscura.

Diz-nos Williams que “[a] lógica do sentido não é uma lógica da linguagem, é uma descrição das estruturas que surgem quando o ser é compreendido como um encontro entre eventos e séries” (Williams 2008, p. 23). Efetivamente, Deleuze não pensa o sentido como Frege, Russel ou o “primeiro” Wittgenstein, pois o sentido tem não só um estatuto gramatical e lógico, mas também um estatuto profundamente metafísico de conceitos ontológicos ligados ao acontecimento, singularidade e diferença. A obra está construída em trinta e quatro séries de paradoxos, pois só o paradoxo, enquanto elemento extremo da lógica, pode servir para unir pontos singulares e séries divergentes que irão ter um papel na génese do sentido.

A *Lógica do Sentido* foi pensada numa matriz teórica estruturalista e essa estrutura (diferencial) dá suporte à existência da linguagem nos modos que Deleuze entende, ou seja, permite a sua circulação, permite novas possibilidades de significação, cria formas de pensamento e conhecimento. Ele explica a sua natureza a partir do modo como funciona ou opera, e não por uma análise das suas características, da sua forma geral. Talvez seja forçado mas não posso deixar de pensar como soa estranhamente semelhante ao entendimento que Wittgenstein tem do sentido nas *Investigações Filosóficas*, porque a principal questão nas *Investigações* não passa por dizer exatamente o que *é*, mas *como é*, *como* funciona ou é *usada* determinada palavra.

Influenciado pela filosofia de Schopenhauer e pelo estudo da lógica de Frege e Russell, o *Tratado Lógico-Filosófico* de Wittgenstein explora em detalhe a natureza da linguagem, assim como os seus limites e a relação com a realidade. As proposições ou frases são *imagens (Bilden)* mentais dos factos e o mundo é a totalidade dos factos que podem ser verdadeiramente pronunciados. Wittgenstein faz afirmações bastante substanciais como o limite do pensamento ser o limite da linguagem ou o limite da

linguagem ser o limite do mundo. E ainda, o limite da linguagem estar sempre numa referência ao mundo de acordo com a lógica proposicional. É também nesta obra que Wittgenstein explica como a linguagem separa aquilo que é inteligível e possível de ser pensado com sentido daquilo que não pode ser pensado, expresso com sentido e, portanto, que deve ser simplesmente mostrado, tal como os enunciados éticos, metafísicos, estéticos e religiosos. Wittgenstein acaba por abandonar esta visão restrita e redutora da linguagem como expressão lógica do mundo. Acaba por abandonar a teoria da imagem e substituí-la pelo conceito de *uso* inserido nos *jogos de linguagem*, passando a linguagem e o mundo a ser compreendidos mais como um conjunto de regras, normas e usos que estão determinados pelas atividades, contexto e práticas sociais.

A segunda parte da dissertação incide sobre o sem-sentido, em específico, o sem-sentido da linguagem esquizofrênica. Tanto Deleuze como Wittgenstein reconhecem a existência de mais do que um sem-sentido e atribuem-lhe um enorme valor. O sem-sentido é como um ponto de reflexão que permite estudar os limites da linguagem e do pensamento, com a diferença que Deleuze vê nessa possibilidade um caminho para a criação e experimentação, que acabará por retornar a uma função terapêutica. Este será o primeiro ponto de ligação entre as filosofias dos dois autores, um ponto de contacto que é feito através do sem-sentido que podemos encontrar na literatura de Antonin Artaud e Daniel Paul Schreber.

Não há conhecimento de que Wittgenstein tenha feito alguma referência a Artaud. No entanto, existe uma pequena referência nas *Investigações Filosóficas* a Schreber. Contudo, é a aplicação dada por parte de Louis Sass, por referência à ideia de solipsismo em Wittgenstein, ao caso de esquizofrenia de Schreber, que será usada para investigar com maior pormenor as consequências da filosofia de Wittgenstein no sem-sentido da linguagem esquizofrênica. Já Deleuze refere em específico o caso de Artaud ao longo de algumas das suas obras. Para além das referências diretas, encontra-se no trabalho de Deleuze uma multidisciplinaridade de pontos de vista acerca da esquizofrenia, havendo inclusive a criação, em parceria, de um método psicanalítico, designado de “esquizoanálise”, na obra *Capitalismo e Esquizofrenia*. A partir de uma leitura, abrangente e tolerante, da esquizofrenia como *processo*, surge uma análise do ser humano não individualizado, latente e disperso, mas inserido numa íntima relação com o contexto e práticas sociais.

É esperada uma divergência substancial entre os dois autores no que toca à atitude ou postura ontológica, epistemológica e linguística. Uma distância que os mantém, do

início ao fim, como pensadores distintos na história da filosofia. Mas o interessante é observar, exatamente nesta distância, neste espaço que os divide, se existem pontos de contacto que, embora não intuitivamente, os aproximam. Ao contribuir para estudar este “entre” o pensamento dos filósofos, pretende-se estar, simultaneamente, em linha com os dois autores. Wittgenstein defendia um papel clarificador e desmistificador da filosofia, sendo que, neste caso, se pretende desmistificar e clarificar o popular choque entre os dois. Deleuze defendia uma filosofia de criação e inovação, e pretende-se contribuir um pouco para isso mesmo.

1. Sentido e sem-sentido no *Tratado Lógico-Filosófico*

1.1. Leitura e interpretação introdutória do *Tratado*

É enigmático que Deleuze tenha demonstrado tanto interesse na filosofia da linguagem, mas tenha feito raríssimos comentários ou observações à filosofia de Wittgenstein. O caso mais conhecido é o do programa *L'Abécédaire*,² um documentário televisivo que consiste numa série de vinte e cinco entrevista feitas por Claire Parnet, jornalista, amiga e sua ex-aluna. Os episódios estão divididos e ordenados segundo as letras do abecedário. Para o episódio da letra W, a jornalista e entrevistadora escolheu “Wittgenstein”. O episódio durou menos de dez minutos, e Deleuze recusou-se a elaborar as observações duras, e quase apocalípticas, que fez. Outra referência, assinalada no livro de James Williams (2008), está em *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, obra de 1988, onde Deleuze elogia Alfred North Whitehead e ataca com severidade os discípulos de Wittgenstein (Williams 2008, p. 206). Depois, há duas passagens da *Lógica do Sentido*. Uma delas levanta algumas suspeitas sobre se é dirigida às conclusões do *Tratado* (posteriormente faço as devidas referências). A outra diz-nos o seguinte “Wittgenstein e os seus discípulos têm razão ao definir o significado através do uso” (Deleuze 1990, p. 146). Deleuze pretende aludir à relação entre expressão e representação, na medida em que se faz o *uso* da representação (sem o qual a representação seria sem-vida e sem-sentido) (Deleuze 1990, p. 146). Isto indicia uma aproximação na atitude filosófica quanto à atribuição de significado na linguagem, mas rapidamente se desmarca dizendo de seguida: “mas tal utilização não se define através de uma função de representação em relação ao representado, nem sequer através da representatividade como forma de possibilidade” (Deleuze 1990, p. 146). Com isto pretende aludir à impossibilidade de se achar o incondicionado. Posteriormente, no capítulo sobre Deleuze, esta diferença entre ambos é discutida.

A popular distinção entre os dois autores surge não só a partir das diferenças ao nível das influências, dos objetivos e das metodologias que os investigadores procuram destacar, mas também, e em grande parte, pelas próprias palavras proferidas por Deleuze que, sem que se possa concluir algo de concreto, profetiza uma antagónica relação.

² Gilles Deleuze e Claire Parnet, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (DVD, 2004). Paris: Editions Montparnasse-Regards.

Constitui um bom exemplo a leitura de Reidar A. Due (2011) que, num artigo muito interessante (e que antecipa certas diferenças) sobre a função do paradoxo em ambos os autores, descreve a posição de Deleuze como uma “aversão” (*distaste*) à filosofia de Wittgenstein. Mais, acrescenta que a incompatibilidade entre os dois é, em jeito de soma às observações de Deleuze na entrevista, explicada e fundamentada através de três elementares divergências: um programa filosófico diferente; o uso da linguagem da filosofia distinto; e uma oposta atitude quanto à natureza da literatura (Due 2011, pp. 359-360). Estas diferenças são razoavelmente consensuais, mas não se poderá concordar com a aversão pois ela pretende incidir apenas sobre o conteúdo analítico do *Tratado* que inspirou o posterior positivismo lógico.³

Não é possível analisar o *Tratado* escapando ao seu conteúdo analítico e lógico-proposicional. Contudo, não é incomum traçar-se duas linhas de análise a esta obra de Wittgenstein, uma que assente numa leitura, apenas e somente, analítica, e outra que, não só mas também, toma uma abordagem não analítica ou ontológica. A maior dificuldade está numa interpretação que compatibilize os dois lados e tal tarefa, a ser bem-sucedida, resolveria a tensão entre linguagem e mundo (existência) que domina o tom da parte final da obra.

Há muitos motivos pelos quais Wittgenstein “é colocado em linha com a tradição analítica e como precursor da escola do positivismo lógico” (Friedlander 2001, p. 1). Para começar, porque o *Tratado*, efetivamente, elabora uma análise relativa à natureza lógica da linguagem e do mundo. Há, também, o facto de inúmeros autores da escola positivista do Círculo de Viena, como Moritz Schlick e Rudolf Carnap, entre outros que a ela não pertenceram, como Karl Popper e A. J. Ayer, terem elaborado muito do conteúdo das suas investigações tendo o *Tratado* como base. Depois, há o contexto em que a obra foi escrita: os temas do *Tratado Lógico-Filosófico* são uma continuação do debate entre Frege e Russell, é uma obra que oferece uma resposta e dá continuidade aos problemas e questões sobre a lógica e a linguagem, onde é posto em confronto a relação entre a linguagem e o mundo – como é que a linguagem é capaz de referenciar o mundo e transmitir significado e sentido (Friedlander 2001, p. 1). Mas o *Tratado* tem uma sensibilidade filosófica diferente, não é apenas o que os filósofos analíticos mais ortodoxos defendem e também

³ Também Pierre Cassou-Noguès observa que as críticas são dirigidas aos discípulos de Wittgenstein e não ao próprio, citando C. Tiercelin em “Bouveresse dans le rationalisme français” que dá conta “d’une certaine scolastique analytique” para demonstrar o intuito da insatisfação de Deleuze (Cassou-Noguès 2019).

não pode ser enquadrado na tradição moderna que incorpora Kant, Hegel, Nietzsche e Heidegger (Friedlander 2001, p. 1).

O *Tratado* é uma obra singular e ambígua porque se apresenta com a intenção de descrever todo o ordenamento lógico da linguagem que retrata o mundo, mas termina, não intencionalmente, obrigado a descartar essa mesma estrutura que montou pela insuficiência na concretização do seu objetivo (Wittgenstein 2021, 6.54). Não somente, para uma obra que trata do conteúdo lógico-analítico da linguagem, inicia e termina de forma peculiar. Começa com o mundo (*die Welt*) para no final a ele voltar (Wittgenstein 2021, 1; 6.54) mas, desta vez, colocando a descoberto o *místico* (*das Mystische*) (Wittgenstein 2021, 6.44; 6.45; 6.522), o seu limite (Wittgenstein 2021, 5.6; 5.61; 5.62), e o seu *silêncio* ou a necessidade de nos calarmos (*schweigen*) (Wittgenstein 2021, 6.54).

A meio desta viagem “entre mundos”, Wittgenstein elabora, ao jeito dos versículos dos textos da Bíblia, ou das suras do Alcorão (Wittgenstein 2021, p. xi),⁴ observações acerca dos factos (*Tatsachen*), do estado de coisas (*Sachverhalte*), do sentido (*Sinn*), do sem-sentido (*Unsinn*), das proposições, das funções de verdade, da lógica formal, da causalidade, entre outros termos e conceitos. Não traz consigo apenas noções controversas e debatíveis, mas também um profundo e rigoroso estudo da natureza da linguagem e do papel que a lógica proposicional desempenha na representação do mundo.

No âmbito desta dissertação, que procura, também, um “entre mundos” (dos autores), interessa salientar o conceito de *limite*, bem como o lado místico que traz consigo o sem-sentido e a relação entre o *dizer* (*sagen*) e o *mostrar* (*zeigen*). Encontram-se com maior facilidade investigações dentro da tradição analítica cujo foco esteja afastado da abordagem ontológica. Mas isto gera uma questão intuitiva: como é que se elaboram conclusões metafísicas sobre o *Tratado* sem trair por completo o pensamento de Wittgenstein? Provavelmente, a genuína avaliação que capture a totalidade desta obra só será bem-sucedida através da poesia e da arte, devido às limitações da própria filosofia que o *Tratado* põe em evidência.

O mundo (*Welt*) do *Tratado* é a totalidade dos factos, mas não das coisas ou objetos (Wittgenstein 2021, p. 29), e para poder descrever estes factos com sentido necessitamos de descrever os estados de coisas, que são a combinação dos objetos que compõem a substância do mundo. A primeira questão que surge é: por que é que o mundo

⁴ Veja-se o comentário de J. Tiago de Oliveira no *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. xi.

é a totalidade dos fatos e não dos objetos que compõem a sua substância? O mundo do *Tratado* é uma totalidade que pode ser compreendida pelas suas partes mais elementares e indivisíveis e estas são compreendidas através da lógica mediante a qual a linguagem opera. A lógica funciona como um espelho que retrata a realidade através de proposições que definem, no espaço lógico, o estado de coisas (*Sachverhalt*). Para entender o objeto enquanto objeto, preciso de duas coisas: primeiro de representá-lo com sentido numa proposição; e para o expressar com sentido, necessito de saber a estrutura que combina os objetos (Wittgenstein 2021, 2.01). Essa estrutura é o estado de coisas. Segundo, preciso da correta aplicação das regras de operacionalização da lógica proposicional (mais tarde designada como gramática). A lógica permite-nos passar a imagem do mundo para uma proposição de forma a fazer sentido. Ou seja, eu vejo tudo aquilo para que olho, mas para pensar esse ver, transcendo o olhar usando a lógica e regresso a um ver que pode ser pensado com sentido, com uma compreensão passível de ser comunicada.

A linguagem, assim, é uma imagem (*Bild*) do mundo. Não seria totalmente incorreto dizer-se que o mundo é a totalidade dos objetos. Porém, apenas os entendo, de forma, elementar e complexa, como objetos, se os tiver retratado em proposições na forma lógica, o que os torna, antes de objetos, factos. Preciso de os representar para compreender e expressar. A representação é feita através da forma lógica que está espelhada na proposição e que me dá algo em comum com a realidade. A lógica faz parte desta realidade, é parte do mundo, mas não posso representá-la. Para o fazer, teria de sair da lógica e saindo da lógica abandono o mundo. Não é possível expressar através da linguagem aquilo que se expressa em si na linguagem.

O *Tratado* começa com o mundo porque pretende explicar toda a realidade, transcende-o através da lógica (Wittgenstein 2021, 6.13), e regressa ao mundo revelando o sentido mas, também, o paradoxo (Wittgenstein denominá-lo-á de sem-sentido), pois consegue representar o mundo, mas não consegue representar a representação que faz parte da realidade que pretende explicar. Aqui reside uma fundamental distinção face a Frege e Russel. Enquanto para estes é possível representar a representação, para Wittgenstein é impossível, pois isso não passa de uma tautologia. Isto leva-o a concluir que, no mundo, o que pode ser expresso é claramente expresso e o que não pode ser expresso só pode ser mostrado (*gezeigt*) (Wittgenstein 2021, p. 27). Este mostrar, que inclui não só, mas também, a forma da lógica, é o *místico* (*Mystische*).

Esta leitura de Wittgenstein afasta-se evidentemente da leitura estritamente analítica, mas ela não põe em causa o fulcral valor da lógica. Não há investigação coerente

e válida sobre o *Tratado* que negligencie a lógica, mas ela é dupla literária e epistemologicamente: é clara, transparente e inteligível, mas também obscura, impenetrável e oculta.

