**II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política**

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa 12 - Lenguaje, Deseo, Cultura. Perspectivas estructuralistas y posestructuralistas

“Foucault com Deleuze: o social, entre as resistências e as fugas”

Murilo Duarte Costa Corrêa

Correo electrónico: <mdc.correa@gmail.com>

Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Resumen

Este ensaio situa os encontros e desencontros entre Michel Foucault e Gilles Deleuze para estimar as aproximações e distanciamentos entre os conceitos que parecem sustentar suas visões do social. Seguindo uma metodologia construcionista, o primeiro item expõe as relações biográficas e conceituais que os uniram, e os desacertos que os distanciaram, a fim de propor, nos itens seguintes, as noções de resistências, em Foucault, e de linhas de fuga, em Deleuze, como categorias elementares de suas visões aparentemente heterogêneas sobre o social. Propomos que a análise dessas duas categorias, geralmente marginalizadas pelos comentadores desta relação, apreendidas segundo uma lógica diferencial (disjunção-inclusiva), é essencial para a compreensão dos pontos de contato e das diferenças que percorrem suas concepções do social. A partir de *Désir et plaisir* (1977), a carta em que Deleuze comenta os rumos da pesquisa foucaultiana a partir de *La volonté de savoir* (1976), retraçamos os rumos do aparente impasse em que Foucault ingressara com a publicação do primeiro volume de *L’histoire de la sexualité*; ainda, investigamos a saída criadora do último Foucault e suas específicas diferenças em face da concepção deleuziana do *social*, apresentada em outros textos, para além de *Désir et plaisir*. No último item, o ensaio se vale do diagnóstico de Bruno Latour sobre a dispersão da noção de social, e da recuperação da clássica polêmica entre Gabriel Tarde e Émile Durkheim, para problematizar, de maneira ainda embrionária, como as noções de resistências e de fugas poderiam contribuir para renovar as ciências e as teorias do social, propondo descrever o social como o que se passa *entre* as resistências e as fugas, tornando possível captar os pontos em que as resistências prenunciam fugas e devires, e em que as fugas podem consolidar-se em resistências, que dão forma a nosso corpo a corpo diário com os dispositivos de poder e controle.

Foucault com Deleuze:

o social, entre as resistências e as fugas

Murilo Duarte Costa Corrêa[[1]](#footnote-1)

*“Je n'ai jamais rien écrit que des fictions...”*

Michel Foucault

*“Mais jamais fiction n'a produit tant de vérité et de réalité”*

Gilles Deleuze

 *1 Foucault com Deleuze.* – “Eis como eu vejo as coisas: para mim, você é aquele que, na nossa geração, faz uma obra admirável e realmente nova. Eu me vejo mais como alguém cheio de uns bons 'trequinhos', mas comprometido por muitos pedaços ainda escolares demais (talvez isso tenha fim com a esquizofrenia, mas não estou certo)” (Deleuze 2015 : 68). É assim que Gilles Deleuze (1925-1995), um dos mais inovadores filósofos do século XX, define o trabalho de Michel Foucault em uma carta endereçada a ele, datada provavelmente do final do ano de 1970. Poucos meses antes, Foucault (2001a : 944) havia deixado para sempre inscrito no pórtico de seu *Theatrum Philosophicum* um dos maiores testemunhos de sua admiração pela filosofia de Deleuze: “Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien” – embora Deleuze (2008 : 111-112) creditasse a frase ora ao “humor diabólico” de Foucault, ora à profunda inocência que Foucault talvez encontrasse em sua primeira filosofia.

 Era outubro de 1952. Na companhia de Jean-Pierre Bamberger, Deleuze assiste a uma conferência de Foucault, então assistente de psicologia na Universidade de Lille, e retém a impressão de que o que ouvira “era muito nitidamente de orientação marxista”. Mais tarde, em um jantar que parecia prenunciar uma relação “glacial e sem futuro” (Dosse 2010 : 255), entre os dois “não passa corrente” (Eribon 1989: 83).

 O próximo encontro teria de esperar dez anos. Foucault havia se tornado professor em Clermont-Ferrand e terminava de publicar *Raymond Roussel* e *La Naissance de la Clinique,* enquanto Deleuze escrevia um *Nietzsche* que fascinaria Foucault a tal ponto que este recomendaria Deleuze para o lugar deixado por Jules Vuillemin, eleito para o *Collège de France*. Apesar da unanimidade no departamento de filosofia de Clermont-Ferrand, Deleuze terminaria preterido por uma indicação política e se instalaria em Lyon. Poucos anos mais tarde, ambos assinariam uma *Introduction Générale* (Foucault 2001a : 589-592) às *Œuvres Complètes* de Nietzsche, editadas pela Gallimard.

 Esse encontro filosófico seminal em torno de Nietzsche, e da partilhada da amizade de Pierre Klossowski, se desdobraria em 1968. Escolhido para implantar o departamento de Filosofia da *Université de Vincennes,* Foucault recorre a Deleuze que, em um primeiro momento, recusa o convite por razões de saúde (Eribon 1989 : 215). No mesmo ano, Foucault consegue reunir althusserianos, lacanianos, estruturalistas e maoístas em torno da proposta interdisciplinar de *Vincennes.* É o caso deJudith Miller (filha de Jacques Lacan), Alain Badiou, Jacques Rancière, François Regnault, René Schèrer, Étienne Balibar e François Châtelet (Dosse 2010 : 285). Deleuze dará cursos em *Vincennes* até sua aposentadoria, mas apenas a partir de 1970 – ano em que Foucault é eleito para suceder Jean Hyppolite no *Collège de France*.

 No início dos anos 70, Deleuze se aproxima de Foucault e participa ativamente do Grupo de Informações sobre as Prisões (GIP), um grupo de pesquisa descentralizado que, apesar de nascer ligado aos presos políticos do pós-Maio de 68, rapidamente se autonomiza. O interesse de Deleuze parecia repousar em sua forma de organização descentralizada, plural e efetivamente resistente (Deleuze 2008 : 110-111), atuando tanto nas prisões quanto em casos de racismo e repressão (Dosse 2010 : 257-258). As intervenções do GIP fornecerão a matéria para que Foucault e Deleuze (1972) restabeleçam o papel do intelectual, decretando o nascimento de novas relações entre teoria e prática (“Não há mais representação”, declarava Deleuze, “há tão somente ação”), mas também reconfigurando sua função: “lutar contra as formas de poder exatamente onde ele, como intelectual, é ao mesmo tempo o objeto e o instrumento” (Deleuze 2006 : 266). Assim, o intelectual deixava de ser universal para se tornar específico. Enquanto Foucault escreve *Surveiller et punir* (1974), e deduz da prática penitenciária sua microanálise do poder disciplinar, Deleuze conhece uma celebridade inédita com a publicação de *L'Anti-Œdipe* (1972), ao lado de Félix Guattari[[2]](#footnote-2).

