

## ONDE OS NOVOS INTELLECTUAIS?

### PENSAMENTO, PANDEMIA E A PEDAGOGIA DE UM APRENDIZADO MALSÃO

Leonardo Maia\*

**RESUMO:** O que há a aprender sob a situação atípica, distópica de uma doença generalizada, senão talvez, justamente, uma nova condição de pensar e uma nova imagem do pensamento? O conjunto de ideias-chave que marcam a modernidade e o contemporâneo, como as de relativização, de diferencialidade ou divergência, de dissolução e liquefação, de ponto de vista e de perspectiva, em suma, todo esse conjunto de concepções e situações que apontam para uma alteridade, que remetem a um movimento e a uma impermanência, a um fora ou a um devir, parecem de algum modo subitamente reféns da unicidade de um macro ou meta-acontecimento exclusivo. A molaridade pandêmica é um de seus traços mais terríveis. Ou seria ela antes rizomática? Enfim, como pensá-la, ou talvez, questão mais exigente, *quem deverá pensá-la*, que novos intelectuais o momento está a exigir? Algumas pistas poderão talvez ser encontradas na entrevista entre Foucault e Deleuze, de abril de 1972, intitulada *Os intelectuais e o poder*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Intelectuais; pandemia; pedagogia; Deleuze; Foucault.

## WHERE THE NEW INTELLECTUALS?

### THINKING, PANDEMICS AND THE PEDAGOGY OF A MALSION LEARNING

**ABSTRACT:** What is there to learn about the atypical, dystopian situation of a generalized disease, if not, perhaps, precisely, a new condition of thinking and a new image of thought? The set of key ideas that mark modernity and the contemporary, such as relativization, differentiality or divergence, dissolution and liquefaction, point of view and perspective, in short, this whole set of conceptions and situations that point to an alterity, which refers to a movement and an impermanence, an outside or a becoming, seem somehow suddenly hostage to the uniqueness of a macro or exclusive meta-event. Pandemic molarity is one of its most dire traits. Or was it rather rhizomatic? Finally, how to think about it, or perhaps a more demanding question, who should think about it, what new intellectuals is the moment demanding? Some clues can perhaps be found in the interview between Foucault and Deleuze, from April 1972, entitled *The intellectuals and power*.

**KEYWORDS:** Intellectuals; pandemics; pedagogy; Deleuze; Foucault.

---

\* Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Pós-doutor em Filosofia – Université Paris 8. E-mail: [leomaiaufrj@gmail.com](mailto:leomaiaufrj@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2080-9259>

Aprender com a doença não é algo novo na Filosofia. O caso mais emblemático é, talvez, o de Nietzsche, que reivindicou diversas vezes tal aprendizado. Ao final, tal aprendizado apontaria inclusive para a situação de uma completa reversão, ou seja, para a condição de uma Grande Saúde. Ou talvez, mais exatamente, para uma saúde qualquer, para a experiência de uma saúde possível, benfazeja sobretudo para alguém como ele, quase sempre colocado entre a doença e a convalescença. No entanto, temos aí uma doença individual, que mesmo podendo servir de signo ou sintoma mais amplo, não alcança a amplitude de uma pandemia. O que enfrentamos agora é uma doença total, geral, de todos. De um modo ou de outro, a pandemia é um mal sobre todos e cada um. Pode-se até escapar à doença enquanto tal, mas já não aos seus protocolos, às suas imposições e, talvez, em especial às suas penas. É das coisas mais tristes, sem dúvida, estar vivo para assistir a uma doença em expansão, ao mal que avança sobre os vivos. Os limites aí se esfumam, entre os vivos e os mortos, entre o são e o malsão. E, em vez de alargarmos em nossas existências, sentimo-nos, ao contrário, pequenos em nós mesmos. Como aprender, *o que aprender*, em meio a tudo isso?

Porém, talvez não se trate propriamente da dificuldade maior de aprender, mas de uma dificuldade particular em ensinar. Ensinar para quem? Quem ainda quer aprender? E, para além de algumas estatísticas iniciais que se afiguram aterroradoras (quanto às baixas frequências escolares, às evasões, às desistências de todo tipo, mesmo dos que seguem insistindo na sua formação, mas já não conseguem ir adiante), há aspectos subjetivos como sempre imensuráveis. As marcas psicológicas, as feridas psíquicas, como tem sido aliás uma marca crescente e muito significativa do contemporâneo, encontram no plano pedagógico, educacional, um dos seus lugares de sintoma mais claros. Cada vez mais, o abandono da escola, leia-se aí, a desvontade, a invontade da educação, a impotência de aprender, é, por outro lado, a expressão de sintoma(s) de algo que, ainda mais profundamente, *já não se consegue fazer. Prefiro não; ou simplesmente não posso*. A pandemia, decerto, nos fará conhecer novos obstáculos e aporias, novas negatividades, e talvez em especial, pedagógicas.

Por outro lado, essa questão tem uma outra ponta: quem ainda poderá nos ensinar, quem serão os nossos novos educadores, nesse momento ou no futuro próximo? Nossa intenção aqui é de buscar lançar luz sobre essa condição ainda acinzentada, em que talvez venhamos a precisar menos de filósofos (ou mesmo de cientistas), e mais de intelectuais.

\*\*\*\*\*

Esse texto é, por tudo isso, de algum modo, não muito mais que um apanhado de notas. Não é talvez possível, nesse momento, atingir algo mais. O impacto avassalador da pandemia parece ter desconfigurado grandemente as nossas subjetividades anteriores (ou ao menos as nossas formações – também em sentido geológico – quotidianas), e elas agora demandam possivelmente uma nova conversão. Será preciso pensar, nesse momento, entre fantasmas, costurando uma trama lacunária, preenche também de vazios, perdas, faltas, silêncios. Tatear desde essa zona cinza, avançar por entre essa literal *no man's land*, em declinação inexoravelmente distópica do quotidiano e do comum; é já, de alguma maneira, o que

estamos fazendo. E, sob tais condições, onde está, afinal, o pensamento? Em que consiste ele? Ou, sob outra perspectiva, o que pensar disso tudo? E mesmo, como fugir de pensar isso tudo, pensar em qual outra direção? De algum modo, nos encontramos na situação inversa à de Lucrecio que, de forma significativa, concluíra o seu tratado sobre a natureza com a descrição de uma peste. Essa imagem lucreciana, de que no fim da natureza estaria a doença generalizada, a pandemia, valeria também para nós? O que então teria se findado? Mas, ao contrário, é talvez o nosso próprio 'livro' da natureza que deve ora começar, conforme também uma direção oposta, a de um amor natural, de um novo grande amor natural, uma união cósmica. Que isso se dê apenas por efeito desse desastre maior, decerto não é muito promissor. Porém, trata-se apenas de um começo, ou de nos fazer recomeçar. (Mas o que, exatamente? Uma nova vida, uma nova experiência planetária?)

Por ora, de algum modo, vivenciamos todos nesse momento a impressão de Kostas Axelos de que só é possível pensar sob a força de um exílio, só o exílio, a condição de exilado desperta realmente o pensamento. Porque a ele, no limite da sua situação de despossessão absoluta, só restaria mesmo pensar. E talvez estejamos como nunca exilados em nossa própria terra, em nosso próprio mundo, certamente uns mais que outros. Sob a força de tantas restrições e clausuras, só nos restaria esse afeto último (do exilado) pelo pensamento, só nos resta talvez pensar, literalmente, como nunca. Ao menos, define-se com isso um afeto afirmativo, positivo, em relação àqueles outros, profundamente tristes, quase exclusivos, da doença e das perdas.

As múltiplas direções e implicações provocadas em tão pouco tempo por esse acontecimento súbito não são todas elas já claras e, mesmo por isso, não serão tratadas todas aqui. Ainda assim, gostaríamos de deixar algumas delas anotadas, talvez brevemente demais, ao mesmo tempo para reforçar a sua importância, como para (nos) indicar a necessidade do retorno a elas. A repetição é um dos trunfos (ou uma das condenações...) da investigação e do pensamento. Valemo-nos dela (ou submetemo-nos a ela) deliberadamente.

