

## **Maioridade e devir-menor: Deleuze e Foucault nos limites da crítica kantiana**

### **Majority and “becoming-minor”: Deleuze and Foucault within the limits of Kant’s critical philosophy**

**Fernando Padrão de Figueiredo**

**Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ/Bolsista do CNPq**

**Resumo:** O objetivo do artigo é apresentar e confrontar as leituras de Gilles Deleuze e Michel Foucault sobre o texto kantiano “Resposta à questão: o que é o Iluminismo?”, de 1784. As duas leituras se situam sobre as noções de maioria e minoridade, possibilitando questionar ou problematizar que tipo de espaço ou que espécie de uso da razão o artigo de Kant propõe como um espaço de liberdade ou de crítica. Desta maneira, articularemos alguns textos centrais aos dois pensadores sobre o tema, por exemplo, o artigo foucaultiano “O que são as luzes?” (de 1984), “Os intelectuais e o poder” (de 1972), e *O que é a filosofia?* (de 1991), de Gilles Deleuze.

**Palavras-chave:** Gilles Deleuze; Michel Foucault; Immanuel Kant.

**Abstract:** The purpose of this paper is present and compare the readings of Gilles Deleuze and Michel Foucault on Kant’ articles “Resposta à questão: o que é o iluminismo?”, 1784. The two readings are situated on the notions of majority and minority, questioning what kind of space or what kind of reason Kant proposes in this article as a space of freedom and critical. Thus, we articulate some central texts of the two thinkers on this subject, for example, Foucault’ article “O que são as luzes? (1984), “Os intelectuais e o poder” (1972), and the work of Deleuze “O que é a filosofia? (1991).

**Keywords:** Gilles Deleuze ; Michel Foucault ; Immanuel Kant.

O objetivo do artigo é apresentar e confrontar as leituras de Gilles Deleuze e Michel Foucault sobre o texto kantiano “Resposta a uma questão: o que é o Esclarecimento?”, de 1784. As duas leituras se situam sobre as noções de maioridade e minoridade, possibilitando questionar ou problematizar que tipo de espaço ou que espécie de uso da razão o artigo de Kant propõe como um espaço de liberdade ou de crítica. Enquanto para Foucault a maioridade irá se colocar sob as práticas de dizer a verdade, Deleuze privilegiará as figuras menores, incapazes de articular a linguagem em nome próprio. Embora cada autor se situe em um dos extremos do movimento do uso da razão no artigo kantiano, eles não se opõem, mas respondem às problematizações mais urgentes de seus pensamentos. Assim, este artigo não pretende aprofundar as filosofias de Deleuze ou Foucault, mas mostrar como o artigo de 1784 é importante tanto para o primeiro quanto para o segundo pensador, seja para confrontar as intenções de Kant quanto de sua época. As noções de maioridade e de minoridade servem para eles pensarem o papel da autonomia e da resistência, seja respondendo a provocação de um pensamento não representativo quanto de uma visão centrada nas questões ético-políticas.

Sabe-se que a *Aufklärung* para Kant é um movimento de saída, um processo em vias de se realizar. Assim diz o artigo “O que é o esclarecimento?": “O Iluminismo é saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado.” (KANT, 2004, p.11) Culpado, pois a responsabilidade é do próprio homem, de suas escolhas ou estratégias ético-políticas, isto é, não por falta de entendimento.<sup>1</sup> Mas este não exclui a distância e a lentidão do pensamento ou do uso da razão diante da covardia, da preguiça e dos bons tutores que regulam os modos de existir, seja do pensamento (o livro), da consciência (o diretor espiritual) e de se conduzir (a dietética

