



FOUCAULT, DELEUZE E O PAPEL DOS “INTELECTUAIS”

Ernani Pinheiro Chaves¹

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar e analisar a questão do papel dos “intelectuais” a partir de um diálogo entre Foucault e Deleuze, publicado no Brasil com o título de “Os intelectuais e o poder”, no livro *Microfísica do poder*. A partir deste diálogo, mostramos em que medida Foucault e Deleuze, posteriormente, vão conceber a relação entre a figura do intelectual e ação política, de maneira nem sempre congruente e, muitas vezes, oposta. Trata-se, portanto, de indagar as questões que dizem respeito às relações entre verdade e poder, formas de intervenção na luta política e o deslocamento da ideia clássica de intelectual como aquele que vai falar pelos outros, em nome de outros, por trazer consigo as insígnias de portador do saber verdadeiro e universalizável.

Palavras-chave: Intelectual; Verdade; Poder.

Abstract: The purpose of this article is to present and analyze the question of the role of “intellectuals” based on a dialogue between Foucault and Deleuze, published in Brazil under the title “The intellectuals and the power”, in the book *Microphysics of power*. From this dialogue, we show the extent to which Foucault and Deleuze, later, will conceive the relationship between the figure of the intellectual and political action, in a way that is not always congruent and, often, the opposite. It is, therefore, a question of questions concerning the relationship between truth and power, forms of intervention in the political struggle and the displacement of the classic idea of intellectual as one who will speak for others, on behalf of others, for bringing with him the insignia that bears true and universal knowledge.

Keywords: Intellectual; Truth; Power.

¹ Professor titular da Faculdade de Filosofia e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Psicologia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

O objetivo deste artigo é o de fazer algumas observações acerca do papel, da figura, do lugar e da própria concepção de “intelectual”, tomando como ponto de partida a célebre “conversa” entre Deleuze e Foucault intitulada “Os intelectuais e o poder”, publicada no número 49 da revista “L’Arc”, em 1972. O leitor brasileiro, interessado em Foucault, o leitor da minha geração em especial, conheceu o teor dessa “conversa”, já em 1979, uma vez que ela foi publicada na coletânea de textos de Foucault, a famosa *Microfísica do Poder*. Entretanto, para além dessa “conversa”, que do ponto de vista histórico ocorre apenas quatro anos depois do maio de 1968, em plena efervescência das atividades do GIP, do “Grupo de Informações das Prisões”, e que do ponto de vista da relação pessoal entre Deleuze e Foucault é um momento de “idílio”, o tema do intelectual retorna mais duas vezes, nas discussões que eles travarão entre si, só que agora num outro contexto, que já é o da ruptura, senão da amizade, mas da convivência e da realização de projetos comuns.

Do ponto de vista de Foucault, podemos consultar ainda mais dois textos que se cruzam: “A função política do intelectual”, publicado na “Politique-Hebdo”, uma revista semanal de esquerda, no número de 29 de novembro - 5 de dezembro de 1976, texto que é, por sua vez, extraído de passagens de uma entrevista que Foucault já havia concedido na Itália, mas que só seria publicada neste país em 1977, intitulada como “Entrevista com Michel Foucault”, na edição italiana da *Microfísica del potere*. Daí porque, essa entrevista também se encontrar na edição brasileira da *Microfísica* – aliás, é ela que abre a edição brasileira – só que intitulada como “Verdade e poder”².

Da parte de Deleuze, em especial, uma carta relativamente longa, enviada a Foucault em 1977, a propósito do volume I da *História da sexualidade*. Essa carta só foi publicada em 1994, no número 325 da revista “Magazine Littéraire”, de outubro de 1994, no dossiê dedicado à memória dos dez anos da morte de Foucault, com o título sugestivo e provocador, como veremos a seguir, de “Desejo e prazer”. Aqui, não por acaso, Deleuze se refere à entrevista “A função política do intelectual”. Farei também referência a outra entrevista de Deleuze, “Foucault e as prisões” de 1986, na qual, mais uma vez, a propósito do GIP, ele se refere à posição de Foucault como intelectual.

