
UMA BREVE CONVERSAÇÃO DE DELEUZE PARA COM ROUSSEAU

Luciano da Silva Façanha*
Flávio Luiz de Castro Freitas**

Resumo:

Apresentação sobre a hipótese interpretativa formulada por Deleuze, acerca do pensamento de Rousseau, no texto *Jean-Jacques Rousseau – Precursor de Kafka, de Céline e de Ponge* de 1962, fruto do curso temático concernente à filosofia política de Rousseau que foi ministrado no contexto da comemoração do aniversário de número 250 de nascimento do pensador genebrino. Semelhante hipótese consiste no seguinte: a filosofia de Rousseau é dotada de um caráter sistemático, de uma potência cômica e de um manifesto lógico preciso, bem como da problematização sobre as condições objetivas da maldade. Esse manifesto lógico pode ser caracterizado em seu núcleo por uma suposição e pelos efeitos da mesma. A suposição defende que o homem, no mínimo, não é mau no estado de natureza. Já seus efeitos interpretativos sustentam que a obra de Rousseau é um projeto voltado para reabilitar o homem privado e o cidadão. Com base nisso, postula-se que para Deleuze elaborar semelhante leitura ele estabeleceu uma conversa com a obra de Rousseau. A noção de conversa está diretamente ligada à apropriação que Deleuze realiza em relação à história da filosofia mediante o procedimento da colagem, que preconiza reorganizar o pensamento de um autor em função de outro projeto filosófico em construção, no caso, de uma filosofia da diferença/acontecimento. O exercício do procedimento da colagem por parte de Deleuze, ao ler e interpretar a história da filosofia, está associado ao tema da imagem do pensamento, isto é, às coordenadas a respeito do ato de pensar que estão pressupostas na pesquisa filosófica.

Palavras-chave:

Rousseau; Deleuze; filosofia; diferença; coordenadas.

A BRIEF CONVERSATION BETWEEN DELEUZE AND ROUSSEAU

Abstract:

Presentation on the interpretive hypothesis formulated by Deleuze, about thinking of Rousseau, in the text Jean-Jacques Rousseau - Precursor of Kafka, Céline and Ponge 1962, fruit themed course concerning the Rousseau's political philosophy that was taught in the context of number of birthday celebration 250 birth Genevan thinker. Such a case is as follows: the philosophy of Rousseau is equipped with a systematic character, a comic power and an accurate logical expression, and the questioning of the objective conditions of evil. This logical manifest can be characterized at its core by

* Doutor em Filosofia pela PUC-SP. Professor de Filosofia na UFMA.

** Mestre em Cultura e Sociedade pela UFMA. Professor de Filosofia na UFMA.

an assumption and the effects of it. The assumption holds that man, at least, is not evil in the state of nature. Have your interpretive effects support the work of Rousseau is a project aimed at rehabilitating the private man and the citizen. Based on this, posits that for Deleuze develop similar reading it established a conversation with Rousseau's work. The notion of conversation is directly linked to the appropriation that Deleuze done with respect to the history of philosophy by gluing procedure, which calls rearrange the thought of an author according to some other philosophical project under construction in the case of a philosophy of difference / event. The Office of the bonding procedure by Deleuze, to read and interpret the history of philosophy, is associated with the theme of the image of thought, that is the coordinates about the act of thinking that are assumed in philosophical research.

Keywords:

Rousseau; Deleuze; philosophy; difference; coordinates.

Introdução

A presente exposição tem por objetivo desenvolver o seguinte problema: em que consiste a interpretação de Gilles Deleuze, filósofo contemporâneo, acerca do pensamento de Rousseau no texto *Jean Jacques Rousseau – Precursor de Kafka, de Céline e de Ponge?*

Nossa hipótese interpretativa postula que Deleuze estabelece uma breve conversação para com a obra de Rousseau. No entanto, o que é uma conversação para Deleuze?

A noção de conversação é exposta explicitamente por Deleuze na apresentação ou breve prefácio do livro de 1990 que também possui esse nome – *Pourparler*. Nessa ocasião, Deleuze propõe que uma conversação seja uma guerra de guerrilha contra as potências. As potências são religiões, Estados-nação, capitalismo, atividade científica, o direito, a opinião e a televisão, mas não a filosofia, pois potência tem a ver com opressão e não com criação:

Não sendo uma potência, a filosofia não pode empreender uma batalha contra as potências ; em compensação, trava com elas uma guerra sem batalha, uma guerra de guerrilha. Não pode falar com elas, nada tem a lhes dizer, nada a comunicar, e apenas mantém conversações. (DELEUZE, 1992, p. 09).

Nesse sentido, se levarmos em consideração a cláusula deleuzeana, como funciona uma conversação? Dito de outra maneira, como é estabelecida e organizada uma guerra de guerrilha contra os poderes?

Supomos que seja mediante o exercício do pensamento filosófico. Semelhante exercício, em Deleuze, surge com base na leitura, interpretação e problematização da história da filosofia. Com isso, cabe aqui uma nova pergunta: o que é a história da filosofia para Deleuze?