---

<sup>1</sup> Podemos ver neste artigo de Kant não somente a propaganda por uma maioridade do pensamento, mas também um argumento, não tão sutil, para aqueles que “faltam entendimento”, para aqueles, dirá o texto, de não terem alcançado a boa vontade “após a natureza os ter há muito libertado do controlo alheio (*naturaliter maiores*) [...]” (KANT, 2004, p. 11) Foucault dirá algo muito pertinente sobre esse argumento na sua primeira obra *História da Loucura*, de 1961: “Há muito tempo já que o direito considerava os alienados como menores de idade, mas tratava-se aí de uma situação jurídica [...] Não era um modo concreto de relações de homem a homem. O estado de minoridade se transforma em Tuke, num estilo de existência para os loucos e, para os guardiões, num modo de soberania.” (FOUCAULT, 1997, p. 483)

prescrita pelo médico).<sup>2</sup> Este movimento de saída se realizaria através de uma transformação de si, na qual possibilitaria sair de um estado de tutela (ou de minoridade) e avançar em direção à maioridade. No artigo “Que significa orientar-se pelo pensamento?”, de 1786, muito próximo ao artigo sobre o iluminismo, de 1784, intitulado “Resposta a uma questão: Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?”, Kant dirá que, para começar a pensar ou dar início ao bom uso da razão, é necessário uma transformação, uma ruptura com certos tutores ou tutelas, seja o dogmatismo ou as ilusões metafísicas que impendem o pensamento seguir a via reta da ciência. Eis o que diz no artigo de 1786:

*Pensar por si mesmo* significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo é a Ilustração (Aufklärung) [...] é, pois, fácil instituir a ilustração em sujeitos individuais por meio da educação; importa apenas a começar cedo e habituar os espíritos jovens a esta reflexão. Mas esclarecer uma época é muito enfadonho, pois depara-se com muitos obstáculos exteriores que, em parte, proíbem e, em parte, dificultam aquele tipo de educação. (KANT, 2004, p. 54)

A questão não é o conteúdo do pensamento, fórmulas de fê, prescrições, mas, antes, em abrir um espaço para o pensamento começar realmente a pensar, a pensar diferentemente das regras impostas, que fixam ou contraem o pensamento a determinados fins. Para dar início ao bom uso da razão, a um pensamento maior ou crítico, o governo, a religião não podem interferir no movimento do próprio pensamento. Tanto no primeiro prefácio (1782) quanto no segundo prefácio (1786) da *Crítica da Razão Pura*, Kant se servirá ou proporá um espaço de liberdade ou de crítica como condição para realmente começar a pensar. Desta maneira, no primeiro prefácio podemos ler:

A indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso. A nossa época é a época da crítica, à qual

---

<sup>2</sup> Quando Kant fala do livro, se refere aos livros, em voga na época, que pretendiam ensinar a governar a família, as crianças, as economias domésticas etc.

---

tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame. (KANT, 2001, A XII)

A maioridade é a idade da Crítica. Esta só aconteceria a partir de um espaço público onde a crítica se instalaria. A minoridade kantiana não é somente estar sujeitado a tutores, mas não ter voz, não ter boca. A maioridade se colocaria no lugar onde há possibilidade de falar em nome próprio, ou seja, constituiria um público, ou seja, um erudito que escreve e leitores que sabem ler. Pois assim dirá: “Em contrapartida, como erudito que, mediante escritos, fala a um público genuíno da sua razão, goza de uma liberdade ilimitada de se servir da própria razão e de falar em nome próprio.” (KANT, 2004, p. 15) Em diversos outros momentos, voltará à questão do público e da publicidade como um meio onde haveria a crítica, a inspeção ou exame pela razão. A minoridade seria a impossibilidade concreta de falar em nome próprio. Talvez fosse isso que Kant nomeou como o movimento de saída da minoridade em direção à maioridade. Minoridade (ou *Unmündigkeit*) teria como radical a palavra ‘boca’ (d. *Mund*), logo seria a incapacidade de falar; já a maioridade seria a possibilidade de falar a partir de si mesmo, de uma transformação do seu próprio ser enquanto cidadão. No artigo “Que significa orientar-se no pensamento?”, volta à questão:

À liberdade de pensar contrapõe-se, em primeiro lugar, a coação civil. Sem dúvida, há quem diga: a liberdade de falar ou de escrever pode-nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de pensar. Mas quanto e com que correção pensaríamos nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, a quem comunicamos os nossos pensamentos e eles nos comunicam os seus! Por conseguinte, pode muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de comunicar publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de pensar: o único tesouro que, apesar de todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual apenas se pode criar um meio contra todos os males desta situação.” (KANT, 2004, p. 52)