É importante revelar já um ponto de contacto com Deleuze, que se revela através dos paradoxos, conceito que se manifesta no *Tratado* sob a forma de contradição. A conclusão mais famosa do *Tratado* é de que alguns míticos problemas da filosofia são, na verdade, falsos problemas, são um sem-sentido. Relembrando que a lógica espelha o mundo e que nada concebe fora de si, o predicado, em Wittgenstein, nunca poderá estar errado, ser falso ou contraditório. Platão e Hegel tentaram tratar deste difícil problema do erro e do falso. Em Platão, os “fantasmas” (cópias dos simulacros, “cópia” das cópias) são imagens ou aparências enganosas que criam falsas impressões sem haver uma contrapartida na realidade – o erro existe em forma de engano. Em Hegel, o erro é a contradição dialética que dita e transforma a própria realidade – o erro, o falso ou a contradição é o motor da realidade. Para Wittgenstein, o erro, enquanto contradição ou falsidade, não é verdadeiramente erro porque se tratou sempre de uma “má compreensão da lógica da nossa linguagem” (Wittgenstein 2021, p. 27). O erro é um sem-sentido e, existindo, trata-se de erros de lógica, erros gramaticais, erros de simbolismo, que não são autenticamente erros, como se o predicado estivesse errado em si mesmo, mas erros de operacionalização, confusões lógicas ou ignorância. Para Wittgenstein, o que se encontra no limite da linguagem não é o erro lógico ou de sintaxe, mas os paradoxos. Dado isto, podemos questionar: há problemas insolúveis? Não, todos são passíveis de ser respondidos; os que não têm solução, não são problemas, mas sem-sentido. E é por isto que Wittgenstein está obrigado a terminar o *Tratado* como termina, percebendo o paradoxo, ou sem-sentido, a que chegou. Para Deleuze, o erro e o paradoxo são também reinterpretados, são a *diferença*. Os falsos problemas também não existem, pelo motivo totalmente oposto, porque tudo são “problemas” para Deleuze.

Na proposição 6.44, Wittgenstein diz que “o que é místico é que o mundo exista, não como o mundo é”. O mundo enquanto a totalidade dos factos pode ser compreendido de forma verdadeira, ou com sentido, aplicando de forma correta as regras das operações lógicas da linguagem. Conhecidos todos os factos, as operações da lógica revelam todas as relações causais do mundo. É místico que o mundo exista porque a forma de o compreender factualmente é através da linguagem, mas o limite da linguagem não permite sair do mundo para saber porque existe – a fundamentação absoluta revela-se impossível.

Nas *Investigações Filosóficas*, o “como” do mundo já passa a ser interrogado, há uma problematização do “como” do mundo no conceito de *uso* dos jogos de linguagem. Com Deleuze, passa-se o oposto do Wittgenstein do *Tratado*. O místico para o autor francês não é que o mundo exista, mas *como* é, e o “como” é a *diferença e repetição*, o *plano de imanência* ou o *corpo-sem-órgãos*.

Ainda dentro deste tema, na proposição 6.45 Wittgenstein afirma que “místico é sentir o mundo como um todo limitado”. Isto aparenta contradição, pois como pode haver um todo e o todo ter um limite sem que perca com isso a sua propriedade de totalidade ou infinitude? Para Wittgenstein, a resposta encontra-se na ontologia da linguagem e na metafísica do sujeito (do “eu filosófico”), o que significa que a linguagem revela o sujeito no limite sem, contudo, inferir que haja para lá da linguagem uma dimensão não linguística ou extralinguística (um sem-sentido). O que significaria, por exemplo, um *excesso* de sujeito? Seria um sem-sentido certamente. O sujeito e o sem-sentido da linguagem partilham o limite, são o próprio limite, daí que Wittgenstein refira adiante na proposição 6.522 que “existe no entanto o inexprimível. É o que se revela, é o místico” e este inexprimível, este místico, só ao sujeito pertence e pertence-lhe como sem-sentido.

Quanto ao conceito de limite, este está aplicado de forma repartida, é descoberto a partir da propriedade indivisível das proposições elementares que possibilitam a totalidade das proposições – limite das proposições que é também limite da linguagem e do mundo (Wittgenstein 2021, 4.51). Encontra-se expresso na realidade empírica a partir da totalidade dos objetos – o limite epistémico (Wittgenstein 2021, 5.5561). Wittgenstein afirma na proposição 5.6 que “os limites da minha linguagem significa os limites do meu mundo” e na proposição 5.61 diz, resumidamente, que o limite do mundo é o limite da lógica.⁵ Esta última significa que a lógica está, para Wittgenstein, como o *ser*, ou *natureza*, está para Parménides. Quando o filósofo de Eleia diz: “é necessário que o dizer e pensar que é sejam; pois podem ser, enquanto nada não é: nisto te indico que reflitas...” (Santos 2000, p. 21), está a dizer que o *ser é* e o *não ser* (nada) não é. Ora, isto é o que a lógica representa para Wittgenstein, a lógica só pode representar o que é, não pode dizer

⁵ Na íntegra, a proposição 5.61 refere: “A Lógica enche o mundo; os limites do mundo são também os seus limites. Assim não se pode dizer em lógica: no mundo há isto e isto, mas não aquilo». Aparentemente isso pressuporia a exclusão de certas possibilidades, o que não pode ser o caso, uma vez que a Lógica iria para lá dos limites do mundo, como se também deste lado lhe fosse possível considerar aqueles limites. Aquilo que não podemos pensar, não podemos pensar; também não podemos *dizer* aquilo que não podemos pensar.”

nada acerca de algo que não é. Para tal ser possível, teria de ser admissível uma contradição, a lógica teria de saber o que está contida em si e para lá do limite; e para lá da lógica, para lá do limite, não há nada. O interior da lógica é também o seu limite, é sem-sentido, é o *excesso*. Sujeito, sem-sentido e lógica estão no limite da linguagem e do mundo. Nenhuma linguagem explica a forma lógica pois toda a linguagem possível é baseada em tal, e para falar de forma lógica sem a conter, a linguagem tem de sair da lógica, sair do mundo.

Analísamos componentes que são importantes para se compreender uma leitura de Wittgenstein que toma em conta alguns pontos que nos aproximam e afastam de um olhar, ou atitude, para com a lógica e linguagem, de Deleuze. Abordar-se-ão, já adiante, distintas análises do *Tratado* por parte de alguns dos seus principais leitores, isto à luz da interpretação de Eli Friedlander dos mesmos.

Nas palavras de Russell, o *Tratado* é uma obra que investiga a estrutura lógica da linguagem e da relação que a linguagem tem com o mundo, para concluir que certos problemas e soluções da filosofia resultam de mau uso ou ignorância (Wittgenstein 2021, p. 1). Russel explora superficialmente a ideia de limite e do místico, mas não há qualquer referência a uma ontologia, chegando mesmo a demonstrar um “desconforto intelectual” (Wittgenstein 2021, p. 22) com a tensão entre o que é dito (*gesagt*) e o que é mostrado (*gezeigt*) na relação com o místico. A introdução de Russell pauta-se, toda ela, por uma linguagem clara e rigorosa dentro de uma tradição da filosofia mais analítica.

Para Anscombe, a tese principal do *Tratado* afirma que frases, proposições ou palavras, e a sua representação mental, são imagens lógicas dos factos, sem que se possa supor que a imagem projetada pela proposição exista necessariamente. Ela existe se for o caso; se for verdade, então o facto corresponde à proposição (Anscombe 2000, p. 19). Para Anscombe, o *Tratado* é uma obra que liga a linguagem, o pensamento e a realidade (Anscombe 2000, p. 19). De notar que a autora não fala em mundo mas realidade, o que é interessante. Nas palavras de Friedlander, Anscombe inicia o comentário com a discussão sobre proposições elementares, “como se fosse óbvio que não houvesse lugar para a questão ontológica” (Friedlander 2001, p. 21).

Um outro exemplo que se encontra em Friedlander (2001) é de Thomas Ricketts em “Pictures, Logic and the Limits of Sense in Wittgenstein’s *Tractatus*”, que enuncia a existência da questão ontológica, porém para demonstrar que é ultrapassada umas proposições à frente, porque a imagem metafísica tem implicações incompatíveis com a sua demonstração dentro da lógica da linguagem (Ricketts 1996, pp. 89-90). Em todas

estas interpretações, parece existir um receio de falhar no rigor e clareza que a abordagem analítica requer, quando se tenta explorar criticamente a questão ontológica, que é também a questão ética, a estética, a de Deus. Mas, então, o que sobra à filosofia? Como é que se fala da vida pela metade? Se o sujeito é o limite do mundo, então, só ele pode tentar fazê-lo, só ele pode não só clarificar, mas tentar criar, pois de que outra forma se apazigua o espírito do filósofo? Encontramos a mesma problemática a ser abordada em Deleuze. Pegando num pequeno exemplo, veja-se a famosa crítica à imagem dogmática do pensamento, em que se pretende pensar um novo começo. Mas um começo de quê e para que efeito? Um começo do pensar que é também um começo (novo) do viver, da existência – para que se possa inventar, criar, realizar novas *formas de vida*. A filosofia, apesar de necessitar de uma estrutura, *superfície* ou da *forma* da lógica que indiscutivelmente nos sustenta, auxilia e guia, é fundamentalmente ética porque a filosofia vive-se, e sendo vida, é também ontologia e epistemologia.

Dito isto, creio que não se faz justiça ao pensamento de Wittgenstein quando se reduz a amplitude da sua filosofia à interpretação analítica mais ortodoxa. Na verdade, trata-se de um filósofo que não pode ser catalogado de acordo com a divisão entre as tradições filosóficas analítica e continental. Partilho da opinião de Friedlander de que Wittgenstein se situa *entre* as direções que a filosofia contemporânea tomou, ou seja, entre a filosofia analítica e a existencial-fenomenológica, com o *Tratado* a situar-se como critério de medição entre ambas (Friedlander 2001, p. 19). E o mesmo podemos afirmar de Deleuze, já que é impreciso colocá-lo na tradição continental (algo que o deixaria até enfurecido por contradizer a sua filosofia da *diferença*), pois, também, as suas monografias sobre a história da filosofia são reconhecidas na filosofia analítica pela sua clareza, rigor e originalidade. No fundo, não é possível limitar ambos os autores a uma dicotomia sem, com isso, falhar na compreensão dos seus pensamentos.

Desejo agora regressar com brevidade ao tema do silêncio e do místico para explorar uma leitura do trabalho filosófico de Wittgenstein aos olhos de um conceito usado por Deleuze que não entra no âmbito desta dissertação, mas que tendo tido a oportunidade de me cruzar com ele, não posso deixar de referir. Não há aqui intenção de afirmar uma aproximação ou diferença. A genialidade do *Tratado*, que o coloca no mesmo patamar das obras maiores de Kant, Nietzsche ou Hegel, está na revelação do silêncio, do místico, do limite. De acordo com a ideia de *crítica radical* que Deleuze desenvolve em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), ideia essa que se associa ao termo kantiano de “crítica”, podemos pensar o seguinte. Segundo Deleuze, a crítica deve ser total e

positiva, total no sentido em que “nada lhe escapa”, na expressão de Kant na *Crítica da Razão Pura*, e positiva no sentido em que, enquanto restringe ou debilita uma parte, também revela ou liberta outra. A radicalidade está presente na crítica quando revela a gênese do que critica – “realiza a gênese da dimensão revelado pela crítica, e simultaneamente, a gênese da dimensão enfraquecida pela crítica” (Hughes 2009, pp. 2-3). Se usarmos este conceito e esta abordagem, poderemos dizer que, segundo Deleuze, Wittgenstein realiza “a gênese da dimensão revelada pela crítica” – a lógica da linguagem –, e simultaneamente, a “gênese da dimensão enfraquecida pela crítica” – o silêncio ou limite. Wittgenstein submete a lógica a uma crítica no sentido em que dá continuidade às investigações de Frege e Russell, com conclusões distintas, e esta revela uma dimensão não representativa da linguagem, que é o mundo do limite “representado” pelo místico e pelo silêncio. Mas é discutível se Wittgenstein elabora a gênese do silêncio. Poder-se-á dizer que o “mostrado” (*gezeigt*) demonstra-o à sua maneira e, sendo fiel às suas conclusões, não poderia simplesmente elaborar proposicionalmente esta gênese, mas ela está lá revelada da forma como pode ser expressa.

Sem dúvida que Wittgenstein é uma das mais significantes figuras da filosofia, muito pelo que afirma, mas ainda mais pelo que deixa em silêncio. O silêncio representa a existência de um limite na linguagem, é o mundo do sem-sentido que as nossas palavras não conseguem exprimir. O sem-sentido não é um fora do mundo para lá da linguagem, não está separado dele como se fosse uma dimensão transcendental (Friedlander 2001, pp. 22-23), nem podia, pois não tem como ser fundamentado a partir do mundo interior da linguagem; pelo contrário, é a linguagem, o transcendental, que é fundamentado pelo interior do sujeito lógico-existencial. Esta parte do mundo que é apenas “mostrada” (*gezeigt*) é o silêncio que o próprio afirmou a Ludwig von Ficker como sendo o mais importante da obra e do qual tudo ficou por dizer (Friedlander 2001, p. 23).

Este lado místico do *Tratado*, articulado na relação entre dizer e mostrar, revela uma questão, fundamentalmente, ontológica. A linguagem é transcendental e no limite deste transcendental encontra-se este mostrar, o sem-sentido, o sujeito e a forma da lógica, ou seja, o *místico*. Se não existe nada para além do limite, ou estaríamos a falar do transcendental de um transcendental, como é que se conceptualiza ontologicamente?

Volto de novo a outros autores que assinalam outras leituras de modo a fazer uma ponte com a questão colocada, usando um ponto de vista deleuziano. Numa abordagem mais analítica, em *Wittgenstein's Tractatus*, Erik Stenius diz que o místico é a distinção lógica entre as características internas e externas, em acordo com a proposição 4.122 do

Tratado (Stenius 1960, p. 179).⁶ Mas, como Wittgenstein não pretende afirmar que existe algo fora do limite da linguagem (Friedlander 2001, p. 23), o místico está contido no limite e o que parece existir é não uma transcendência da transcendência, porque não há experiência humana fora do mundo, mas uma *imanência* que o sujeito é capaz de transcender com a linguagem, que retorna sempre a si, pois é dentro do mundo, inserido no limite e não separado, ou fora, que se dá a tensão entre o que pode ser *mostrado* e o que pode ser *expresso*. Não pretendo dizer que há uma transcendência e uma imanência como defendem Pears ou Hudson (Pears 1987, p. 146; Hudson 1975, pp. 111-112),⁷ separando o lógico-linguístico e o ético-estético. Como diz Nieli ou Engelmann, estes não podem ser separados (Nieli 1987, p. 116; Engelmann 1967, p. 111).⁸

Uma abordagem deleuziana poderia resolver este problema conceptual. O plano de imanência de Deleuze possibilita a transcendência empírica, não é o transcendental das categorias *a priori* da razão, mas das imanentes estruturas diferenciais e virtuais que nos dão a experiência real. De certa forma, o empirismo transcendental de Deleuze diz-nos que tudo é facto, mas também o seu contrário. É possível ter um conceito de transcendental da linguagem dentro de um de imanência sem, contudo, serem separados. A necessidade de transcender a linguagem ocorre, numa abordagem deleuziana, não no campo transcendental, fora do limite, mas dentro do *plano de imanência*. O plano de imanência conserva em si os processos e estruturas diferenciais que geram a experiência, revela o *atual* e o *virtual*, o empírico e o transcendental, sem abandonar o círculo que contém a linguagem e o mundo.

Obviamente que não é possível desenvolver dentro da interpretação do *Tratado* nenhum conceito semelhante ao de *plano de imanência* e virtualidade de Deleuze, muito menos elaborar interpretações metafísicas como esta. Com esta leitura não se pretende aproximar o pensamento dos autores numa área em que são incomunicáveis, mas, talvez, reinterpretando a crítica de que proposições metafísicas são sem-sentido, possa no sentido deleuziano da filosofia enquanto criação, complementar pensamentos incomunicáveis.

⁶ Referenciado a partir de Mualem 2002.

⁷ Referenciado a partir de Mualem 2002.

⁸ Referenciado a partir de Mualem 2002.

1.2. Sentido e sem-sentido em Wittgenstein

Consulte-se um dicionário e encontram-se variados significados para a palavra “sentido”. Destes significados não filosóficos podemos relacionar seis deles com o conceito de sentido (*Sinn*) em Wittgenstein: sentido como direção, porque uma proposição com sentido permite à proposição tanto o verdadeiro como o falso; sentido como percepção, pois o sentido depende da possibilidade de perceber os objetos numa dada situação real, de experienciar sensivelmente a realidade; sentido como significado, pois o significado de uma palavra pode variar de acordo como o arranjo circunstancial aplicado à palavra ou proposição; sentido como capacidade de pensar numa forma de bom senso e senso comum – “o pensamento é a proposição com sentido” (Wittgenstein 2021, 4), que significa pensar de acordo com um entendimento lógico elementar face a um estado de coisas; sentido como relação lógica gramatical; sentido como raciocínio, ao qual atribuo um significado particular, muito relevante, na comunicação, ou seja, a capacidade de comunicar ao outro um pensamento que contenha uma ordem e estrutura lógica, bem como uma relação com a circunstância à qual se aplica, de forma a que outro possa entender – “qual é o teu raciocínio, qual é o sentido do que tentas dizer?”, costuma dizer-se.