 A partir de 1977, desacordos de ordem política e filosófica marcam o início de um silêncio que durará até a morte de Foucault, em 1984. Há o caso Klaus Croissant, a questão israelo-palestina, a postura inconciliável diante do recém-eleito governo Mitterand, e do advento dos “novos filósofos”, a questão polonesa, a publicação de *La volonté de savoir*, e as notas de leitura confiadas a François Ewald, com que Deleuze lhe responde, e que parecem ter ferido Foucault profundamente: “Logo depois, Foucault decidiu nunca mais ver Deleuze” (Miller 1994 : 297). A publicação do primeiro volume de *Histoire de la sexualité*, em 1976, marcará a interrupção da pesquisa foucaultiana em curso. Esse texto, que segundo Miller (1994, p. 297) poderia ser lido como “uma crítica velada” à noção repressiva de poder presente no Anti-Édipo, suscitará reações adversas no meio intelectual francês, como a publicação de *Oublier Foucault* (1977), de Jean Baudrillard. Também assinalará o advento de uma crise pessoal e intelectual que acomete Foucault; uma espécie de “impasse” ao qual Deleuze tentará, após o desaparecimento do amigo, restituir força e sentido.[[3]](#footnote-3)

 Nos últimos anos, Deleuze (2008 : 105) tinha a impressão de que Foucault queria “estar só, ir para onde não pudessem segui-lo, exceto alguns íntimos”. Embora eles não tenham mais se visto, Foucault, ao saber que iria morrer, manifesta o desejo de se reconciliar com Deleuze (Dosse 2010 : 268). Todavia, Foucault não parte com o silêncio de Deleuze, nem carregando a extinção de sua amizade[[4]](#footnote-4). Durante as últimas homenagens, Daniel Defert – o companheiro de Foucault, a quem Deleuze dedicará o pequeno livro que leva o nome do amigo – convida Deleuze a tomar a palavra. Ele lê excertos de *L'Usage des plaisirs*.

 Entre 1984 e 1986, Deleuze não cessou de falar de Foucault: em seu *Foucault*, em textos esparsos, colóquios, entrevistas, nos dois cursos de *Vincennes* que precederam sua aposentadoria: “[...] que Foucault existisse, com essa personalidade tão forte e tão misteriosa, que ele tenha escrito livros tão belos, com tal estilo, nunca senti em relação a isso senão alegria” (Deleuze 2008, p. 107). Nos anos que se seguiram ao desaparecimento de Foucault, Deleuze não cessou de afastar todos os mal-entendidos e as “bobagens raivosas” acerca de sua sua obra: da polêmica sobre a “morte do homem”, de *Les mots et les choses*, ao suposto “retorno ao sujeito”, que jamais existiu no último Foucault, em um dos mais profundos tributos de lealdade alegre a que sua geração assistiu.

 *2 As resistências.* – Apesar de todo o silêncio, os anos que Deleuze dedicou ao luto destinaram-se a restituir ao *corpus* foucaultiano o vigor íntimo de sua lógica. Depois de um Hume, dois Kants, dois Nietzsches, um Bergsonismo e dois Espinosas, escrever um Foucault era, para Deleuze, uma necessidade: expor a lógica desse pensamento, seu modo particular de crescer de dimensão em dimensão, sem que as dimensões ulteriores estivessem contidas nas precedentes (Deleuze 2008 : 118); pois, para Deleuze, “a lógica de um pensamento é o conjunto de crises que ele atravessa” (*Ibidem* : 106) e, tanto na escrita quanto na biografia de Foucault, talvez não tenha havido crise maior do que aquela experimentada entre os anos que separam o primeiro dos dois últimos tomos de *L'Histoire de la sexualité.*

 Sob esse aspecto, Deleuze é não apenas um espectador atento, mas um amigo apaixonado[[5]](#footnote-5). Em 1977, sua intuição discernia na carta confiada a François Ewald o impasse em que Foucault se fechava e, a partir de 1984, podia estimar os processos de subjetivação que o último Foucault roubava aos gregos como linha de fuga para a invenção de novas formas de vida. Desde *Surveiller et Punir*, passando por *La vie des hommes infâmes*, o poder assombra Foucault como o elemento informe que se distribui e circula por todo o campo social. Microdispositivos e diagramas; técnicas polimorfas e máquinas abstratas (Deleuze 2003 : 113) definem a linha do poder, que dava a ver as vidas dos homens infames, mas que estes se provavam incapazes de ultrapassar (Foucault 2001b : 241; Deleuze 1986 : 101).

 No mais fino grão das disciplinas, não apenas nos desembaraçamos de uma teoria clássica do poder soldada ao estatismo e à negatividade do gládio soberano (Foucault 2014 : 28-33); o panoptismo generalizado que caracterizou as sociedades a partir do século XVIII, a difusão dos microdispositivos disciplinares por toda a extensão da vida (família, escola, caserna, fábrica, hospital e prisão), e a assustadora homologia funcional de todas essas arquiteturas (*Ibidem* : 219) assinalavam muito mais do que uma mera transformação dos esquemas gerais do poder: constituíam a assinatura de sua materialidade informe, sua ontologia intersticial e variável, sua etiologia exterior e micrológica. O indivíduo dócil e útil de *Surveiller et Punir* é um corpo mergulhado em um campo de relações de forças que atravessam os corpos e os dispositivos. Um corpo é fustigado por forças, violentas ou não; é moldado por técnicas polimorfas e estrategicamente coerentes. Sua sujeição-subjetivação é o saldo de uma série de processos que se passam “entre esses grandes funcionamentos [dos aparelhos, das instituições] e os próprios corpos com sua materialidade e forças” (Foucault 2014 : 30). Foucault descobria os poderes como relações e os corpos-dispositivos como sedes de sua circulação.

 Na passagem da idade clássica para a era do panoptismo, a transformação dos mecanismos de penalidade provava uma natureza dúplice das estratégias do poder e, ainda assim, seu potencial constitutivo da conformidade subjetiva. O suplício deve ser espetacular tanto como manifestação do negativo (o poder de matar que caracteriza a soberania política moderna) como do positivo (o corpo supliciado traz à cena pública a verdade do crime) (Foucault 2014 : 38). As disciplinas são operadas tanto de forma a rasurar forças (de sedição, de insubmissão e de indolência) como a ativar forças (de docilidade, de utilidade e de trabalho).