1) A primeira questão é, talvez, a mais difícil. O que se passou? O que está acontecendo? Damos aqui uma resposta inicialmente historiográfica. Se nada (ainda) vemos, vemos ao menos que algo mudou, talvez em definitivo. Nesse sentido, retomamos a concepção de dois historiadores, a respeito dos marcos temporais, ou históricos. Ivan Berend, historiador húngaro, avança a hipótese, notabilizada em seguida pelo britânico Eric Hobsbawn, de que a definição histórica de um período não necessariamente coincide com a sua estrita inscrição cronológica. Assim, o 'breve século XX', expressão desenvolvida sucessivamente pelos dois autores, não começa a rigor em seu 'começo'. Ele teria conhecido o seu verdadeiro início histórico mais de uma década após começado o século, com o desencadear da 1ª Grande Guerra (encontrando o seu fim também 'antes do tempo', com o desaparecimento da antiga União Soviética, em 1990). Ou seja, o fato ou a era histórica não coincidem necessariamente com o período cronológico; são talvez disparados por quantidade ou qualidade ímpar, inédita, ou por intensidade repentina. Em uma palavra, eles são decorrentes de um processo ou efeito de singularização. É só quando

o tempo se torna singular, quando de algum modo ‘sai dos eixos’, que ele então realmente começa. Algo semelhante ocorre agora: nosso tempo tornou-se subitamente singular, especial; e a pandemia daria afinal início ao século XXI.

2) Porém, por que não desdobrar essa hipótese também para outros campos? Se essa forma de começo vale para a História talvez valha, igualmente, para a Filosofia, ou mesmo para a Educação. Seria apenas quando aprendemos algo relevante ou radicalmente novo que podemos dizer que um novo tempo (pedagógico, formativo) se instaurou? Assim, talvez, com as noções de *paideia*, de *bildung*: novas formas de ensinar & aprender se impuseram de forma marcante; isso valeria também para novos ‘métodos’, ‘objetos’ e ‘fins’ educacionais. No caso da Filosofia, seria o surgimento de uma nova ideia, ou um conjunto delas, que marcaria a inauguração de uma nova era no pensamento? Porém, onde encontrá-las, como reconhecê-las? É um fato que, nesse mesmo período histórico, a filosofia dos primeiros anos do século XX apresenta uma diversidade e originalidade extraordinárias, quase sem rivais ao longo da história do pensamento ocidental. Bergson, Husserl, Whitehead, Russell, Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Scheler, o círculo de Viena e as escolas de Marburgo e de Frankfurt, há um sem-número de grandes filósofos concentrados no intervalo de apenas duas décadas. Não houve campo na Filosofia que não tenha conhecido o impacto desses pensamentos fortemente renovadores. Contudo, o seu legado para nós é de algum modo difuso, e atribui-se mais comumente a origem do pensamento contemporâneo antes a outras matrizes, até mesmo externas à própria Filosofia, ou que operam nela com uma radicalidade inusual, forçando esse campo para além de si mesmo, na busca de novos limiares. Esses grandes motores de um novo pensamento, inclusive filosófico, em geral são reconhecidos em Marx, Nietzsche e Freud. Essa compreensão, se válida para o século XX, talvez precise agora ser retomada. Essas matrizes anteriores seguem ainda inteiramente válidas? Ou onde estariam, diante de um quadro radicalmente distinto, os elementos para a presente renovação da Filosofia e da Educação? Em nosso tempo, em articulação já com a pandemia e todo o seu campo eventual, acontecimental, efetual, o que funciona já como elemento de singularização? Em outras palavras, a pandemia seria causa de algo, - do que? – seja na filosofia ou na educação? Ou, por outro lado, o que agora se inicia mais uma vez teria na verdade ‘começado’ antes de nós, em um período filosófico ou pedagógico anterior?

3) Vale recuperar uma outra situação do último século. Talvez a filosofia inicial do século XX não tenha produzido em seu primeiro momento uma ideia exclusiva o suficiente para funcionar como um princípio ou orientação únicos (o que seria sem dúvida difícil, mesmo pela grande separação entre esses vários pensadores iniciais). Contudo, tampouco seria o caso de se considerar, que ela, por isso, começaria forçosamente ‘antes do seu tempo’, ou ‘em outro lugar’, talvez até na não-filosofia, em obras como as de Marx, Freud, e mesmo Nietzsche. O problema talvez se encontre em outra parte. Possivelmente, a história das ideias, e mesmo a das ideias filosóficas, ao longo do século XX, esteve menos ligada à expressão conceitual de uma ou outra noção, à formulação dessa ou daquela teoria, do que ao surgimento - ou ressurgimento - de um personagem, um *tipo*. Um tipo que, mais do que simplesmente ‘ter ideias’, ajudar-

nos-ia a decidir sobre elas, sobre como avaliá-las, sobre quais ideias escolher e adotar. Tal personagem é o intelectual. Face aos acontecimentos que moldaram o curto século, esses personagens funcionaram como críticos, como intérpretes, como educadores, produzindo um aprendizado possível de toda a novidade que se desvelava, proporcionando alguma orientação diante de signos inesperados, sem sentido para muitos... Nessa condição então de verdadeiros guias, na vida e no pensamento, os intelectuais públicos produziram uma imagem positiva da atividade intelectual, forjaram a perspectiva contemporânea de uma participação ativa, ilustrada, na vida cultural e política, e com isso, sobretudo mantiveram viva a própria vontade de compreender e participar da vida social e das responsabilidades planetárias (mesmo diante das várias catástrofes daquele período, talvez por isso mesmo tão curto...). Em resumo, possivelmente o século XX não tenha sido, afinal, um século de filósofos; mas certamente o é dos intelectuais. Se a força da filosofia talvez não tenha se imposto, com a sua circulação mais ou menos restrita ao seu próprio plano de inscrição, a dos intelectuais é, por todo esse período, generalizada, incontestável. E, nesse caso, talvez fosse preciso considerar que, mais importante até do que pensar, era preciso se posicionar no pensamento. Não resta dúvida de que os reflexos dessa clivagem (de um pensamento posicional, direcionado) seguem ainda muito vivos.

4) O debate em torno desses ‘novos’ intelectuais, dos intelectuais contemporâneos tem igualmente um ‘início anterior’. E, apenas para citar uma das ocasiões decisivas, seria preciso lembrar ao menos o caso Dreyfus, na França. No entanto, vencido o século XIX, e talvez pelo impacto de algumas situações, já não se tratava apenas de reconhecer a existência e participação dos intelectuais nessa ou naquela circunstância ou ocasião particular. A maneira singular como esse tema parece reaparecer no século XX, talvez em especial a partir de meados dos anos 20, envolve uma definição conceitual sobre os próprios intelectuais, seu papel e lugar. *O que é o intelectual, ou como ele deve proceder? De que intelectuais precisamos?* São questões desse tipo, mais até do que a condição de engajamento público desse ou daquele intelectual, individualmente, que tendem a organizar esse debate, com os seus traços contemporâneos característicos. Ou seja, forma-se uma discussão claramente conceitual nesse terreno, uma ‘teoria dos intelectuais’, uma conceitualização importante da intelectualidade. Perspectivas assim encontram-se, por exemplo, em obras tão diversas quanto as de Julien Benda (que publica o seu famoso opúsculo, *La trahison des clercs*, em 1927), ou nas anotações, feitas em seus anos de prisão, por Antonio Gramsci.<sup>1</sup>

5) Em que tudo isso nos diz respeito? Em si mesma, uma questão sobre a situação presente dos intelectuais, da vida intelectual, e da sua condição pública já seria obviamente relevante, considerando este novo século em curso. Os intelectuais serão ainda importantes em nosso tempo? De que maneira? Como dizíamos, mais uma vez o tempo parece ter encontrado o seu verdadeiro início em um evento intenso, disparador. O grandioso acontecimento pandêmico quando menos nos fez despertar para isso: para o nascimento do nosso próprio tempo. O século XX conhecera situação semelhante nas suas

---

<sup>1</sup> Para uma apresentação em contraponto dessas duas concepções distintas de se encarar a figura do intelectual, conferir, por exemplo, SAID, E. **Representações do intelectual**: as conferências Reith de 1993. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

primeiras décadas, mas de algum modo a pandemia ali acabara eclipsada pela gravidade ainda maior da guerra que se desenrolava em quase concomitância. Agora não, a pandemia é acontecimento único, exclusivo, a mesmerizar a atenção geral. Afora tudo o mais, tal fato é ele mesmo sem paralelo: vivemos sob essa fantástica situação de um Afeto único, de uma Atenção geral, comum. A pandemia como *eye-catcher*. A pandemia captura o olhar, a existência de todos, por toda a parte: não apenas se mostra o *talk of the town*, mas de fato, o *talk of the world, of the globe...* No que pensar, senão nela? Cem anos depois, estamos de novo às voltas com uma doença mundial. E de novo, enquanto não vemos surgirem as novas ideias tão necessárias, ou porque já as vemos em profusão, em sucessão e expressão desordenadas, talvez devêssemos encarar de outra forma essa questão e nos impor, mais uma vez, a tarefa de redefinir, de reconfigurar a imagem dos nossos intelectuais, igualmente como fora o caso no início do século passado. Em lugar de decidir como pensar a pandemia e seu tempo, talvez seja antes o caso de definir *quem* irá pensá-la.