O *Sinn* é um conceito central para se compreender o entendimento que o autor tem quanto à linguagem na sua relação com o mundo, verdade e significado. Para Wittgenstein, tal como para Deleuze, o sentido só existe porque existe linguagem. Portanto, o sentido, no *Tratado*, estará sempre ligado à proposição e representa para a proposição uma condição real e necessária que a proposição necessita ter para que se possa dizer que ela é verdadeira ou falsa – ele funciona como medidor de verdade.

O sentido é determinado pela estrutura lógica da proposição e pela sua correspondência ao estado de coisas do mundo. Mas só a estrutura lógica não é suficiente, pois a proposição pode estar gramaticamente correta mas não fazer sentido, ou seja, não ter a condição necessária (a relação com o mundo e a sua possibilidade) para determinar o valor de verdade, e por isso não pode ser nem verdadeira nem falsa. Entender o sentido de uma proposição é poder compreender e expressar a circunstância ou situação, ou seja o estado de coisas do mundo ao qual a proposição se aplica, ou que ele representa (Wittgenstein 2021, 2.221); e isso é a condição essencial para se poder determinar a verdade e falsidade - o “valor de verdade” da proposição. O sentido para Wittgenstein é

o que nos permite expressar a realidade de forma verdadeira ou falsa (Wittgenstein 2021, 2.222).

As proposições são compostas por elementos simples cuja função é poder representar uma situação no mundo. Tome-se o exemplo dos nomes que correspondem a objetos no mundo. Isto significa que o mundo é um conjunto de matéria infinitamente divisível e que pode ser compreendida e organizada a partir das suas partes mais elementares, há uma atomização da matéria; são os factos atômicos. Estes factos refletem a realidade, e sendo possível organizar logicamente os factos e representá-los em proposições, também de forma lógica (Wittgenstein 2021, 3.13), podemos conhecer a realidade tal como ela é. Esta relação entre mundo e proposição, orientada por uma estrutura com regras, ou ordem lógica, permite-nos inferir o sentido da proposição e definir assim uma condição que nos possibilite dizer que uma dada situação é verdadeira ou falsa.

As proposições são os elementos de uma linguagem que é usada para, não só pensar e compreender a experiência, como para comunicar. Compreender o que aqui escrevo não é compreender a verdade ou falsidade do que enuncio, mas é compreender o sentido do que digo, ou seja, as condições de verdade necessárias. Explicando as condições que possibilitam uma proposição ser verdadeira, define-se o sentido. O sentido é dado pelas condições de verdade e a capacidade de retratar possíveis estados de coisas (Wittgenstein 2021, 4.2). Todas as proposições que não respeitem a sintaxe lógica e a estrutura necessária para retratar as circunstâncias são sem sentido (*unsinnig*) e não podem ser verdadeiras nem falsas.

Assim representado o sentido, está criado um plano linguístico cujo conteúdo enuncia a existência de um limite. O sem-sentido (*Unsinn*) é o limite da linguagem. Não é o que está fora do limite, pois para se conhecer o limite implica saber-se o que se encontra fora, e Wittgenstein sabia-o bem. Fora do limite nada existe. A metafísica, a religião, a ética e estética são domínios da filosofia que estão neste limite juntamente com o ser humano e a forma da lógica. Muitos problemas filosóficos tradicionais relacionados com a metafísica e a ética resultam em proposições sem sentido porque se estendem para além do limite da linguagem.

Mas o sem-sentido é um pouco mais elaborado que isto. Existem essencialmente três leituras distintas do sem-sentido no *Tratado*. O círculo de Viena afirma que “proposições metafísicas e normativas (éticas) não têm nenhum significado cognitivo, e que, portanto, são sem-sentido (*Unsinn*) (Brommage 2008, p. iii). Para os positivistas, só

as proposições não tautológicas capazes de ditar factos têm sentido. Tudo o resto deve ser considerado sem-sentido (Brommage 2008, p. 37). A segunda leitura, mais consensual, surgiu depois dos anos 50 e diz que as enunciações éticas e metafísicas não são totalmente desprovidas de sentido, porque a distinção entre *dizer* (*sagen*) e *mostrar* (*zeigen*) diz-nos que o sentido não está totalmente ausente e que o sem-sentido é outra coisa fora desta relação. Ou seja, as enunciações deste tipo não podem ser expressas com sentido, mas podem ser “mostradas” (*gezeigt*) e o sentido estar ainda contido nessa propriedade. Estes intérpretes de Wittgenstein distinguem entre o sem-sentido dos positivistas, o *Unsinn*, e uma “falta de sentido”, que traduzem em língua inglesa como “senseless” (*sinnlos*). A terceira leitura, dos chamados novos wittgensteinianos, como Cora Diamond ou James Conant, é radical, negando por completo que haja uma tese de sem-sentido, até no próprio *Tratado* (que parece encerrar uma leitura contraditória pois afirmar não haver uma tese ou um conjunto de teses é em si mesmo uma tese). Rejeitam a distinção ou especificação do sem-sentido e afirmam tão convictamente a última proposição (6.54) que tudo, incluindo todo o *Tratado*, é sem sentido e a única função, ou método, é terapêutica (Brommage 2008, pp. iii-iv). A leitura que se apresenta nesta dissertação segue a tradição mais consensual, mas não penso que isso possa significar que uma leitura ou método terapêutico seja, aqui, uma impossibilidade.

Relembrando que o sentido é determinado pela lógica e pelo mundo, o sem-sentido será determinado pela falta, ou falha, de um dos dois. Quando é a gramática que está errada, e é mal aplicada semântica ou sintaticamente, falamos sempre de um sem-sentido como *Unsinn*. Não fosse o fenómeno ou prática conhecido como glossolalia, diria que neste sem-sentido puro (*Unsinn*), é indiferente se há uma relação com o mundo (vista ou expressa), mas isso não é evidente, pois para os seus praticantes há, sem dúvida, uma relação com o mundo e para além dele até, com o divino.

A relação com o mundo dá-se de duas formas intercaladas: pela expressão e pelo mostrar. Quando não é possível representar o mundo através da proposição, mas mantendo certa a gramática, então estamos na presença de um sem-sentido e neste sem-sentido, como *unsinnig*, está o místico que inclui o ético, a metafísica, Deus, mas também, como *sinnlos*, as tautologias, contradições e a forma da lógica. Apesar de as proposições éticas e metafísicas, como as próprias que faço ao usar Deleuze para tentar explicar Wittgenstein, não serem funções de verdade de proposições elementares, isso não implica que sejam um puro sem-sentido (*Unsinn*) (Brommage 2008, p. 96).

Então, podemos questionar: e quando o sem-sentido está no mostrado (*gezeigt*), ou seja, quando não é possível “representar” o mundo sequer através do mostrado, mantendo certa a gramática? O *Tratado* diria: estando a gramática corretamente aplicada, o mostrado está sempre representado com sentido; para o mostrado ser sem sentido, a gramática teria de ser também sem sentido, logo um sem-sentido (*Unsinn*). Isto sucede porque o *Tratado* olha para o mundo sob um realismo direto, a existência do objeto não é interrogada, apenas o seu arranjo – o mostrado (*gezeigt*) é como a lógica ou o *ser* em Parménides. Só se vê aquilo que se pode ver, não se pode ver aquilo que não se vê. E eu questiono: e no caso da linguagem da esquizofrenia?

2. Sentido em Deleuze

Consulte-se o índice da *Lógica do Sentido* e a admiração e interrogação atingem-nos espontaneamente. Um prefácio sobre Lewis Carrol e os estoicos, e trinta e quatro capítulos, todos eles apresentados numericamente como séries – séries de todo o tipo de palavras com e sem aparente ligação entre si. A *Lógica do Sentido* é uma obra que aparenta, ironicamente ou talvez não, ser sem sentido, não parece filosofia, a filosofia cuidada e rigorosa que se espera. E a razão para tal tem muito pouco a ver com tradições e estilos da filosofia à qual o autor pertence. Esta obra tem o intuito muito concreto de se apresentar como um romance lógico e psicanalítico (Deleuze 1969, p. 7),⁹ pois este sentido de Deleuze não pretende pertencer à lógica formal e proposicional do processo dedutivo, mas à lógica da existência e da sua realidade complexa e repleta de diferença e repetição. De uma forma mais simples e banal, podemos dizer que é uma lógica da vida (Colebrook 2006, p. 60),¹⁰ e sendo a vida como é, expressa-se em todos nós mais como um romance ou novela e menos como uma tese ou dissertação (Parsa 2023, p. 4).

Uma introdução filosófica e histórica revela-se essencial. A filosofia pós-kantiana está marcada pela relação entre a lógica enquanto teoria do conhecimento e a ontologia enquanto teoria da existência. Uma explicação que consiga relacionar as duas dimensões revelou-se, ao longo da história, uma tarefa de enormes dificuldades e problemas. Kant foi o primeiro a propor uma possibilidade de unir conhecimento e objeto com a ideia de *conhecimento sintético a priori*. A lógica formal é incapaz de gerar as sínteses *a priori* das entidades lógicas, pois elas já são dadas e, portanto, Kant cria uma terceira dimensão, a dimensão da lógica transcendental que funciona como uma terceira categoria da realidade que une experiência e inteligibilidade, o subjetivo e o objetivo. Porém, muitos foram os que ficaram insatisfeitos e procuraram o seu próprio “*sintético a priori*”.

⁹ “Ce livre est une essai de roman logique et psychanalytique” (Deleuze 1969, p. 7).

¹⁰ Claire Colebrook diz-nos o seguinte: “if perception has a history and that history is also a logic of life – the tendency for the brain to form an image of itself as an acting centre in an immobilized scene – then cinema may offer one opening on to the virtual ... The virtual is *the* problem of life.” Aquilo que a percepção vê é sempre um estado atual das coisas e, para que haja entendimento do mundo, esta necessita ter um centro (Eu como espectador) que imobiliza o ato e cristaliza o objeto, permitindo assim o sentido lógico e proposicional. No entanto, este paradigma não compreende a mudança e a simultaneidade de uma ontologia do devir que é uma ontologia muito mais próxima das vicissitudes da vida. O virtual é o problema da vida porque compreender a simultaneidade do ser é a grande questão para se fazer sentido da lógica não formal da vida, ou da existência. Achar um sentido que responda onto-logicamente é desvendar a lógica da vida. O que Deleuze pretende é descobrir, ou trazer ao descoberto, a estrutura e génese deste sentido, um sentido que compreenda o virtual não como possibilidade lógica mas dialética dos corpos. Veja-se Colebrook 2006, p. 60.

Deleuze é um deles e, segundo a leitura de Mehdi Parsa, esse papel está reservado ao sentido (Parsa 2023, pp. 1-2) e virá a partir daquilo que será exposto como *síntese disjuntiva*. Isto leva-nos, desde já, a entender que a ideia de sentido que aqui se encontra representada não será, somente e apenas, o sentido que encontramos nos elementos proposicionais, como o sentido da denotação objetiva ao indicar um objeto, o sentido da manifestação subjetiva ao afirmar crença e desejo, e o sentido presente na significação intersubjetiva que produz conceitos gerais e universais. O sentido será transcendental, é um quarto termo que possibilita uma síntese lógica enquanto teoria do conhecimento e teoria da existência, o que implica dizer que é o que possibilita a denotação, manifestação e significação (Parsa 2023, p. 2).

A procura por um quarto termo dá-se porque nenhum dos elementos, nem mesmo a significação, garante o sentido da proposição. O modelo da proposição não está apto a funcionar *a priori*, a partir de dentro e, portanto, é necessário adicionar um quarto, que será o sentido. O sentido é uma dimensão complementar que surge de direito (*de jure*), não só e simplesmente *de facto*, para que o círculo da proposição funcione *a priori* (Deleuze 1990, p. 17).

Até aqui surgem duas questões: a) se a significação é condição de verdade e por isso condição de sentido para muitos filósofos linguistas (Wittgenstein, Frege, Russel...), sendo insuficiente, que relação tem com o sentido de Deleuze?; b) porque é que, para Deleuze, denotação, manifestação e significação não garantem o sentido? Procuremos responder a cada uma delas.

- a) Significação e sentido têm a mesma característica: ser condição de verdade e ser condição da denotação. Condição de verdade é o valor lógico da significação, mas o que é que isto realmente significa? Aristóteles diz ser a forma lógica de possibilidade. Kant criou duas formas, a transcendental e a moral (Deleuze 1990, p. 18). Na verdade, é muito difícil definir a forma de possibilidade, ou forma lógica neste caso, porque o que nos é apresentado é sempre o resultado da sua intervenção e nunca o que intervém. A significação envolve uma operação: o exercício de descobrir o resultado da condição, e do resultado, descobrir a condição para que possamos pensar no resultado como possibilidade da condição. Deleuze está insatisfeito com isto, ele quer um incondicionado capaz da verdadeira génese da denotação, manifestação e significação. Diz-nos ele: “A condição de verdade jamais seria definida como forma de possibilidade

conceptual, mas matéria ideacional ou ‘stratum’, quer isso dizer, jamais como significação, mas como sentido” (Deleuze 1990, p. 19).

- b) Na denotação a proposição pode ser verdadeira ou falsa, o que nos diz que a denotação pressupõe sentido mas não nos indica a verdade ou falsidade, podendo dar-se o caso de ser falsa e ter sentido. A denotação funciona assim como um suporte à proposição, não é capaz de mostrar a correspondência entre a palavra e o estado de coisas (Deleuze 1990, p. 17). A manifestação tem uma grande possibilidade de garantir o sentido, mas o próprio sujeito que se expressa com a palavra (*parole*) ou se expressa em linguagem escrita (*langue*) pressupõe já um sentido em virtude de um Eu que se manifesta na proposição. Sendo a manifestação do Eu um conjunto de desejos e crenças, estas estão fundadas nas implicações conceptuais da significação. O Eu que fala está fundamentado em certos significantes (Deus e Mundo) e, quando esta significação colapsa, a identidade pessoal é perdida. A manifestação não localiza o sentido (Deleuze 1990, p. 18). A significação também não pode exercer a função última de fundamentação de sentido porque pressupõe denotação irreduzível – o paradoxo do infinito regresso, o paradoxo de Carroll e Frege. Por outras palavras, para denotar o sentido de um termo, precisamos de adicionar outro termo que por sua vez precisa de outro termo adicionado caso tenha de ser indicado o seu sentido. Isto sucede-se infinitamente, criando um paradoxo (Deleuze 1990, p. 18).

O sentido transcendental de Deleuze é, antes de mais, um sentido ontológico, é anterior ao sentido dos elementos proposicionais da denotação, manifestação e significação. É o elemento genético do próprio sentido formal e proposicional, cria as condições de possibilidade do sentido da linguagem.

A tese da *Lógica do Sentido* é que o sentido do ente dá-se através da sua génese, e o sentido enquanto génese é o que permite a génese dos objetos, do sujeito e dos conceitos. O sentido possibilita e abre à superfície o campo da dimensão transcendental da ontologia, da psicologia e da lógica (Parsa 2023, p. 2).

A pergunta a colocar-se agora é: qual é então este elemento genético do sentido? Deleuze dirá que é o sem-sentido, mas este não significa uma subversão da ordem do sentido; é, pelo contrário, o processo de imposição de ordem sobre o caos (Lecercle 2002, p. 102).

Aqui podemos começar a antever uma genérica aproximação com Wittgenstein, pois também o sem-sentido de Wittgenstein apresenta uma relevância essencial com o

sentido, em que o primeiro, o sem-sentido, possibilita “mostrar” (*zeigen*) o segundo. Quando Wittgenstein nos diz que o que não pode ser dito é passível de ser mostrado, diz-nos que a forma lógica, que possibilita o sentido, é ininteligível por ser acedida num sem-sentido, e esta conclusão implica que é este sem-sentido que nos “mostra” (*zeigt*) o elemento genético existencial do sentido de Wittgenstein, a forma lógica. Quando estamos em silêncio, existimos na forma lógica, integramos o limite com ela e daí que o sujeito seja o limite do mundo. Existir no mundo é coexistir com a lógica e é por isto que só pode ser *mostrada*, ela é transcendental porque toda a realidade implica a figuração lógica. Tudo é sentido para Wittgenstein, mas aceder proposicionalmente ao elemento transcendental que o possibilita é do âmbito do sem-sentido. O sem-sentido tem um poder misterioso e criador do sentido.

