

O professor e o filósofo

Roberto Machado*

Deleuze era alguém solitário, distante das disputas acadêmicas e da luta pelo poder na instituição em que se encontrava. Dedicado a seus estudos, preparava intensamente seus cursos, transformando-os em livros que cada vez mais são descobertos por quem quer pensar de modo diferente. Também era alguém vinculado a lutas concretas que ultrapassavam os muros da Universidade, comprometido com questões que o mundo ainda vive na atualidade – o socialismo e o capitalismo, a Palestina, as instituições de reclusão, o controle social, o racismo, as minorias, o álcool, as drogas... –, às quais dava respostas originais e muito sugestivas.

No final dos anos 1960, quando eu estudava em Louvain, na Bélgica, conheci seus livros sobre Kant e Espinosa, filósofos de quem gosto muito. Mas o via apenas como um historiador da filosofia, pois ainda não tinha lido *Diferença e repetição*, sua obra mais importante, que contém o essencial de seu pensamento. Depois, quando ia a Paris estudar com Foucault, entre 1973 e 1981, segui grande parte de seus cursos, na Universidade de Paris VIII, primeiro em Vincennes e, a partir de 1978, em Saint-Denis. Ele tinha chegado em Vincennes em 1970, iniciando seu ensino com o curso “Lógica do desejo”, que já surpreendia pelo título, e até 1972 seus cursos apresentaram os temas do *Anti-Édipo*. Fui ouvi-lo muito provavelmente por causa dos elogios que Foucault tinha feito a esse livro, quando veio ao Rio para conferências na PUC em 1973, mas também por sua análise de *Diferença e repetição* e *A lógica do sentido*, em 1970, no belo artigo “Theatrum philosophicum”. Nessa época Deleuze preparava, com Guattari, *Mil platôs*, pois seus livros sempre foram escritos a partir dos cursos.

Eram cursos fascinantes, seguidos por gente de vários países e de várias áreas: filósofos, psicanalistas, romancistas, atores, cineastas... Na França, existe a boa tradição do curso aberto, em que as pessoas vão ouvir alguém que valha a pena. E em Paris VIII, como talvez em nenhuma outra instituição francesa, o público era variado em idade, em origem, em formação. Imaginem a alegria de um cinéfilo como eu de

* Professor titular de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: rmachado@ifcs.ufrj.br

assistir a um curso ao lado de um ator lendário como Alain Cuny, de *Os visitantes da noite*, de Marcel Carné, e de *A doce vida*, de Fellini.

A pequena sala de aula era tão abarrotada, tão apinhada de gente que os alunos que chegavam em cima da hora muitas vezes não conseguiam entrar, pois do lado de dentro, por falta de espaço, alguns geralmente ficavam encostados na porta. E quando Deleuze chegava, havia apenas espaço para ele sentar, cercado de alunos por todos os lados. Para seguir a aula sentado, próximo de sua mesa, e ouvir com clareza sua voz fraca, era preciso chegar com antecedência de quase uma hora. A pequena sala também era esfumaçada, com fumantes de Gauloises e Gitanes, e Deleuze insistia que se fechassem a porta e as janelas por causa das correntes de ar. Um aluno assíduo a um dos cursos, conhecido por vir de um hospital psiquiátrico, certa vez protestou agressivo, gritando: “Vocês não são máquinas desejantes; são máquinas fumantes!”. Ao que outros, para meu espanto, responderam em coro: “Queremos todos morrer! Queremos morrer!”. Mas Deleuze se recusava a falar num anfiteatro, como queria a direção do Departamento de Filosofia, alegando que precisava daquele ambiente para pensar. De uma vez que se discutia a mudança de sala, ele chegou a argumentar que o discurso de Foucault tinha se transformado quando ele foi ensinar no *Collège de France*.

Não devia ser fácil ensinar nos primeiros anos de Vincennes. A Universidade tinha começado a funcionar em 1969 como um dos efeitos dos acontecimentos de maio de 68. Devia ser um centro de excelência. Mas foi se degradando por falta de apoio do governo e de verbas. Além disso, ela isolou no bosque de Vincennes, longe do centro de Paris, em prédios pré-fabricados, bastante pichados, e sem manutenção, esquerdistas em luta contra facções rivais. E o curso de Deleuze sentia as consequências disso. Penso no discípulo de um professor marxista, interrompendo-o quase toda aula com objeções althusserianas, até que, alguns anos depois, vendo-o tomar a palavra, e prevendo o que viria, fiquei surpreso ao notar que ele tinha aderido ao pensamento de Deleuze. Penso no maoísta que, no meio de uma aula, se levantou e proclamou solene: “Eu me reuni com minha célula, e chegamos à conclusão de que você está errado!”. Penso na pessoa com o rosto encoberto que entrou na sala no momento em que Deleuze falava sobre o poder e o rosto, em 1975, deixando-o tenso, até que finalmente ela se retirou sem dizer nada. Penso na aluna que gritou fora de si mais ou menos assim: “Devolva meus trabalhos que você está copiando em seus