6) enfim, o século XX se conclui com uma retomada desse tema, e talvez com uma profunda renovação da concepção do intelectual público. Nas suas últimas décadas, será até mesmo o caso de se pensar o seu fim. É essa a perspectiva de um dos últimos grandes livros dedicados a esse tema, intitulado, precisamente, *Tombeau de l'intellectuel*. Título que se poderia traduzir ao mesmo tempo como Túmulo, ou como um texto em homenagem póstuma aos intelectuais... Para o seu autor, Jean-François Lyotard, a real questão sobre os intelectuais públicos, em razão mesmo da evolução da sua atividade ao longo daquele século, envolveria já o seu eventual desaparecimento: “Não deveria mais haver ‘intelectuais’, e se os há, é porque eles são cegos a esse dado novo na história ocidental desde o século XVIII: não há sujeito-vítima universal, acenando da realidade, em nome do qual o pensamento possa elaborar um requisitório que seja ao mesmo tempo uma ‘concepção do mundo’”.

É preciso, e talvez sobretudo hoje, estar atento a essas palavras que lidam com a morte, com um certo fim, uma conclusão definitiva, um encerramento. Mesmo que uma morte intelectual. Pois já não há agora, possivelmente, mortes em separado, ao largo, mortes sem paralelo com a morte pandêmica. Por outro lado, o texto de Lyotard claramente ecoa aquela que é possivelmente a principal abordagem desse tema no momento final do século. Publicada no ano mesmo da morte de Foucault, 1984, a obra de Lyotard desdobra com ainda maior radicalidade aspectos da reflexão foucauldiana sobre a condição de intelectual. Assim, em relação ao papel contemporâneo a ser exercido pelos intelectuais, vemos definir-se em Foucault, caracteristicamente, uma crítica à sua pretensão extemporânea de totalização ou de universalidade.

E é de fato, de Foucault que talvez devamos retomar esse fio, acerca da condição presente da intelectualidade. Mesmo que a sua concepção a esse respeito não tenha sido prevalente, ou mesmo que seja necessário já superá-la ou contorná-la, é ele quem, por último, no limiar do século XX, parece levar esse tema ao seu lugar mais original, numa tentativa de dizer diferentemente, ou talvez mais precisamente, qual seria afinal o papel mais adequado a ser desempenhado contemporaneamente pelos intelectuais. O

que há de mais precioso em sua reflexão é justamente isso, buscar repensar a condição de intelectual a partir dos aspectos mesmos que a haviam consagrado ao longo do século, reforçando, a partir de uma nova micro-física do poder (mas também uma micro-física das resistências a serem opostas a ele), o seu caráter de um posicionamento contundente (inclusive em razão da sua força veraz), senão até uma ação transformadora. Tornar a condição intelectual mais uma vez ativa exigiria então repensar a sua própria natureza, conferir-lhe uma nova ontologia.

Não recuperaremos aqui todos os aspectos desse tema em Foucault. Interessa-nos, muito especificamente, o eventual desdobramento dessa abordagem última da questão dos intelectuais sobre a nossa própria concepção presente dos intelectuais públicos e, em uma espécie de análise comparada inicial, buscar avaliar as nossas próprias possibilidades e exigências presentes. De Foucault, portanto, interessam-nos sobretudo as motivações, e talvez o método.

O texto em que Foucault parece melhor desenvolver as suas concepções é, curiosamente, uma entrevista. E uma entrevista com outro filósofo, igualmente marcante no universo intelectual francês. Um intelectual diante de outro, portanto: nesse sentido, essa condição comum talvez fosse uma temática incontornável na circunstância de tal encontro. E, claro, não é sem significação que no encontro entre dois dos principais filósofos franceses à época (convém lembrar que Sartre publicara, no mesmo ano dessa entrevista, 1972, o último volume de sua trilogia sobre Flaubert, ou seja, o intelectual-padrão da França ainda estava em plena atividade), o tema abordado seja justamente o dos intelectuais, em sua relação com o poder. A troca de impressões que talvez caracterizasse uma entrevista dá lugar, contudo, a uma espécie de construção coletiva, uma comunicação criativa, que se empenha em responder à questão inevitável: *o que fazer?* (o que podemos fazer, o que estamos fazendo, enquanto intelectuais?).

Cabe talvez lembrar que, em uma de suas últimas entrevistas, no ano mesmo de sua morte, 1984, Foucault se definira simplesmente assim: “é um termo que reivindico, o de intelectual”. Definição final, por isso mesmo curiosa, de alguém que se esmerara em redefinir-se, ou antes, em se indefinir, ou contra-definir-se... Sempre difícil dizer a partir de que posição pensava Foucault (historiador, jornalista, professor, filósofo...), com os eventuais embaralhamentos que essas trocas constantes do seu lugar de enunciação implicavam. Na verdade, ele talvez tenha sempre evitado as definições e fugido das etiquetas a respeito daquilo em que consistia a sua ‘real’ atividade, e sobre quais os fins afinal visados por ele, sobretudo para manter também essa questão essencial em aberto: a própria questão de ser um intelectual.

Nessa direção, um dos textos mais importantes dedicados a Foucault, datado igualmente desse seu último ano de vida é, de maneira curiosa, aquele que Pierre Bourdieu publica em sua homenagem, quando do seu desaparecimento. Esse texto curto, apresentado a uma publicação não científica, apareceu no jornal francês *Le Monde*, logo após a morte de Foucault. Bourdieu não se mostrara, até ali, particularmente interessado pelo trabalho de seu colega. Seu texto, sucinto até mesmo pela imposição da

circunstância e pelo seu propósito, é, no entanto, percuciente.

Qual o alcance dessa nota de despedida, que como todo texto dedicado a uma personalidade recém-perdida tem, dentre os seus intuitos, evidenciar um certo legado? O que teria então nos legado Foucault? A excepcionalidade da argumentação de Bourdieu talvez esteja no fato de não propor exatamente um texto sobre Foucault ou sobre a sua filosofia, mas sim sobre o seu lugar, a posição por ele ocupada enquanto pensador. Decerto, vindo de um cientista social, essa perspectiva é no mínimo tão importante quanto a reflexão sobre os temas e problemas foucauldianos. A importância de se pensar conceitos como ‘disciplina’, ‘biopoder’ ou ‘biopolítica’, ‘episteme’, ‘genealogia’ ou ‘discurso’ é evidente; contudo, Bourdieu prefere tomar outra direção, e mira em um outro tipo de questão de fundo: assim, propõe Bourdieu, trata-se de considerar *que tipo de intelectual foi Foucault?* É nesse sentido que se poderá medir o real impacto da criação foucauldiana. Foucault forja, assim, uma forma nova de intelectual. Há decerto uma *questão social* envolvida aí, e é para esse lado que Bourdieu faz deslizar todo o problema: questão sobre o lugar social dos intelectuais e a sua atuação, o seu alcance, as suas novas funções, nas sociedades contemporâneas. Teria sido esse então um dos grandes diferenciais da obra de Foucault, e mais importante, teria sido mesmo um elemento organizacional de toda a sua construção filosófica. Todo seu pensamento se construiria em torno e a partir da nova noção de intelectual que havia inspirado Foucault.

Aproximando-se de Foucault por essa linha lateral, Bourdieu formula uma hipótese significativa. Para ele, a obra foucauldiana em grande medida se define em torno desse tema da renovação da figura do intelectual, o próprio percurso de Foucault se explicaria pela novidade da sua posição de intelectual, que se mostra fundamentalmente crítica em relação àquela que fora, até ali, hegemônica. O intelectual teria então uma nova tarefa, uma nova forma de atuação, nas antípodas daquelas que o haviam consagrado: em vez de um intérprete genérico e total, com caráter e alcance universais, o intelectual presente se encarregaria agora das questões pontuais, se empenharia em conferir intensificação e densidade àquelas questões e temas antes invisíveis (senão invisibilizados), até porque demasiado específicos.

Vale a pena citar mais longamente esse texto de Bourdieu, uma vez que, passados quase 40 anos da sua publicação, ele já não é tão presente nos atuais debates sobre Foucault, e menos ainda, talvez, naqueles que abordam a condição presente do intelectual. O texto tem por título “A morte de Michel Foucault: o prazer de saber” (*La mort de Michel Foucault: le plaisir de savoir*).

Por ocasião da morte de Roland Barthes, Michel Foucault disse: “Perdi um amigo, um colega”. Posso hoje dizer como ele. É a única coisa que me autoriza a falar dele, e de sua obra. Gostaria de tentar dizer o que era talvez o menos aparente: a constância e a coerência, o rigor teórico e prático. Constância de um projeto intelectual, constância de uma maneira de viver a vida intelectual. Com, no começo, uma vontade de romper [...]: romper com a ambição totalizante do que denominava o *‘intelectual universal’*, frequentemente identificada ao projeto filosófico [...].