A “conversa” entre Deleuze e Foucault começa com Foucault nos situando no cerne das discussões políticas da época. Ele coloca para Deleuze, o que havia ouvido de um maoísta, para quem a posição política de Sartre era claramente compreensível, a dele próprio, mais ou menos,

² Como não há diferenças substanciais entre a versão publicada na França e aquela publicada na Itália – que serve de base à publicação no Brasil – para facilitar ao leitor brasileiro, sempre citarei o texto “A função política do intelectual” a partir dessa entrevista, publicada originalmente na Itália.

mas a de Deleuze, parecia ao jovem militante incompreensível (FOUCAULT, 1979, p. 69). Essa é a senha para que Deleuze possa se manifestar e expor o que entende por política e ação política. Por isso, ele começa falando no plural, incluindo Foucault portanto, que “para nós” ocorreu uma mudança nas relações entre teoria e prática. Do ponto de vista de Deleuze, ao longo de toda a “conversa”, é justamente o modo com que eles estão pensando as relações entre teoria e prática, que provoca espanto e incompreensão. Essa nova maneira de pensar essas relações se opõe a uma forma consolidada, segundo a qual a prática é considerada um efeito, uma consequência ou uma aplicação da teoria, ou ainda, no sentido inverso, a prática tornando possível a criação de novas teorias. Essa forma de pensar, então dominante no meio da esquerda, acabava por conduzir a formas de totalização, ou seja, à criação de teorias sempre universalizantes e, portanto, aptas para serem aplicáveis a qualquer objeto. Mais adiante, na conversa, Foucault nomeará essas duas principais teorias: o marxismo e a psicanálise.

Ora, em oposição a essa maneira de pensar, Deleuze propõe uma modificação essencial, qual seja, que as relações teoria x prática sejam consideradas muito mais como “parciais e fragmentárias”, isto é, avessas a qualquer forma de totalização. E o exemplo de Deleuze é justamente a relação entre o estudo de Foucault sobre as formas de exclusão da loucura e a criação do GIP, o “Grupo de Informações das Prisões”³. Não se trata de mera aplicação, muito menos de proceder por analogias e semelhanças em relação ao que teoricamente a *História da loucura* havia exposto, uma vez que o objeto da ação do GIP era a prisão e não mais o hospital psiquiátrico associado ao nascimento da psiquiatria, na virada do século XVIII para o XIX. Entretanto, isso não quer dizer que o esforço crítico da *História da loucura* não estivesse presente e nem mobilizado no tipo de ação escolhido pelo GIP, mas essa mobilização é feita a partir da perspectiva crítica adquirida por Foucault no seu estudo sobre a loucura; daí que, a divisa do GIP seria “criar as condições para que os presos pudessem falar por si mesmos” (FOUCAULT, 1979, p. 70). A figura do intelectual e das instituições tradicionais estaria, portanto, posta inteiramente em xeque. Foucault não criou, junto com outros, o GIP, para ser o porta-voz dos presos, para ser a sua “consciência” e para reivindicar por eles diante das autoridades, em especial do Ministério da Justiça. Ao contrário, as ações do GIP partiam do princípio de que quem conhece as condições efetivas da prisão são os próprios presos.

³ O GIP, Grupo de Informações das Prisões foi criado após uma série de greves em diversões prisões francesas, no segundo semestre de 1970, com a finalidade de “Fazer ouvir a voz dos prisioneiros” e não de “se confrontar publicamente com a administração sem legitimidade”, como relata Daniel Defert (*Une vie politique*. Paris: Seuil, 2014, p. 56) O manifesto de criação do GIP foi assinado por Foucault, Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet e publicado em 8 de fevereiro de 1971. Deleuze, assim como Jacques Rancière e Daniel Defert também participaram do GIP.