Este espaço aberto por Kant como um espaço de liberdade e de crítica tem seus problemas ou coloca certos problemas. Tanto para Deleuze quanto para Foucault, a crítica kantiana não foi até o final. Em vez de abrir para o diferente, para o inusitado, para a diferença, isto é, a possibilidade do impossível, a possibilidade de se construir e de pensar novos mundos, a crítica feita por Kant legitimou valores e sentidos dominantes. No *Nietzsche* de Deleuze, de 1965, podemos ler sobre qual perspectiva a crítica kantiana já aparecia para um pensamento do acontecimento<sup>3</sup>:

Kant denuncia as falsas pretensões ao conhecimento, mas não põe em causa o ideal de conhecer; denuncia a falsa moral, mas não põe em questão as pretensões da moralidade nem a natureza e a origem dos seus valores. Acusa-nos de ter misturado domínios, interesses; mas os domínios continuam intactos, e os interesses da razão, sagrados (o verdadeiro reconhecimento, a verdadeira moral e a verdadeira religião). (DELEUZE, 2011, p. 20)

O espaço que a crítica necessita, condição para o seu andamento, será a “dimensão”, o “lugar” que o pensamento de Gilles Deleuze e Michel Foucault se colocarão para problematizar o que é pensar, como pensar diferentemente. Este espaço não será de uma maioria, no sentido de legitimar, fundamentar valores de nossa época, por exemplo, o *flâneur* (no artigo foucaultiano “O que são as Luzes?”), que coleciona fatos ou artigos (presentes) de sua própria época. Neste aparece a crítica de Baudelaire aos pintores e artistas de

---

<sup>3</sup> Desta forma, a noção de acontecimento será a possibilidade mesma de se desviar, no caso de Foucault, de uma analítica da verdade, na qual se coloca a questão “o que é a verdade?”, para uma ontologia de nós mesmos, onde o pensamento é entendido como uma atitude, um questionamento incessante dos valores em curso de nossa época. O acontecimento em Deleuze já seria a possibilidade de se contrapor ao pensamento representativo, da relação de adequação de um sujeito ao objeto. O acontecimento seria entendido como um intensidade, um ruptura numa estrutura, algo que faz ela variar, vibrar de uma outra forma, por exemplo, as descontinuidades na história. O esclarecimento não é somente um fato histórico, posto sobre um calendário, mas uma variação na história, algo que fez ela mudar de rumo, mudou a consciência das pessoas. De acordo com Kant, o Esclarecimento teria mudado a consciência política do público dos jornais e das revistas que noticiavam a Revolução francesa. Os leitores, como cidadãos, perceberam que poderiam querer uma constituição para si mesma, de acordo com a sua vontade, e uma constituição que impedisse a guerra.

---

sua época quando queriam descrever seus personagens contemporâneos com vestimentas antigas. Pretendiam assim, de algum modo, sacralizar ou perpetuar o momento que passa rapidamente. A relação do pensador com sua época só poderia ser a de provocação, de uma heroização irônica. Por exemplo, nas descrições macabras sobre as práticas de punição em *Vigiar e Punir*, deve-se lê-las com humor dirá Deleuze, mostrando, antes, o cinismo e a estupidez das práticas da época.

Neste artigo, Baudelaire disserta sobre o desenhista Constantin Guys, artista que seria exemplo de modernidade. Como toda modernidade, ela é definida por traços de ruptura com o antigo, sentimento do novo, consciência desta descontinuidade do velho e do novo, enfim, a pergunta pela vertigem do que se passa. A modernidade é esta vertigem do que passa, do que foge a todo o momento, transitória e contingente. Entre a modernidade e ser moderno (ter um uma certa atitude perante a modernidade), há uma grande distância. Ser moderno é recusar o movimento perpétuo e gratuito do que passa, não é se acomodar com aquilo que se tem porque se tem, porque tem a necessidade do que se tem, do que se é. Ser moderno é recusar aquilo que se é naquilo que passa, recusar o presente com suas formas de necessidade. Eis o que afirma Foucault através de Baudelaire:

Mas, para ele, ser moderno não é reconhecer e aceitar este movimento perpétuo; ao contrário, é tomar uma certa atitude a respeito deste movimento; e esta atitude voluntária, difícil, consiste em agarrar qualquer coisa de eterno que não está além do instante presente, nem atrás dele, mas nele. (FOUCAULT, 2001, 1388)