A lógica da *Lógica do Sentido* é o inverso da lógica da significação do *Tratado*. Esta última lida com representações e reconhecimento, com significados concretos e representações harmoniosas, e a primeira, diz-nos Deleuze, lida com o pensamento genuíno. Pensar implica a génese da existência e pensar a génese implica pensar de acordo com um conjunto (séries) de encontros e acontecimentos (eventos) que ocorrem ao nível da existência (do ser enquanto devir). Pensar é problemático, sem sentido, cheio de elementos paradoxais, é o pensamento da sensibilidade, e a sua resolução enquadra-se no empirismo transcendental.

2.1. Paradoxos na *Lógica do Sentido*

Porque o elemento genético do sentido é o sem-sentido, temos de procurar na lógica por elementos “anónimos e impessoais” (Beistegui 2010, p. 77) que produzem caos, confusão e perplexidade – são os paradoxos. Lewis Carroll, heterónimo de Charles Dodgson, foi um matemático que transportou o seu interesse pelos paradoxos da lógica para as obras literárias por entender o desafio que os paradoxos causam à lógica formal. Carroll coleciona, renova, inventa e prepara paradoxos, brinca criativamente com o sentido e o sem-sentido, oferece-nos um formalismo lógico e linguístico, e realiza a encenação (*mise en scène*) dos paradoxos e eventos (Deleuze 1990, p. xiii).

O trabalho de Carroll é acerca deste problema com a significação, em como não resolve os paradoxos – pelo contrário, cria-os. O paradoxo de Carroll tem a função de mostrar a falta de fundamentação da lógica da significação através da síntese regressiva. Estes paradoxos são ignorados na lógica da significação porque remetem para uma

contradição ou absurdo, porém são essenciais a uma lógica do evento porque revelam a gênese do sentido. Uma proposição que designe objetos contraditórios vê esgotada a sua possibilidade de denotação e significação, mas não a sua possibilidade de sentido. Não devemos, portanto, confundir paradoxos com o absurdo. O absurdo é o que não tem significação nem sentido. Os paradoxos não têm significação mas têm sentido. Em suma, o sem-sentido não é o contrário do sentido e também não é um absurdo, “é o que dá valor ao sentido e o produz ao circular na estrutura” (Parsa 2023, p. 96). O sem-sentido é o incondicionado da condição de possibilidade. Quando a forma lógica indica uma regressão infinita daquilo que é pressuposto, está a revelar-nos a sua gênese ao relacionar sentido e sem-sentido (Parsa 2023, p. 125).

Todos os paradoxos descritos na *Lógica do Sentido* são acerca do mesmo, mas de acordo com a sua natureza recebem nomes distintos – paradoxo de Carroll, de Frege, Russell, Meinong, Crisipo, etc. Todos realizam a inversão da lógica da significação, o que implica que o pensamento tenha de ser reavaliado. O pensamento enquanto tal precisa de condições que o possibilitem. Satisfeitas as condições, o pensar ocorre, dá-se ou processa-se; não satisfeitas essas condições o pensamento, diz-se, deixa de ser pensamento, ou não está correto, é errado ou ilusório. Estas condições do pensar representam uma imagem do pensamento, a forma que necessita ter para começar, para ser considerado como pensamento. O problema é que essas condições descobertas tiveram de ser pensadas; portanto, como é que se pensa a condição, se para pensar, em primeira instância, precisamos da condição? “Mas como ‘começar a pensar’, se primeiro é preciso isolar as condições desse começo e fazê-lo precisamente por meio do pensamento?” (Gil 2008, p. 25). Wittgenstein diria que tudo isto é sem sentido e Kant diz-nos que estas condições são inatas (categorias *a priori* da razão), mas Deleuze discorda, insiste e questiona-se se existe um pensar que não pertença a esta imagem do pensamento que a lógica formal e proposicional representa. Ele quer uma lógica do pensamento e não da imagem do pensamento, e o paradoxo será o elemento performativo que realiza a transição.

A imagem do pensamento está relacionada como o começo do pensar, Deleuze, como outros, quer entender como se começa a pensar sem a necessidade da representação e reconhecimento. Procura-se o genuíno início do pensamento, não o pensamento marcado pela lógica da significação, mas pela lógica do sentido que é a gênese do pensar. Mas se pensar implica já a representação, então, começar a pensar é sempre a meio – “onde quer que nos ponhamos a começar, achamo-nos sempre ‘no meio’” (Gil 2008, p. 30).

Representação e reconhecimento implicam um pensar de acordo com a *doxa*, de acordo com o bom senso e senso comum. O bom senso representa a boa e única direção do pensamento e representa o tempo unidirecional (*Chronos*)¹¹. O senso comum enquanto *cogitatio natura universalis* (Deleuze 2000, p. 228) unifica e organiza o pensamento como resultado da harmonia entre as faculdades (sentidos). Deleuze reconhece o sentido presente na *doxa*, mas não é esse que procura; ele quer o sentido da *paradoxa* porque é esse o elemento da lógica proposicional que a disturba e desafia.

O sentido do paradoxo é o tempo bidirecional e simultâneo (*Aion*),¹² o tempo (do evento) e a direção não está, e não pode estar, determinada, porque não há ainda representação. O senso comum que garante a estabilidade do sujeito, do objeto e do mundo, perde com o paradoxo esta identidade e, perdendo a identidade, não se reconhece. O sentido aparece assim como sem-sentido da simultaneidade do tempo e da identidade. Esta é a relação entre o paradoxo e o sem-sentido, são ambos o elemento genético do sentido. Mas há aqui uma dificuldade que necessita ser explorada. O próprio raciocínio de Deleuze é um paradoxo porque os conceitos que o autor usa resultam do processo da significação. Deleuze precisa de reconhecer e representar para poder formular tudo isto; aliás, toda a filosofia do autor baseia-se em criar conceitos que necessitam de representação para analisar problemas. No entanto, diz-nos que a condição para pensar a lógica do sentido é invertermos esta condição – a *doxa* que é condição do *paradoxo* passa a ser o condicionado e o *paradoxo* passa a ser condição da *doxa*.

Em lógica, para que um termo pertença a um conjunto, este não pode representar esse conjunto; se pertencer a esse conjunto, ele não o representa, se estiver fora do conjunto a representar, então não pertence. Para que o *paradoxo* possa ser representado, ou seja, ser termo de um conjunto, não poderia representar o conjunto, e isto salvaguarda a não contradição. Em suma, conclui-se que é um paradoxo quando Deleuze utiliza o

¹¹ Chronos e Aion representam duas formas distintas de ler o tempo. Chronos é uma leitura do tempo que privilegia o presente: “só o presente existe no tempo... passado e futuro são duas dimensões relativas ao presente no tempo. Noutras palavras, o que quer que o futuro e o passado sejam relativos a um certo presente (uma certa extensão ou duração), pertence mais a um vasto presente cuja extensão e duração é maior” (Deleuze 1990, p. 162). O tempo do Chronos é o nosso tempo, do dia a dia.

¹² Aion é outra distinta forma de ler o tempo, contrária ao Chronos. Aion é uma leitura do tempo que privilegia o passado e futuro, mas sempre ao mesmo tempo. “Ao invés de um presente que absorve o passado e o futuro, um futuro e passado divide o presente a cada instante e subdivide-o *ad infinitum* em passado e futuro nas duas direções ao mesmo tempo. Ou, é o instante sem espessura e extensão, que subdivide cada presente em passado e futuro, em vez do vasto e espesso presente que compreende ambos, futuro e passado, um em relação ao outro” (Deleuze 1990, p. 164). O tempo do Aion é o tempo da eternidade, do infinito, porque o passado e futuro são, ao mesmo tempo, o presente contínuo e o infinito reina.

paradoxo como termo de um conjunto representado pela *doxa* e, também, como representação de um conjunto que tem como termo a *doxa*. Este é o paradoxo de Frege, Russell e Carroll. E é aqui que as séries e os eventos tomam lugar para explicar esta possibilidade.

2.2. O Evento na *Lógica do Sentido*

A noção de evento, ou acontecimento, que Deleuze acolhe na *Lógica do Sentido* tem origem no termo estoico de *lekton* que são transformações incorpóreas que subsistem além e acima do mundo espaço-temporal, mas que são expressos na linguagem. De acordo com a ontologia estoica, o mundo é composto por uma mistura de corpos com tensões, qualidades físicas, ações e paixões que têm uma relação de causalidade, sem efeito entre si. Corpos são, apenas e somente, causas uns para os outros. O que determina as características ou atributos dos corpos é esta mistura de corpos e à sua totalidade os estoicos chamam *destino* (Deleuze 1990, p. 4). Escreve José Gil acerca disto:

Este acontecimento (evento) resulta afinal de duas ordens de causalidade: das causas-estados de coisas de que os incorporais são os efeitos, e destes efeitos que não podem ser ditos “causas” (pois não são corpos), mas mais apropriadamente ‘quase-causas’. Não sendo causas, paixões ou ações dos corpos, não pertencendo ao ser, os incorporais são um extra-ser impassível. Enquanto efeitos que ‘agem’ sobre outros efeitos são quase-causas, e o sentido do acontecimento resulta também destes movimentos à superfície dos corpos. (Gil 2008, p. 117)

Para além dos corpos, há também o estado de coisas que não é a forma como o corpo se apresenta ao sujeito; esse é só mais um modo de ser (leitura estoica) ou qualidade (leitura platónica) ou acidente (leitura aristotélica), é, antes, a “passagem da mudança”. Por exemplo, não se trata do vermelho da maçã vermelha, mas o avermelhar da maçã, pois o que se pretende não é o resultado mas o processo que está implícito e que tem de ocorrer para que a maçã se apresente vermelha.

Relembrar que o sentido surge da génese do elemento ontológico, a inteligibilidade do ser ou da existência dá-se por meio da própria génese e a lógica será esta própria génese do ser (Parsa 2023, p. 2). Daí que o sentido do estado de coisas não possa ser a forma atualizada (imagem) percecionada pelo sujeito, mas o devir desse corpo.

O estado de coisas dos estoicos e de Deleuze são os eventos, é o acontecimento: “Um evento é como uma solução química que sofre uma reação, enquanto um estado de coisas é o resultado ou consequência dessa reação.” (Parsa 2023 p. 10). Eventos são atributos incorpóreos dos corpos que apenas podem ser expressos em linguagem. Sem linguagem não é possível expressar o evento e não há sentido. Aquilo que determina os eventos é a mistura dos corpos, mas os eventos enquanto efeitos não são provocados pelas causas, eles subsistem nos corpos como virtualidade e atualizam-se à superfície. Esta atualização à superfície é a qualidade (do ponto de vista platônico) ou atributo (estoicismo) do corpo – é o evento, singularidade e sentido: “O evento que ocorre num estado de coisas e o sentido inerente à proposição são a mesma entidade” (Deleuze 1990, p. 182).

Eventos não são efeitos das causas, são efeitos dos corpos, mas os eventos não pertencem aos corpos, pertencem à proposição ontológica (são parte lógica e parte existência).¹³ Os eventos mantêm uma relação de “quase-causalidade” com os corpos e o tempo do evento é o presente pois é o tempo que acompanha o ato, expressa e mede a ação: “A proposição ontológica precede a proposição lógica” (Parsa 2023, p. 76). Leia-se ainda:

A linha filosófica de separação, portanto, corre entre eventos e coisas. Daí o caráter paradoxal do acontecimento: é o resultado da mistura dos corpos, é produzido por essa mistura, mas é de outra ordem, fora dos corpos, fora das suas ações e paixões, fora do tempo em que se desenrolam. (Lecercle 2002, p. 114)

Como escreve Deleuze, “[o]s estoicos são amadores e inventores dos paradoxos” (Deleuze 1990, p. 8), realizam a reversão da ideia e cópia, futuro e passado, causa e efeito, menos e mais, suficiente e insuficiente, o “agora” e o “ainda não”. Os dois opostos são sempre em simultâneo e estão presentes na Ideia. A Ideia platônica na leitura estoica conserva em si a simultaneidade da identidade e do tempo, não é uma entidade fixa e imutável – a Ideia inverte a posição e função com a cópia ou, melhor, com o simulacro que é cópia da cópia. Esta unidade temporal do presente infinito (*Aion*) é usado pelos estoicos na análise da linguagem e na síntese de eventos e é a unidade temporal usada para entender os paradoxos e o sentido.

¹³ Certos autores privilegiam a noção de evento como atributo do estado de coisas e outros como atributo da proposição. A minha posição é um ponto intermédio porque o paradigma permite que a sua génese seja resultado da estrutura diferencial.

O presente funciona como uma unidade, une os corpos e os seus princípios, vincula as causas entre elas. A totalidade desta unidade é para os estoicos o *destino* que assegura a liberdade do modo de ser dos corpos porque não existe causalidade; ela foi separada do efeito e não existe necessidade porque não há classes gerais, e não havendo classes gerais, não existem indivíduos que possam pertencer (necessariamente) a essa classe pois todos os indivíduos são singulares – a lógica estoica não compreende o universal ou a generalidade (Parsa 2023, p. 97). Mas o que significa exatamente esta reversibilidade paradoxal do platonismo ou da causa-efeito?

Os estoicos separam a causa do efeito e foram os primeiros a realizá-lo segundo Deleuze. Tradicionalmente a causa-efeito é o resultado (efeito) da ação (causa) de um corpo sobre outro. Veja-se, por exemplo, uma camisa seca e a mesma camisa mas molhada. A leitura tradicional da causa-efeito diz que a água causa o efeito molhado na camisa seca e o calor causa o efeito seco na camisa molhada. A camisa deixa de estar seca (qualidade) para estar molhada (outra qualidade). Seco e molhado são propriedades da camisa. A leitura dos estoicos e de Deleuze dirá que o molhado e o seco são atributos da camisa (ser/estar molhado/seco) escritos como verbo no infinitivo, pois só o infinitivo descreve o presente infinito. Molhado/seco deixa de ser uma propriedade causada por um agente externo da camisa para ser um modo de ser da camisa. Este modo de ser está na superfície ontológica da camisa enquanto efeito de superfície, uma atualidade, enquanto que na profundidade do corpo se encontram as suas virtualidades, uma simultaneidade do ser – ser camisa seca, rasgada, molhada, pintada, queimada, desbotada, enrugada, suja, vermelha, branca, listada, lisa, etc.

Ontologicamente, para os estoicos, isto significa que o ser tem duas dimensões: uma profunda, que é a sua força vital que contém as suas paixões e ações, e uma superficial, onde ocorrem os efeitos (plano dos factos). Esta superfície é um espaço de multiplicidade do ser incorpóreo, é um “extra-ser”, e o evento ou sentido dar-se-á aqui à superfície. Esta é, também, a superfície metafísica da linguagem. Não existe uma dicotomia entre corpo e alma, mas entre corpo e superfície metafísica (proposição ontológica expressa pelo sentido da linguagem).

Porque é que isto é paradoxal? Porque apresenta reversibilidade: a camisa pode ter várias formas de ser, até simultaneamente, modos de ser opostos. É a essência dos corpos serem paradoxais e é esta característica que permite o surgimento do sentido através do evento.

Analisada a reversibilidade da causa-efeito, vejamos agora a reversibilidade do platonismo. Para Platão há um conflito no interior e nas profundezas dos seres, entre o ente que sofre a ação da Ideia e o ente que ilude essa mesma ação da Ideia. Entidades, como pessoas ou objetos, iludem a Ideia (representação ideal do predicado) de si porque é constante a alteração da nossa percepção sobre essas entidades. Tudo é ser, mas também tudo está em mudança ou devir (o entre seres). Por exemplo, na relação entre Ideia de camisa e uma camisa atual. A camisa que antes estava seca e que agora, devido à chuva, fica molhada, altera uma qualidade do seu ser, é agora uma camisa molhada e isso ilude a Ideia de camisa, pois a Ideia de camisa é a de uma camisa seca. Não deixa de ser uma camisa, mas não corresponde ao ideal de camisa porque não é assim que se usa ou está comumente representada. E a camisa (como objeto e cópia da ideia) sofre a ação da Ideia; quer isto dizer que leva a alterar o sentido, ou significado, que faço da leitura que tenho à minha frente da camisa (não tendo botões, posso afirmar, não é uma camisa, por exemplo). A camisa molhada, suja e sem um botão causa-me perplexidade porque tenho uma Ideia de camisa seca, limpa e sem ausência de peças ou material, qualidades da sua substância fixa.

Inverter o platonismo é dizer que é a Ideia de camisa que sofre a ação da camisa enquanto objeto atualizado à minha frente, não é a Ideia que é iludida pela camisa, mas é a Ideia que ilude, ilude a realidade que, para Deleuze, é primariamente devir. É o mesmo conflito interior e profundo das coisas, mas neste caso a sua profundidade é a Ideia e não o objeto. Camisa molhada, seca, enrugada, rasgada, pintada, descolorada, de manga ou colarinho curto, é a Ideia de camisa, ao invés da forma platônica onde todos estes casos são cópias do modelo ideal da camisa. Da ideia faz parte a genética do evento – a Ideia é o *singular*, o *virtual*, o paradoxal, o sem-sentido. Os efeitos de superfície da Ideia são as cópias das cópias, os *simulacra*, modos de ser da camisa, ou seja, é o seu atributo seco, molhado, rasgado e assim sucessivamente, é o seu atributo ou modo de ser atual, no momento, como acontecimento ou evento.