Foucault, em lugar desse tipo anterior de intelectual, com raízes no século XIX, ou mesmo antes, propunha uma nova concepção da atividade dos intelectuais, com reflexos definitivos para uma redefinição dessa categoria. Para ele, é tempo de uma nova atividade ou modalidade de intelectual, o que afinal ficará consagrado com a denominação de ‘intelectual específico’.

Para inventar o que ele chamava de ‘intelectual específico’, era preciso, com efeito, abdicar do ‘direito de falar na condição de mestre de verdade e de justiça’, do estatuto de ‘consciência moral e política’, de porta-voz e de mandatário. E, de fato, ele não cessou de afirmar que em matéria de pensamento não há delegação. Sem, por isso, sucumbir ao culto, ilusório, do pensamento em primeira pessoa. Ele sabia, melhor do que ninguém, que os jogos de verdade são jogos de poder e que o poder e o privilégio são um princípio mesmo dos esforços para descobrir a verdade dos poderes e dos privilégios.

Enfim, em torno dessa nova condição, Bourdieu destaca a originalidade das proposições de Foucault, acrescentando:

Ao pensamento absolutista do intelectual universal, Michel Foucault queria substituir os trabalhos especificados, voltando-se às próprias fontes – e deve-se a ele ter exumado regiões inteiras da documentação histórica ignoradas pelos historiadores – mas isso sem abdicar das ambições maiores de pensamento. Da mesma forma, se ele entendia dever recusar os grandes ares da consciência moral – alvo favorito de sua risada – ele sempre se empenhou em recusar a divisão, tão comum e tão cômoda, dos investimentos intelectuais e dos engajamentos políticos. Os atos políticos, que ele realizava com paixão e rigor, às vezes com uma espécie de furor racional, não se deviam em nada ao sentimento de possuir as verdades e os valores últimos que faz os fariseus da política [...]. A visão crítica, em Foucault, se aplicava de início à sua própria prática, e ele era, a esse título, o mais puro representante dessa nova espécie de intelectuais que não tem necessidade de mistificar a respeito dos móveis e dos motivos dos atos intelectuais, nem de se enganar sobre a sua eficácia em realizá-los, em pleno conhecimento de causa.<sup>2</sup>

Em síntese, o que Bourdieu nos propõe é que a grande contribuição de Foucault ao pensamento contemporâneo seria menos a propositura de uma nova imagem do pensamento, nos termos, por exemplo, com que um de seus principais contemporâneos, Gilles Deleuze, se refere àquela que é, para ele, a grande novidade da filosofia de Nietzsche, e mesmo a grande novidade – heurística, metodológica - do pensamento contemporâneo em geral, i.e., de forjar, criativamente, as novas imagens do pensamento, tão necessárias a um tempo por vir, mas antes a de propor uma *nova imagem do que é pensar*. Se é possível fazer tal separação, sutil sem dúvida, entre uma imagem do pensamento e uma imagem do pensar, é sobre a segunda que se daria a grande atuação foucauldiana. Ele mira no ato, na ação, e por isso mesmo chega ao seu ‘ator’, o intelectual. De fato, não se trata de uma hipótese vaga. Essa perspectiva desvelada por Bourdieu encontra respaldo em diversos aspectos e passagens, algumas muito conhecidas, da obra e da

---

<sup>2</sup> BOURDIEU, Pierre. *La mort de Michel Foucault: le plaisir de savoir*. Le Monde, 27 de junho de 1984 (ou seja, dois dias após a morte de Foucault). Disponível em: [https://www.lemonde.fr/archives/article/1984/06/27/le-plaisir-de-savoir\\_3024417\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/1984/06/27/le-plaisir-de-savoir_3024417_1819218.html).

vida de Foucault. Nas suas próprias palavras, *pensar é pensar diferentemente* - e o seu consequente traço diferencial ativo (quanto à sua materialidade, à sua realização prática) estaria, em última análise, em alicerçar essa nova construção em uma nova imagem social do intelectual, e em um renovado tipo de engajamento. Com isso, Foucault não seria exatamente um 'pensador do pensamento', mas um pensador dos intelectuais (e das suas formas de pensar), da práxis mesmo de pensar, em seu sentido e valor contemporâneos. Pois afinal, é apenas quando se torna um intelectual, ou seja, um pensador público, que o filósofo, o cientista se torna uma figura socialmente relevante. É aí que o seu alcance sobre o tempo poderá ser de fato medido. Ou seja, é aí que sua obra passa de fato a *valer*.

Toda essa questão, aliás, é também problematizada, de forma recorrente, pelo próprio Bourdieu, sob uma outra perspectiva, e com resultados obviamente diversos – o que são, o que deverão ser os novos intelectuais? Para Bourdieu, como o fora para Foucault e, decerto também para Deleuze, era inevitável enfrentar esse tema. O pensamento afinal seria sempre, também, uma forma de ação social, e é nesse ponto em que o acadêmico se transfigura, ou pode se redefinir em um intelectual público um dos elementos mais significativos da sua posição.

Vê-se, nesse caso, como a concepção foucauldiana sobre os intelectuais já impacta inclusive os seus contemporâneos, impondo novas reflexões sobre a condição de participação ativa do intelectual - e, dentre esses, talvez em especial, Gilles Deleuze. A posição de analista ou comentador é assim assumida por Deleuze até mesmo de forma direta, presencial. Afinal é ele quem se entrevista com Foucault, a respeito desse tema, nesse que é decerto um dos principais 'textos' conjuntos de ambos. A entrevista, de março de 1972, foi denominada *Os intelectuais e o poder*, sendo publicada inicialmente pela revista *Arc*. Como é em parte também o caso para o próprio Foucault, para Deleuze, a necessidade de pensar esse tema se intensificara em razão dos acontecimentos recentes do maio de 68. Se em alguma coisa o maio de 68 mostrou-se realmente impactante foi quanto aos reposicionamentos que impôs à vida cultural e ao mundo intelectual. A cultura pop e o desmonte dos antigos catedratismos foram elementos que deslocaram definitivamente a condição de intelectual. Sem dúvida, as revoltas estudantis, os levantes da juventude não permitiriam mais as mesmas hierarquizações e distinções anteriores. Já não seria possível aspirar a intelectuais como os de outrora... O próprio Sartre sai de algum modo menor de tudo aquilo, e ele mesmo o reconhece. Mas, se em Foucault essa questão parece se articular com problemas anteriores (desde o poder médico até o tema da disciplina ou à ascensão de novas formas de poder), em Deleuze esse parece um tema até ali quase de todo ausente.

Isso é confirmado por ele mesmo em vários momentos. Um dos relatos mais significativos a esse respeito é a entrevista concedida ao filósofo italiano Toni Negri. Surge muito clara, ali, a influência de Foucault sobre o modo como Deleuze é provocado a repensar a sua orientação anterior, em particular talvez, quanto à sua condição de intelectual, mais até que a de filósofo. A entrevista de Deleuze a Negri fora publicada inicialmente na revista *Futur Antérieur*, em 1990, tendo sido lançada logo em seguida em

livro, integrando a coleção de textos de Deleuze, *Pourparlers*, publicada no mesmo ano. A pergunta de Negri acerca do tom político dos escritos de Deleuze encontra uma confirmação da parte deste, revelando a influência decisiva de Foucault a esse respeito.

**Toni Negri:** Em sua vida intelectual, o problema do político parece ter sempre estado presente. A participação nos movimentos (prisões, homossexuais, autonomia italiana, palestinos), por um lado, a problematização constante das instituições, de outro, se sucedem e se entremeiam em sua obra [...]. De onde nasce essa abordagem contínua da questão do político, e como ela conseguiu manter-se ao longo de toda sua obra? Por que a relação movimento-instituições é sempre problemática?