Ser moderno não é uma sensibilidade mais refinada, uma intuição mais apurada àquilo que passa. Mas, capturar algo, agarrar, segurar *algo* naquilo que passa. É transformar o presente, não buscando um além, uma anterioridade no tempo, hipostasiar uma certa rede de significação pelo qual se apreendeu o presente por um instante. É o mesmo caso do pintor, dirá Baudelaire. Constantin Guys é exemplo desta atitude por que recusa o tempo que lhe é dado, não retratando personagens contemporâneos com roupas e poses antigas, muito menos acrescentando objetos do seu tempo. A atitude de modernidade que Foucault retrata neste artigo é contrário a atitude de

---

sacralizar aquilo que passa para o perpetuar, ou ainda “de recolhe-lo como uma curiosidade fugitiva e interessante.” (FOUCAULT, 2001, p. 1388) A atitude de modernidade será, no caso de Guys, pintar os objetos daquilo que se passa (do nosso tempo presente) como o hábito necessário de nossa época. Não se trata de um caso de *flânerie*, gravar o contingente como necessário na memória, sem nenhuma seleção ou selecionando objetos do tempo presente pelos valores daquilo que não se recusa. Guys vai até o presente não para colecionar curiosidades, mas para mostrar o hábito necessário de nossa época, as verdades universais (ficções) pelas quais valorizamos o presente. Aos olhos de Foucault, tratar-se-ia de uma heroização, mas irônica do presente, ou seja, marcar esta distância crítica em relação às coisas que são dadas como as mais naturais, seja a idéia de natureza (de um Mundo), de uma natureza humana (de um Eu), seja de um conhecimento verdadeiro, universal e necessário pela ciência (de Deus). Desta maneira, dirá Foucault pelas lentes de Baudelaire:

Constantin Guys não é um *flâneur* [...] o pintor moderno por excelência é aquele que, na hora em que o mundo inteiro vai dormir, se põe ao trabalho, e o transfigura. Transfiguração que não é anulação do real, mas o jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade; as coisas ‘naturais’ tornam-se ‘mais do que belas’, e as coisas singulares aparecem ‘dotadas de uma vida entusiasta como a alma do autor. Para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da obstinação de imaginar, imaginá-lo de modo diferente do que ele não é, e transformá-lo não o destruindo, mas captando-o no que ele é. A modernidade baudelaireana é um exercício em que a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e o viola. (FOUCAULT, 2001, p. 1389)

Heroizar o presente não é somente um trabalho crítico, irônico, mas também criativo, feito com humor. A condição desta atitude é o trabalho indefinido da liberdade, da liberdade de criar, de inventar sentidos, dar outro sentido para aquilo que se pensa e para aquilo que se vive. Esta liberdade é a fissura, catástrofe pelo qual se faz passar as representações correntes. Mas a fissura não é última, ela libera alguma coisa, alguma coisa mais potente. Criação não tão simples como parece, já que o sentido diz respeito a uma outra ordem,

---

onde a vontade não impera. Jogar a liberdade com o real requer um outro exercício do pensamento, da linguagem, do conceito, que não passa pelas formais habituais de dizer o sentido, o acontecimento das coisas. Deleuze, na *Lógica da sensação*, dirá que Francis Bacon se utiliza de procedimentos que instalam o caos no processo criativo do pensamento pictural, coloca em cena o paradoxo de uma vontade de perder a vontade. Ou seja, perder essa vontade de um mundo, de uma obra original, de um criador consciente de suas forças, de libertação, liberação de uma natureza alienada, recalçada, encouraçada etc

Podemos entender este “lugar”, onde se perde a vontade de perder a vontade, como um lugar de crítica ou de provocação incessante, um espaço de liberdade, isto é, a liberdade entendida como condição ontológica das relações de poder, de estratégias ou escolhas possíveis de conduzir a si mesmo e os outros. É aí que se problematiza a noção de maioridade, ou da vergonha (a infâmia) de ser maior, de ser governado desta maneira e não daquela, nestas circunstâncias, por estas pessoas, por estas tecnologias. Não haveria escapatória, toda subjetividade é produzida por e diante de relações de poder. Todo sujeito é governado por estruturas das mais variadas formas que nos “sobredeterminariam”, seja o nosso pensamento, os nossos afetos, as nossas ações. Para Foucault a questão a analisar seria:

Saber até onde se exerce o poder, por quais relés e até quais instâncias, com frequência ínfimas, de hierarquia, de controle, de fiscalização, de interdições, de coações. Em toda parte onde há poder, o poder se exerce. Ninguém, para falar com propriedade, é seu titular; e, no entanto, ele se exerce sempre em uma certa direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o tem; mas se sabe quem não o tem. (FOUCAULT, 2006b, p. 45)

Através desse espaço de crítica e provocação, Foucault coloca em xeque as racionalidades que presidem os procedimentos e as tecnologias de governo dos homens, nas quais sujeitam ou dão formam (assujeitam) a liberdade de ação dos indivíduos determinados dentro de um campo sócio histórico. O espaço de crítica aberto por sua ontologia de nós mesmos, proposta a partir do texto kantiano, é fruto das experiências do Grupo de Informações sobre a Prisão (G. P.



---

I). No texto “Intelectuais e o Poder”, de 1972, escrito junto com Gilles Deleuze, assim entende esse lugar ensaístico:

Cada luta se desenvolve em torno de uma sede particular de poder (uma dessas inúmeras pequenas sedes que um pequeno chefe, um guarda da HLM, um diretor da prisão, um juiz, um responsável sindical, um redator de jornal podem ser). E se designar as sedes, denunciá-las, falar delas em público é uma luta, não é porque ninguém tivesse ainda consciência disso, mas é porque tomar a palavra sobre esse assunto, forçar a rede de informação institucional, nomear, dizer quem fez o quê, designar o alvo, é uma primeira revirada do poder, é um primeiro passo para outras lutas contra o poder. Se discursos como, por exemplo, os dos detentos ou dos médicos de prisão são lutas, é porque eles confiscam, ao menos por um instante, o poder de falar da prisão, ocupado, hoje em dia, unicamente pela administração e seus compadres reformadores. O discurso de luta não se opõe ao inconsciente: ele se opõe ao segredo. Isso parece ser muito menos. E se fosse muito mais? Há toda uma série de equívocos a propósito do ‘escondido’, do ‘recalcado’, do ‘não-dito’, que permitem ‘psicanalisar’ a baixo preço o que deve ser o objeto de uma luta. O segredo é, talvez, mais difícil de desvelar do que o inconsciente. (FOUCAULT, 2006b, p. 44)

O espaço de luta e enfrentamento (onde se colocaria em questão as formas de governar os indivíduos, as suas subjetividades, as suas condutas de tal forma, por estes meios e com estas finalidades), constituídos pela ideia de publicidade kantiana, não poderia ser um lugar de diálogo, de discussão, de consenso, mas um lugar de provocações, pois todos somos assujeitados, ninguém se conduz fora do tecido das relações de poder. Este espaço *outro* desfaz qualquer pretensão de um intelectual representativo, quealaria por todos, *esclareceria* a situação. Mas diz de um lugar de transformação de si mesmo, possibilitando falar em nome próprio, pois envolveria o risco e a coragem. Para Foucault:

O papel do intelectual não é mais o de se posicionar ‘um pouco à frente e um pouco ao lado’ para dizer a verdade muda de todos; é antes o de lutar contra as

formas de poder ali onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento disso: na ordem do 'saber', da 'verdade', da 'consciência', do 'discurso'. (FOUCAULT, 2006b, p. 39)

O intelectual não serve mais a uma massa anônima, mas ela mesma pode se dar voz. O pensamento sem imagem não pretende dar voz ao sujeito universal, mas dar voz aquilo que lhe é mais estranho. O intelectual não luta mais por uma terra a vir (o profeta na tradição judaico-cristã, por exemplo), mas busca estratégias para dar voz a um povo ainda por vir, que lhe seria imanente, estaria entranhado no seu interior (próximo do *Zaratustra* de Nietzsche). Imanente, pois o pensamento não poderia falar de um lugar transcendente a estas vozes. Deleuze sublinhará:

Ele [Heidegger] se enganou de povo, de terra, de sangue. Pois a raça invocada pela arte ou a filosofia não é a que se pretende pura, mas uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor – aquele que Kant excluía das vias da nova Crítica... Artaud dizia: escrever *para* os analfabetos – falar para os afásicos, pensar para os acéfalos. Mas que significa 'para'? Não é 'com vistas a...'. Nem mesmo 'em lugar de...'. É 'diante'. É uma questão de devir. O pensador não é acéfalo, afásico ou analfabeto, mas se torna. Torna-se índio, não para de se tornar, talvez 'para que' o índio, que é índio, se torne ele mesmo outra coisa e possa escapar a sua agonia. Pensamos e escrevemos para os animais. Tornamo-nos animais, para que o animal também se torne outra coisa. A agonia de um rato ou a execução de um bezerro permanecem presentes no pensamento, não por piedade, mas como a zona de troca entre o homem e o animal, em que algo de um passa ao outro. (DELEUZE, 2005, p. 142)

Não haveria, portanto, um pensamento esclarecido, mas deve se tornar acéfalo, afásico, ou seja, ir de encontro com o impossível, o desconhecido, ou seja, possibilitar uma violência, a menor que seja, para enfim começar a pensar. A infâmia, a vergonha não recaí sobre esses homens menores, sem sombra que Foucault relata as vidas, mas se torna a infâmia de ser maior, de ser esclarecido, dessa vontade de verdade, vontade de esclarecer, explicar. A vergonha

---

não está nos grandes acontecimentos trágicos, mas nos pequenos, que aceita-se de boa vontade, por medo ou preguiça.

Mas este espaço, cabe observar, se coloca em contraponto a obrigação de dizer a verdade. Não é um espaço de verdade ou da verdade. O questionar, o problematizar envolve riscos, seja de morte ou esquecimento cultural. Não é o lugar para a verdade das ações morais dos sujeitos envolvidos. A obrigação de dizer a verdade não fará os indivíduos encontrar a sua bela alma, o seu eu verdadeiro, mas em questionar as subjetividades, as identidades que o Estado e toda estrutura que lhe dá suporte ou lhe é relacionado. Ou seja, o espaço crítico é um lugar de recusa e de crítica. O que Deleuze, em *Diferença e repetição*, propunha como a noção de problema e problematização:

Há muitos perigos em invocar diferenças puras, libertadas do idêntico [...]. O maior perigo é cair nas representações da bela-alma: apenas diferenças, conciliáveis e federáveis, longe das lutas sangrentas. A bela-alma diz: somos diferentes, mas não opostos [...]. Todavia, acreditamos que, quando os problemas atingem o grau de *positividade* que lhes é próprio e quando a diferença torna-se objeto de uma *afirmação* correspondente, eles libertam uma potencia de agressão e de seleção que destrói a bela-alma, destituindo-a de sua própria identidade e aniquilando sua boa vontade. (DELEUZE, 2006, p. 16)

No artigo “O que são as Luzes”, Foucault teria encontrado no Esclarecimento alemão, o acontecimento, a atualidade que irrompe a história e lhe dá possibilidades de falar e de pensar de um modo diferente. Foucault, no curso *O governo de si e dos outros* (1983), exemplificará perfeitamente o que entende por acontecimento e o iluminismo como acontecimento. Dirá que Kant apresenta a Revolução francesa como um acontecimento. Para este o valor de acontecimento não está nos altos gestos ou feitos importantes realizados pelos homens, naquilo que fora grande se tornara pequeno, ou na derrota de impérios ou catástrofes. Eis o que diz Foucault neste artigo:

Não é nos grandes acontecimentos que devemos buscar esse sinal que será rememorativo, demonstrativo e prognóstico do progresso. É em acontecimentos quase imperceptíveis [...] Não se

pode dizer, afinal, que a Revolução não é um acontecimento ruidoso, manifesto. [...] Mas, diz Kant, não é a revolução em si que faz sentido. O que faz sentido e constitui o acontecimento [...] não é o drama revolucionário em si, não são as façanhas revolucionárias, não é a gesticulação revolucionária. O significativo é a maneira como a Revolução faz espetáculo, é a maneira como é recebida em toda a sua volta por espectadores que não participam dela mas a veem, que assistem a ela e que, bem ou mal, se deixam arrastar por ela. (FOUCAULT, 2008, p. 19)