textos!”. Um dia, Deleuze parou a aula, pôs o chapéu como se estivesse para sair, e perguntou o que havia de tão perigoso no seu ensino para ele ser tão agredido. E confessou que, altas horas, recebia telefonemas com insultos. Guattari, por acaso presente, gritou transtornado: “Vocês estão vendo o que estão fazendo? Deleuze pode ir embora e nunca mais voltar! É isso que vocês querem?”. Mas ele não aceitava provocações, e continuava a falar com sua voz serena e aveludada.

Deleuze era um professor extraordinário. Alguém que trazia um esquema de aula manuscrito, cheio de setas apontando em várias direções, fruto de longa preparação, e o desenvolvia com calma, descontração, humor e alguns exemplos, demonstrando grande consideração pelos alunos, muitos dos quais jamais haviam estudado filosofia. Seus cursos tinham a intensidade de um show de música. Quando começava a falar era admirável ver o seu pensamento se construindo, como se nascesse na hora, buscando novos caminhos, lançando, ainda hesitante, novas hipóteses. Depois era possível reencontrar, em seus livros, aquelas ideias expostas sinteticamente, e por isso de modo bem mais difícil, até mesmo enigmático. Às vezes, ao tornar-se texto, uma aula se resumia a uma nota de rodapé. Tanto pelos temas que estudava – o corpo, o rosto, o devir, o minoritário, a intensidade, as forças, a multiplicidade, o limite, a diferença... – quanto pela maneira como os expunha, evidenciando a importância que tinham para a vida, Deleuze encantava.

Por exemplo, se comparava Espinosa e Descartes, distinguindo a ontologia de um da metafísica do outro, de repente dizia: “É muito diferente se sentir como substância e como modo”. E então todo mundo, até mesmo os que não estavam entendendo muito bem o que ele estava dizendo, sentia a relação profunda da filosofia com a vida, que um pensador do século XVII tinha algo importante a nos dizer ainda hoje, e a escuta se modificava. Ou, ao tentar mostrar que maioria e minoria, pensadas qualitativamente, implicam um modelo que avalia, e que ser minoria é desviar do modelo, surpreendia ao dar uma dimensão histórica e filosófica ao tema. Pois, para fundamentar sua ideia de que ser maioria hoje é ser homem, branco, ocidental, adulto, racional, heterossexual, morador de cidade..., formulava sua crítica do modelo e sua proposta de um pensamento capaz de dar conta da diferença sem subordiná-la à identidade referindo-se a Platão. Isto é, sua ideia de que devir é se desterritorializar em relação ao modelo era esclarecida por contraposição à sua hipótese de que o principal objetivo da distinção entre modelo e cópia, proposta por Platão, é produzir um critério

de seleção entre cópias. E a importância desse critério é permitir que umas mantenham com a Ideia, considerada como modelo, uma relação de semelhança, que as funda como cópias bem fundadas, enquanto outras são desclassificadas, por não serem fundadas pela semelhança interna com a identidade superior da Ideia.

Ouvir as aulas de Deleuze foi um dos maiores prazeres intelectuais que tive. Pois, apesar de todos os seus conhecimentos, ele não era propriamente um erudito. Pode-se notar isso por seus livros, mas ainda mais por suas aulas, que expressavam a alegria com que ele fazia filosofia. O que lhe interessava não era estudar um autor, cercado de todo aparato crítico existente, de maneira distanciada, para explicar ou aprofundar alguma ou algumas de suas ideias. O que fazia com perfeição, humor e delicadeza era entrar no pensamento de outro para explorar sua potência, sua força, a partir da explicitação das questões e problemas que ele mesmo pretendia pensar, sempre atento à relação que esse pensador estabeleceu com a vida, para utilizá-lo na criação de sua própria filosofia. Assim, nenhum pensador estudado por ele, filósofo ou não, clássico ou moderno, era uma múmia; era alguém que lhe transmitia vida e era animado por ele. A grande alegria produzida por um curso de Deleuze provinha do fato de estarmos presenciando alguém usar a filosofia como foi feita por outros e os saberes de outros domínios para pensar por si próprio com prodigiosa intensidade.

Esses cursos encantavam pelas sugestões que davam, possibilitando que muitos se apropriassem de suas ideias para alimentar seu próprio pensamento, pensar suas próprias questões em diversas áreas. Uma vez, perguntei a uma moça, frequentadora assídua, depois de uma aula sobre o devir: “Você estuda filosofia?”. E ela me respondeu: “Não, faço televisão! Mas você não imagina quantas ideias interessantes me vêm, durante as aulas, para o meu trabalho”. Mesmo não conhecendo muita filosofia, nem sua filosofia, as pessoas extraíam muitas ideias de seu ensino.