O problema do “intelectual” começa então a se tornar o problema fundamental da “conversa”. A crítica se dirige, de maneira imediata, ao intelectual engajado nos partidos de esquerda, em especial no PCF, que toma para si o papel daquele que vai informar, desalienar e conscientizar as massas. Nem o partido, nem o sindicato, diz Deleuze, podem abrigar esse novo tipo de intelectual, que ele, Foucault e outros companheiros de geração estão criando. Não poderia mais haver o intelectual que “representa”, não existiria mais a “representação”, mas sim a “ação”. Mas não ação de um indivíduo isolado ou de uma instituição que fale pelos outros, mas uma ação que é sempre múltipla, na qual a anterioridade da ação ou da teoria são reversíveis.

Por sua vez, a teoria será definida por uma expressão que se tornará célebre e dará início a uma série de mal entendidos: “uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante...É preciso que sirva, é preciso que funcione” (FOUCAULT, 1979, p. 71). Recusa do Estruturalismo, pela referência ao “significante”, recusa igualmente da psicanálise lacaniana, que tornará o “significante” o conceito central de sua reelaboração da Linguística de Saussure, recusa, enfim, de qualquer concepção idealista de teoria, substituída agora por uma espécie de utilitarismo, de pragmatismo político. Desse modo, a redefinição do papel do intelectual se dará em correspondência com a redefinição das relações entre teoria e prática, que culminará, enfim, numa redefinição da própria concepção de teoria.

Essa redefinição de teoria coetânea da redefinição da figura do intelectual encontrará, para Deleuze, sua expressão no trabalho específico e concreto de Foucault. A teoria tradicional e o intelectual como consciência das massas só poderiam desaguar num reformismo. A reforma, diz Deleuze, é sempre “estúpida e hipócrita”, porque pressupõe esse alguém, a quem é dado o direito de falar pelos outros, em nome dos outros, nada mais sendo, portanto, do que apenas uma reorganização das relações de poder então existentes. A ação revolucionária, ao contrário, é aquela “que por seu caráter parcial está decidida a colocar em questão a totalidade do poder e de sua hierarquia”. Com Foucault, dirá Deleuze, estamos diante de outros propósitos, de outra perspectiva: “A meu ver, você foi o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo de fundamental: a indignidade de falar pelos outros”.

É interessante observar o quanto, para Foucault, entender essa nova concepção de intelectual pressupõe uma retomada “genealógica” da própria ideia do intelectual na França. Essa breve, mas suficientemente elucidativa, genealogia do intelectual, ele fará melhor em seus dois outros textos, por mim citados acima. O ponto de partida é sempre o presente, é o momento atual, a França que acabou de passar pelo maio de 1968. Não por acaso, quando lhe é perguntado qual o papel do intelectual na sua época, Foucault começa criticando severamente a concepção

marxista de intelectual advinda, como ele mesmo diz, de um marxismo “débil” (FOUCAULT, 1979, p. 8).

Durante muito tempo, o intelectual dito ‘de esquerda’ tomou a palavra e viu reconhecido o seu direito de falar enquanto mestre da verdade e da justiça. As pessoas lhe escutavam ou ele pretendia se fazer ouvir como representante do universal. Ser intelectual era ser um pouco a consciência de todos. Creio que aí, se reencontra uma ideia transposta do marxismo e de um marxismo débil: mesmo que o proletariado, pela necessidade de sua posição histórica, seja o portador do universal (mas portador imediato, não refletido, pouco consciente de si mesmo), o intelectual, por sua escolha moral, teórica e política, quer ser o portador dessa universalidade, mas na sua forma consciente e elaborada. O intelectual seria a figura clara e individual dessa universalidade, enquanto o proletariado seria a sua forma obscura e coletiva. Há muitos anos, não pede mais ao intelectual que represente esse papel⁴. Um novo modo de ligação entre a teoria e a prática se estabeleceu. Os intelectuais se habituam a trabalhar não mais no universal, no exemplar, no justo-e-verdadeiro-para-todos, mas em setores determinados, em pontos precisos, nos quais situam sejam suas condições de trabalho, sejam suas condições de vida (a moradia, o hospital, o asilo, o laboratório, a universidade, as relações familiares ou sexuais). Com isso, eles ganharam, subitamente, uma consciência muito mais concreta e imediata das lutas” (FOUCAULT, 1979, p. 8).