Para Foucault, de acordo com uma ontologia do presente e inspirada na noção estoica de incorporais, o acontecimento do Iluminismo seria a intensidade do público. Esta intensidade, como uma espécie de verbo no infinitivo, teria feito a história vibrar, variar, aberto uma ferida ou uma cicatriz que ainda não fechou. Para Kant, dirá Foucault, seria a constituição de um espaço público ou de maioridade, onde os cidadãos perceberam que podem se dar, propor e querer uma constituição política. O Iluminismo não estaria, portanto, no fim de um processo. Não há causa final no pensamento foucaultiano. Muito menos, indica um tempo de paz e esclarecimento. Com efeito, é um processo, é uma saída (*Ausgang*) de um estado. Podemos entendê-lo como um trabalho infinito sobre a impaciência da liberdade, um trabalho sobre a própria atualidade. No *Que é a filosofia*, Deleuze retoma a noção de Atual presente na ontologia da atualidade:

É que, para Foucault, o que conta é a diferença do presente e do atual. O novo, o interessante, é o atual. O atual não é o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro. O presente, ao contrário, é o que somos e, por isso mesmo, o que já deixamos de ser. Devemos distinguir não somente a parte do passado e a do presente, mas, mais profundamente, a do presente do atual. Não que o atual seja a prefiguração, mesmo utópica, de um porvir de nossa história, mas ele é o agora de nosso devir. (DELEUZE, 2005, p. 145)

Na obra *As revoluções do capitalismo*, Maurizio Lazzarato dirá que o acontecimento deixa ver duas mudanças: o intolerável de

---

nossa época, ou seja, o excesso de racionalidade presidindo as tecnologias de produção subjetivas, por exemplo, as regras de existência (ou restrições) imposta pelas Seguradoras aos seus clientes; e também produz uma mudança de subjetividade. Algo muda nas pessoas a partir de uma revolução, da emergência de um acontecimento. As subjetividades não são mais as mesmas. O que muda são as possibilidades de vida, da construção de novos mundos. Percebe-se o impossível, novas formas de viver, de amar, de se relacionar com o Estado, com a política, com os outros, etc. Mas um acontecimento sempre será uma tarefa, no sentido que é necessário atualizar o virtual, ou seja, dar dispositivos, mecanismos concretos para realizar o impossível, a visão desses novos mundos. Assim, a crítica vem sempre junto com o princípio de criação.<sup>4</sup> Não basta gritar a diferença, mas fazer a diferença, como diz a fórmula ou a divisa deleuziana. Deve-se dar dispositivos às transformações possibilitadas pelo acontecimento, para que realizem os mundos vistos, pensados apenas em estado virtual.

Deleuze acrescenta algumas problematizações à construção de um espaço de liberdade ou crítico do pensamento. Este espaço seria produto, efeito de violências ou estratégias contra o funcionamento representativo do pensamento, que acredita em certos postulados para começar a pensar, por exemplo, no amor a verdade, na ideia do filósofo como amigo ou íntimo da verdade como saber. Recusará a imagem tradicional do filósofo. Para este, Nietzsche é o pensador privado por excelências, que não dependia do espaço público universitário. Os leitores, ou como o povo em Deleuze, sempre estaria por vir, a se constituir. O pensamento seria uma tarefa a construir, assim como buscar leitores para uma obra, para o pensamento. Pensamento que se faz exemplo de vida para existências futuras.

Deste modo, surge uma outra imagem do que significa pensar. Imagem paradoxal, pois seria de um pensamento sem imagem. Embora tenha proposto um pensamento sem imagem, Deleuze nos apresenta algumas personagens e paisagens deste pensamento, por exemplo, o louco, o gago, o poeta, a criança, o devir-menor, etc. são

---

<sup>4</sup> A noção de crítica e criação (ou clínica) está presente tanto em Deleuze quanto em Foucault. No artigo “O que são as Luzes?”, este dirá: “creio que justamente se pode opor a essa temática, tão frequentemente recorrente e sempre dependente do humanismo, o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia [...]” (FOUCAULT, p. 346)