Deleuze é um filósofo instigante e sugestivo. Muita gente, cada vez mais, se apropria de suas ideias para alimentar seu próprio pensamento, pensar suas próprias questões em diversas áreas. Mas, apesar da importância que essas ideias tiveram para mim, e para muitos outros, seu pensamento me parecia extremamente difícil e profundamente enigmático. Sentia que em suas aulas estávamos encantados com o que dizia, mas não éramos capazes de compreender bem o modo como ele pensava e o que pretendia pensar, isto é, compreendíamos superficialmente sua filosofia. No primeiro curso que segui, em 1973, quando ele falava do devir animal, uma pessoa que depois

se tornaria minha amiga procurou exemplificar o que ele dizia, contando que, em sua cidade natal, havia um homem que diariamente passava em frente a sua casa trotando e relinchando como um cavalo. Ao que Deleuze respondeu: “Ah, bom, mas isso não basta para alguém se tornar cavalo”. O desconcertante é que respostas como essa ele dava o tempo todo. De outra vez, quando, durante uma aula temática, ele voltou a Espinosa para fundamentar sua posição, um de seus alunos diletos, que até hoje ainda continua ligado a seu nome, protestou e abandonou a sala ruidosamente por discordar daquela volta ao passado, como se Espinosa não nos tivesse mais nada a dizer. Parecia impossível prolongar seu discurso, colocar-se no mesmo diapasão, no mesmo ritmo que ele. Mas Deleuze era sempre respeitoso com as pessoas que perguntavam, mesmo não concordando com elas, sendo levado muitas vezes a modificar os termos das questões dos outros para continuar sua exposição.

Essa dificuldade talvez estivesse ligada à ideia que se tinha na época de que, depois do *Anti-Édipo* e de seu encontro com Félix Guattari, sua filosofia tinha mudado radicalmente. Havia mesmo quem citasse sua afirmação, em *Diálogos*, de que tinha procurado nos livros anteriores ao *Anti-Édipo* descrever um exercício do pensamento, e que descrever o pensamento ainda não era exercê-lo, havendo entre as duas posturas uma diferença como que entre gritar “viva o múltiplo” e “fazer o múltiplo”. E, no meu caso, a dificuldade certamente também estava ligada ao fato de, na época, eu só me interessar pelo *Anti-Édipo* e *Diálogos* – livro que saiu em 1977 como uma prévia, talvez pouco rigorosa, do que viria a ser *Mil platôs*. Ia a Paris principalmente para seguir os cursos de Foucault. E, no Brasil, fazia com mais três amigos uma pesquisa sobre a medicina social e a psiquiatria brasileiras e, para conhecer melhor a metodologia de Foucault, escrevia um livro sobre sua arqueologia. Depois, sem dúvida devido à importância que lhe davam Foucault e Deleuze, me voltei para Nietzsche, e a relação entre arte, ciência e moral, ou para sua crítica da verdade. Foi só então que senti a necessidade e a disposição de estudar Deleuze como tinha estudado Foucault e Nietzsche, e comecei a dedicar meus cursos e minha pesquisa a sua filosofia.

O que me levou a estudá-lo foi o encanto de suas aulas, cheias de sugestões sobre como pensar filosoficamente os vários temas que ele abordava. Mas, sentindo que nem eu nem os outros alunos compreendíamos profundamente o que ele dizia, a motivação para me dedicar a seu ensino e seus escritos foi sobretudo o desejo de conhecer seu pensamento de modo sistemático. Pois, mesmo notando o quanto suas

aulas e seus textos eram sugestivos, senti necessidade de esclarecer o que possibilitava todas aquelas ideias, isto é, como ele produzia seu pensamento e porque esse pensamento é tão instigante e capaz de dar tanta alegria.

Havia, nessa época, desinteresse, ou até mesmo desprezo, por um filósofo como Deleuze nos meios acadêmicos brasileiros. Isso provinha, em parte, de se pensar que só é possível filosofar em alemão, ou em inglês, o que levava a um menosprezo pela filosofia francesa. Provinha também de seu estilo tornar seus livros bastante difíceis de ler, levando a alguns a se desinteressarem deles e outros a os repetirem sem saber exatamente o que diziam. Provinha ainda de que, utilizando a história da filosofia para pensar filosoficamente, mas também articulando o discurso filosófico com a literatura, as artes, as ciências, a política, Deleuze ousava pensar por si próprio, criando novos conceitos. Mas provinha, talvez antes de tudo, da diferença entre o seu pensamento e as orientações mais em voga na Universidade: o kantismo, a dialética, o neopositivismo, a fenomenologia, a filosofia analítica. Felizmente, em grande parte, essa atitude em relação a ele já é coisa do passado. Basta pensar no número de teses que são orientadas sobre ele nas universidades, na grande tiragem de seus livros, no sucesso dos congressos sobre ele. Cada vez mais se compreende que a Universidade deve ser o lugar por excelência do pluralismo, e que a maravilha da filosofia é ela ter várias entradas. E não é pelo fato de se ter escolhido uma delas que se deve fechar todas as outras. Mas, na época, o interesse por Deleuze nas universidades brasileiras era mínimo.