 Anos antes de *La volonté de savoir*, Foucault (*Ibidem* : 189) afirmaria a natureza fabril e constitutiva do poder nos seguintes termos: “O indivíduo […] é uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama 'a disciplina'. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos […]. Na verdade, o poder produz [...]”. Da mesma forma, em *La vie des hommes infâmes*, o encontro friável entre corpos anônimos e dispositivos de poder os tornava visíveis, e tornava suas vozes – mesmo que apenas por um momento – audíveis (Foucault 2001b : 240-241). Ainda que ligado a categorias negativas (a loucura, a delinquência), o poder deixa ver e faz falar, mais do que impede. Produz sujeição e constitui uma membrana imaterial chamada “alma, efeito e instrumento de uma anatomopolítica do corpo” (Foucault 2014 : 32-33).

 Entre os méritos de *La volonté de savoir* (1976) estão a remoção da noção repressiva de poder, tão cara aos freudo-marxismos das décadas de 1960 e 1970; a descrição de um dispositivo da sexualidade como saber-poder e *lócus* em que disciplina e biopoder encontram um ponto de estrangulamento; e a emergência do conceito de biopolítica, como desdobramento de uma analítica de poder que tornava as teorias jurídicas da soberania definitivamente obsoletas para descrever os modos de funcionamento do poder após o século XVIII. Ao mesmo tempo, a biopolítica unificava disciplinas e biopoder como estratégias heterogêneas e complementares pelas quais os poderes investiam a vida em todas as dimensões, do indivíduo ao corpo-espécie das populações. A novidade da sexualidade reside em ser o termo intrinsecamente positivo, cercado de segredos e extorsões, que o poder não apenas normaliza, mas constitui (Deleuze 2003 : 113).

 Entre 1974 e 1977, uma série de descobertas aterradoras: a alma não passa de um efeito de poder ligado ao corpo; não é possível liberar o homem porque este “já é o efeito de uma sujeição mais profunda que ele”; o sujeito é o efeito de sujeições, não uma substância. Por outro lado, se o poder se define como relação que se exerce em rede, restam os corpos como sede ambivalente, e talvez excessivamente física, de um complexo de sujeições e resistências. Isso faz do primeiro tomo de *L'Histoire de la sexualité* o mais alto grau de desenvolvimento a que chegará a microfísica do poder, mas também o ponto em que essa pesquisa precisava ser reformulada sob novas condições problemáticas.

 Em 07 de janeiro de 1976, no *Collège de France*,Foucault (2002 : 06) dizia: “eu estou um pouco cheio; […] eu gostaria de tentar encerrar, de pôr, até certo ponto, fim a uma série de pesquisas [...]”. Não que os conceitos desapareçam por completo,[[6]](#footnote-6) mas sua dinâmica analítica mudará de figura enquanto Foucault se ocupa do poder como governo e como poder pastoral (a capacidade de conduzir condutas), nos anos seguintes.

 Ainda que não de maneira explícita, o problema do governo envolve uma série de indagações éticas, já que a noção de governo está essencialmente ligada à de condução das condutas (Foucault 2001b : 944) – isto é, à pergunta sobre como pode dar-se que a conduta de alguém seja conduzida por um outro? A essa questão, que os modernos se limitaram a propor em termos de legitimidade jurídico-política, os medievais colocavam em termos moral-religiosos, e os antigos, em função de referenciais ético-políticos.

 A noção de conduta, introduzida na cultura ocidental pelo pastorado cristão, diz respeito tanto “à atividade que consiste em conduzir” quanto “à maneira como uma pessoa se conduz, se deixa conduzir” (Foucault 2008b : 255). O que a ambiguidade essencial dessa noção tornará visível é o objetivo último de toda analítica do poder: responder à questão *como alguém efetivamente age* quando apreendido pelas relações de poder. Doentes, loucos, delinquentes, crianças, desviantes: como os dispositivos de poder traçam um itinerário mais ou menos rígido, que conduz as suas condutas, e como ainda assim elas podem se conduzir, isto é, desviar do itinerário dos poderes? Problema das *resistências.*

 A ambiguidade da noção de conduta (“conduzir” e “conduzir-se”) tornará possível captar ainda uma vez a duplicidade essencial das relações de poder. As revoltas de conduta e as contracondutas constituem fenômenos de resistência soldados à especificidade do poder pastoral, como prolongamentos da imanência das resistências ao poder – princípio já enunciado em *La volonté de savoir*. Todas as contracondutas que Foucault descreve na Idade Média (ascese, comunidade, mística, Escritura e escatologia) são práticas intersticiais: encontram-se na fronteira entre o elemento de governamentalidade das condutas e as resistências voltadas contra o seu governo. As contracondutas reafirmam a copertença entre poder e resistência; isto é, o fato de que “a luta não se faz na forma da exterioridade absoluta [...]” (Foucault 2008b : 283). Não é possível neutralizar uma relação de poder por meio da resistência, porque a resistência não é exterior ao poder. Só é possível alterar taticamente as correlações de forças e os elementos morais e racionais que as fundam de um ponto de vista moral ou racional (2008b: 285). Isso significa que Foucault (2008b : 284) pensa as relações de poder não como algo “que se desenvolveu a partir dele mesmo numa espécie de loucura paranoica e narcísica” – hipótese-impasse, em que o poder se fecha sobre si –, mas como fator de análise das “relações inteligíveis entre elementos exteriores uns aos outros”. O poder é uma energia informe que, exercendo-se em rede, põe em relação uma série de elementos exteriores entre si (enunciados, saberes, discursos, dispositivos, corpos, condutas, formas de racionalidade, efeitos de verdade etc.) que de outra forma não se encontrariam em relação; ao mesmo tempo, o poder é um princípio de inteligibilidade dessas relações.

 As contracondutas são absolutamente centrais para demonstrar que o último Foucault, por vezes retratado como um pensador da ética, permanece um filósofo radicalmente político[[7]](#footnote-7). O erro mais comum que os teóricos do poder cometiam antes de *Surveiller et Punir* era o de identificar poder e institucionalidade, ou Estado; o erro mais comum que os leitores da fase da microfísica do poder em Foucault cometem é o de imaginar que o poder é um fenômeno exclusivamente afeto às relações entre elementos exteriores, e que não pode passar para a interioridade do indivíduo.

 Se a alma é um efeito de poder – ela é forjada na trama demasiadamente extrínseca entre dispositivos disciplinares e corpos individuais –, assim como a vida da espécie vai ser investida pela governamentalidade biopolítica, as contracondutas da Idade Média fornecem um exemplo capital e uma relação que, sendo a mais interior, pode encontrar-se em um limiar de exterioridade em relação a todo dispositivo: o ascetismo. Primeira forma da revolta de conduta contra o poder pastoral da Igreja, o ascetismo constitui “um exercício de si sobre si, uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo trava consigo mesmo e em que a autoridade de um outro […] é, senão impossível, pelo menos não necessária” (Foucault 2008b : 271).