A resposta de Deleuze confirma então a impressão de Negri, tecendo uma pequena genealogia da configuração desse tema para ele:

**Gilles Deleuze:** O que me interessava eram as criações coletivas, mais que as representações. Nas “instituições” há todo um movimento que se distingue ao mesmo tempo das leis e dos contratos. [...] *No começo interessava-me mais pelo direito que pela política.* [...] O que me interessa não é a lei nem as leis (uma é noção vazia, e as outras são noções complacentes), nem mesmo o direito ou os direitos, e sim a jurisprudência. É a jurisprudência que é verdadeiramente criadora de direito: seria preciso que ela não restasse confiada aos juizes. [...] *Não é de um comitê de sábios, moral e pseudo-competente, que precisamos, mas de grupos de usuários. É aí que se passa do direito à política. Uma espécie de passagem à política, como eu mesmo fiz, da minha parte, com Maio de 68, à medida que tomava contato com problemas precisos, graças a Guattari, graças a Foucault, graças a Elie Sambar.* (grifos nossos)<sup>3</sup>

De todo modo, o diálogo proporcionado anos antes, pela entrevista de 1972<sup>4</sup>, apresentara a oportunidade para o próprio Deleuze se posicionar, de forma direta, diante de Foucault, especificamente quanto às formulações feitas por este em relação a toda essa temática, bem como de trazer novos aportes às posições externadas pelo seu colega. Como em toda entrevista, as formulações e impressões se enredam, ensejam umas às outras, e Deleuze, então, parece se empenhar em buscar refletir e complementar as questões que seriam antes de Foucault. Para efeito de uma apresentação mais particular das posições de um e outro de pensador, tentamos de algum modo individualizá-las, tomando-as em separado, para ao mesmo tempo precisar as novas formulações de Foucault, assim como as avaliações, e eventuais contribuições, que partem de Deleuze.

Em relação a Foucault, as principais direções da sua abordagem parecem contar, nessa entrevista, em número de quatro: quanto ao aspecto histórico, quanto ao presente caráter da verdade e a relação do intelectual com ela e com a sua veiculação, quanto ao poder e à sua natureza contemporânea, e quanto à condição presente dos intelectuais, que Foucault descreve então como tendendo ao que chama de ‘intelectual específico’.

<sup>3</sup> “Contrôle et Devenir” - Entretien Gilles Deleuze avec Toni Negri. **Futur Antérieur**, no 1, 1990. Disponível em: <http://www.arnaudmaisetti.net/spip/spip.php?article2092>.

<sup>4</sup> “Les intellectuels et le pouvoir” – Entretien Michel Foucault avec Gilles Deleuze. **L’Arc**, no 49 : Gilles Deleuze, 2e trimestre 1972, pp. 3-10. Disponível em: <http://libertaire.free.fr/MFoucault110.html>.

1) **aspecto histórico.** Há, sem dúvida, uma história ou genealogia desse tema, que cabe ser recuperada. Uma configuração anterior, do tipo mesmo do ‘intelectual’, em relação à qual, ao mesmo tempo, é preciso se posicionar, mas ainda, face à qual, as próprias formulações de Foucault encontram parte de seu sentido. O que se conservaria dessa história antecedente para a definição do tipo presente do intelectual; por outro lado, quais os pontos em que a separação entre um momento e outro se impõe? De forma ampla, essas expressões anteriores do intelectual enquanto tipo ou ator social se situam sob um registro comum de ‘politização’. O intelectual é uma voz política, e talvez mais do que isso, ele politiza, a partir de si, as questões cruciais, decisivas, em um dado grupo social, em um dado momento histórico: “Parece-me que a politização de um intelectual se fazia tradicionalmente a partir de duas coisas: sua posição de intelectual na sociedade burguesa, no sistema da produção capitalista, na ideologia que ela produz ou impõe (ser explorado, reduzido à miséria, rejeitado, ‘maldito’, acusado de subversão, de imoralidade, etc.); seu próprio discurso na medida que ele revelava uma certa verdade, que ele descobria relações políticas onde elas não eram percebidas.”

Segundo Foucault, essa história recente da intelectualidade ocidental (ou sobretudo, europeia) apresentara duas vertentes principais: o intelectual ‘maldito’ e o intelectual anti-capitalista (socialista, comunista etc): “Essas duas formas de politização não eram estrangeiras uma à outra, mas não coincidiam forçosamente. Havia o tipo do ‘maldito’ e o tipo do ‘socialista’. Essas duas politizações se confundiram facilmente em certos momentos de reação violenta da parte do poder, depois de 1848, depois da Comuna, depois de 1940 [...]”;

2) **A verdade.** Grande parte do esforço intelectual, talvez desde sempre, mas muito claramente ao longo do século XX, envolvera dizer a verdade, ou dizê-la diferentemente, em chave contemporânea. Apresentar um dizer verdadeiro, e mesmo suscitar as condições para que a verdade (ao menos, uma determinada verdade) pudesse ser de fato expressa. “O intelectual dizia o verdadeiro àqueles que não o viam ainda e em nome daqueles que não podiam dizê-lo: consciência e eloquência. [...] O intelectual era rejeitado, perseguido nesse exato momento em que as ‘coisas’ apareciam na sua ‘verdade’”;

3) **O poder.** O poder não à toa figura no título da entrevista de Foucault e Deleuze. Ele é o elemento decisivo, a conduzir ou mesmo impor toda a redefinição proposta para a figura do intelectual. Se já não é mais possível encarnar o intelectual total, ser um intelectual como antes, isso se deve a uma mutação no poder (ou ao menos à nova analítica, à microfísica do poder proposta por Foucault, que apresenta uma descrição profundamente renovada de seu funcionamento). Ou seja, também aqui, o poder parece ser um elemento essencial para a orientação das redefinições afinal visadas por Foucault. Em torno do poder, do seu exercício, das suas múltiplas variações, de suas formas de presença na sociedade, define-se ao mesmo tempo a condição e posição do intelectual, seu valor particular, e ainda, talvez a distinção essencial que leva Foucault a se distanciar do tipo padrão de intelectual que marcara o século XX.

a) *a natureza do poder e o nosso desconhecimento sobre ele.* Talvez, o elemento mais importante da entrevista, no que concerne às formulações de Foucault, esteja na hipótese de que desconhecemos ainda o poder, que experimentamos ainda hoje uma ignorância sobre ele.

Essa dificuldade, o nosso embaraço em encontrar as formas de luta adequadas não vem do fato de que nós ignoramos ainda o que é o poder? [...] foi preciso esperar o século XIX para saber o que era a exploração, mas não sabemos talvez ainda o que é o poder. E Marx e Freud não são talvez suficientes para nos ajudar a conhecer essa coisa tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida por toda parte, que chamamos poder. A teoria do Estado, a análise tradicional dos aparelhos de Estado não esgotam o campo de exercício e de funcionamento do poder. É o grande desconhecido atualmente: quem exerce o poder? E onde se o exerce? Atualmente, sabemos mais ou menos quem explora, para onde vai o lucro, entre as mãos de quem ele passa e onde ele se reinveste, ao passo que o poder...

Essa dificuldade talvez se deva à confusão entre o exercício ou a expressão do poder e a sua identificação com aquele que aparentemente o exerceria, ou mesmo com o lugar, a fonte de onde ele é exercido, imposto:

Sabemos que não são os governantes que detêm o poder. Mas a noção de ‘classe dirigente’ não é nem muito clara nem muito elaborada. ‘Dominar’, ‘dirigir’, ‘governar’, ‘grupo no poder’, ‘aparelho de Estado’, etc, há aí todo um jogo de noções que exigem ser analisadas. Assim também, seria preciso saber até onde se exerce o poder, por quais mecanismos e até quais instâncias frequentemente ínfimas, de hierarquia, de controle, de vigilância, de interdições, de constrangimentos. Por toda parte onde há o poder, o poder se exerce. Ninguém, propriamente falando, não é seu titular; e, entretanto, ele se exerce sempre em uma certa direção, com uns de um lado e os outros, do outro; não sabemos quem o tem, exatamente; mas sabemos quem não o tem.

Detectada essa nova ontologia do poder (ou as suas novas formas, o seu novo modo de funcionamento), impõe-se a consequente redefinição da atuação do intelectual, e do seu campo próprio. O intelectual, para Foucault, seria aquele que, por definição, se posiciona contra o poder, seja como um vetor de denúncia, seja como um foco de resistência contra a ação, sob diversas formas, do(s) poder(es).

b) *os intelectuais e a sua relação tradicional com o poder.*

“Existe um sistema de poder que [...] não está apenas nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a rede da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte desse sistema de poder, a ideia de que eles são os agentes da ‘consciência’ e do discurso faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais o de se colocar ‘um pouco adiante ou um pouco à parte’, para dizer a verdade muda de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder aí onde ele é ao mesmo tempo seu objeto e seu instrumento: na ordem do ‘saber’, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do ‘discurso’”.

E, assim, afinal, impõe-se a necessidade de uma nova configuração: a definição de uma figura renovada da atuação e da experiência intelectual, que é precisamente aquilo que visa Foucault. Cabe sobretudo superar a imagem tradicional do intelectual, ou ao menos a imagem que ele consolidou ao longo do século.