O desprezo que os professores de filosofia no Brasil – mas também no resto do mundo – demonstravam por Deleuze não abalou minha convicção da pujança daquele pensamento. Principalmente porque eu o interpretava como fruto do desconhecimento, devido à dificuldade de sua escrita, e à sua dimensão iconoclasta, bem diferente das outras perspectivas conformistas ou críticas vigentes. Assim, nos cursos que dei, e no livro que escrevi sobre ele, não quis me apropriar de suas ideias como instrumentos para novas pesquisas. Procurei investigar em que sentido ele é filósofo. O que significa compreender o que é o sistema deleuziano de pensamento e, sobretudo, qual é o procedimento que lhe permite criar seus conceitos.

Logo me pareceu importante o fato de a filosofia de Deleuze ser um sistema de relações entre conceitos. Hoje isso é claro para muita gente. Mas, na época em que seguia seus cursos, não parecia evidente. Era comum se negar esse aspecto de seu

pensamento, invocando que ele é um filósofo nômade, filósofo dos fluxos, das linhas de fuga, da desterritorialização. No entanto, basta analisar qualquer livro de Deleuze para notar que toda interpretação de filósofo dada por ele é sistemática. Isso é evidente na talvez mais importante e rigorosa de suas interpretações de um filósofo – a de Espinosa –, que privilegia a relação entre a substância e os modos através dos atributos, ou, mais precisamente, a partir da teoria da univocidade dos atributos; mas até mesmo na de Nietzsche, o filósofo menos sistemático que existe, a ponto de afirmar: “Desconfiamos de todos os homens de sistema, os evitamos com cuidado – a vontade de sistema é, ao menos para nós, pensadores, algo que compromete, uma forma de imoralidade”. E o próprio Deleuze, ao estudar o problema explicitamente em *O que é a filosofia?*, seu último livro, dirá que tanto os elementos de um conceito quanto os diferentes conceitos se coordenam, se conectam, se compõem, se aliam numa determinada filosofia, num mesmo sistema conceitual. Posso até citar, a esse respeito, a carta-prefácio a Jean-Clet Martin, republicado em *Deux-régimes de fous*: “Creio na filosofia como sistema. A noção de sistema me desagrade quando é relacionada às coordenadas do Idêntico, do Semelhante, do Análogo. Foi Leibniz, creio, quem primeiro identificou sistema e filosofia. No sentido em que ele o faz, eu me associo a ele... Sinto-me um filósofo bastante clássico”. Não tenho dúvida, portanto, que para Deleuze um sistema filosófico é constituído por uma inter-relação conceitual.

Mas é preciso ir mais longe e dizer que, para Deleuze, todo pensamento – até mesmo o não filosófico, o não conceitual – é sistemático. Pois não é verdade que ele considera *Em busca do tempo perdido*, de Proust, não só um sistema de pensamento, mas também um sistema que se opõe à filosofia da identidade e da representação pela relação diferencial que seu pensamento estabelece entre signos e sentido? E isso também não se nota pela maneira como ele determina os elementos constituintes das pinturas de Bacon como sendo a figura, o contorno e a grande superfície plana, interpretando a relação entre eles como uma relação diferencial, uma relação que produz a diferença?

Ora, se as análises de filósofos e não filósofos feitas por Deleuze evidenciam que todo pensamento é sistemático, não será possível dizer o mesmo quando ele vai, mais ambiciosamente, além de seus estudos monográficos, e formula uma concepção do exercício do pensamento em seu próprio nome? Foi o que fiz, defendendo que esse

sistema se constitui de forma bastante singular, sendo seus conceitos criados de dois modos diferentes. Pois, uns são conceitos provenientes da própria filosofia, isto é, de filósofos por ele privilegiados em suas leituras, principalmente Espinosa, Nietzsche, Bergson. Talvez os exemplos mais esclarecedores a esse respeito sejam: vontade de potência, força, niilismo, eterno retorno, provenientes de Nietzsche; multiplicidade, tempo puro, diferença de natureza, gênese, virtual, atual, atualização, de Bergson; univocidade, imanência, intensidade, de Espinosa. Mas outros conceitos de seu sistema filosófico são suscitados pela relação entre os conceitos filosóficos que ele cria, a partir de outros filósofos, e elementos não conceituais – funções e sensações – provenientes de domínios exteriores à filosofia: ciência, pintura, cinema, literatura.