É na concretude das lutas e no clamor das batalhas, que esse outro tipo de intelectual, chamado agora de “específico”, encontra problemas muito singulares e que nem sempre são, necessariamente, os problemas do proletariado ou o das massas. O que não quer dizer que entre esses outros problemas e os problemas clássicos do proletariado, como o da exploração, não deixassem de ter um elo, uma forte ligação, por dois motivos: primeiro, porque o intelectual específico atua em lutas reais, materiais e cotidianas e, segundo, porque todos acabavam tendo o mesmo adversário – as multinacionais, o aparelho judiciário e policial, a especulação imobiliária, entre outros.

Mas, o modelo inicial do intelectual, Foucault não nos deixa de lembrar, foi o do “escritor”⁵, considerado como uma consciência universal, um sujeito livre, que se opunha aos que nada mais eram do que “competências” a serviço do Estado ou do Capital, tais como os engenheiros, os magistrados, os professores. Por consequência, essa figura do intelectual deriva de uma outra figura histórica bem particular: “a do homem de justiça, o homem da lei, aquele que ao poder, ao despotismo, ao abuso, à arrogância da riqueza opõe a universalidade da justiça

⁴ Chamo atenção para a polissemia do verbo “jouer” em francês, que é tanto “representar” quanto “jogar” e “brincar”, todas aplicáveis à figura do ator e da atriz. Assim, o intelectual, na cena pública, no teatro da política, “representa” um “papel”. É desse “papel” que Foucault quer fazer a genealogia.

⁵ Foucault parece se referir, em especial, a Emile Zola que, por ocasião do Caso Dreyfus escreveu um artigo em forma de carta, dirigido ao presidente da república e intitulado “Eu acuso”, publicado no jornal *L’Aurore*, em 13 de janeiro de 1898, no qual defendia Dreyfus, acusado de espionagem para os alemães e mostrando que o fato do acusado ser judeu colaborava para sua depreciação, apesar da precariedade das provas.

e a equidade de uma lei ideal”, cujo modelo seria, nesse caso, Voltaire. O intelectual específico, ao contrário, só pode surgir enquanto figura histórica a partir dos escombros da segunda guerra mundial. Seu protótipo não é mais o jurista-notável, salvaguarda da lei e da justiça, a quem o escritor engajado daria continuidade. Ao contrário, seu modelo é agora o “expert”, o “especialista” e sua importância está necessariamente ligada ao fato de que passamos a viver numa sociedade fundamentada em estruturas “técnico-científicas”, cuja aceleração, nos anos 1960, parecia absolutamente monstruosa e extraordinária. Eis portanto, o perigo e o risco a que está submetido o intelectual específico: o perigo de se enclausurar nas lutas de conjuntura, nas reivindicações setoriais e o risco de se deixar manipular pelos partidos políticos ou pelos aparelhos sindicais, na condução das lutas locais. Para Foucault, portanto, é necessário reelaborar essa função do intelectual específico: é a questão da verdade e de sua relação com os modos de exercício do poder, o principal problema que o intelectual específico deveria enfrentar.