O sentido linguístico é o evento externo, é a passagem da mudança, é o avermelhar da maçã, o molhar da camisa, o verdejar da árvore na primavera, não é a instância produzida atualizada mas em produção. O resultado? A expressão linguística mistura-se com o devir das coisas. Eventos ocorrem em todo o lado a todo o momento, o sentido está continuamente em gênese, tudo é gênese de sentido para Deleuze. Do caos surge o sem-sentido e do sem-sentido surge o sentido. De notar que à superfície encontra-se o reino metafísico e é daqui que Deleuze entende que a metafísica não é o campo obscuro,

profundo e invisível da realidade, antes pelo contrário. É a linguagem que nos abre esse reino para explorá-lo com sentido.

Ainda dentro da leitura dos eventos, devemos perguntar, então, como se expressa o evento para Deleuze. A resposta é através dos verbos que expressam algo incorpóreo que subsiste no corpo. Como é que se relaciona a proposição com o estado de coisas? Através deste incorpóreo, através do verbo. O sentido que é expresso é o atributo incorpóreo que liga a proposição ao estado de coisas. Do ponto de vista da proposição, o atributo incorpóreo (evento) é o sentido e do ponto de vista do estado de coisas o atributo incorpóreo é o evento (Parsa 2023, p. 94).

O evento ocorre sempre entre os corpos mas não lhes pertence totalmente. Deleuze insiste nesta ideia, que o evento subsiste no corpo e eu, apesar de não discordar, arrisco afirmar que se o evento só pode ser expresso pela linguagem, pertence antes à lógica proposicional; porém, ele navega ou sucede-se na lógica da existência, na proposição ontológica. Os nomes indicam corpos, os adjetivos indicam propriedades dos corpos e os verbos indicam eventos incorpóreos. Como é que ato e representação se sintetizam? Através do sem-sentido da linguagem. Considere-se:

Se o mundo fosse um conjunto de entidades fixas, a linguagem seria a imagem ou a representação do estado de coisas. Agora que eventos são coisas reais, a linguagem não é a ferramenta subjetiva imaginária que descreve a realidade porque partilha algo com ela, o sentido. (Parsa 2023, p. 91)

Se proposições acerca de fatos são atributos incorpóreos dos corpos ou eventos, então que relação mantêm com o estado de coisas? Segundo Deleuze, é uma relação dialética: “a dialética é a ciência dos eventos incorpóreos expressos na proposição e expressos nas relações entre proposições, ou seja, é a ciência do sentido” (Deleuze 1990, p. 8).

2.3. Estrutura e Séries na *Lógica do Sentido*

Para Deleuze, o sentido vai ser o elemento simbólico encapsulado numa estrutura, cuja operação explica a gênese da significação, denotação e manifestação, do objeto e do sujeito. É a genuína matéria transcendental que não pode ser pensada quando tida em conta na sua atualidade (Beistegui 2010, p. 87). A estrutura existe para dar um molde

conceptual à natureza relacional do sentido e do significado, quer entender-se numa lógica de relação ao invés de uma lógica de propriedades dos elementos. Assim: “Na Lógica do Sentido, a noção de série toma o lugar da noção de repetição e os eventos tomam o de duração” (Parsa 2023, p. 9).

Deleuze entenderá, de um ponto de vista puramente conceptual, esta dualidade entre proposições e eventos como séries de uma estrutura. As séries produzem sentido ou significado (por vezes usado de forma intercalar) e constituem-se em paridade numa relação de dualidade diferencial. Quer isto dizer que resultam de uma diferença ou divergência, ao invés de refletirem semelhança. Para o autor, o sentido tem de ser entendido como estando integrado numa estrutura, uma estrutura cujo funcionamento produza relações diferenciais (Beistegui 2010, p. 87). Estas séries e a reciprocidade entre elas são as condições mínimas às quais uma estrutura, a estrutura do sentido, deve responder, já que “de forma a entender a operação do sentido, devemos visualizar como estrutura” (Beistegui 2010, p. 97). Miguel de Beistegui especifica:

A estrutura é um sistema de diferenças que tem sempre uma realidade, uma atualidade do aqui e agora, esta ou outra relação, esta ou outra diferença, e não a estrutura como um todo, estrutura como um todo que pode ser definida como a totalidade de diferenças ideais. Tudo aqui coexiste num estado virtual, um reservatório de virtualidades. (Beistegui 2010, p. 88)

As séries corresponderão sempre a duas conotações e mantêm uma relação com os eventos e, por conseguinte, com o sentido, porque permitem a sua génese e a sua sequência. Representam a passagem do caos ao cosmos, instituem uma ordem coerente que toma a forma serial (em séries) permitindo a síntese do múltiplo (Lecercle 2002, p. 103). Representam uma estrutura porque formam cadeias linguísticas com três características. Um dos elementos desta dualidade diferencial tem a função de fornecer significado e o outro de o receber, um opera e o outro permite essa operação ao receber o significado – o mundo que observo influencia o uso e desenvolvimento da linguagem, e a linguagem molda a forma como observo o mundo. Isto implica que as séries estejam sempre em excesso e desequilíbrio. Um significante, um significado e um desequilíbrio hierárquico caracterizam as séries. Qual é o elemento genético desta convergência de séries que permite o sentido? Um elemento neutro e impassível, o paradoxo, que une e atribui valor. Como? A natureza simultânea do paradoxo permite unir e fechar séries

divergentes. Este processo é necessário para que a partir daqui se possa formular sentido (sem-sentido) e senso comum (Lecercle 2002, p. 103).

É por este motivo que o livro é composto por séries, séries da proposição, séries de paradoxos, séries de eventos, séries de sentido, séries de sem-sentido..., etc. Deleuze pretende mapear uma estrutura através dos elementos das séries, que explique a produção de significado ou sentido, para a produção de linguagem, do objeto e do sujeito. Pretende-se dizer com cada capítulo que este ou aquele sentido é produzido de acordo com esta ou aquela dualidade diferencial, e a totalidade destas relações revelam um sistema ou estrutura que corresponderá à totalidade do sistema – “uma totalidade das suas diferenças ideais” (Beistegui 2010, p. 88) Daí que se possa iniciar a leitura da *Lógica do Sentido* a partir de qualquer capítulo, ou série, pois todas estão interligadas pela univocidade do ser que repete a diferença.

A ideia de organizar uma lógica do sentido em séries surge desta dualidade entre proposição e mundo, da qual a gênese do sentido é realizada, mas também entre causa e efeito (dualidade lógica), ou entre corpo e linguagem (dualidade estoica), ou entre comer e falar (dualidade de Carroll). A realidade de Deleuze está em constante devir, que gera uma simultaneidade da matéria, e as séries permitem conceptualizar este mecanismo diferencial que o próprio devir enquanto imanência gera. Séries são sempre divergentes, interdependentes e inter-relacionadas. Divergentes porque um dos elementos seriais opera como significante (doador de significado) e outro como significado (recetor de significado). Por exemplo, no caso da dualidade entre proposições e eventos, ou denotação e sentido, ou significação e expressão, o primeiro elemento recebe sentido do segundo. Interdependentes porque, usando o caso da relação serial entre proposição e evento, o evento, ou estado de coisas, influencia o desenvolvimento e uso da linguagem, e, por sua vez, a linguagem, ou proposição, molda a forma como o sujeito expressa o evento ou percebe o acontecimento. Isto leva-nos à inter-relação porque devido à divergência e interdependência os sujeitos entendem os eventos de forma distinta.

O sentido é concebido como estrutura porque ele habita entre as séries que correm a estrutura e é dos pontos de singularidade (o sentido sendo uma singularidade ideal) que se dá a gênese deste. Isto está também relacionado, epistemologicamente, ao seu empirismo transcendental. De forma a fazer-se sentido da experiência empírica, o que importa não são as impressões ou ideias (condições empíricas de Hume), mas os processos e a estrutura diferencial que gera a experiência atual. A questão não é que atual tenho, mas que condições diferenciais geram o atual. Deleuze questiona-se acerca dos

processos diferenciais e estruturas virtuais que dão origem à experiência individual e à identidade. Também o *cogito*, tal como o sentido, deve ter a sua gênese, nunca está pressuposto. Indica-nos Mehdi Parsa:

Aqui, a série de eventos desempenha o papel de repetição na duração. Os eventos são entidades que implicam a sua gênese; eles nunca são totalmente atualizados. Em outras palavras, longe de ser o estado de coisas estabelecido e distribuído no espaço, os eventos formam o tempo. Um evento é como uma solução química que sofre uma reação, enquanto um estado de coisas é o resultado ou resultado dessa reação. Ao contrário das substâncias que são numeráveis, os eventos são multiplicidades temporais; eles são processos. É por isso que só podemos sentir um evento, enquanto uma substância pode ser reconhecida. No mesmo sentido, o significado é o resultado de multiplicidades numéricas ou de diferenças espaciais, enquanto fazer sentido tem a ver com multiplicidade intensiva e diferença de duração. (Parsa 2023, pp. 9-10)

Quando falamos em linguagem e no sentido da linguagem, temos de entender que, de uma forma geral, tratamos da relação entre três “elementos”: o sujeito, nós que falamos e pensamos falando, que nos expressamos e comunicamos; o mundo, porque falar ou pensar é sempre acerca de uma realidade (ilusória ou não, não interessa por agora) do mundo, dos objetos e estados de coisas; e a própria linguagem escrita transportada para as letras e símbolos. Resumindo, o Eu, o mundo e a proposição.

2.4. Comparações e diferenças com Wittgenstein

Para Wittgenstein, o mundo será sempre o mundo e a proposição é uma imagem lógica do mundo (aplicando as regras corretas), querendo isto dizer que o sentido surgirá desta semelhança entre mundo e proposição. Mas Deleuze não vê as coisas assim, sendo influenciado pela interpretação estruturalista, o que significa que, para estes elementos (Eu, mundo e proposição) poderem assentar numa estrutura cujo sentido e significado se produza através das relações e posições que têm entre os elementos da estrutura, as coisas são vistas como séries. Ou seja, ao invés de o sentido surgir como propriedade da lógica no caso de Wittgenstein, o sentido surgirá da posição e relação que símbolos e eventos ocupam na estrutura.

Para Wittgenstein a gênese do sentido é possível devido à semelhança entre os elementos; já para Deleuze essa mesma gênese é possível porque há uma intrínseca

distinção entre mundo e proposição. Para Wittgenstein o sentido é uma propriedade da relação de semelhança entre mundo e proposição; e para Deleuze o sentido é um atributo que surge da distinção entre símbolos e eventos que tomam uma posição numa determinada estrutura.

Ao contrário de Wittgenstein, o sentido não se dá na profundidade da relação da lógica com o mundo, dá-se à superfície, com o evento. A profundidade será para Deleuze o sem-sentido e o sentido aparece da distinção. Para Wittgenstein o sentido está na relação isomórfica (semelhança) (Lopes 2006, pp.110 e 112) do interior ou profundidade do objeto, que é a lógica ou espaço/figuração lógica, e o exterior ou superfície do corpo, que é o estado de coisas. Ou seja, para Wittgenstein o sentido ocorre da semelhança entre lógica e estado de coisas, e para Deleuze da distinção entre profundidade e evento.

O *evento* é o incondicionado da condição de possibilidade. Dentro da interpretação do *Tratado* o evento seria o movimento processual da figuração lógica, o trabalho invisível da forma lógica que apenas pode ser compreendido porque existe linguagem, uma forma infinitiva da linguagem. Só *mostrando* ou existindo se compreende o sem-sentido. Para Wittgenstein a relação entre proposição e mundo é garantida pela forma lógica. Esta possibilita que a proposição represente o que ocorre no mundo. A forma lógica, enquanto campo transcendental, é que o assegura o isomorfismo entre a estrutura interna da proposição e a estrutura externa do mundo (Lopes 2006, pp. 105 e 112), e juntas são a condição de representação da realidade. Esta forma lógica não é uma estrutura subjetiva, não se encontra remetida para a interioridade do sujeito (Lopes 2006, p. 106), a lógica é do mundo, é mística, não é nossa propriedade. Isto significa que o sujeito não é fundador nem criador de sentido. Em Deleuze encontramos uma forma semelhante de pensar, pois também para ele o sujeito apenas participa como espectador. Enquanto o sentido para Wittgenstein surge da proposição e estados de coisas, para Deleuze deve trocar-se proposição por evento (que só pode ser expresso pela proposição) e da relação com o estado de coisas o sentido encontra-se a meio como elemento neutro e impassível. Deleuze reconhece o espaço lógico de Wittgenstein mas não fica satisfeito pois ele só pode ser suposto e não fundamentado. Se a linguagem do Wittgenstein do *Tratado* é uma *imagem* do mundo, a linguagem de Deleuze da *Lógica do Sentido* é uma *imagem em movimento* do próprio movimento do mundo.

3. Artaud e Schreber: o sem-sentido da profundidade dos corpos

3.1. O sem-sentido de Carroll como sem-sentido da superfície

De forma a não prolongar excessivamente a extensão do capítulo anterior acerca do sentido em Deleuze, não foi elaborado com o detalhe desejado a leitura do sem-sentido e as relações de proximidade com o sem-sentido de Wittgenstein. Essa tarefa será aqui, neste capítulo, realizada.

O sem-sentido da *Lógica do Sentido* recebe um enorme contributo ao adquirir e implementar na sua operacionalização ontológica e linguística as criações e noções conceptuais das obras e pensamentos de Lewis Carroll e Antonin Artaud. E, sendo que neste capítulo Artaud está em foco, juntamente com Schreber, parece-me útil que se inicie esta parte a partir do sem-sentido que anteriormente ficou em falta. Devo lembrar, antes de mais, que para entender a *Lógica do Sentido* deve adotar-se uma atitude ontológica que privilegia não uma concepção da realidade composta por pequenos elementos essenciais capazes de serem pensados como universais e necessários, mas uma realidade ontológica que sublinha o elemento ôntico enquanto devir, o que na linguagem da *Lógica do Sentido* se traduz por evento. É a partir de uma lógica do evento que podemos almejar determinar algum sentido nesta ontologia do devir. O seu oposto, e ao qual estamos maioritariamente habituados, é uma lógica da significação conceptual que pressupõe e privilegia uma realidade enquanto Ideia, Ser, ou Ideal. Importa reafirmar, também, que para Deleuze esta postura é motivada pelo esgotamento do tradicional pensamento filosófico que durante o seu percurso atingiu barreiras intransponíveis. Como o filosofar é inesgotável porque é criação, não há, para este pensador, alternativa se não se desafiar a tradição e pensar o “diferente” (Gil 2008, p. 14).

Foi visto que “é o acontecimento que faz sentido” (Gil 2008, p. 117) e este acontecimento é um ente incorporeal que se eleva das profundezas para uma *superfície*, a superfície por onde circula a linguagem que expressa o sentido, nomeadamente, pelo verbo e pelo infinitivo que exprimem o “sentido do acontecimento” (Gil 2008, p. 117). O acontecimento, ou evento, não pertence aos corpos e às suas misturas que perfazem o estado de coisas; antes, situa-se à superfície destes corpos. O sentido surge e circula à superfície a partir de uma dupla causalidade, a mistura física e corporal do movimento dos corpos, e uma quase-causa incorporeal que é o *efeito* (incorporeal) do movimento dos

corpos. A linguagem que expressa este efeito e movimento dos corpos “materializa” em forma de incorporal a proposição expressa. A totalidade disto é a superfície e é através dela que o sentido surge enquanto acontecimento. Sentido e linguagem pertencem a esta superfície e a sua relação é privilegiada.

Veremos como, à semelhança de Wittgenstein, existem duas noções de sem-sentido presentes na *Lógica do Sentido*. Uma pode ser designada como o sem-sentido de Carroll, o sem-sentido positivo que habita a superfície. A outra é o sem-sentido de Artaud, o sem-sentido negativo da profundidade. Sem Carroll não se entende o valor linguístico de Artaud, o que significa que é pelo escritor inglês que iniciarei.