Mesmo que a multiplicidade seja um princípio fundamental de sua filosofia, no sentido em que os fragmentos de uma obra devem manter entre eles uma relação de diferença sem fazer referência a uma unidade ou uma totalidade, isso não significa que ela não forme um sistema. E esse sistema filosófico me parece estar centrado na questão: “o que significa pensar?”, ou, mais precisamente, “o que é pensar sem subordinar a diferença à identidade?”. Ao estudar a filosofia ou saberes não filosóficos, Deleuze busca elaborar o conceito de pensamento diferencial e fazer a crítica do pensamento representativo, aquele que subordina a diferença à identidade. Isto é, a questão da diferença, ou do pensamento diferencial, é o invariante que torna possível esclarecer a filosofia de Deleuze em todos os seus escritos por mais variados que sejam.

O pensamento filosófico deleuziano é fundamentalmente a afirmação da divergência, da disjunção, em detrimento da identidade. Quero dizer com isso que, ao procurar responder à questão central de sua filosofia: “O que significa pensar?”, Deleuze privilegia sempre a relação disjuntiva, ou, para utilizar a expressão que Kant usa para caracterizar o sublime, o “acordo discordante”. Em *Diferença e repetição*, por exemplo, quando se refere ao exercício superior das faculdades — que se opõe a seu uso representativo —, é a um exercício disjunto que ele apela. O que ele chama de exercício superior é aquele em que, ao comunicar a outra faculdade a violência que a leva a seu limite próprio – a seu máximo de potência, ou limiar de intensidade – cada faculdade produz um acordo discordante que exclui o privilégio da identidade. No exercício superior, ou transcendente, das faculdades é a diferença que articula, ou reúne. O lugar em que essa ideia aparece elaborada com mais rigor e criatividade é

Diferença e repetição, seu livro mais importante. Mas esse é o tema de todos os seus estudos: sobre filósofos, artistas ou literatos.

Acontece que, embora para Deleuze todos os saberes estejam no mesmo nível do ponto de vista da criação de pensamento, é sobretudo através da utilização de alguns filósofos por ele privilegiados – principalmente Espinosa, Nietzsche, Bergson – que sua filosofia se constitui como pensamento da diferença. A leitura sistemática de seus escritos me levou a pensar que, mesmo não havendo superioridade ou preeminência de um saber sobre os outros, do ponto de vista do exercício de seu pensamento – até mesmo depois de seu encontro com Guattari, quando a atenção à exterioridade da filosofia aumenta – há prioridade da filosofia sobre os outros saberes. Sem ser o aspecto determinante da inter-relação conceitual, o apelo aos saberes não filosóficos funciona fundamentalmente como extensão ou prolongamento de uma problemática definida conceitualmente pela filosofia.

Por exemplo, *O anti-Édipo* critica a psicanálise por reduzir e até mesmo destruir o desejo ao ligá-lo intrinsecamente à representação, à lei, à falta, à privação, e defende que o desejo não se liga à lei nem se define por uma falta essencial; em vez de representação, ele é máquina, processo de produção – máquina desejante, produção desejante, processo de autoprodução do inconsciente. Em suma, o livro – que Foucault considerou mais um acontecimento, uma coisa, do que um livro – defende que o inconsciente produz, é uma fábrica, e não uma cena de teatro onde se representa um drama, e que Édipo é o efeito da repressão social sobre a produção desejante.

Mas como *O anti-Édipo* faz isso? Principalmente – e daí minha hipótese sobre o privilégio da filosofia no pensamento deleuziano – a partir da relação da atividade filosófica de Deleuze com a própria filosofia, apesar de toda a importância que a psicanálise tem nesse livro. Neste sentido, penso que sua concepção do desejo como processo de produção – que lhe permite criticar não apenas a posição psicanalítica, mas até mesmo as concepções filosóficas do desejo como falta, como as de Platão e Hegel – tem como condição de possibilidade as filosofias de Espinosa e, sobretudo, de Nietzsche, interpretadas de uma perspectiva que as aproxima bastante, basicamente os conceitos espinosistas de afecção e afeto e o conceito nietzschiano de vontade de potência. Assim, se a esquizofrenia, descrita positivamente, isto é, apreendida como processo, é interpretada por Deleuze em termos de experiência intensiva, grau de intensidade, limiar de intensidade, como acontece nesse e em outros livros, é a

potência de Nietzsche e Espinosa que – não exclusivamente, mas em última análise – torna isso possível.