 Já não estamos nos domínios da alma de *Surveiller et Punir* – essa densa membrana interior forjada como um implante do *de-Fora*; encontramo-nos no coração da relação mais exterior à toda relação entre elementos exteriores que caracteriza o poder: o *si*, singularidade, a relação de si para consigo (Deleuze 1986 : 104). Ainda que, mais tarde, essas categorias originem uma ética na obra tardia de Foucault (1980-1984), são precisamente o *si* contra o eu, os processos de subjetivação contra a sujeição e o indivíduo contra a alma que deixarão ver, no último Foucault, o vínculo indissociável entre ética e política; isto é, o vínculo entre modos de governo e modos de vida, modos de conduzir-se, ou de deixar-se conduzir, e uma estilística da existência. Essa é a mesma relação que tornará, de uma vez por todas, visível o primado da liberdade e da resistência sobre as relações de poder[[8]](#footnote-8).

 Isso permite responder ao Foucault de 1977, de *La vie des hommes infâmes*: como cruzar a linha do poder, como passar para o outro lado? Na imanência da mais exterior das relações (em relação à exterioridade das relações de poder), encontra-se a força que se autoafeta (Deleuze 1986 : 108), a relação consigo; isto é, a liberdade e a resistência. A ascese tem uma tal importância para o Foucault dos anos 1978 a 1984 porque ela é, a um só tempo, o modo de conduzir-se e o modo de revoltar-se na forma de conduzir-se do indivíduo definido não mais como alma, mas como força que mantém uma relação consigo; isto é, mantém, em *si*, uma relação da força com a força.

 Por isso, a passagem da governamentalidade à ética, na obra de Foucault, não constitui um deslocamento simples da política à ética, em que o advento desta determina o eclipse daquela (Ortega 1999 : 24). Estamos diante da travessia para um vínculo mais profundo e, ao mesmo tempo, mais interior entre as duas. A pista está nos manuscritos que jamais foram lidos no curso de 1978: “A análise da governamentalidade […] implica que 'tudo é político'. [...] A política não é nada mais, nada menos, que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento” (Foucault 2008b : 287). Inversão que permite deslocar o olhar dos dispositivos às resistências, e conduzir-se às multiplicidades do *si,* da ascese, da relação consigo.

 *3 As fugas.* – Se as contracondutas e o enigma das insurreições estão no cerne do percurso do último Foucault, eles não bastam. A ambiguidade da ideia de conduta e a sua prática revoltosa, especialmente a ascética, prenunciam uma abertura para o que virá a ser a relação ética do sujeito consigo mesmo, mas sem poder problematizá-la em toda a sua extensão. A linha de fuga do último Foucault já se delineava nas páginas finais de *La volonté de savoir*: “um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustêm seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo [...]” (Foucault 2009 : 174). Embora Foucault pareça tensionar a questão segundo uma temporalidade futura – “um dia, talvez, […] já não se compreenderá” –, invoca, na verdade, o tempo do acontecimento. Os gregos forneceram o campo de provas em que está histórica e imediatamente dada outra economia dos corpos e dos prazeres. A introdução de *L'Usage des plaisirs* (1982) apresentará precisamente esse giro: já não se trata do corpo e das relações de poder que o atravessam e normalizam; trata-se de compreender como, entre os gregos, as singularidades dos modos de vida decorriam da relação consigo estabelecida em uma outra economia dos corpos e dos prazeres.

 No cerne dessa outra economia, a submissão escrupulosa do indivíduo, de seu corpo e de seus prazeres a uma série de operações de subjetivação e regras facultativas “que produzem a existência como obra de arte […]. […] é uma individuação, particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento” (Deleuze 2008 : 123). Nova relação de espiritualidade ética: contra os processos de sujeição, e para além das modalidades de uma revolta demasiado imanentes aos dispositivos de poder (as contracondutas), a descoberta de uma dimensão constitutiva e criadora de modos de vida a serviço da qual os gregos mobilizavam uma estilística[[9]](#footnote-9).

 Foucault era fascinado pelo tema do duplo. Talvez convenha pensar a relação entre o enigma das insurreições e uma estilística da existência deixando-se assombrar por ele. Para tanto, seria preciso pensar, de um lado, as revoltas de condutas como práticas de ascese, conversão e subjetivação; de outro, imaginar os processos de estilização e de invenção de formas de vida como modais da revolta. Contracondutas e subjetivação ética, revolta espiritual e constituição de novos modos de vida, formam uma vasta circuitaria em que a singularidade dos modos de existência procede de uma relação consigo e participa de círculos cada vez mais vastos de intersubjetividade política.

 Foucault e Deleuze mobilizavam esses problemas de dois pontos de vista distintos e complementares. Enquanto a pergunta que movia a filosofia política de Deleuze (2003 : 115) é “como o poder pode ser desejado?”, o móbil da filosofia política de Foucault é “como se pode resistir ao poder?”. Isto é, para Deleuze, o poder implica um problema que só pode ser colocado em termos de desejo e de seus potenciais de agenciamento; Foucault pressupõe o poder como realidade imanente à resistência – a resistência, afinal, não deixa de ser um contrapoder; isto é, um fenômeno de poder voltado contra ele, daí a circularidade que parece unir o enigma das revoltas às dobras e aos processos de subjetivação.

 Entre outros textos, *Désir et plaisir* parece deixar claro que a divergência entre Foucault e Deleuze não se limita a dois pontos de vista heterogêneos sobre o desejo, ligado inexoravelmente à falta, por Foucault, e os prazeres, que viriam interromper o processo imanente do desejo, segundo (Deleuze 2003 : 119). Tampouco se reduz a um texto que exprime uma oposição simples entre dispositivos de poder e agenciamentos de desejo. Sob a exigência dessa quadratura conceitual, trata-se de encontrar as duas visões do social que exigem a sua criação. O dualismo em aparência inconciliável entre desejo e prazer (Grace 2009 : 72) implica, em profundidade, duas apreensões distintas da realidade do social – um desdobramento geralmente marginalizado pelos comentadores da relação entre Foucault e Deleuze.

 A partir de Foucault, seria preciso deduzir uma ontologia do social das relações de poder e contrapoder, analisáveis em nível microfísico e efetuáveis tanto nesta dimensão quanto em escala macropolítica. Por outro lado, Deleuze propõe uma outra compreensão do social, cuja constituição micropolítica se define não pelo poder, mas pelo desejo, por suas maquinações ou agenciamentos, e por suas pontas de desterritorialização. Estamos diante de duas versões do social.