4) **A nova condição intelectual – o intelectual específico.** Em primeiro lugar, devemos considerar que o saber se deslocou, ou antes que a ‘verdade’ se generalizou. Ela já não é posse exclusiva, privilegiada de um determinado segmento ou categoria. Já não haveria, como antes, a mesma separação hierárquica entre os intelectuais e as massas: “as massas teriam afinal descoberto que não precisam deles para pensar e se orientar”; “Ora o que os intelectuais descobriram [recentemente], é que as massas não têm necessidade deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas dizem isso muito bem.” Nesse caso, a presença de um novo tipo de intelectual, que forçosamente se apresenta a partir da própria mutação verificada na relação das massas com o saber e com o poder, parece apontar para variações importantes na forma da participação e da ação políticas:

a) *A teoria como prática, teoria = prática.* A teoria surge conjugada à prática, como nova forma de luta, local, regional, não totalizadora, em claro contraponto ao poder. “É por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática, ela é uma prática. Mas local e regional [...]: não totalizadora. Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e encetá-lo onde ele é mais invisível e mais insidioso. Luta não para uma ‘tomada de consciência’ (há muito tempo que a consciência como saber já foi adquirida pelas massas, e que a consciência como sujeito foi tomada, ocupada pela burguesia), mas para a derrubada e a tomada do poder [...]. Uma ‘teoria’ é o sistema regional desta luta.” Ou seja, “[a] generalidade da luta não se faz certamente sob a forma dessa [...] totalização teórica, sob a forma da ‘verdade’. O que faz a generalidade da luta, é o sistema mesmo do poder, todas as formas de exercício e de aplicação do poder.”

b) *Diante desse novo quadro que se revela, contemporaneamente, como então lutar? Como definir novas formas de luta?*

Cada luta se desenvolve em torno de um foco particular de poder (um dos inúmeros pequenos focos, que podem ser um chefe, [...] um diretor de prisão, um juiz, um responsável sindical, um redator-chefe de um jornal). E designar os focos, denunciá-los, falar deles publicamente é uma luta, não é porque ninguém ainda tinha tido consciência disto, mas porque falar a esse respeito – forçar a rede de informação institucional, nomear, dizer quem fez, o que fez, designar o alvo – é uma primeira inversão de poder, é um primeiro passo para outras lutas contra o poder. Se discursos como, por exemplo, os dos detentos ou dos médicos de prisões são lutas, é porque eles confiscam, ao menos por um momento, o poder de falar da prisão, atualmente monopolizado pela administração e seus compadres reformadores. O discurso de luta não se opõe ao inconsciente: ele se opõe ao segredo.

c) *o tipo de atuação do intelectual específico.* A micro-atuação, ou a micro-política, a micro-física de sua atuação enquanto intelectual se revela de forma cristalina no sentido de denunciar politicamente, e mais concretamente, de buscar multiplicar os lugares de poder, de suscitar novas perspectivas expressivas, de apresentar novas vozes, figurando talvez como um elemento, apenas, em uma engrenagem, secundando esses novos personagens que assumiriam autonomamente o prosaetrio. Esses novos sujeitos já não precisariam contar com o intelectual para garantir a sua expressão, nem tem com ele uma relação de mediador; eles antes se apoiam sobre ele, entram numa espécie de operação de revezamento com ele:

Quando os prisioneiros começaram a falar, viu-se que eles tinham uma teoria da prisão, da penalidade, da justiça. Esta espécie de discurso contra o poder, esse contra-discurso expresso pelos prisioneiros, ou por aqueles que são chamados de delinquentes, é que é o fundamental, e não uma teoria sobre a delinquência. [...] Fiquei surpreso de ver que se podia interessar pelo problema das prisões tantas pessoas que não estavam na prisão, de ver como tantas pessoas que não estavam predestinadas a escutar esse discurso dos detentos, o ouviam. Como explicá-lo?

d) por fim, *os efeitos dessa nova concepção e forma de ação intelectual, em particular sobre o poder, são claramente perceptíveis*. A variação suscitada é cristalina:

quando se luta contra a exploração é o proletariado que não apenas conduz a luta, mas define os alvos, os métodos, os lugares e os instrumentos de luta; aliar-se ao proletariado é unir-se a ele em suas posições, em sua ideologia; é aderir aos motivos de seu combate; é fundir-se com ele. Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. E iniciando esta luta – que é a luta deles – de que conhecem perfeitamente o alvo e de que podem determinar o método, eles entram no processo revolucionário. Evidentemente como aliado do proletariado pois, se o poder se exerce como ele se exerce, é para manter a exploração capitalista. Eles servem realmente à causa da revolução proletária lutando precisamente onde a opressão se exerce sobre eles. As mulheres, os prisioneiros, os soldados, os doentes nos hospitais, os homossexuais iniciaram uma luta específica contra a forma particular de poder, de coerção, de controle que se exerce sobre eles. Estas lutas fazem parte atualmente do movimento revolucionário, com a condição de que sejam radicais, sem compromisso nem reformismo, sem tentativa de reorganizar o mesmo poder apenas com uma mudança de titular. E, na medida em que devem combater todos os controles e coerções que reproduzem o mesmo poder em todos os lugares, esses movimentos estão ligados ao movimento revolucionário do proletariado.

Em relação a essas novas perspectivas anotadas por Foucault, quais as observações mais importantes feitas por Deleuze? Ele parece estabelecer, sobretudo, alguns comentários sobre elas, que ao mesmo tempo ‘explicariam’ e desdobrariam os sentidos e direções pretendidos por Foucault. Ainda assim, a sua contribuição nesse debate é profundamente original, por proporcionar algumas precisões relevantes sobre essa nova condição do poder, e acerca da respectiva posição dos intelectuais.

A primeira intervenção de Deleuze na entrevista evidencia, justamente, um caráter respeitoso, reverente. É clara a orientação escolhida por ele, de se mostrar próximo das temáticas de Foucault, e mesmo de pensar provocado por elas, de estar pensando, mesmo ali, em presença, conjuntamente com Foucault. Com o intuito de alcançar corretamente as formulações de Foucault, ele chega inclusive a historicizar-lhe o percurso: “Por exemplo, você começou analisando teoricamente um meio de internamento como o asilo psiquiátrico, no século XIX, na sociedade capitalista. Depois você se deparou com a necessidade de que as pessoas internadas começassem a falar por sua própria conta, [...] e essas são pessoas que [...] estão nas prisões.”

Há, em seguida, como que uma ‘formalização’ desse percurso. Em si, essa ‘evolução’ já indicaria uma outra coisa, que é a pretensão de atuar diversamente, na condição de intelectual. É isso, na verdade, o que de mais importante Deleuze parece visar na atitude ou nos procedimentos de Foucault. A novidade das suas posições, da sua conduta política confirma então a condição definida por ele para o exercício da participação política do intelectual. O ‘intelectual específico’ é, assim, a expressão dessa nova forma de atuação:

Para nós, o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representante ou representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido, ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a sua consciência. Quem fala e quem age? Sempre uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa que fala ou age. Nós somos todos grupúsculos. Não existe mais representação, só existe ação, ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede.

Esse engajamento intelectual responde a novas exigências. Talvez, duas, em especial. *A uma nova concepção da teoria*, que na verdade, de algum modo parece já pouco se diferir da prática, conforme um empirismo ou pragmatismo renovados, ou até radicalizados (e, com isso, necessariamente, evidencia-se a consequente redefinição da própria relação entre teoria e prática); e a *uma igualmente renovada forma de abordagem do poder*. Há formas novas de poder, dimensões inéditas, que decerto exigem não apenas a sua teorização, mas um modo de enfrentamento diverso.

A respeito da teoria, em sua função prática ou política (e, depois, na sequência de sua própria obra, também ética, clínica, estética, algo que, de alguma maneira, já é renunciado em algumas das suas intervenções na entrevista), Deleuze considera o seguinte:

[...] Uma teoria é exatamente como uma caixa de ferramentas. [...] É preciso que ela sirva, é preciso que ela funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada, ou que o momento ainda não chegou. [...] É curioso que um autor considerado como um puro intelectual, Proust, seja quem o tenha dito tão claramente: tratem meus livros como óculos dirigidos para fora, e se eles não lhes servem, peguem outros, encontrem vocês mesmos o seu instrumento, que é forçosamente um instrumento de combate. A teoria não totaliza, ela se multiplica e multiplica. [...] Não se retorna a uma teoria, fazem-se outras, há outras por serem feitas.