Carroll é o grande revelador do sem-sentido da superfície. Evidencia-o em prosa com grande criatividade e engenho através de um conto para crianças. Porquê as crianças? Por que são elas que na fase do desenvolvimento da linguagem nos proporcionam rasgos admiráveis de criatividade ao brincar e inventar com as palavras. Palavras essas que apresentam o mesmo valor linguístico das palavras esotéricas e compósitas¹⁴ (*mots-valises* ou *portmanteau*) que Deleuze identifica nas obras de Carroll. Não é por acaso que a décima terceira série (capítulo) da *Lógica do Sentido* tem o nome “do esquizofrénico e da menina”. O título deste capítulo serve para ilustrar uma dualidade simbólica que representa a relação entre um sem-sentido da superfície da linguagem (*Unsinn*) e um sem-sentido da profundidade (*Untersinn*).

Este sem-sentido da superfície exhibe-se sob duas figuras que confrontam “as leis que regem as palavras” (Deleuze 1990, p. 67) – Deleuze refere-se às regras da gramática. A primeira lei diz respeito à procura do sentido e podemos encontrá-la exposta no caso do paradoxo da regressão infinita: o sentido de uma palavra só pode ser indicado com outra palavra e assim sucessivamente *ad infinitum*. A segunda lei diz respeito à impossibilidade de atribuir uma alternativa na qual os próprios nomes, já dotados de sentido, entrem (Deleuze 1990, p. 67).

A primeira e segunda figura do sem-sentido carregam consigo o mesmo elemento paradoxal em relação às regras porque dizem respeito à palavra capaz de indicar o seu próprio sentido sem que haja necessidade de se adicionar outra: “é ao mesmo tempo palavra e coisa” (Deleuze 1990, p. 67). E se diz o seu próprio sentido, é sem-sentido: “é uma palavra que denota exatamente o que expressa, e expressa o que denota”; e “diz algo,

¹⁴ Termo usado por José Gil para traduzir o significado da palavra “mot-valise” da *Logique du sens*, do qual faço uso.

mas ao mesmo tempo diz o sentido daquilo que diz: diz o seu próprio sentido” (Deleuze 1990, p. 67).

Vejamos este exemplo, palavras como “isso” ou “coisa” são palavras sem objeto específico, indicam generalidade e o seu sentido é mesmo esse, indicar (denotar) coisas ou significados (outras palavras). Quando para “isso” ou “coisa” não há denotação ou significação, ou uma e outra são a mesma (que é o que aqui está em questão), a palavra expressa o seu próprio sentido, tornando-se sem-sentido. A primeira figura do sem-sentido corresponde a este tipo de palavras que sintetizam duas séries heterogêneas (coisa e palavra), sem que, contudo, se possa criar mais sentido. “Isso” é “isso” e “coisa” é “coisa”, mas “Jabberwocky” ou “Snark” apesar de representarem nas obras de Carroll o mesmo sem-sentido de “isso” ou “coisa”, ramificam-se noutros sentidos.

A segunda figura do sem-sentido está representado pela palavra compósita (*mot-valise*). Um exemplo está no caso de “Snark = snake + shark”, ou “Jabberwocky = jabber + wocor”. Estas palavras compósitas têm a função de contrair mais do que uma palavra e desenvolver mais do que um sentido. Realizam uma síntese ao conectar séries de objetos que se indicam e séries de “proliferações verbais de sentidos expressos” (Deleuze 1990, p. 45). “Jabberwocky” indica um animal fantástico, “jabber” expressa uma conversa animada, “wocor” indica um fruto ou o brotar (Deleuze 1990, p. 45), “Snark” indica não só um animal fantástico, mas também expressa cuidado ou esperança (Parsa 2023, p. 130).

A palavra esotérica quando indica palavras como “isso” ou “coisa” elimina a procura incessante do sentido pela articulação infinita de nomes ao conjugar coisa e palavra num só, indicando assim o seu próprio sentido. Trata-se de uma síntese conjuntiva que funciona como um fecho que une partes separadas. A segunda figura, a palavra compósita, não realiza apenas uma conjunção, ela “implica a ramificação de séries enquanto as sintetiza” (Parsa 2023, p. 127). Mais ainda, “[é] uma síntese em que o processo de sintetização ou a sua génese não é dissolvida” (Parsa, 2023 p. 127). “Jabberwocky” e “Snark” são uma conjugação de duas partes, mas o seu significado precede os seus componentes, é um sem-sentido que agrupa elementos divergentes ao mesmo tempo que ramifica para dar lugar a outros sentidos. Trata-se de uma síntese disjuntiva, ou seja, une e possibilita a ramificação das séries.

Há uma passagem intrigante e parece poder ser dirigida a Wittgenstein, talvez, também, a Frege ou Russell. Começa assim o terceiro parágrafo do décimo primeiro capítulo: “alguém poderia contrapor que tudo isto não significa nada. É brincar com as palavras supor que o sem-sentido expressa o sentido se, por definição, não tem” (Deleuze

1990, pp. 67-68). Deleuze responde a esta possível objeção afirmando que “brincar com as palavras é dizer que o sem-sentido tem sentido, o sentido ser não ter nenhum. Esta não é a hipótese apresentada de todo” (Deleuze 1990, p. 68). Continua escrevendo que não pretende fazer da relação entre sentido e sem-sentido a mesma razão de relação que existe entre verdadeiro e falso, ou seja, não pode ser entendido com base numa relação de exclusão. Para quê realizar esta relação se é “fútil ir do condicionado para a condição para pensar na condição como simples forma de possibilidade da imagem do condicionado” (Deleuze 1990, p. 68). A relação que se pretende é original e intrínseca, é um modo de “co-presença” onde o sem-sentido como palavra (palavra composta e esotérica) diz o seu próprio sentido (Deleuze 1990, p. 68). Deleuze parece reconhecer o mesmo “lugar” onde ficou Wittgenstein, mas afirma ser possível ir além.

É interessante como a partir do conceito de síntese disjuntiva, que no seu conteúdo mais analítico remete para Kant e Leibniz, podemos observar uma importante distinção com Wittgenstein. No final do *Tratado* fica claro que nada se pode concluir, ou que a única conclusão é a impossibilidade de “falar” da forma lógica. Esta apenas pode ser “mostrada” e pertence ao místico e ao limite da linguagem. Deleuze, em parte, chega ao mesmo sem-sentido da linguagem (ao *Unsinn*), mas não “deita fora a escada”, exatamente por causa desta *síntese disjuntiva* que é o que nos proporciona uma lógica sintética e possibilita conjugar lógica e ontologia preservando-se a génese e a ramificação de sentido (Parsa 2023, p. 215).

Carroll demonstra como a lógica da superfície expõe os seus absurdos e paradoxos que destroem a significação na procura infrutífera de um incondicionado. José Gil expõe isto muito bem de forma técnica: “Como definir o incondicionado de tal forma que a condição não se assemelhe de nenhuma maneira (requisito do processo genético diferencial e diferenciante), e que, no entanto, não deixe de ser dele derivado? Para tanto, ‘é preciso dispor de um incondicionado como síntese heterogénea da condição numa figura autónoma, que reúne em si a neutralidade e a potência genética’” (Gil 2008, p. 127). Carroll contorna esta regressão infinita da lógica ao inventar e criar sentido transformando a regressão numa proliferação. Qual é a génese da forma lógica quando esta não consegue sair do círculo vicioso da regressão infinita que é pressuposta? A regressão infinita do sentido abre espaço ao sem-sentido como fator de uma síntese disjuntiva como verdadeira fundamentação da lógica – o sem-sentido positivo (Parsa 2023, p. 125). O sem-sentido tem portanto duas funções, uma função positiva como síntese disjuntiva, e uma função negativa como síntese regressiva. (Deleuze 1990, p. 67).

A síntese regressiva revela a não fundamentação da lógica da significação e a síntese disjuntiva fundamenta-a a partir do sem-sentido.

Já sabemos que o incondicionado é também procurado no *Tratado* e é tentador traçar daqui uma semelhança, mas não há qualquer similitude. Pelo contrário, há uma diferença essencial e crucial. A conclusão de Wittgenstein não é que exista um elemento ou dimensão ontológica do sem-sentido; é, antes, a sua procura ou tentativa de definição que se revela sem sentido. Deleuze pretende mesmo identificar ontologicamente esta dimensão e ela está reservada à “profundidade da superfície” num primeiro momento. Mas depois, ao estudar Artaud e a linguagem da esquizofrenia, entenderá que é uma dimensão presente na profundidade dos corpos.

3.2. A falsa profundidade da superfície

No encontro entre Carroll e Artaud, ou entre Alice e o esquizofrénico, “é necessário separar os diferentes ‘*abismos de sem-sentido*’” (Gil 2008, p. 122). O sem-sentido da superfície com a sua “*falsa profundidade*” (Gil 2008, p. 120), repleto de inovação, invenção ou criação de linguagens e palavras (caso dos paradoxos e palavras compostas e esotéricas) que remete para um problema de *crítica*, e o outro sem-sentido da verdadeira profundidade dos corpos e desejos desorganizados que remete para um problema de *clínica*:

São problemas diferentes, de crítica e clínica, cujas fronteiras marcam o limite até onde a desorganização dos corpos e do desejo (clínica) pode ir na criação, quer dizer, nessas mudanças de níveis onde a linguagem adquire uma outra dimensão (crítica). (Gil 2008, p. 122).

Carroll é criador de palavras que, apesar de apenas inventadas e de não corresponderem a um estado de coisas, correspondem não menos por isso a um sentido (sem-sentido) onde é ainda visível uma gramática e palavras que encontramos no dicionário (Venturinha 2012, p. 415) e que se diferencia exhaustivamente de um sem-sentido da linguagem da esquizofrenia.

Artaud revela-nos que a superfície por onde circula a linguagem está metafisicamente separada da profundidade dos corpos, a “profundidade” da superfície é aparente, trata-se apenas do “outro lado do espelho” de Alice. “Nada é mais frágil que a

superfície” (Deleuze 1990, p. 82) exatamente porque ela não tem espessura, é frágil e, quando se quebra, quebra-se como um espelho deixando fragmentos de identidade e mundo estilhaçados. Não me surpreenderia que Wittgenstein pudesse concordar com esta afirmação, pois segundo a conclusão do *Tratado* é vão achar uma última fundamentação para a forma lógica; a fragilidade é esta, está numa fundamentação sem sentido através da linguagem (superfície).

Em *Crítica e Clínica* (1998) no terceiro ensaio, Deleuze começa por dizer que “em Lewis Carroll tudo começa com um horrível combate, o combate das profundidades” (Deleuze 1998, p. 21), mas quando tomamos em conta as palavras de Artaud, sabemos que se trata de uma “falsa profundidade” (Gil 2008, p. 118). Decerto, respeitante à superfície, há uma profundidade porque se trata da casa que o sem-sentido habita: o incorpóreo quase-causal (o *efeito*), o paradoxo, as palavras esotéricas e compostas (*mots-valises*). A superfície é o lugar da linguagem, do sentido e da lógica, sendo o campo transcendental por excelência. No entanto, quando observamos Artaud, apercebemo-nos da “superficialidade da profundidade” de Carroll. Por isso, Deleuze logo no parágrafo seguinte diz-nos que “Alice progressivamente conquista a superfície” (Deleuze 1998, p. 21). Esta conquista da superfície dá-se porque nunca se tratou de uma verdadeira profundidade dos corpos. Para Artaud e para a linguagem da esquizofrenia é a conquista da superfície sequer possível? A superfície de Carroll é como uma banda de Moebius na qual uma única linha atravessa os dois lados. Em *Sylvie e Bruno*, Carroll revela-nos que a anterior profundidade subjacente às aventuras de Alice achatou, exibindo uma superfície ao longo da outra. Podemos pensar então: será o sem-sentido da profundidade um sem-sentido mais poderoso, caótico e devastador que o sem-sentido da superfície? Não, “não é que a superfície tenha menos sem-sentido que a profundidade. Mas não é o mesmo sem-sentido” (Deleuze 1998, p. 22). Trata-se de sem-sentidos distintos, como esta passagem expõe com clareza:

A singularidade de Carroll é não ter permitido que nada passasse pelos sentidos, mas ter representado tudo como sem-sentido, uma vez que a diversidade dos sem-sentidos é suficiente para dar conta de todo o universo, tanto dos seus terrores como das suas glórias: a profundidade, a superfície, e o volume ou superfície laminada. (Deleuze 1998, p. 22)

Carroll remete-nos para o “país das maravilhas” e para “o outro lado do espelho”, como se fosse um outro lado da superfície onde encontramos o sem-sentido, cuja função

é ser gênese do sentido. Curiosamente, o primeiro título de *Alice no País das maravilhas* era para ter sido *As Aventuras de Alice no subsolo* (Deleuze 1990, p. 9), subsolo que representa, lá está, uma profundidade; mas como Alice conquista a superfície, Carroll revela-nos que esta profundidade se eleva à superfície (Deleuze 1990, p. 9). Um sem-sentido de ascensão, portanto, um sem-sentido positivo. Um sem-sentido assim nunca poderia representar a pura profundidade dos corpos. Este é o grande ponto de tensão na obra:

Toda a primeira parte da *Lógica do Sentido* é consagrada à análise das operações necessárias para que todo o sem-sentido possa ser inscrito nessa superfície. Mas nada é dito sobre a natureza da superfície: supõe-se que tudo se passa ao nível dos jogos de linguagem, tal como se exemplifica, a cada passo pelas aventuras de Alice. Mas ao mesmo tempo vão-se traçando as condições para a elaboração de uma ontologia.” (Gil 2008, p. 118)

Serão os dois sem-sentidos comunicáveis? Não é certo. Deleuze, efetivamente, tenta realizá-lo durante a obra, mas chega a concluir no fim da décima terceira série (capítulo) que os dois estão inesgotavelmente separados (Gil 2008, p. 125). Mais tarde, em *Anti-Édipo*, o conceito de corpo-sem-órgãos é trabalhado para tentar relacionar os dois polos do sem-sentido de forma a redigir um plano de imanência, enquanto sistematização que conjuga lógica e ontologia. Não é, contudo, o âmbito desta dissertação aprofundar esta parte, pelo que não farei comentários sobre se o corpo-sem-órgãos efetivamente se realiza e como se realiza; mas este é o motivo pelo qual Deleuze dirige depois todo o foco da obra em estudo para a profundidade do corpo-sem-órgãos. A questão da linguagem da esquizofrenia e da figura de Artaud é a responsável por esta tensão na *Lógica do Sentido* (Beistegui 2010, p. 97).

É a linguagem que através dos seus elementos unificadores de séries divergentes, nomeadamente os paradoxos e a palavra compósita, permite realizar o reverso da superfície, revelando-nos o seu outro lado, a sua profundidade, onde o sem-sentido habita e circula. “A superfície é o lugar do sentido” (Deleuze 1990, p. 126), “mas chega um momento em que esta maravilhosa máquina de produção de multiplicidades de acontecimentos parece emperrar-se” (Gil 2008, p.121), chega um momento em que Carroll e Artaud colidem. O sem-sentido de cada um é distinto e é tremenda a dificuldade

de achar um elemento unificador da profundidade corporal de Artaud e da superfície da linguagem de Carroll.

3.3. O sem-sentido de Artaud: o sem-sentido da profundidade

Artaud e a linguagem da esquizofrenia representam um estado anterior à formação da superfície. Um estado anterior que simboliza o nascimento da linguagem (Parsa 2023, p. 139), como se esse estado anterior (profundidade) representasse uma “‘ordem primária’ na constituição da significação oposta a uma produção artificial (‘secundária’)” (Venturinha 2012, p. 415). Enquanto o sem-sentido (*nonsense*, *Unsinn*) de Carroll opera como gênese do sentido, o sem-sentido de Artaud aparece como fixo a outro elemento que não necessita de superfície, sendo estéril na produção de qualquer sentido. Para designar este sem-sentido que não produz sentido, Deleuze toma por empréstimo a expressão de Hölderlin – o infra-sentido (*Untersinn*) que significa ausência de símbolo (Lopes 2006, p. 74). Esta passagem de Beistegui é sugestiva destas duas distintas dimensões, lógica e ontologia, que o sem-sentido habita:

...devemos evitar confundir o sem-sentido do *Unsinn* e o sem-sentido do *Untersinn*, sem-sentido e infra-sentido. Em última análise, a distância entre Carroll e Artaud é a distância que separa a linguagem emitida à superfície e a linguagem cravada nas profundezas dos corpos. É a distância – de facto, o abismo – que separa a lógica do sentido (e sem-sentido) daquilo que não é sentido, o abismo que separa o sem-sentido da loucura (ou aquilo que, na segunda edição de *Proust e os Signos*, Deleuze chama de “Anti-logos”). (Beistegui 2010, p. 100)

A linguagem da esquizofrenia habita a dimensão da profundidade pura onde a linguagem dos corpos se rege de forma “agramatical” por formas ilógicas, com a violação das regras de sintaxe que extinguem qualquer hipótese de gramática (Venturinha 2018, p. 159). Quando me refiro à linguagem da esquizofrenia refiro-me em dois sentidos: um mais lato que envolve o seu aspeto literário e, por isso, artístico; e um outro que faz referência aos sons, barulhos e proposições sem gramática. Em palavras como “Snark” ou “Jabberwocky” ainda existe alguma gramática e palavras que integrem jogos de linguagem. Mas Artaud expõe uma dimensão distinta, nas suas “palavras sopro” (*cris-souffles* ou *breath-howls*) que indicam o sem-sentido no seu estado mais puro, onde não

se encontra vestígio de compreensibilidade – “Ratara ratara ratara Atara tatara rana Otara otara katara...” (Deleuze 1990, p. 83).