 Em relação às representações clássicas da sociedade, Foucault e Deleuze estão de acordo em descartar seu móbil dialético inquestionado: “Um campo social não se define por suas contradições. A noção de contradição é uma noção global, inadequada, e já implica uma forte cumplicidade dos 'contraditórios' nos dispositivos de poder [...]” (Deleuze 2003 : 116). *Différence et répétition* já havia demonstrado o contraditório como uma das formas metafísicas do idêntico (Deleuze 2006 : 78-80), e Foucault (2001a : 958), ao ler Deleuze, já havia afirmado a necessidade de um pensamento desprovido de contradição, de dialética e de negatividade para liberar a diferença.

 Se um campo social não se define pelas suas contradições, e se o erro reside no caráter insuficientemente diferencial da dialética para explicar as transformações que se operam no campo social, Foucault e Deleuze desenvolverão propostas de ontologias sociais alternativas, em duas direções diferentes. Em uma entrevista concedida a Paul Rabinow e Keith Gandal, no ano do lançamento de seu *Foucault* (1986), Deleuze exprime as diferenças entre a concepção de Foucault e a sua própria. Para Deleuze (2003 : 261), “uma sociedade é algo que não para de fugir por todos os cantos. […] é feita de linhas de fuga”. Isto é, um campo social se define, antes de qualquer relação de poder, por suas linhas de criatividade e de devir: o que uma formação social está em vias de vir a ser? Para onde os seus estratos são carregados? Em que agenciamentos inéditos as pontas de desterritorialização do desejo que os maquina nos farão entrar?

 Definir uma sociedade pelo primado das linhas de fuga equivale a defini-la segundo o primado do desejo, que não implica falta, nem é um dado natural ou espontâneo, mas um processo imanente de agenciamento entre elementos heterogêneos que varia continuamente segundo uma lógica do acontecimento, exigindo a correlata instauração de um campo de imanência em que ele se efetua.[[10]](#footnote-10) Isso sugere uma noção mais fluida que a de Foucault, para quem uma sociedade se define por meio das estratégias que envolvem as relações de resistência e subjetivação, e os dispositivos de poder e sujeição.

 Definidas quer pelas suas linhas de fuga, quer pelas estratégias enredadas nas relações de poder e resistência, essas duas versões alternativas do social não implicam nem os mesmos problemas, nem as mesmas surpresas. Enquanto para Foucault a sociedade se assemelha a uma arquitetura, a uma série de pontos notáveis em que as relações de poder e resistência variam segundo direções estratégicas – recordemos que a resistência, para Foucault (2001b : 1559-1560), precede os dispositivos de poder e pode engendrar novas correlações de forças – , para Deleuze a sociedade seria mais “um fluido, ou pior, um gás”.

 As sociedades, e as formações sociais, são as respostas mais ou menos estáveis a problemas que são postos no nível do campo social. Para Foucault, elas aparecem definidas em função de suas relações estratégicas, na medida em que sua aposta recai no primado da resistência. A resistência se define a partir de uma relação de poder estabelecida na dobra da própria força, como uma afecção da força pela força. Daí porque o último Foucault recorre à ascese e à relação consigo para afirmar o primado da resistência sobre os dispositivos de poder. Isso significa que é a relação da força consigo aquela capaz de alterar a conformação de outras relações exteriores de forças. Portanto, o problema de uma sociedade, para Foucault, é “como resistir?”, “por meio de quais estratégias?”. Este problema será desdobrado em uma outra economia dos corpos e dos prazeres, encontrada entre os gregos; uma configuração das relações de forças sem par nas sociedades disciplinares ou na era da biopolítica. A surpresa foucaultiana, à qual o social está ligado como problema, reside no fato de que “com todos esses poderes, tão dissimulados que são, com toda sua hipocrisia, ainda assim se consegue resistir” (Deleuze 2003 : 261). Eis o seu espanto: que a resistência seja ainda possível mesmo em meio a uma multiplicidade difusa e polimorfa de dispositivos de poder que recobrem integralmente o campo social.

 Deleuze não apenas definia o campo social por suas linhas de fuga, mas dizia que “as linhas de fuga constituem o seu rizoma ou a sua cartografia”; “o primeiro dado de uma sociedade é que nela tudo foge, tudo desterritorializa” (*Ibidem* : 116 e 118). Isso faz com que o impasse da resistência perca muito de sua centralidade e possa soar como um efeito reativo (Krtolica 2009 : 114).

 Se em uma sociedade, antes e essencialmente, tudo foge (Deleuze 2008b : 163), duas consequências decorrem imediatamente disso: (a) os dispositivos de poder passam a ser elementos heterogêneos passíveis de entrar em agenciamentos com uma série de elementos de outras naturezas, perdendo seu caráter constitutivo; (b) o problema muda de figura: não mais “como resistir aos dispositivos de poder?”, mas como, e com que prudência cercada de cautelas e perigos, será possível fazer passar entre os segmentos molares e as linhas moleculares das formações sociais uma linha de fuga que, em si mesma, não é liberadora e sempre arrisca a converter-se em linha de abolição pura (os fascismos) (Deleuze 2008b : 158-159). Nova interpenetração entre ética e política, desta vez em Deleuze: que cuidados tomar ao prolongar uma linha de fuga entre os segmentos mais duros e as linhas flexíveis? Já não se trata da resistência, mas dos devires-revolucionários ativos, de prolongamentos das linhas de criatividade que definem o elemento primeiro do campo social, e sob cuja jurisdição fluida ou gasosa toda formação social é virtualmente impossível.

 Portanto, o problema constitutivo de uma sociedade é impedir as fugas; produzir uma dada formação social metaestável por tamponamento, impondo bloqueios parciais e esmagamentos locais das linhas de fuga; unificar as multiplicidades e as variações contínuas que definem o campo social, homogeneizar a diferença. Nessa medida, os dispositivos de poder podem integrar agenciamentos concretos que estabilizam os fluxos de desejo, fixando “o código e o território do segmento correspondente” (Deleuze 2008b: 156); nessa medida, explica-se que o poder pode ser *desejado*: há quem deseje, diziam Deleuze e Guattari (2010 : 460), ser “enrabado pelo *socius*”*.* Por isso, por mais que Deleuze reconheça, como Foucault, que a natureza do poder não é exclusivamente repressiva e negativa, Deleuze precisa admitir que as operações de poder “guardam um efeito repressivo” sobre as pontas de desterritorialização dos agenciamentos de desejo, pois os dispositivos de poder consistem em uma dentre as múltiplas dimensões dos agenciamentos coletivos (Deleuze 2003 : 116). Sua surpresa é, portanto, inversa à de Foucault: “[Uma sociedade] Foge para todo lado e os governos conseguem ficar tapando” (Deleuze 2003 : 261).