Entretanto, no interior dessa breve genealogia da figura do intelectual, Foucault não deixa de lembrar um momento muito importante e que, na situação atual do Brasil ganha uma súbita e dramática atualidade: o papel do professor universitário, o lugar do intelectual na e a partir da universidade. A esse propósito, escreve Foucault:

Depois que a politização passou a operar a partir da atividade específica de cada um, o limiar da escritura como marca sacralizante do intelectual, desaparece. Podem então se produzir ligações transversais de saber a saber, de um ponto de politização a um outro: assim, os magistrados e os psiquiatras, os médicos e os trabalhadores sociais, os trabalhadores de laboratório e os sociólogos podem, cada um no seu lugar próprio e por meio de trocas e de apoio, participar de uma politização global dos intelectuais. Esse processo explica que, se o escritor tende a desaparecer como figura de proa, o professor e a universidade aparecem, não talvez como elementos principais, mas como “mobilizadores”, pontos de cruzamento privilegiados. Que a universidade e o ensino universitário tenham se tornado regiões politicamente ultrasensíveis, a razão está, sem dúvida, nisso. E o que se chama a crise da universidade não deve ser interpretada como perda de potência, mas, ao contrário, como multiplicação e reforço de seus efeitos de poder, em meio a um conjunto multiforme de intelectuais que, praticamente todos, passam por ela e se referem a ela. (FOUCAULT, 1979, “Verdade e Poder”)

Parece que nessas intervenções de 1977, Foucault dá continuidade à conversa com Deleuze e, principalmente, que, no fundamental, ambos continuam de acordo. Entretanto, cinco anos depois daquela primeira “conversa”, muita coisa mudou e se entre eles ainda continua a existir um rastro de afeto respeitoso, sua concordância política anterior já não existe mais. Deleuze e Foucault, por discordâncias políticas, rompem sua convivência. Qual teria sido a causa imediata e as motivações profundas, ainda não se sabe muito bem. É muito

provavelmente, entretanto, que Deleuze tenha desagradado a Foucault, por sua tendência radical a favor das ações chamadas de “terroristas” da extrema-esquerda (o caso de Klaus Croissant, o advogado da Facção do Exército Vermelho – RFA, grupo “terrorista” alemão) e sua simpatia pela causa palestina. Do lado de Deleuze – mas também de Jacques Rancière⁶ – o fato de que Foucault havia elogiado publicamente os chamados “Novos Filósofos”, numa resenha do livro de André Glucksmann, *Os mestres pensadores*.

De fato, a propósito desse livro e de seu autor, Foucault não mediu os elogios. Em oposição aos “mestres pensadores”, para quem o Estado-Revolução permanece inabalável e incorruptível, em cujo nome os grandes massacres tornam-se aceitáveis, André Glucksmann “desmonta o cenário solene que enquadra essa grande cena na qual, desde 1789, com suas entradas à direita e à esquerda, se representa a política; e, em meio a fragmentos dispersos, ele lança o desertor, o ignorante, o indiferente, o vagabundo” (FOUCAULT, 1994, p. 281). Em uma outra entrevista, exatamente a respeito dos “Novos Filósofos”, Deleuze, ao contrário de Foucault, é absolutamente implacável: “Acho que o pensamento deles é nulo. Vejo duas razões possíveis para essa nulidade. Em primeiro lugar, procedem por conceitos, tão grandes quanto um vão de prédio: A lei, O poder, O mestre, O mundo, A rebelião, A fé, etc. (...) Ao mesmo tempo, quanto mais fraco é o conteúdo de pensamento, tanto mais o *sujeito da enunciação* se arroga importância relativamente aos enunciados vazios (...)” (DELEUZE, 2016, p. 143).

Logo após a publicação de “A vontade de saber”, o primeiro volume da *História da sexualidade*, em 1976, Deleuze envia a Foucault uma carta. A recepção imediata das principais ideias contidas no livro de Foucault, deixou passar em branco algo que, ao contrário, Deleuze pode imediatamente reconhecer, ou melhor, “se” reconhecer como um dos alvos fundamentais da crítica de Foucault. O fundamental da carta gira em torno disso, ou seja, do abismo que se abre diante deles: Foucault, privilegiando a concepção de prazer e criticando a de desejo, como se a crítica de Deleuze e Guattari, no *Anti-Édipo*, livro que Foucault tanto admirou, nada mais fosse do que o reverso da crítica que ele dirigia no livro, tanto à concepção freudo-marxista, que explicava a questão da sexualidade por sua intensa repressão, em especial no capitalismo, quanto à concepção freudo-lacaniana, na qual desejo e falta, desejo e lei se tornam a condição de possibilidade do sujeito e Deleuze, ao contrário, reiterando sua posição e criticando o privilégio que Foucault concede ao prazer, sem deixar, é claro, de ratificar sua concepção de desejo como oposta à da psicanálise.