Outro exemplo diz respeito ao cinema e aos livros *Imagem-movimento* e *Imagem-tempo*. Partindo da ideia de que o cinema é uma forma de pensamento, de que os grandes cineastas são pensadores, embora não pensem conceitualmente, mas por imagens, a primeira grande tese de Deleuze, ao elaborar uma classificação das imagens cinematográficas, é a existência de imagens-movimento, imagens em que o movimento subordina o tempo, e imagens-tempo, em que o tempo se emancipa do movimento, as primeiras caracterizando, em geral, o cinema clássico, as segundas, o cinema moderno. Se Deleuze escreveu esses livros foi para mostrar a importância das imagens-tempo do cinema moderno como uma forma de pensamento que cria a diferença, e, portanto, é um aliado de seu pensamento filosófico, conceitual.

Ora, os que leram os livros sabem que na base desses conceitos de imagem-movimento e imagem-tempo criados por Deleuze para pensar o cinema estão os conceitos filosóficos de imagem, movimento e tempo oriundos da filosofia e, mais especificamente, da filosofia de Bergson. Mais precisamente, sem as investigações bergsonianas sobre a percepção, a ação, a afecção, o virtual e o atual, a lembrança, o movimento, os paradoxos do tempo..., a análise deleuziana do cinema não existiria ou seria outra. E o mesmo se pode dizer, em menor escala, de Nietzsche, no sentido de que, ao analisar a narrativa falsificadora do cinema moderno, Deleuze parte de sua crítica da verdade e da relação que ele estabelece entre a moral e a arte.

Mas, no estudo de Deleuze, também fui levado a compreender que sua filosofia, além de sempre privilegiar a diferença em detrimento da identidade, ou de afirmar a identidade da diferença, ao fazer isso, também está sempre criando a diferença. Esse ponto é fundamental, não só porque difícil de perceber, mas também porque não levá-lo em consideração pode ser desastroso para a avaliação de sua filosofia.

Um ano depois de começar a estudar Deleuze de maneira sistemática para escrever sobre ele, fiz um pós-doutorado sob sua supervisão em Paris VIII, entre 1985 e 1986. Não estava, propriamente, buscando sua orientação. O mais importante para mim naquele momento era poder me dedicar a ler seus livros e a aprofundar o conteúdo de suas aulas, relacionando as duas coisas. Ora, o curso que ele deu naquele ano foi sobre Foucault, que tinha morrido no ano anterior, e de quem Deleuze sempre

gostou muito. Quando soube do assunto do curso, tive grande decepção, e pensei na minha falta de sorte. Pois, entre tanta coisa de que eu gostaria de ouvi-lo falar, ele havia escolhido como matéria daquele ano letivo em que eu voltava a frequentar seu curso justamente Foucault – alguém que eu tinha estudado durante tanto tempo.

Ledo engano. Aquele curso foi decisivo para minha compreensão da filosofia de Deleuze. Vejamos por quê. Primeiro lembrando qual é a leitura que ele faz de Foucault nesse curso e no livro que se seguiu ao curso. Depois esclarecendo o efeito que ele teve sobre minha interpretação de seu pensamento.

Na base dessa leitura está a ideia de que a questão central da filosofia de Foucault é “o que é o pensamento”, “o que significa pensar”. Só que a especificidade de Foucault no âmbito dessa questão que norteia Deleuze em todos os seus estudos está na existência de três “eixos”, três “direções”, três “dimensões” do pensamento, que constituem uma arqueologia do saber, uma estratégia do poder, uma genealogia da subjetivação. Para meu objetivo basta seguir as duas primeiras direções.

O saber é constituído por dois elementos ou duas formas, uma forma de conteúdo e uma forma de expressão: a visibilidade e o enunciado. E essa interpretação bastante original se completa pela afirmação de que entre esses elementos constituintes do saber há diferença de natureza ou heterogeneidade, relação disjuntiva e primado do enunciado. Então, apesar das diferenças que ele reconhece, Deleuze conclui por um “neokantismo” de Foucault, no sentido de que o saber é constituído pelo entrelaçamento de enunciados determinantes e visibilidades determináveis, que são heterogêneos, mas cuja heterogeneidade não impede sua mútua inserção. Já o poder é uma relação de forças, um diagrama de forças, e a força, um poder de afetar outras forças ou de ser afetado por elas. Além disso, as relações entre poder e saber têm três características, que são do mesmo tipo das que existem entre os elementos do saber: 1) diferença de natureza, no sentido de que, enquanto o saber diz respeito a formas, o poder é informe, intensivo; 2) pressuposição recíproca, imanência mútua, no sentido de uma relação do tipo virtual-atual; 3) primado do poder sobre o saber, no sentido de que a relação de forças é condição genética ou dimensão constituinte da relação de formas.