O jogo de palavras de Artaud é, além de gênese da linguagem, destruidor da superfície. A fronteira entre as séries desaparecem “transformando as palavras em corpos, e o sentido em ações e paixões” (Gil 2008, p. 122). O nome que é falado ou ingerido – porque ou é objeto/corpo que se expressa e, portanto, é expulso pela boca ou é objeto que se consome e, portanto, ingere-se – é “sentido como coisa, vocábulo que queima como a temperatura solar” (Lopes 2006, p. 73), sendo que “a palavra é física, afeta imediatamente o corpo” (Gil 2008, p. 122).

Corpo comunica-se internamente com corpo, não se sujeita a quaisquer regras exteriores da linguagem. A proposição é expelida, vomitada, defecada, numa mistura que se conjuga (sem-sentido) com um “novo estado de coisas” (Gil 2008, p. 123). “Tudo é corpo e corporal” (Gil 2008, p. 123) e, por conseguinte, “o sentido incorporeal, o acontecimento, foi perdido” (Lopes 2006, p. 73).

É dentro deste paradigma metafísico que se perde o sentido filosófico da linguagem da esquizofrenia. A *crítica* torna-se infértil, deixa de ser capaz de fazer justiça à grandiosidade da descoberta – no aspeto ontológico e ético, uma “nova” (diferente) forma de vida, uma diferente possibilidade de existência. É neste âmbito que se pode extrair uma leitura unicamente clínica da linguagem da esquizofrenia que o sentido filosófico esgota. Ela é o esgotamento da superfície, do evento enquanto resultado de expressão e mundo.

Não pretendo afirmar que a linguagem da esquizofrenia esgota por completo o sentido filosófico, se por o entendermos num sentido mais lato; pretendo dizer, antes, que se perde no aspeto metafísico, como se, numa interpretação à luz do pensamento de Louis Sass, se tratasse de um solipsismo ontológico. O sentido filosófico não se perde devido à “combinação arbitrária de palavras e sílabas, mas [é] algo que *parece* ter um sentido, que soa como uma proposição ou parte de uma proposição” (Wittgenstein 2000, MS 116, p. 59, cit. *apud* Venturinha 2018, p. 163). Aquilo que é sem sentido são as “combinações de palavras em frases” (Venturinha 2018, p. 164). Que linguagem é esta dos corpos que estabelece “uma nova gramática e, conseqüentemente, um novo léxico, uma nova sintaxe, uma nova fonética” – “um novo ‘alfabeto do pensamento’” (Venturinha 2012, p. 415)? Como escreve Parsa:

...a sua leitura [de Deleuze] de Artaud não é de todo uma migração da linguagem para uma comunicação puramente corporal e emocional, mas, ao invés, move-se para o aspecto mais linguístico da linguagem, nomeadamente, a sua génese. A linguagem não é produzida do *logos*, mas da *poesis*. (Parsa 2023, p. 139)

Esta passagem de Parsa é interessantíssima e permite-nos fazer uma ponte com Wittgenstein. Seguindo a leitura de Venturinha (2018) acerca da face sem sentido dos poemas para Wittgenstein, podemos observar como o filósofo austríaco entende o sem-sentido como uma manifestação da natureza humana, importando pôr a descoberto o lado óbvio do sem-sentido (Venturinha 2018, p. 165):

...se o significado é o uso, como Wittgenstein defende, o emprego de palavras sem significado cria algum resultado. Isto é completamente diferente de acreditar que o significado pode ser atribuído a qualquer palavra. (Venturinha 2018, p. 165)

A leitura de Wittgenstein conclui que nem sempre o sem-sentido age de forma igual fazendo justiça ao seu nome; o significado deste está de acordo com o *uso* e inserido num jogo de linguagem podemos mesmo observar o sem-sentido a agir como sentido (Venturinha 2018, p. 165). Como nos diz Wittgenstein: “Pensa mais uma vez na quantidade de sentido que há num poema sem-sentido!” (Wittgenstein 2000, MS 127, p. 51, cit. *apud* Venturinha 2018, p. 165); e também: “...só se deve escrever filosofia como se escreve um poema” (Wittgenstein 1998, 28). Há ainda uma passagem que me deixa muito intrigado e à qual deixo apenas uma questão. Escreve Venturinha que “o ‘sentido’ é dado pela experiência que temos ao confrontar o poema – uma experiência ‘mística’ na terminologia do primeiro Wittgenstein” (Venturinha 2018, p. 165); questiono-me se não encontramos aqui uma aproximação ao *evento* da *Lógica do Sentido*.

A genialidade de Artaud está na revelação de uma linguagem que abala por completo os ditames da lógica e da gramática. Com isso, não revela um lado do ser humano errático ou “em regressão”; aproxima-nos daquilo que pode ser uma brecha de luz na compreensão da nossa natureza, enigmática sem dúvida, talvez caótica, mas consideravelmente instável e aparentemente sem sentido. Uma linguagem assim requer “*outros ou novos movimentos de pensamento*” (Venturinha 2018, p. 169) e, por isso, uma nova gramática ou, neste caso, uma “agramaticalidade” (Venturinha 2018, p. 168) que se afirma na literatura, mas sobretudo na poesia. É sem dúvida uma linguagem que não opera

mais segundo um sentido (tem antes um infra-sentido próprio), uma verdade, ou “*pensamentos corretos*”, e para a pensar assim “temos de deixar de pensar a gramática e a lógica como inexpugnáveis” (Venturinha 2018, p. 169).

Com tudo isto, penso que podemos traçar uma comparação que corrobora a nossa hipótese inicial de que, no que toca ao sem-sentido da linguagem, os nossos dois autores se aproximam. Deleuze entende duas dimensões do sem-sentido (de superfície e de profundidade). Lembremo-nos de que Wittgenstein entendeu, também, o sem-sentido de dois modos: aquilo que tem sentido, mas não faz, e aquilo que faz sentido, mas não tem.¹⁵ O sem-sentido enquanto *sinnlos* é o sem-sentido da superfície e o sem-sentido enquanto *Unsinn* é o sem-sentido da profundidade. Acredito que esta aproximação ficará fortalecida, se tivermos em consideração a tese de Sass acerca da linguagem do solipsismo.

3.4. Solipsismo e esquizofrenia em Schreber

Louis Sass em *Paradoxes of Delusion* diz-nos resumidamente quatro coisas: a) a esquizofrenia no seu ponto de vista fenomenológico não é uma regressão, como defendem os psicanalistas (Sass 1995, p. 11); b) não é uma falta de razão, como presente na leitura cognitivista (Sass 1995, p. 12); c) não é uma “alternativa inspiradora à razão humana”, como romantizam alguns filósofos do movimento da antipsiquiatria do séc. XX (Sass 1995, p. 12); d) antes, para Sass, a esquizofrenia apresenta um excesso de racionalidade (Sass 1995, p. 12) similar à que se encontra nos filósofos e que pode ser concebida da mesma forma que Wittgenstein entende o solipsismo (Sass 1995, p. 31) A leitura de Sass é a de que, à semelhança da atividade filosófica, sem com isso especificar se se trata de alguma área da filosofia, podemos encontrar na doença da esquizofrenia um comportamento que equivale a um “excesso de razão”, uma espécie de dilúvio abundante de pensamento, cujas consequências se identificam também na atitude e filosofia solipsista.

Para Sass, a abstração e alienação são posturas presentes tanto nos pacientes de doenças mentais (caso de Schreber) como nos filósofos, que se afastam do entendimento

¹⁵ Podemos dizer que esta frase, apesar de muito simples, tem a capacidade de encapsular elegantemente a totalidade da dimensão do sem-sentido. É da autoria de Modesto Gómez-Alonso, professor na Universidade de Sevilha, que, com muita gentileza, paciência e humildade conversou comigo informalmente sobre este tópico à margem de uma conferência em 2024. Em castelhano, disse-o assim: “Que tiene sentido pero no hace, y lo que hace sentido pero no tiene”.

do mundo, do corpo e da comunidade (Sass 1995, p. x). Esta perspectiva do entendimento como estando invariavelmente ligado ao contexto social e prático, ao uso específico dos significados inseridos nos jogos de linguagem, está presente no “segundo Wittgenstein”, mas também se encontra no conceito de *socius* do *Anti-Édipo* (McClure 2001, p. 84). De modo inverso, liga-se diretamente, para Sass, à concepção de loucura, como uma desconexão do corpo e paixões das práticas sociais do mundo, virando-se para si mesmo (“mind preverse self-apotheosis”) (Sass 1995, p. 12).

Sass afirma que a partir das leituras do juiz Daniel Paul Schreber, entre outros casos de esquizofrenia, encontrou uma tendência de comportamento que alterna entre uma postura subjetivista e outra de matriz mais objetiva e pública, assim como uma tendência para a perda do sentido da centralidade experimental do eu (“self’s experiential centrality”) (Sass 1995, p. 31). Schreber descreve as suas alucinações como tendo uma certa subjectivização (Sass 1995, p. 8) e Sass articula este modo de experiência da realidade com a do solipsista, para quem o mundo externo e os outros não passam de uma representação projetada por um eu (*self*) (Sass 1995, p. 8).

Desde já dizer que a visão solipsista de Wittgenstein não é bem esta. Partilho das observações de Nuno Venturinha quando diz que o solipsismo para Wittgenstein opera como indicador do “limite que um sujeito experiencia quando confrontado com o facto de que cada um de nós é a verdadeira condição de existência do mundo”; continua Venturinha dizendo que “isto não é defender que o sujeito cria o seu mundo; mas é pelo contrário reconhecer que objetos externos e outras mentes existem dentro da *minha* projeção” (Venturinha 2018, p. 171).

Estas observações quanto ao movimento circular subjetivismo-objetivismo, que denotam um comportamento paradoxal, vão depois ser relacionadas com a leitura de Wittgenstein acerca da natureza paradoxal do solipsismo (Sass 1995, p. 31), pois também ela tende para colocar o Eu como elemento central e total do mundo e, por resultado lógico, como elemento inexistente no mundo. Mais, Sass sugere, articulado com Wittgenstein, a ideia de que o solipsista e o esquizofrénico são cegos ao senso comum. Esta observação, aos olhos de Deleuze, adquire um significado positivo porque opera linguisticamente dentro de um “novo alfabeto do pensamento”.¹⁶ Gostaria de explorar brevemente esta hipótese, pois já discuti que a linguagem da esquizofrenia aufere

¹⁶ Ver cap. 3, “Imagem do pensamento”, de *Diferença e Repetição* de Deleuze.

realmente um novo alfabeto, mas vejamos melhor o caso do solipsista. Esta não é de todo uma hipótese de Sass.

Será que o solipsista realmente usa um novo alfabeto do pensamento como aquele que podemos encontrar sistematizado pela linguagem da esquizofrenia (Venturinha 2012, p. 415)? Não será a “natureza auto-refutante” do solipsismo um indicador de que se está a operar segundo a lógica e a gramática (em oposição a uma “agramaticalidade”), exatamente pelo facto de que as posições do solipsista podem ser logicamente invalidadas? O que seria invalidar logicamente através da gramática um pensamento, ou argumento, que não se rege pelas mesmas regras? À maneira de Wittgenstein, estaríamos a invalidar “nada”, seria sem sentido tal operação. As duas linguagens “obedecem” a gramáticas diferentes, logo dificilmente poderão ser comparadas. Não terá a linguagem da esquizofrenia, juntamente com a linguagem da poesia sem sentido, um alfabeto distinto do doutrinário filosófico? Não é claro que os dois tratam da gramática de forma semelhante, há um alfabeto novo no esquizofrénico e no poeta, mas não no solipsista.

Prosseguindo na leitura, para Wittgenstein, segundo Sass, a intuição central do solipsista é ver o mundo como o *seu* mundo e a *sua* ideia ou representação (Sass 1995, p. 34), e esta atitude é até vista como uma espécie de “doença da linguagem” e do pensamento (Sass 1995, p. 51). Não discordo que se possa falar de uma doença da linguagem para o solipsismo, mas não podemos afirmar o mesmo para a linguagem da esquizofrenia, pois não há nenhum “erro”; muito pelo contrário, ela aparenta uma inquietante clarividência acerca da natureza humana (falo obviamente em sentido não patológico), pois trata-se um diferente alfabeto que não conhece a superfície, aquela que permite ao solipsista conjurar a sua ideia ou representação.

Coloca-se também uma questão que se relaciona com um modo de existir que faz convergir para si uma doutrina metafísica do solipsismo. O esquizofrénico e o solipsista experienciam o mundo de forma semelhante, partilhando uma visão metafísica comum? Qual é o modo de existência que motiva ou justifica a doutrina metafísica do solipsista? Poderemos compará-la à do esquizofrénico? (Sass 1995, p. 52). À semelhança de Wittgenstein, Sass interroga-se sobre a forma de vida ou modo de existir que dá suporte, motivando ou justificando, a doutrina metafísica. Não creio que haja metafisicamente alguma semelhança. Ora, se relegarmos esta forma de contraposição à linguagem esquizofrénica, percebemos que nos episódios de psicose não há forma de vida nenhuma que se coadune com o devir da realidade. Há uma forma de vida interior que se repete num círculo vicioso. A linguagem encontra-se com o estado de coisas interior, dá-se na

interioridade do sujeito, nos dolorosos traumas e experiências cravados no seu corpo, é uma conversa consigo mesmo projetada para o exterior de forma incompreensível e caótica. Reconheço o meu ponto de vista mais fenomenológico, mas apenas observo que o que há de semelhante para o solipsismo é o espaço interior onde se dá o diálogo, nada mais. A diferença está em que o mundo projetado pelo esquizofrénico é o resultado da interioridade do seu corpo, do resultado das paixões e dos desejos da profundidade dos corpos. Já o solipsista está imerso na *superfície* que necessariamente necessita de se relacionar com a realidade exterior.

A isto podemos adicionar que Sass vê nos dois uma semelhança de atitude – “neste ponto pode dizer-se que uma pessoa experiencia a experiência em vez do mundo (Sass 1995, p. 33); e, ainda, “a posição de concentração passiva dá lugar, em perfeito acordo com a análise de Wittgenstein do solipsismo, a uma penetrante sensação de subjectivização, de experienciar a experiência em vez do mundo externo” (Sass 1995, p. 57). Concordo que o esquizofrénico e o solipsista partilham esta experiência da experiência, mas discordo quanto ao “lugar” relacional onde se situa, pois enquanto no primeiro é uma experiência do corpo com um “estado de coisas” do corpo, o segundo partilha da experiência com o estado de coisas exterior, apesar de depois o rejeitar na sua conclusão. Diz-nos Sass:

Como Wittgenstein frequentemente salientou nos seus escritos posteriores (por exemplo, IF, §402), é absurdo duvidar da experiência subjetiva imediata e impossível argumentar (pelo menos de qualquer forma padrão) sobre noções como o solipsismo, uma vez que as formas normais de evidência são bastante irrelevante para tais afirmações. (Sass, 1995, p. 58)

Não sei até que ponto podemos traçar aqui uma linha comparativa. Em ambos os casos há uma “certeza” (que se assemelha mais à paixão) que mais parece uma fé e, portanto, torna-se fútil contrapor com evidências do senso comum, mas enquanto que o solipsista usa uma linguagem híper-racional, o esquizofrénico não necessita de qualquer “superfície”; usa uma linguagem do corpo e fundamenta-se nisso. É como se o solipsista, dentro da leitura ontológica da estrutura da linguagem da *Lógica do Sentido*, habitasse uma segunda superfície, uma “infra superfície”. O esquizofrénico habita uma só dele mas que é de todos, vive numa espécie de solipsismo ontológico – “muitos esquizofrénicos vivem a visão solipsista com uma certa literalidade” (Sass 1995, p. 67).