 4 *O social, entre as resistências e as fugas –* O que explicaria a noção mais arquitetural e sólida a que Foucault parece remeter o social e a compreensão mais fluida de Deleuze? Estamos diante de dois cartógrafos do social: o primeiro esquadrinha as linhas que definem uma formação social qualquer (a idade clássica, a era das disciplinas, o advento da biopolítica etc.), descartando os universais (Foucault 2008a : 05-06) para mapear os dispositivos locais e descrever a forma como estes ingressam em esquemas regulares de saber-poder; o segundo está atento à dinâmica das lógicas de devir que envolvem as multiplicidades e à história de sua consolidação estabilizante, mas não menos inventiva (Deleuze 2002 : 25-26), em instituições, códigos e territórios homogêneos.

 O problema é o mesmo, mas tomado em ângulos inversos. Com relação ao social, Foucault quer surpreender o enigma da insurreição na superfície luminosa dos modos de ser para a revolta (“Nós nos revoltamos; mas como pode dar-se que nos revoltemos, dado que o social está atravessado pelos poderes?”); Deleuze está à espreita dos modos de ser para a revolta na profundidade obscura do enigma dos devires da insurreição (“como pode dar-se que desejemos o poder, já que uma vitalidade inorgânica arrasta indivíduos, sociedades e instituições, e não cessa de fazer tudo fugir?”). Duas formas de captar a diferença como dado elementar ao social, seja ao desviar das injunções dos dispositivos de poder, dobrando a força em uma relação consigo, seja ao restituir os direitos das virtualidades de um campo social contra a estabilidade artificial das formações sociais, fazendo passar prudentemente uma linha de criatividade social entre as segmentariedades molares e flexíveis.

 Duas cartografias do social que correspondem a duas formas de encarar o círculo formado entre poder e subjetivação, entre o enigma da insurreição e a criação de modos de existência para a revolta (ou para devires-revolucionário, todo-mundo, imperceptível). Portanto, também duas relações com o Fora: a relação consigo como a interiorização de uma linha longínqua e estrangeira, em Foucault, e um regime de conexão profunda com as linhas de fuga ativas que definem um campo social, e que não cessam de desviar das codificações e territorializações que procuram bloquear as fugas, em Deleuze.

 É preciso estimar as versões de Foucault e Deleuze sobre o social em função da crise generalizada que essa noção parece atravessar hoje. Em *Changer de société, refaire de la sociologie*, Bruno Latour diagnosticava um estado de diluição geral do social: “ele se encontra em toda parte e em lugar nenhum”. Isso lhe permitia perguntar, diante da insuficiência das soluções clássicas da teoria social, “O que é uma sociedade? O que significa o termo social? Por que se diz que certas atividades possuem uma dimensão social? Como se pode demonstrar a presença de 'fatores sociais' em curso? Segundo que critérios se pode dizer que um estudo da sociedade é apropriado?” (Latour 2006 : 09).

 Latour denunciava não apenas a confusão conceitual e a perda de sentido da palavra “social”, ou o senso comum teórico que o transformava em um termo banal: reconhecia que essa crise, que decretava a inespecificidade do social (Latour 2006 : 12), apresenta um *upside*: talvez, o efeito de diluição geral que acomete “o social” não seja o índice de uma crise, mas de um retorno sobre as questões originais que nossa tradição metafísica e epistêmica permitiu-se colocar a respeito do tema. Reconhecermos que o social estava *partout et nullepart* tornava possível que nos desembaraçássemos da grande besteira da imaginação social clássica – a que se contenta com a generalidade abstrata de noções vagas e despreza o micrológico e o acontecimental como o incognoscível, ou o irrelevante – e reconduzia aos mais radicais questionamentos sobre o objeto, os métodos e as práticas que se apropriaram por tão longo tempo do “social” como se se tratasse de uma matéria composta de totalidades homogêneas e *a priori*.

 Interessa mais o diagnóstico que Latour faz do social, com suas consequências teóricas, políticas e epistêmicas, do que analisar a inovadora alternativa que ele mesmo oferece – em síntese, chamar “social” às associações entre elementos heterogêneos (noção próxima à de agenciamento, em Deleuze) e redefinir a sociologia como ciência do rastreamento das associações quaisquer. Redescobrir, finalmente, as coletividades reais de que o “social” é feito, e que a sua homogenização ilusória e parcial vem recobrir.

 A proposta de Latour está lastreada na recuperação da polêmica entre Gabriel Tarde e Émile Durkheim (Latour 2002 : 117 e 2006 : 24). Contra Durkheim, Tarde teria sido o primeiro a afirmar que o social não era um domínio particular da realidade, mas se distribuía por toda a realidade como um princípio de conexão entre elementos heterogêneos que engendram associações – fossem estas humanas, biológicas, atômicas, ou estelares. Com isso, Tarde recentrava a tarefa original da sociologia: a investigação, positivamente inseparável da metafísica, dos múltiplos vínculos que se produzem entre multiplicidades quaisquer,[[11]](#footnote-11) já que o social é mais um fluido em circulação a ser rastreado que uma totalidade orgânica (Latour 2006 : 25). Sociedade é o estar junto de todas as coisas: eis o que faz da sociologia uma cosmologia e uma interpsicologia; ou, mais simplesmente, como Tarde (2007 : 81) afirmava, “*toda coisa é uma sociedade”* e “todo fenômeno é um fato social”.

 Seria isso o bastante para compreender o que está em jogo no diálogo entre Foucault e Deleuze sobre o social? Ou para estimar em que sentidos inauditos as ciências sociais podem reconhecer os pós-estruturalismos? As duas versões do social – como arquitetura, como fluido ou gás – encerram potenciais inéditos para cartografar o social, na medida em que não se brindam de antemão com as totalidades ou as relações orgânicas que deveriam demonstrar. Se as ciências sociais quiserem de fato ir além dos condicionamentos clássicos, terão de perceber, como Foucault, Deleuze, Latour e Tarde, antes de todos, que o social é imediatamente microfísico e micropolítico.

 De um ponto de vista político, o social é o nome a dar-se ao vínculo múltiplo e variável que liga as resistências e as fugas; os processos que têm lugar *entre* a dobra ascética de uma força sobre si mesma e a invenção de novos modos de resistência ético-políticos, na medida em que existir e resistir são – segundo um fisiólogo que Foucault e Deleuze gostavam de citar[[12]](#footnote-12) – uma só e mesma coisa. Círculo em que a dobra resistente conduz a formas de vida inéditas, e em que existir no interior de uma forma de vida se tornou uma peça de resistência, um grito de revolta lúcido e, ainda assim, profundamente enigmático. O social é, também, o conjunto de rupturas e fugas insuspeitas, definindo-se essencialmente pelas relações intersticiais com um Fora imanente que descodificam e desterritorializam as formações sociais, recuperando os direitos do campo social e do desejo contra os códigos do *socius*.