O ‘funcionamento’ da teoria parece ser o aspecto mais decisivo envolvido aí. Compreender suas formas novas envolve acompanhá-la em seu alcance propositivo, transformador. Deleuze prossegue:

Por um lado, uma teoria é sempre local, relativa a um pequeno domínio, e ela pode ter a sua aplicação em um outro domínio, mais ou menos afastado. A relação de aplicação nunca é de semelhança. Por outro lado, desde que a teoria penetra em seu próprio domínio, ela se depara com obstáculos, muros, encontrões, que tornam necessário que ela seja revezada por outro tipo de discurso (é esse outro tipo que eventualmente faz passar a um domínio diferente). A prática é um conjunto de revezamentos de um ponto teórico a um outro, e a teoria, um revezamento de uma prática a outra. Nenhuma teoria



pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para furar o muro.

Enfim, isso tudo acaba por apontar para um novo tipo de relação entre teoria e prática (a partir de uma inédita concepção de uma e de outra):

[...] estamos vivendo de maneira nova as relações teoria–prática. Ora, se concebia a prática como uma aplicação da teoria, como uma consequência; ora, ao contrário, como devendo inspirar a teoria, como sendo ela própria criadora de uma forma de teoria por vir. De todo modo, se concebiam as suas relações sob a forma de um processo de totalização, em um sentido ou outro. Talvez, para nós, a questão se coloque de outra maneira. As relações teoria–prática são muito mais parciais e fragmentárias.

É nesse sentido que Deleuze opera, a seu modo, a ligação, bastante cara a Foucault, entre o saber (no caso, a teoria) e o poder. A passagem do local (do micro) ao total (o macro) evidencia a principal discrepância entre esses dois planos. A necessidade de totalização parece afinal se colocar sempre muito mais do lado do poder do que ser uma característica, uma exigência da própria teoria: “É o poder que por natureza opera totalizações, e você [Deleuze se refere a Foucault] diz justamente que a teoria, por natureza, é contra o poder. Desde que uma teoria penetra nesse ou naquele ponto, ela se choca com a impossibilidade de ter a menor consequência prática, sem que se produza uma explosão, se necessário em um ponto totalmente diferente.” Deleuze insiste no ponto já apontado por Foucault: a teoria é contra o poder; e por consequência é nesse terreno que deverá atuar o intelectual específico: a ‘especificidade’ da sua atuação diz respeito à sua forma de ação pontual, tópica, contra os poderes.

Cabe aprofundar o significado e o alcance dessa possível nova natureza do poder. O funcionamento dos poderes parece se dirigir invariavelmente nessa direção, de produzir totalizações, ou mesmo unidades forçadas, impostas: “Se se considera a situação atual, o poder possui forçosamente uma visão total ou global. Quero dizer que todas as formas atuais de repressão, que são múltiplas, se totalizam facilmente do ponto de vista do poder: a repressão racista contra os imigrantes, a repressão nas fábricas, a repressão no ensino, a repressão contra os jovens em geral.”

O poder, afinal, tenderia sempre ao ‘macro’, e com isso, a principal forma de enfrentá-lo seria, portanto, necessariamente, ‘micro’, da ordem de um enfrentamento micro-político? Toda a questão da luta política poderia afinal ser definida dessa forma? (ao menos, se compreendida conforme essa nova direção preconizada por Foucault, ou, de forma mais ampla, em uma chave atual, contemporânea, que encontraria a sua centralidade em particular na resistência ao poder, e na recusa à representação?) Deleuze parece se aproximar de tal concepção.

[...] Frente a esta política global do poder se fazem revides locais, contra–ataques, defesas ativas e às vezes preventivas. Nós não temos que totalizar o que apenas se totaliza do lado do poder e que só poderíamos totalizar restaurando formas

representativas de centralismo e de hierarquia. Em contrapartida, o que temos que fazer é instaurar ligações laterais, todo um sistema de redes, de bases populares. E é isto que é difícil. Em todo caso, para nós a realidade não passa de modo algum pela política, no sentido tradicional de competição e distribuição de poder, de instâncias ditas representativas [...].

Dessa forma, para Deleuze, define-se justo nesse ponto a profunda novidade da atitude foucauldiana em relação aos intelectuais – a resistência ao poder encontrando na rejeição à representação um de seus pontos basilares: “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. Quero dizer que se ridicularizava a representação, dizia-se que ela tinha acabado, mas não se tirava a consequência desta conversão ‘teórica’, isto é, que a teoria exigia que as pessoas a quem ela concerne falassem por elas próprias.” Deleuze insiste sobre esse ponto, buscando apresentar o alcance material dessas novas lutas não-representativas: “[...] Se as crianças conseguissem que seus protestos, ou simplesmente suas questões, fossem ouvidos, nas primeiras séries escolares, isso seria o bastante para explodir o conjunto do sistema de ensino. *Na verdade, esse sistema em que vivemos nada pode suportar: daí a sua fragilidade radical em cada ponto, ao mesmo tempo que sua força global de repressão.*” (grifo nosso) E, ainda, complementando o sentido dessa compreensão, na direção daquilo que ela parece, como sua consequência, exigir (no sentido de explicitar a posição do intelectual nessa nova montagem política): “[...] Seria totalmente falso dizer [...] que você teria passado à prática aplicando as suas teorias. Não havia aplicação, nem projeto de reforma, nem investigação no sentido tradicional. *Havia uma coisa totalmente diferente: um sistema de revezamentos em um conjunto, em uma multiplicidade de peças e de componentes ao mesmo tempo teóricos e práticos.*” (grifo nosso)

Assim também, os resultados das novas lutas a serem travadas serão medidos pela forma mesma como elas se voltam ou alcançam os poderes, se de fato se mostram revolucionárias, ou tão somente reformistas – *é, ainda, o poder a linha de corte a separar uma e outra possibilidade:*

Por este motivo a noção de reforma é tão estúpida e hipócrita. Ou bem a reforma é elaborada por pessoas que se pretendem representativas e que exercem a profissão de falar pelos outros, em nome dos outros, e é uma reorganização do poder, uma distribuição de poder que se acentua através de uma repressão crescente. Ou é uma reforma reivindicada, exigida por aqueles a que ela diz respeito, e aí deixa de ser uma reforma, é uma ação revolucionária que por seu caráter parcial está decidida a colocar em questão a totalidade do poder e de sua hierarquia.

Ou ainda: “[...] É isto a essência do reformismo, a essência da representação reformada. Ao contrário, quando as pessoas começam a falar e a agir em nome delas mesmas não opõem uma representação, mesmo invertida, a uma outra, não opõem uma outra representatividade à falsa representatividade do poder.”

Por fim, Deleuze acaba por introduzir uma questão mais à sua feição, na direção das suas próprias pesquisas, e para a qual, em uma via obviamente diversa daquela trilhada por Foucault, todo esse tema do

poder eventualmente apontaria para uma relação, em especial, ou seja para a sua articulação com o campo desejante: questão sobre a ontologia do poder, ou antes, sobre os modos de expressão as subjetividades na sua relação com uma teoria do desejo; enfim, mais particularmente, para o que poderíamos considerar uma *desiderologia* do poder. O poder se deseja... O poder é, no que ele tem de mais misterioso, algo que se deseja. Desejar ser dominado, e por que – eis a questão... Assim, *o que é o poder*, ou *por que o poder?*, para além de qualquer nova gramática de seu funcionamento intrínseco, são questões que ganham materialidade factual, prática de outra maneira. Claramente, são questões que só poderão ser adequadamente respondidas quando se leva em conta esse traço incômodo – porque se chega a desejar o poder, ou até mais, porque o poder é talvez aquilo mesmo que as massas desejam... Esse vínculo ‘poder-desejo’ foi recorrentemente abordado por Deleuze, conforme as suas variações, naqueles autores que igualmente o interpretam segundo a perspectiva de uma relação estrita, quase causal com o desejo, evitando os elementos mais tradicionais da interpretação do poder, como por exemplo os interesses, a ambição, a vontade, ou mesmo a contratualidade. É, sobretudo, o caso de Spinoza, La Boétie e Reich. Por essa compreensão, desloca-se a questão do poder do indivíduo ou do grupo ambicioso, para o plano daqueles que se assujeitam a ele. A perspectiva é claramente inversa à habitual.

Quanto ao problema que você coloca – vê-se quem explora, quem lucra, quem governa, mas o poder é algo ainda mais difuso – eu levantaria a seguinte hipótese: mesmo o marxismo – e sobretudo ele – determinou o problema em termos de interesse (o poder é detido por uma classe dominante definida por seus interesses). Imediatamente surge uma questão: como é possível que pessoas que não têm muito interesse nele sigam o poder, se liguem estreitamente a ele, mendiguem uma parte dele? E que talvez em termos de investimentos, tanto econômicos quanto inconscientes, o interesse não seja a última palavra: há investimentos de desejo que explicam que se possa desejar, não contra seu interesse – visto que o interesse é sempre uma decorrência e se encontra onde o desejo o coloca – mas desejar de uma forma mais profunda e mais difusa do que seu interesse. É preciso ouvir a exclamação de Reich: não, as massas não foram enganadas, em determinado momento elas efetivamente desejaram o fascismo!