Essa relação entre poder e saber leva Deleuze a, mais uma vez, aproximar Foucault de Kant. Só que, nesse caso, a ressonância entre eles diz respeito ao diagramatismo de Foucault e ao esquematismo de Kant, responsáveis nas duas

filosofias por uma “coadaptação” entre formas de espontaneidade e de receptividade. Com a diferença de que, se, para um, a imaginação é uma ponte, ou uma mediação, e, para o outro, o poder, considerado como relação intensiva de forças, é um elemento informe de diferenciação (*différenciation*), a distância que os separa é grande. Daí por que, enquanto Kant é, em última análise, para Deleuze, um filósofo da representação, a “ontologia” de Foucault é, antes de tudo, uma filosofia da diferença que se expressa pela disjunção das formas do saber que tem o poder como condição genética funcionando como diferenciador da diferença.

Ouvir isso não foi fácil. Sendo Foucault um filósofo que eu tinha estudado com afinco, com quem tinha convivido por muitos anos, e conversado inúmeras vezes sobre suas ideias, e sendo Deleuze, um filósofo que eu admirava tanto, essas aulas me proporcionaram mais sofrimento do que alegria. Não conseguia, por exemplo, conceber que Foucault pensasse o saber como ver e dizer, isto é, como um composto de duas formas heterogêneas, disjuntivas, uma tendo primado sobre a outra, nem que o poder fosse considerado como relação intensiva de forças, elemento informe de diferenciação, e coadaptador das duas formas heterogêneas do saber. Dois motivos que levariam a aproximar Foucault de Kant, como “neokantiano”.

Mudo, no meu canto, de quando em vez eu me dizia: “Não é possível que ele pense isso; não é possível que ele não saiba que não é assim”. E às vezes suas respostas a questões de alunos me ajudavam a refletir sobre o que estava acontecendo e sobre a relação entre aquelas aulas e o conjunto de seu pensamento. Como quando um francês mais corajoso ou desinibido lhe observou: “Mas você está dando uma interpretação sistemática de Foucault!” Ao que ele respondeu: “Todo pensamento é sistemático. O que me interessa é a coerência de novos conceitos num sistema...” Ou quando outro ponderou: “Foucault criou a expressão formação discursiva, mas em vez de utilizar essa expressão você fala de ‘formação histórica’”. E Deleuze, agradecendo a delicadeza da questão, que não dizia que se tratava de um erro, deu uma resposta muito importante para esclarecer a forma como trabalhava: Preferiu usar o termo regime de enunciado, como também utilizará muito o termo estrato, que Foucault usa raramente, e dará muita importância a “diagrama”, que Foucault só usa uma vez. A razão é que, quando se lê, sempre se faz uma escolha, sempre se privilegiam determinados termos em detrimento de outros. Um livro não é homogêneo, tem tempos fortes e fracos, que variam de acordo com quem lê. O que faz com que o leitor

participe da criação do autor. E o que ele pretende não é impor, é propor uma leitura, não para que lhe deem razão, mas para que cada um construa a sua. Uma fala como essa, clara como água, pode ser aproximada da afirmação, feita em outra aula, que filosofar é passear com um saco e, ao encontrar alguma coisa que sirva, pegar.

Esses esclarecimentos foram muito importantes porque confirmavam o que eu estava percebendo pela leitura de seus livros, para escrever sobre eles. Mas nem sempre o calendário dos fatos coincide com o da compreensão. E eu continuei com dificuldade de entender muito do que ele estava querendo com aquele curso. Sempre gravei as aulas de Deleuze, mas nunca estudei tanto um de seus cursos quanto aquele. Inclusive, ouvindo as gravações, entre uma aula e outra, enquanto cozinhava, quando, às vezes, surgia uma ideia, ia anotar, e a comida queimava. Mesmo assim, as dificuldades não se resolviam.

De repente, a ficha caiu, como ainda se diz: Deleuze dá essa interpretação de Foucault não porque não saiba que ele não pensa assim, mas porque não quer, porque precisa de um Foucault condizente com o modo como ele lê outros pensadores, filósofos ou não, aos quais ele se aliaria como pensadores da diferença. O que eu não tinha compreendido até então era que o privilégio de determinados termos, a escolha do tempo forte, ou que essa “alguma coisa que sirva” e é preciso pegar evidencia a necessidade de um critério para integrar os pensamentos dos outros ao seu próprio modo de pensar. E esse critério é a diferença, a busca da diferença, que sempre motivou o que ele fez. E chegou a ser engraçado, numa aula em que Guattari estava presente, e Deleuze lhe pedira para falar do poder em Foucault, vê-lo, sem saber o que se passava nas aulas, sem conhecer a perspectiva de Deleuze naquele curso, retomar o conteúdo de uma importante nota do capítulo “Sobre alguns regimes de signos” de *Mil platôs* em que eles explicitam suas diferenças em relação a Foucault, e começar sua intervenção dizendo: “Nossas duas objeções à concepção que Foucault se faz do poder são...”. Não era desse tipo de leitura que Deleuze precisava. Sua postura naquele curso era diferente da nota sobre o poder em *Mil platôs* e da carta que ele tinha escrito a Foucault, na mesma linha, quando saiu *A vontade de saber* – que Foucault não respondeu –, e foi posteriormente publicada com o título de “Desejo e prazer”. Não eram divergências que Deleuze queria privilegiar. E, como de costume quando outros intervinham, ele retomou sua exposição.