---

todas figuras de uma filosofia menor. Imagens que se contrapõem a todas aquelas da história da filosofia. Um pensamento menor iria contra o bom senso, o senso comum e consenso. O pensamento até funciona como adequação de um sujeito a seu objeto, mas não se reduz a esta imagem. Ao contrário, o pensamento é uma questão de violência, de afeto. Assim, este espaço (ou não-lugar, *no-where*, *erewhon*) do pensamento é o lugar de problematização, onde se questiona os limites atuais do pensamento (now-here). Esses limites põem como questão a vergonha de ser homem, uma incessante questão. Incessante, pois não implica buscar direitos humanos. Na obra *O que é a filosofia*, Deleuze dirá:

E a vergonha de ser um homem, nós não a experimentamos somente nas situações extremas descritas por Primo Levi, mas nas condições insignificantes, ante a baixaza e a vulgaridade da existência que impregnam as democracias, ante a propagação desses modos de existência e de pensamento-para-o-mercado, antes os valores, os ideias e as opiniões de nossa época. A ignomínia das possibilidades de vida que nos são oferecidas aparecem de dentro. Não nos sentimos fora de nossa época, ao contrário, não cessamos de estabelecer com ela compromissos vergonhosos. Este sentimento de vergonha é um dos mais poderosos motivos da filosofia. Não somos responsáveis pelas vítimas, mas diante das vítimas. E não há outro meio senão fazer como o animal (rosnar, escavar o chão, nitrir, convulsionar-se) para escapar ao ignóbil: o pensamento mesmo está por vezes mais próximo de um animal que morre do que um homem vivo, mesmo democrata. (DELEUZE, *O que é a filosofia*, p. 141)

A questão é a resistência ao presente: contra o nosso tempo, a favor de um tempo por vir. Ao se perguntar pelo que é o pensamento, não se deve ir em direção à falta de comunicação ou de adequação, mas ao contrário, o que está em questão na filosofia deleuziana é a intensidade, uma certa vibração, possibilitando transformações, onde ser maior torna-se devir menor. Estas não se colocam no fim de um processo, mas no infinito habitando ou imanente ao presente, ao aqui e agora. Desta maneira, Deleuze irá substituir a história da filosofia, de uma certa cronologia pela qual a filosofia permanece pressa, fixada, por uma geografia do pensamento

ou geo-filosofia, onde se coloca em questão os “lugares” que o pensamento habita. Ao tentarmos apresentar as imagens da filosofia deleuziana e foucaultiana sobre o artigo de Kant, não pretendíamos aproximá-los, muito menos mostrar a distância que esteve sempre muito próxima. Antes, em mostrar a importância de um texto, de um sentido infinito, e, de certa forma, um pensamento impossível, pois sempre colocará em xeque esse lugar de maioridade. A crítica possibilita pensar esse “local” onde o pensamento torna-se sem imagem, paradoxal, pois é no excesso desses extremos, a maioridade e a minoridade, onde Deleuze e Foucault furaram, de alguma forma, os valores e clichês colocados pela história das representações, para fazer, enfim, o pensamento escorrer através dele. As múltiplas imagens do pensamento dão a ver um pensamento paradoxal, sem imagem, ou seja, sem autor ou sem a vontade de querer dizer a verdade. Ou onde “a verdade” requer um preço (um risco, uma coragem) muito grande para ser dita diante do excesso de boa vontade.

### Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: edições 70, 2011.

DELEUZE, G. (GUATTARI, Félix). *O que é a filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes?”. In: *Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a, p. 335-351.

\_\_\_\_\_. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits II: 1976-1988*. France : Gallimard, 2001, p. 1381-1397.

\_\_\_\_\_. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits II: 1976-1988*. France : Gallimard, 2001, p. 1498-1507.

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France, 1982-1983*. France : Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_. “Os intelectuais e o poder”. In: *Estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 37-47.

\_\_\_\_\_. *História da loucura*. Tradução de Teixeira Coelho. São Paulo: Perspectiva, 1997.

KANT, Immanuel. “Resposta a uma questão: o que é o Iluminismo?”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Edições 70, 2004, p. 11-19.

\_\_\_\_\_. “Que significa orientar-se no pensamento?”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Edições 70, 2004, p. 37-56.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.