⁶ Rancière pretendia que Foucault fosse o orientador de sua tese de doutorado, a qual deu origem, mais tarde, ao livro *A noite dos proletários*. Mas, devido ao elogio ao livro de Glucksmann, ele se afasta de Foucault.

Não é nosso objetivo, aqui, expor os argumentos de Deleuze contra Foucault, muito menos de avaliar sua legitimidade. Isso fica para outra ocasião. Interessa, no momento, compreender a referência que Deleuze faz, nesta carta, ao artigo “A função política do intelectual”. Trata-se de uma breve referência, mas muito elucidativa, na medida em que sua consequência será, justamente, a de tornar clara, agora, a diferença entre os dois.

Deleuze questiona, justamente, o estatuto da “resistência” em Foucault. De fato, para Foucault, os processos de dominação não se fazem unilateralmente, como se os chamados dominantes fossem ativos e os dominados meramente passivos, como se estes últimos fossem destituídos de qualquer força. Ao contrário, por definir o poder como “relação de forças”, Foucault quer ressaltar o caráter agonístico dos processos de dominação, uma vez que não há nenhuma estratégia de dominação que não tenha sido exigida pela existência de focos de resistência. Em “Não ao sexo rei”, por exemplo, entrevista concedida por ocasião do lançamento do primeiro volume da *História da sexualidade*, Foucault reiterava as teses principais deste livro: a primeira, de que “o interdito, a recusa, a proibição” não são as “formas essenciais do poder”, uma vez que “as relações de poder são antes de tudo, produtivas” (FOUCAULT, 1979, p. 236), ou seja, produtoras de subjetividades; a segunda, de que as resistências não são posteriores, mas coextensivas às relações de poder, de tal modo que “para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder”, que “a partir de um momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência, pois “jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (FOUCAULT, 1979, p. 241).

O questionamento de Deleuze incide sobre três pontos principais: de início, retomando passagens de *A vontade de saber*, ele considera que as resistências seriam apenas “uma imagem invertida dos dispositivos, teriam os mesmos caracteres, difusão, heterogeneidade, etc.”, o que para ele significa “tapar as saídas” (DELEUZE, 2016, p. 133); contra Foucault, Deleuze mobiliza sua concepção de “linhas de fuga”, uma vez que, mesmo que estas não sejam revolucionárias é contra elas que os dispositivos de poder vão lutar, para impedir que os movimentos de “desterritorialização” possam acontecer; (DELEUZE, 2016, p. 132) em seguida, ele se refere à entrevista sobre a função política dos intelectuais, para dizer que Foucault nos deixa, mais uma vez, num impasse, uma vez que deveria haver um tipo de poder da verdade, que pudesse se contrapor à verdade do poder, o qual, mesmo provisoriamente, esteja dominando, delimitando, dessa forma, o papel do intelectual como uma espécie de ativador desse poder da verdade, que seja resistente; enfim, o que se constitui a objeção maior de Deleuze, Foucault considera os corpos e seus prazeres como uma forma de resistência, de

contrapoderes, sem que essa posição seja, pelo menos aos olhos do próprio Deleuze, plenamente justificável.