A ideia que Sass quer passar, ideia essa que combina com a atitude solipsista, é que o excesso de razão em que ambos vivem os afasta e paralisa do mundo. Vejamos este exemplo: “na verdade, como mostra a discussão de Wittgenstein sobre a passividade e o olhar fixo, o próprio surgimento da visão do solipsista depende da inação” (Sass 1995, p. 59). A minha leitura é precisamente a contrária para o esquizofrénico. Não discordo que é o que sucede com o solipsista, mas no caso do esquizofrénico ele de modo algum experiencia a razão em excesso; longe disso e de maneira oposta, experiencia a vida em excesso, experiencia-a em demasia para tão pouco tempo, o que leva a um esgotamento do *corpo* e destruição da *superfície*.

Esta hipótese da vida em excesso é fortalecida pelas próprias palavras de Jonathan Lang, um doente de esquizofrenia citado por Sass: “como Lang afirma num artigo sobre a sua doença que escreveu para uma revista psiquiátrica, a alienação dos esquizofrénicos ‘não é tanto uma alienação da sociedade, mas uma alienação da atividade sensoriomotora’” (Sass 1995, p. 61). Retornando ao argumento principal de Sass (Sass 1995, p. 68), reitero que existe de facto uma alienação e abstração levadas a cabo pelo excesso e centralidade da razão no pensamento, que leva o sujeito (solipsista ou esquizofrénico) a perder contacto com o movimento do mundo (*evento* ou estado de coisas, não enquanto *imagem*, mas *uso*). Porém, saliento que os dois ocupam diferentes dimensões que os torna distintos na sua natureza e resultados. Esta excessiva subjectivização, agora para o caso da esquizofrenia, é ocupada em simultâneo, num movimento paradoxal, com a experiência de que as ações e os pensamentos estão sob o escrutínio e controlo de uma força exterior (Sass 1995, p. 68). Também na doutrina do solipsismo encontramos este elemento, não enquanto experiência, mas enquanto resultado lógico; refiro-me ao elemento paradoxal do solipsismo que Wittgenstein sinaliza (Sass 1995, pp. 52 e 55). Salienta Sass:

Ao tentar comunicar a sua visão solipsista como se fosse relevante para outras consciências e ao reivindicar uma propriedade paradoxal de um mundo cujo estatuto se equivoca estranhamente entre o objetivo e o subjetivo. Assim, o solipsista é levado a querer aquilo que nunca poderá ter, a validação no mundo consensual, e isso mina a sua aparente autossuficiência. (Sass 1995, p. 75)

Usei esta citação porque gostaria de expor um pensamento que se pode retirar das suas palavras. Segundo a ideia de Deleuze e Carroll que do paradoxo (sem-sentido) temos

a gênese do sentido, poderá o paradoxo do solipsista e do esquizofrênico, ou seja, a excessiva subjectivização e total objetivação da centralidade do Eu para com o mundo, demonstrar o mesmo que os paradoxos da *Lógica do Sentido*, mas de forma invertida? Passo a explicar: o que alguns filósofos da linguagem procuram é unir lógica e mundo, e quando o tentam fazer através da lógica acham um paradoxo (regressão infinita). O solipsista e o esquizofrênico já têm o mundo (são eles) e precisam uni-lo à lógica; porém, assim que o tentam comunicar, encontram-se no paradoxo e perdem o mundo. Não posso deixar de refletir que o sentido parece surgir assim, não como indicador dos conteúdos, mas dos limites, surge de um sem-sentido que, bloqueando o entendimento do objeto, oferece a compreensão dos limites que o circundam. O filósofo perde a lógica e o esquizofrênico perde o mundo, é como se tivéssemos condenados a viver no limbo que habita entre os dois misteriosos reinos.

Penso que as duas passagens seguintes também ilustram isto:

O resultado paradoxal, como diz Wittgenstein numa frase célebre do *Tractatus Logico-Philosophicus*, é que “o solipsismo, quando as suas implicações são seguidas à risca, coincide com o realismo puro”.¹⁷ A subjetividade, levada ao seu limite, desmorona-se na objetividade, culminando numa espécie de narcisismo sem Narciso. ‘Eu sou o meu mundo’, como afirma sucintamente Wittgenstein ... (Sass, 1995, p. 86)

E ainda: “como Artaud poderia ter dito, passámos do vazio em direção ao plenário e depois caímos de novo no vazio” (Sass 1995, p. 86).

Começamos agora a finalizar os pensamentos a partir de uma outra passagem de Sass: “Na opinião de Wittgenstein, insistir no truísmo do solipsismo é envolver-se numa forma de vida que é ilusória, fútil e, em última análise, absurda” (Sass 1995, p. 90). Não é bem esta a conclusão de Wittgenstein quanto ao solipsismo. Vejamos como, à boleia da análise de Venturinha, podemos concluir o contrário. Quando Wittgenstein faz referência ao “eu filosófico” do solipsista, isso serve para orientar uma postura para com a vida que se afaste da ideia de que somos meros seres humanos (apenas corpos biológicos, “corpos-com-órgãos”). Ora, o solipsismo é uma doutrina que nos mostra que temos muito de “sujeito metafísico” (Venturinha 2018, p. 172). Devemos entender que não é no sentido epistemológico ou teórico; o paradigma é essencialmente “ético”, de tal forma que o solipsismo assume mesmo um “papel agramatical” (Venturinha 2018, p. 172). Acrescenta

¹⁷ Ver Wittgenstein 2021, 5.64.

Venturinha: “*Existem realmente variedades de sem-sentido* e algumas delas parecem ser a única ‘forma de apresentação’ daquilo que contamos como ‘profundo’ nas nossas vidas” (Venturinha 2018, p. 173). Em contrapartida, sugere Sass: “Para Wittgenstein, é esta incapacidade de se ligar a um mundo prático e social que é uma espécie de pecado original do intelecto – o pecado do filósofo por excelência, de que o solipsismo é apenas o exemplo mais flagrante” (Sass 1995, p. 92); e ainda: “ideais solipsistas – a visão de um eu interior completamente separado do corpo, e de um eu experiencial, o ‘eu filosófico’, plenamente consciente da sua independência dos outros e do mundo” (Sass 1995, p. 141). Estas são passagens que indicam que a leitura de Sass quanto ao solipsismo de Wittgenstein não é a mais acertada, embora em muitos outros aspetos tenha chegado a comparações bastante reveladoras e de muito valor para a compreensão desta horrível doença que pode afligir qualquer um e que é, ainda hoje, muito negligenciada politicamente, e discriminada e hostilizada socialmente.

Conclusão

Em modo de resumo, podemos delinear algumas das principais aproximações (semelhanças) e distâncias (diferenças) a que se chegou nesta investigação. Podemos começar talvez pelas diferenças, pois no quadro geral das duas filosofias, é mais aquilo que os separa do que aquilo que os une. Dentro da comparação entre *Tratado* e *Lógica do Sentido*, o mais evidente é a diferença mediante a qual tratam a lógica e a gramática; os dois autores são completamente opostos pois enquanto para Wittgenstein o sentido é resultado da semelhança entre mundo e proposição, para Deleuze é resultado da distinção entre eles.

Outra claríssima distinção será a atitude ou postura ontológica de cada um. O pensamento metafísico abunda em Deleuze, embora ele trate da metafísica de forma muito semelhante a Kant, pois tudo acaba por ser verdadeiramente metafísica. É reconhecido o desagrado de Wittgenstein quanto ao uso de uma linguagem que esteja fortemente dependente de asserções desse tipo. Mas creio eu que a metafísica que Deleuze pratica não é a metafísica que o *Tratado* ataca.

Outra distinção está na problematização levantada pela natureza do místico. Enquanto que para Wittgenstein o místico está no “é do mundo”, para Deleuze sempre se tratou de explicar o *como*. Contudo, podemos de forma consensual afirmar que posteriormente ao *Tratado* esta rígida “postura metafísica” de Wittgenstein se altera e favorece, a meu ver, uma aproximação ontológica da leitura da realidade nos dois autores. Mais do que isso, podemos ainda afirmar que a problematização do místico passa do é para o *como* devido à centralidade que o conceito de *uso* adquire nos jogos de linguagem. Mas isto não é dizer que os seus pensamentos se aproximam. O mais cuidadoso seria apenas afirmar, metaforicamente falando, que ambos se deparam sob o mesmo céu estrelado.

Quanto às aproximações que, não os tornando, de todo, semelhantes, ao menos não os mantêm tão afastados, podemos referir que em ambos encontramos reinterpretções do erro (enquanto predicado lógico) e dos paradoxos. Para um não passa de sem-sentido, para outro é a manifestação da *diferença*. Ou ainda, uma visão do “sujeito espectador” que não é fundador do sentido. E, por último, a partilha de uma preocupação filosófica acerca da possibilidade de pensar e enunciar novas formas de vida, novos modos de existência.

Outra importante distinção está na cautela com que ambos dão seguimento aos seus pensamentos e conclusões. Enquanto que Deleuze não se intimida pelo desafio hercúleo (impossível talvez) de achar o incondicionado, Wittgenstein apenas afirma que a procura é sem sentido; Deleuze vai procurar defini-lo ontologicamente. Não posso deixar de referir novamente as conclusões de Reidar Due que, muito bem, identifica importantes diferenças, embora não esteja tão certo de que o programa filosófico dos dois, no âmbito ético, seja assim tão notoriamente distinto.

Se abandonarmos o *Tratado* e a *Lógica do Sentido* e nos colocarmos sobre as teses das *Investigações* e do *Anti-Édipo* – e isto é apenas uma pequena referência à parte que pouco valor tem de acordo com os parâmetros definidos para este trabalho –, é importante relembrar que o entendimento para ambos surge ligado ao contexto e à prática social.

Em conclusão, revejo-me satisfeito quanto às hipóteses inicialmente colocadas. De facto, é muito invulgar que com tanto que os separa, seja logo o sem-sentido que os une. O sem-sentido tem um aspeto muito particular em ambos, pois não só reconhecem duas dimensões do sem-sentido como atribuem um papel ativo e positivo ao sem-sentido como revelador de sentido.

Os dois sem-sentidos de Wittgenstein podem corresponder aos dois sem-sentidos de Deleuze. O sem-sentido da génese do sentido (*Unsinn*) que circula na superfície corresponde em certa medida ao *sinnlos* do *Tratado*. Quanto ao sem-sentido da profundidade dos corpos (*Untersinn*), ele corresponderá, porventura, ao *Unsinn* do *Tratado*. O sem-sentido da profundidade é reconhecido por Wittgenstein devido ao peso que o místico carrega na sua filosofia, ao passo que Deleuze o reconhece a partir dos poemas de Artaud na linguagem da esquizofrenia. É o mesmo sem-sentido que Sass considera que se encontra presente na doutrina solipsista, mas apesar de, de facto, ambos partilharem de uma certa agramaticalidade, só o solipsismo nunca abandonou a superfície, enquanto a esquizofrenia habita a profundidade.

Todas estas pontes que unem as distantes margens do pensamento de cada um podem, na verdade, nada demonstrar, se não a proximidade que é sempre possível tratar quando se comparam dois pensamentos e ideias que estão inteiramente inseridas dentro do mesmo tema, pertencentes ao mesmo campo do saber. Talvez o mais revelador desta dissertação não seja a linha comparativa. Sem desprezar as conclusões tiradas, é mais certo que se possa concluir que na filosofia pouco ou nada se ganha quando criamos grandes slogans e encaixotamos filósofos e pensamentos em lados num raciocínio elementar de geometria abstrata (filosofia analítica e continental). Em certa medida este

tipo de raciocínio pertence a uma “imagem dogmática do pensamento”, na expressão de Deleuze, que devemos ultrapassar a fim de melhor compreender a complexa realidade. O que quero também dizer é que quaisquer que sejam as diferenças entre os dois filósofos, se ambos partilharem a indagação pelo mesmo tema ou campo do saber, iremos sempre achar algo de comparativo que possa fazer sentido, tudo dependerá de que razoáveis e plausíveis interpretações realizamos. Querera isto dizer que o sentido está mesmo no acontecimento?

Proponho terminar através de uma pequena alegoria que me ocorreu. Ao contrário da imagem lógica de Wittgenstein que deve estar de acordo com o estado de coisas para fazer sentido, com Deleuze trata-se de uma imagem em movimento que enquanto acontecimento cria o sentido. É como se Wittgenstein e Deleuze habitassem reinos diferentes. Deleuze permanece na caverna platónica – aliás, parece querer escavar ainda mais à procura daquilo que virá a ser um corpo-sem-órgãos –, enquanto Wittgenstein caminha já fora da caverna clarificando conceitos, corrigindo erros e elucidando atitudes e problemas, sem contudo deixar de levar no bolso, consigo, um pedaço de pedra da caverna que o viu nascer.

Bibliografia

Anscombe, G. E. M. 2000. *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, reim. South Bend, Ind: St. Augustine's Press.

Beistegui, Miguel de. 2010. *Immanence: Deleuze and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Brommage, Thomas J. Jr. 2008. "Three Wittgensteins: Interpreting the *Tractatus Logico-Philosophicus*", Diss. University of South Florida, <https://digitalcommons.usf.edu/etd/149/>

Cassou-Noguès, Pierre. 2019. "Le modèle de la carte: Wittgenstein, Deleuze et les neurosciences". *Revue de métaphysique et de morale* 104(4): 351-361.

Colebrook, Claire. 2006. *Deleuze: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.

Dablemont, Paul. 2023. "De la continuité entre non-sens et sens: réflexions d'après Deleuze, Ricœur et Wittgenstein", <https://hal.science/hal-04094443/document>.

Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Paris: Éd. de Minuit.

Deleuze, Gilles. 1990. *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles. 1998. *Essays Critical and Clinical*. London: Verso.

Deleuze, Gilles. 2000. *Diferença e Repetição*. Lisboa: Relógio d'Água.

Due, Reidar A. 2011. "At the Margins of Sense: The Function of Paradox in Deleuze and Wittgenstein". *Paragraph* 34(3): 358-370.

Engelmann, Paul. 1967. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. New York: Horizon Press.

Fernandes, Adriana de Carvalho. 2014. “Linguagem e Crueldade: Artaud e Wittgenstein”, Diss. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, <https://run.unl.pt/handle/10362/13373>.

Friedlander, Eli. 2001. *Signs of Sense: Reading Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Gil, José. 2008. *O imperceptível devir da imanência: sobre a filosofia de Deleuze*. Lisboa: Relógio d'Água.

Hudson, W. Donald. 1975. *Wittgenstein and Religious Belief*. London: Macmillan Press.

Hughes, Joe. 2009. *Deleuze's Difference and Repetition: A Reader's Guide*. London: Continuum.

Lecercle, Jean-Jacques. 2002. *Deleuze and Language*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Lopes, Luiz Manoel. 2006. “A teoria do sentido em Deleuze”, Diss. Universidade Federal de São Carlos, <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4738?show=full>.

McClure, Bruce David. 2001. “Between the Seen and the Said: Deleuze-Guattari's Pragmatics of the Order-Word”, Diss. University of Warwick, <https://wrap.warwick.ac.uk/id/eprint/4497/>.

Mostafa, Solange Puntel. 2015. “A Antivirada Linguística de Gilles Deleuze e sua Importância para a Educação”. *Revista Contrapontos* 15(1): 33-52.

Mualem, Shlomy. 2002. “What can be shown cannot be said: Wittgenstein's doctrine of showing and Borges's ‘The Aleph’”. *Variaciones Borges* 13: 41-56.

Nieli, Russell. 1987. *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language – A Study of Viennese Positivism and the Thought of Ludwig Wittgenstein*. Albany: State University of New York Press.

- Santos, José Trindade. 2000. *Parménides: Da natureza*. Queluz: Alda.
- Parsa, Mehdi. 2023. *A Reading of Gilles Deleuze's Logic of Sense*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Pears, David. 1987. *The False Prison*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- Ricketts, Thomas. 1996. "Pictures, logic, and the limits of sense in Wittgenstein's *Tractatus*". In Hans Sluga e David G. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, 59–99. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sass, Louis A. 1995. *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber and the Schizophrenic Mind*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Stenius, Erik. 1960. *Wittgenstein's Tractatus: A critical exposition of its main lines of thought*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Tynan, Aidan. 2012. *Deleuze's Literary Clinic: Criticism and the Politics of Symptoms*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Venturinha, Nuno. 2018. "Agrammaticality". In Gisela Bengtsson, Alois Pichler e Simo Säätelä (eds), *New Essays on Frege: Between Science and Literature*, 159-175. Cham: Springer.
- Venturinha, Nuno. 2012. "A Note on Deleuze and Language". *Philosophy Today* 56(4): 415-418.
- Williams, James. 2008. *Gilles Deleuze's Logic of Sense: A critical introduction and guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 2021. *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*. 7.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Wittgenstein, Ludwig. 1998. *Culture and Value: A selection from the posthumous remains*, ed. rev. Oxford: Blackwell.