Deleuze reforça essa percepção, evidenciando que a transversalidade da expressão social do poder é, também, senão em especial, a transversalidade social, política, do desejo:

Há investimentos de desejo que modelam o poder e o difundem, e que fazem com que o poder exista tanto ao nível de um guardinha quanto do primeiro-ministro e que não haja diferença de natureza entre o poder que exerce um reles policial e o poder que exerce um ministro. E a natureza dos investimentos de desejo em relação a um corpo social que explica porque partidos ou sindicatos, que teriam ou deveriam ter investimentos revolucionários em nome dos interesses de classe, podem ter investimentos reformistas ou perfeitamente reacionários ao nível do desejo.

Haveria muito a considerar aqui, sem dúvida. Deleuze, mais uma vez, estaria delineando uma teoria (tão somente micro-política?) do desejo, uma ‘desiderologia’ como campo próprio da filosofia, e que encontraria na sua relação com o poder uma das suas expressões mais veementes? Se, à luz da tradição, o desejo é apenas parte de uma teoria (simplificada) da ação, segundo a qual ele funcionaria

então, junto com a crença, como uma das duas pernas a promover uma ação qualquer, não deveríamos ver, na submissão ao poder, a situação até mesmo inversa a essa, através da qual afirmar-se-ia, justamente, um desejo com vistas à *inação*, à pura passividade enquanto condição mesma da inscrição sob os poderes? Desejar ser dominado é afinal desejar um não-agir, um não precisar agir, senão sob palavras de comando ou de ordem. A imposição à ação não seria sentida assim como um esforço intolerável, impossível para muitos, e daí o seu assentimento à dominação? Os intelectuais não assumiriam nesse caso, em uma tradição que remonta ao menos até Spinoza, um papel ainda mais decisivo, ao convocarem à ação, à transformação, à ação? *Ao esforço...* Não é nesse plano do desejo, em uma operação de conversão dos desejos que se travaria a nossa principal batalha (política, mas não só)?

Nesse sentido, é curioso que a morte de Deleuze tenha sido compreendida por um outro intelectual, Robert Maggiori, seu próximo, igualmente do ponto de vista da sua condição de intelectual, mais até do que daquela do filósofo. Ou antes, segundo uma conjugação entre ambas, no ponto em que as duas se interceptam. É o desaparecimento do intelectual, ao menos tanto quanto o do filósofo que é então lamentado por ele. Insistamos então sobre esse ponto: é a perspectiva da ‘conversão’ do filósofo no intelectual que dá a medida para se alcançar o real impacto da sua atividade. A ‘ação intelectual’ nesse caso confirmaria a criação filosófica, a potência teórica, sem que haja oposição entre uma e outra, e sim complementaridade. O intelectual é a necessária face pública do filósofo, que encarnaria crescentemente e, portanto, excessivamente, o lugar apenas acadêmico. A morte do filósofo é, por isso mesmo, restrita, particular, ao passo que a perda de um intelectual é, por outro lado, pública, comum.

E, também em relação a Deleuze, Maggiori observa um tipo de atitude intelectual que não deveria talvez nos passar despercebida.

Passada uma década, desde o Foucault (1986), desde o desaparecimento de Michel Foucault, desde desaparecimento, também, de seus amigos mais caros, François Châtelet et Félix Guattari, Deleuze inventara uma outra figura do intelectual, o intelectual que se retira, não que bate em retirada, mas que deliberadamente deixa vazia uma posição inútil, situada em meio, poderíamos dizer, às ‘mídias’, às correntes de ‘opinião’ e à ‘comunicação’, para ocupar essa outra, menos vidente, solitária, do trabalhador, do filósofo, o qual não tem mais o que dizer sobre como se comportar ‘face aos acontecimentos’, nem como interpretar ‘os acontecimentos’, mas justamente, deve fabricar conceitos, cuja função é de dizer o que é um acontecimento, como advêm as novas maneiras de pensar, de sentir, de perceber, de imaginar. É por isso que Deleuze foi nesses últimos anos tão presente-ausente: ausente de toda a cena, presente em todo trabalho do pensamento. Não se o ouvia mais, não se o via mais, mas o ‘sentíamos’ sempre ali, filósofo no trabalho [...].<sup>5</sup>

<sup>5</sup> MAGGIORI, Robert. Gilles Deleuze: un «courant d'air» dans la pensée du siècle. Liberation, 6 de novembro de 1995. Disponível em: [https://www.liberation.fr/livres/1995/11/06/un-courant-d-air-dans-la-pensee-du-siecle\\_150578/](https://www.liberation.fr/livres/1995/11/06/un-courant-d-air-dans-la-pensee-du-siecle_150578/).

É preciso considerar a função do intelectual atual também segundo esses dois últimos posicionamentos, e mesmo essas duas mortes, físicas e intelectuais, de Foucault e de Deleuze. Há, sem dúvida, um aprendizado a ser feito aí. Parte do que herdamos, como orientação possível, acerca da perspectiva da vida intelectual presente, vem sem dúvida dessa concepção terminal de ambos, acerca das suas próprias posições enquanto intelectuais, das suas participações e atividades públicas. A aparente restrição de Foucault quanto ao escopo e ao alcance efetivo da atuação do intelectual desdobra-se, em Deleuze, em um certo afastamento, talvez até por enfado, face a uma cena filosófica e intelectual cada vez mais rebaixada em razão da sua excessiva midiaticização. Parece-nos que essas duas formas de expressão, a especificidade e o recolhimento, foram duas das posições intelectuais preponderantes desde então, e com efeito, percebe-se um declínio da figura do intelectual público nas últimas décadas do século XX até hoje. Seria já o caso de rever tal orientação? Face a uma pandemia geral, comum, é possível supor um tipo de intelectual que atue apenas especificamente? Qual a nossa efetiva demanda por intelectuais, hoje, e de que tipo, se é que ela realmente existe?

Em tudo isso, há decerto um sopro novo, muitas linhas novas a serem exploradas, algumas ainda apenas esboçadas. Sobretudo, será preciso considerar a multiplicidade explosiva de novas vozes, em uma expressão plural crescentemente diversa, radicalmente díspar. Talvez a pandemia tenha de algum modo nos servido nesse sentido, ao mundializar radicalmente a nossa experiência. Se nos vimos de novo em um só mundo, as distâncias centro-periferia necessariamente se redefinem, se esfumam, até se desfazem. Como nunca, precisamos também, entre nós, de intelectuais que marquem a perspectiva singular dos continentes ou subcontinentes *menores* (a América Latina, a África, e mesmo a Ásia).

A América Latina, os novos intelectuais periféricos vindos desses outros mundos colocados tradicionalmente ao largo terão um papel cada vez mais decisivo nesse novo cenário. Vozes incontornáveis, singulares, poderosamente criativas serão talvez o contraponto positivo às tantas perdas que experimentamos.

**REFERÊNCIAS**

BOURDIEU, Pierre. **La mort de Michel Foucault : le plaisir de savoir**. Paris: Le Monde, 27 de junho de 1984 [página atualizada em fevereiro de 2021].

Disponível em: [https://www.lemonde.fr/archives/article/1984/06/27/le-plaisir-de-savoir\\_3024417\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/1984/06/27/le-plaisir-de-savoir_3024417_1819218.html).

DELEUZE, Gilles. “Contrôle et Devenir” - Entretien Gilles Deleuze avec Toni Negri. **Futur Antérieur**, no 1, 1990. Disponível em: <http://www.arnaudmaisetti.net/spip/spip.php?article2092>

DELEUZE, Gilles. **Pourparlers**. Paris: Éditions de Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 2010.

FOUCAULT, M. “Les intellectuels et le pouvoir”. Entretien entre Michel Foucault et Gilles Deleuze. **L'Arc**, n° 49: Gilles Deleuze, 2e trimestre 1972, pp. 3-10. Disponível em: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault110.html>

LYOTARD, Jean-François. **Tombeau de l'intellectuel - et autres papiers**. Editions Galilée: Paris, 1984.

MAGGIORI, Robert. **Gilles Deleuze: un «courant d'air» dans la pensée du siècle**. Liberation, 6 de novembro de 1995.

Disponível em: [https://www.liberation.fr/livres/1995/11/06/un-courant-d-air-dans-la-pensee-du-siecle\\_150578/](https://www.liberation.fr/livres/1995/11/06/un-courant-d-air-dans-la-pensee-du-siecle_150578/).

SAID, E. **Representações do intelectual**: as conferências Reith de 1993. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

*Recebido em: 10 de junho de 2021.  
Aprovado em: 23 de junho de 2021.*