É a partir dessas objeções e dessas questões, que Deleuze vai apontar sua divergência em relação à função e ao papel do intelectual. Mesmo que ele continue compartilhando com Foucault a crítica à costumeira romantização da loucura, da delinquência, da perversão, da droga, feita pelos que se dizem “marginais”, ele não atribui às determinações históricas que constituem esses mesmos marginais nem o modo de exercício de poder próprio de uma época, muito menos as efetivas resistências contra o poder. Ao contrário, Deleuze diz peremptoriamente que o problema do estatuto dos fenômenos de resistência não existe, uma vez que as determinações primeiras não são as históricas, mas as “linhas de fuga”, de tal modo que os dispositivos de poder continuam operando para impedir que as linhas de fuga possam agenciar novos dispositivos de desejo. Desse modo, as linhas de fuga, que são linhas objetivas, também atravessam uma sociedade, mas operam de um modo diferente daquele que Foucault atribuía às relações de poder, uma vez que o que caracteriza uma sociedade não é mais o agonismo das relações de poder, mas sim o fato de que nela “tudo foge, tudo se desterritorializa” (DELEUZE, 2016, p. 133-134). Nessa perspectiva, muda a função do intelectual, muda aquilo que ele ativa na sociedade e o lugar que ele ocupa.

Em outra entrevista, desta feita a propósito das prisões e de sua atividade no GIP, Deleuze retoma, instigado por uma pergunta, a questão do intelectual em Foucault, sem, entretanto, abrir mão das diferenças. Ao contrário de Sartre, que “tinha uma concepção muito clássica do intelectual”, ponto culminante de uma tradição na qual se incluíam Voltaire e Emile Zola, isto é, a ideia de que o intelectual intervinha em nome de valores superiores, o Bem, o Justo, o Verdadeiro (DELEUZE, 2016, p. 294), Foucault era um intelectual mais “funcional”, alguém que tinha inventado um “funcionalismo próprio” e que se fundamentava numa espécie de continuidade consequente entre o ver e o dizer: “O que há para ser visto, ali? O que há para ser dito ou pensado? Não era um intelectual enquanto garantidor de certos valores” (DELEUZE, 2016, p. 295). Tratava-se de um outro tipo de enunciação, pois não se tratava mais de buscar a verdade, como em Sartre, mas de produzir novas condições de enunciação.

Entretanto, nesta mesma entrevista, apesar de reiterar sua admiração por Foucault, de lamentar bastante o distanciamento que ocorreu entre eles, Deleuze não deixou, mais uma vez, de assinalar as diferenças:

Não tínhamos a mesma concepção de sociedade. Para mim, uma sociedade é algo que não para de fugir por todos os cantos. Quando você diz que sou mais fluido, sim, você tem toda razão. [A sociedade] foge monetariamente, foge

ideologicamente. Verdadeiramente, [a sociedade] é feita de linhas de fuga. De modo que o problema de uma sociedade é o seguinte: como impedir que fuja? Para mim, os poderes vêm depois. A surpresa de Foucault seria sobretudo esta: mas com todos esses poderes, tão dissimulados que são, com toda sua hipocrisia, ainda assim se consegue resistir. A minha surpresa é inversa. [A sociedade] foge para todo lado e os governos conseguem ficar tapando. Encarávamos o problema em sentido inverso. Você tem razão em dizer que a sociedade é um fluido ou, pior, um gás. Para Foucault, é uma arquitetura (DELEUZE, 2016, p. 296-297).

Assim sendo, se Foucault e Deleuze representam, ao lado de outros, uma nova figura do intelectual, que não é mais aquela que surgiu no século XX, à sombra da segunda guerra e dos regimes totalitários, mas daquela que apareceu a partir dos grandes movimentos que culminaram no maio de 1968, se mesmo que em vários aspectos eles partilhem a mesma concepção, é necessário atentar para as suas diferenças. Foi o que fez Deleuze nestes textos posteriores à morte de Foucault. Se foi necessário a Deleuze – insisto nisso – mostrar as divergências entre eles, que isso sirva de alerta para não se cair na romantização de um encontro sempre harmonioso entre os dois, chancelado pela etiqueta de “pós-estruturalismo” ou ainda da “filosofia da diferença”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, G. *Dois regimes de loucos*. Textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organizado por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.