O importante daquele curso para mim foi que, como eu conhecia o pensamento de Foucault independentemente do que Deleuze dizia dele, pude compreender a importância das torções feitas naquelas aulas para produzir um duplo sem semelhança de Foucault. O que, evidentemente, seria impossível se eu não tivesse esse conhecimento. Mas, ainda mais importante foi que, generalizando a partir daí, pude compreender a função da torção na constituição de seu pensamento filosófico de um modo geral; pude compreender com clareza sua posição de que a repetição de um pensamento deve afirmar sua diferença, e não buscar sua identidade, deve criar um duplo que comporte o máximo de modificação dos pensamentos de que ele se apropria. E como essa compreensão é impossível se não se tem conhecimento das coisas sobre as quais ele fala ou escreve, resolvi levar isso em consideração investigando sua leitura de Nietzsche, filósofo que tinha estudado nos últimos anos e sobre quem tinha acabado de escrever um livro.

Se Nietzsche é o pensador essencial para Deleuze, é porque é o mais radical pensador da ontologia, isto é, da univocidade do ser, mais até do que Espinosa. Sua ideia, bastante original, a esse respeito, é a seguinte: a vontade de potência é um princípio diferencial, ou o diferenciador da diferença, uma sensibilidade diferencial das forças, e o eterno retorno é o pensamento capaz de criar a vontade de potência como positividade, como vontade afirmativa, porque torna possível pensar diferencialmente a diferença. Assim, Deleuze interpreta o pensamento de Nietzsche como uma ontologia em que a questão do ser e do devir é pensada pela relação entre os dois conceitos mais importantes de sua filosofia: o eterno retorno e a vontade de potência. O eterno retorno é o ser unívoco que se diz da vontade de potência; o eterno retorno é o revir, o retorno produzido pelo limiar de intensidade ou pelo estado de excesso da diferença.

Ora, na base da interpretação deleuziana da vontade de potência está a distinção entre vontade e força que, a meu ver, é uma “torção” feita por Deleuze para ajustar o pensamento de Nietzsche a seu próprio projeto de pensar a diferença, fazendo dos conceitos nietzschianos de vontade de potência e eterno retorno, em última análise, os principais nomes – entre vários utilizados por Deleuze – para os conceitos de diferença e repetição. Se Deleuze insiste na distinção entre força e vontade é porque ela representa, em Nietzsche, a distinção entre o empírico e o transcendental, que lhe possibilita conceber a ideia de gênese, levando-o a pensar, no caso de Nietzsche, a

força como empírica e a vontade como transcendental, isto é, princípio diferencial e genético das forças.

Mas eu jamais diria que a leitura de Deleuze seja um grave erro de decifração, como disse um italiano especialista em Nietzsche; é justamente uma torção, como existem tantas não só em sua leitura de Nietzsche, ou de Foucault, mas em todas que realizou, a fim de integrar os pensamentos de outros à sua própria construção filosófica. E, neste caso, essa torção é importante por ser o que vai possibilitar sua interpretação original do eterno retorno nietzschiano como dupla seleção, no fundo, outra torção que permite que Deleuze pense Nietzsche como aquele que mais radicalmente afirmou a diferença, ou como o filósofo da diferença por excelência, ao pensar o eterno retorno da diferença.

Portanto, quando Deleuze repete o texto de um pensador, não está buscando sua identidade; está querendo afirmar sua diferença. E é esse procedimento capaz de criar um duplo sem semelhança, um duplo que deve comportar uma modificação, é esse procedimento de apropriação e modificação das ideias dos pensadores que ele toma como aliados que permite dar conta do diferencial próprio ao seu pensamento, do que constitui sua singularidade como filósofo.

Neste sentido, a filosofia de Deleuze não é apenas uma filosofia que tem como conteúdo a diferença. Coerentemente com esse privilégio temático, ela também é feita diferencialmente, sempre privilegiando a diferença em relação à identidade, por uma retomada criadora de pensamentos que relaciona e agencia por expressarem, em maior ou menor grau, a diferença. Talvez seja essa dupla presença da diferença na sua construção filosófica que torne o seu pensamento tão instigante e sugestivo, não como modelo, evidentemente, mas como exemplo do que seja filosofar.

Recebido em: 10/03/2015 – *Received in: 03/10/2015*

Aprovado em: 21/03/2015 – *Approved in: 03/21/2015*