 Pensá-lo não impõe homogeneizar as relações diferenciais que atravessam as filosofias de Foucault e Deleuze, nem criar compromissos conceituais onde estes não poderiam existir. Antes agenciá-los ao modo de Dosse (2010 : 269), como uma síntese disjuntiva; ou melhor, imaginar outras possibilidades de pensar o social promovendo encontros transversais[[13]](#footnote-13). Quem sabe isso permita captar os potenciais profundamente transformadores do social (a que Foucault chamou “enigma da revolta”, mas também “resistência”, e que Deleuze localizou na fluidez fugitiva do “campo social”) como uma espécie de *entre-ser* (*inter-esse*)*.* O social é o que se passa *entre* as resistências, produzidas no corpo a corpo com os dispositivos de poder, e as fugas, as pontas mais desterritorializantes dos agenciamentos de desejo que as nossas sociedades se encarregam de esmagar. O social deve, então, ser estimado de maneira que o micro e o macropolítico se impliquem mutuamente, como uma aranha ligada a uma teia. Ele é o que está *entre* as resistências e as fugas, o campo de virtuais, nunca dado como *a priori*, que só pode ser instaurado pela ação. O social é o *meio* em que as resistências aos dispositivos preparam as fugas e em que os tamponamentos das fugas fazem emergir resistências. Foucault com Deleuze.

 Positivamente, politicamente, uma sociedade só se define pela persistência intersticial das constelações de suas resistências e de suas fugas, e pelo devir todo-mundo que estas e aquelas são capazes de instaurar. Uma sociedade só se define por o que ela pode, pelos circuitos de virtuais que a definem, e que ela faz nascer. As perguntas que ainda nos cabem fazer: será que algum dia as ciências sociais abandonarão as categorias vagas, e admitirão as induções selvagens entre as micropolíticas e o ecúmeno? Será que, em algum ponto do horizonte montanhoso e enevoado da teoria social, as dobras da resistência encontrarão as multiplicidades exteriores das linhas de fuga? Melhor do que perguntá-lo a Euclides – e obter como resposta “seu encontro se dará em algum ponto no infinito” –, é começar a procurá-lo no *múltiplo-infinitesimal* de que são feitos os nós que não cessam de tecer o real.

*Referências*

Castro, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

Deleuze, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Deux régimes de fous*. Textes et entretiens 1975-1995. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

\_\_\_\_\_; Parnet, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. 2. ed. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

*\_\_\_\_\_. Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.

\_\_\_\_\_. *L'île desért et autres textes.* Textes et entretiens 1953-1974. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

*\_\_\_\_\_. Lettres et autres textes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2015.

\_\_\_\_\_; Guattari, Félix. *O anti-Édipo*: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

Dosse, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari*: biografia cruzada. Tradução de Fátima Murad. São Paulo: Artmed, 2010.

Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 1989.

Foucault, Michel. *Dits et écrits* I. 1954-1975. Paris: Quarto/Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits* II. 1976-1988. Paris: Quarto/Gallimard, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 1*: a vontade de saber. 19. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2:* o uso dos prazeres. 12. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. Segurança, território, população. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir.* Nascimento da prisão. 42. ed. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014.

Grace, Wendy. Faux amis: Foucault and Deleuze on sexuality and desire. *Critical Inquiry*, Vol. 36, No. 1 (Autumn 2009), pp. 52-75. University of Chicago Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/606122>. Acesso em: 21.06.2017.

Krtolica, Igor. Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze. L'élaboration du concept de diagramme au contact de Foucault. *Filozofija i društvo*, broj 3, 2009. Beograd, Srbija. Disponível em: <http://instifdt.bg.ac.rs/wp-content/uploads/2009/11/06\_Krtolica\_2009-3.pdf>. Acesso em: 21.06.2017.

Latour, Bruno. *Changer de société, refaire de la sociologie*. Traductionde Nicolas Guilhot. Paris: La Découverte, 2007.

\_\_\_\_\_. Gabriel Tarde and the end of social. In: Joyce, Patrick (Ed.). *The social in question: new bearings in history and the social sciences.* London: Routledge, 2002, p. 117-132.

Miller, James. *The passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster, 1994.

Ortega, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Grall, 1999.

Sutter, Laurent. *Magic*: une métaphysique du lien. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.

Tarde, Gabriel. *Monadologia e sociologia* e outros ensaios. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Tonkonoff, Sergio. Postestructuralismos y teoría social. *2º Jornadas de Sociología de la UNCuy.* Mendoza, 2015. Disponível em: <<http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/7080/ponencia-tonkonoff-mesa-3.pdf>> Acesso em: 21 jun 2017.

1. Murilo Duarte Costa Corrêa é Professor Adjunto de Teoria Política da UEPG, vinculado ao Departamento de Direito de Estado e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas. *Affiliated researcher* da *Faculty of Law and Criminology* da *Vrije Universiteit Brussel*, Bélgica, onde realizou estágio de pós-doutorado sobre a filosofia do campo social de Gilles Deleuze – pesquisa da qual este capítulo se beneficia. Doutor e Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela USP e pela UFSC, respectivamente. [↑](#footnote-ref-1)
2. Um texto cuja tradução ao inglês, em 1977, recebeu um prefácio positivo e inspirado de Foucault (2001b : 133-136), que o saudava como “Uma introdução à vida não-fascista” e como “o único livro de ética que se escreveu na França há muito tempo”. Porém, segundo o relato de Jacques Donzelot, Foucault não teria encontrado no Anti-Édipo senão “um efeito de linguagem” (Dosse 2008 : 260-261). Atenuada, e secundada por um elogio, talvez essa impressão tenha reaparecido na aula de 07 de janeiro de 1976, em que Foucault alude ao Anti-Édipo não como um livro, mas como “alguma coisa que praticamente não se referiu a nada mais que à sua própria e prodigiosa inventividade teórica; livro, ou melhor, coisa, acontecimento [...]” (Foucault 1996 : 09-10). [↑](#footnote-ref-2)
3. *“*[...] suponho”, diz Deleuze (2008 : 135-136), “que ele se depara com a questão: não há nada 'além' do poder? Será que ele não está se fechando nas relações de poder, como num impasse? Ele está como que fascinado, lançado de volta àquilo que ele tanto odeia. Em vão responde a si mesmo que chocar-se contra o poder é o destino do homem moderno (o homem infame) e que o poder nos faz ver e falar, ele não consegue se satisfazer, ele precisa de 'possível'... Não pode ficar encerrado no que descobriu. Sem dúvida, *A vontade de saber* destacava pontos de resistência ao poder; mas o estatuto, a origem, a gênese dele permaneciam vagos. Foucault talvez tivesse o sentimento de que precisava transpor essa linha a qualquer preço*.”* [↑](#footnote-ref-3)
4. Em uma entrevista a Paul Rabinow e Keith Gandal para *History of the Present*, Deleuze (2003 : 261) declarava: “Sinto um enorme pesar por não tê-lo visto em seus últimos anos de vida; é muito duro, para mim, muito forte, porque é um dos homens que amo e que mais profundamente admiro”. [↑](#footnote-ref-4)
5. “A gente trabalhava separadamente, cada um no seu canto. Tenho certeza de que ele lia o que eu fazia, eu lia com paixão o que ele fazia, mas não nos falávamos muito. E tive o sentimento, mas sem tristeza alguma, de que eu finalmente tinha necessidade dele, e que ele não tinha necessidade de mim” (Deleuze 2003 : 262). [↑](#footnote-ref-5)
6. Em 1979, por exemplo, Foucault ministra um curso no *Collège de France* sobre o liberalismo e o neoliberalismo que leva o nome de *Naissance de la Biopolitique*. No entanto, a investigação da arte liberal de governar entre os séculos XVIII e XX, já não poderia se satisfazer sob os limites analíticos que a análise do poder disciplinar circunscrevia. Parece-nos adequada a observação de Edgardo Castro (2011 : 99) sobre a operação geral que dirige o trabalho de Foucault no final dos anos 70: “[...] ao descrever os dispositivos de poder, Foucault põe em jogo uma série de noções a fim de estabelecer se elas resultam apropriadas para analisar seu funcionamento”. Como Castro observa, esta é a preocupação central de Foucault ao preterir uma compreensão repressiva do poder com relação à sexualidade em *La volonté de savoir*. [↑](#footnote-ref-6)
7. Francisco Ortega (1999 : 24), em um texto já clássico, afirmou que “O governo é um 'conceito redentor' no aparelho conceitual […] de Foucault, cuja incorporação, em 1977, permite fugir da fundamentação circular do poder e da resistência”. Jamais acreditamos na perfeição do círculo. Pelo contrário, parece sempre ter havido uma fratura no circulo que ligava a resistência ao poder. O percurso foucaultiano se desenvolve a partir das práticas efetivas de poder à resistências, e das resistências à noção de revolta das condutas. A especificidade das últimas em relação ao poder pastoral é uma consequência da imanência entre poder e resistência, mas este círculo sempre nos pareceu aberto na prática analítica foucaultiana, devido ao seu constante flerte com as lógicas dos desvios (os loucos, os doentes, os delinquentes, os monstruosos etc.). De 1977 em diante, opera-se uma progressiva conversão do olhar: da análise do poder, centrada nos dispositivos, a uma outra economia do poder, centrada na manifestação das resistências (Foucault 2001b : 1044). Daí porque preferimos propor que a categoria redentora no aparelho conceitual de Foucault é a da revolta, ligada às contracondutas. Se pudéssemos reparar parcialmente a leitura que Deleuze faz de Foucault em 1977, seria para observar que a grande crise de Foucault não se encontra mais do lado da impossibilidade de cruzar a linha do poder, quanto de compreender o “enigma da insurreição” e da revolta (Foucault, 2001b : 792). Impossível ler *La vie des hommes infâmes* sem a mediação de *Inutile de se soulever ?* Impossível cruzar a linha do poder (1977) sem colocar no centro o enigma da revolta (1979). [↑](#footnote-ref-7)
8. “Desde o instante em que o indivíduo se encontra na posição de não fazer o que quer, ele deve se utilizar das relações de poder. A resistência, portanto, vem primeiro, e ela permanece superior a todas as forças do processo; ela obriga, sob seu efeito, as relações de poder a mudar” (Foucault 2001b : 1559-1560). [↑](#footnote-ref-8)
9. “[...] convinha pesquisar”, escreve Foucault (2007 : 11), “quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito”. No entanto, deveríamos compreender a relação ética consigo mesmo como a correlata constituição de um *si* imediatamente político, um *ser-para-a-revolta*, para o qual “revolta” é a ruptura, por vezes discreta, nem sempre ruidosa ou violenta, que se opera em um modo de existência e que permite transitar, seguindo a ambiguidade da noção de conduta, do “deixar-se conduzir” para o “conduzir-se”. Dobra e revolta (uma volta que se faz duas vezes, ou melhor, sobre si) parecem, nesse sentido, ser dois conceitos vizinhos. [↑](#footnote-ref-9)
10. É o que Deleuze escrevia a Foucault em *Désir et plaisir*: “Para mim, desejo não comporta falta alguma; tampouco se trata de um dado natural; ele é o mesmo que um agenciamento de heterogêneos que funciona; ele é processo, contrariamente a estrutura ou gênese; ele é afeto, contrariamente a sentimento; ele é 'hecceidade' (individualidade de um dia, de uma estação, de uma vida), contrariamente a subjetividade; ele é acontecimento, contrariamente a coisa ou pessoa. E, principalmente, implica a constituição de um campo de imanência ou de um 'corpo sem órgãos', que se define apenas por zonas de intensidades, limiares, gradientes, fluxos. Esses corpo é tanto biológico quanto coletivo e político; é sobre ele que os agenciamentos de fazem e se desfazem, é ele que traz as pontas de desterritorialização dos agenciamentos ou as linhas de fuga” (Deleuze 2003 : 119). [↑](#footnote-ref-10)
11. “Mais que uma totalidade que seria governada por uma tal ordem, a 'sociedade' (se é que se pode usar essa palavra) seria um agregado de seres cuja única dimensão acessível à sociologia seria a expressão da *dinâmica* que estes manifestam” (Sutter 2015 : 103). [↑](#footnote-ref-11)
12. Refiro-me a François-Marie Xavier Bichat que, nas suas *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), afirmava que “a vida é o conjunto de funções que resistem à morte”. [↑](#footnote-ref-12)
13. Segundo Sérgio Tonkonoff (2015 : 06), seria possível, ainda, abranger a microfísica de Foucault no interior da micropolítica de Deleuze, na medida em que este compreende que “as tecnologias de poder são um elemento fundamental, mas não o único, na produção da sociedade e, nela, a crença e o desejo são as dimensões básicas de todo agenciamento”. [↑](#footnote-ref-13)