Conversa com a História da Filosofia

O estatuto da história da filosofia é tratado em vários momentos de sua obra. Mencionamos três deles: o *Prefácio de Diferença e repetição* de 1968, os *Dialogues* de 1977, o *Abecedário* de 1988 e *Conversações* de 1990.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze sugere que a história da filosofia possa ser tratada a partir do modelo do procedimento da colagem na pintura. A colagem pode ser pensada como a identificação e descrição daquilo que há de estranho em um autor em relação às interpretações vigentes acerca do mesmo. Contudo, ainda que seja estranho, está presente no autor pesquisado com o uso da colagem. Deleuze chama isso de “desaceleração” do texto, que pode ser caracterizada como a construção de uma resenha relacionada a um determinado texto filosófico dentro de um texto atual, isto é, ocorre a repetição do texto antigo e do atual em um outro, que está em vias de construção:

As resenhas de História da Filosofia devem representar uma espécie de desaceleração, de congelamento ou de imobilização do texto: não só do texto ao qual eles se relacionam, mas também do texto no qual eles se inserem. Deste modo, elas têm uma existência dupla e comportam, como duplo ideal, a pura repetição do texto antigo e do texto atual um no outro. Eis por que, para nos aproximarmos desta dupla existência, tivemos algumas vezes de integrar notas históricas em nosso próprio texto (DELEUZE, 2006a, p. 18).

Em *Dialogues*, Deleuze caracteriza a história da filosofia como o agente de poder da filosofia, que atua reprimindo e indicando como devemos ler um autor ou conjunto de autores dentro dos limites de regras específicas que demarcam setores de especialidades filosóficas:

L’histoire de la philosophie a toujours été l’agent de pouvoir dans la philosophie, et même dans la pensée. Elle a joué de rôle de répresseur: comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger, et le livre de tel ou tel sur eux? (DELEUZE e PARNET, 1996, p.19-20).

O *Abecedário*, por sua vez, apresenta a história da filosofia enquanto arte do retrato, que funciona como uma propedêutica necessária para o exercício propriamente

filosófico. Nesse caso, fazer história da filosofia significa compor o retrato do pensamento de autor e, ao mesmo tempo, estar realizando a preparação para a pesquisa filosófica¹.

O elemento que se repete e atravessa esses três momentos, embora não seja explicitamente dito em todos eles, é o procedimento de leitura e interpretação voltado para compor sua própria versão da história da filosofia, ou seja, pensar filosoficamente a história da filosofia. É possível que esse procedimento possua dois momentos marcantes. O primeiro deles é denominado de “enrabadada ou imaculada concepção”, já o segundo é chamado de “leitura em intensidades”.

Ambos estão detalhados no texto intitulado de *Carta a um crítico severo* que faz parte de *Conversações*. No primeiro momento marcante², ocorre a seleção de autores que sejam representantes de um tipo de oposição à versão racionalista da história da filosofia, a qual é marcada pelo “cogito”, pela noção de “interioridade” e pela dialética hegeliana³. No passo seguinte são identificadas as teses, os conceitos e os argumentos dos autores que foram selecionados e que não estão presentes nos modelos de leitura em vigor acerca dos mesmos. Por fim, esses elementos são organizados num novo texto filosófico capaz de lançar uma discreta, estranha e poderosa luz de “vagalume” sobre os autores pesquisados:

Mas minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabadada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que lhe fazia dizer (DELEUZE, 1992, p. 14)

¹ Naquilo que tange aos usos e problematizações que Deleuze dirige à história da filosofia, Machado nos fornece uma preciosa elucidação: “Se o procedimento de Deleuze privilegia os elementos oriundos da própria filosofia, a questão decisiva é a da relação entre sua criação de conceitos e os conceitos filosóficos” (MACHADO, 2009, p. 21).

² Acerca disso, Dosse apresenta uma importante contribuição historiográfica: “Olhando de mais perto, pode-se afirmar também, como Giuseppe Bianco, que Deleuze, no essencial, retomou os autores abordados por seus professores. De fato, na universidade de Strabourg, Jean Hyppolite havia consagrado seu curso de 1946 e 1947 a Hume, o de 1947 e 1948 a Kant e o de 1948 e 1949 a Bergson. Entre 1949 e 1950, Hyppolite dedica quatro artigos a Bergson, cuja particularidade, na qual Deleuze irá se apoiar, é reduzir a dimensão psicológica da obra de Bergson para destacar melhor sua natureza ontológica. Ferdiand Alquié, orientador da tese secundária de Deleuze sobre Espinosa, havia dado duas aulas sobre esse autor em 1958-1959” (DOSSE, 2010, p. 98).

³ Sobre o anti-hegelianismo de Deleuze é oportuno conferir o trabalho de Hardt, cujo título é *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*.

Isso significa que fazer história da filosofia equivale a realizar reordenações, inversões, invenções e descobertas na obra de determinado autor. Todas essas operações estão voltadas para problematizar e contestar modelos interpretativos em vigor acerca do trabalho de um filósofo.

O segundo momento, ou “leitura em intensidades”, pode ser caracterizado pelo processo de dizer algo em nome próprio, partindo de afetos, experiências e experimentações. O núcleo disso é a relação entre a atividade de trabalhar, ler e escrever em história da filosofia e os afetos extra-textuais que acometem aquele que se propõe à realização dessa tarefa. Relacionar com o extra-textual também significa conectar com o “fora” ou aquilo que está fora do texto e dos códigos-territórios instituídos.

É um movimento que atravessa duas camadas do fora. Fora do texto pesquisado, mas ligado a outro texto (Marx tomado por Borges) e fora de todo e qualquer texto filosófico⁴, vindo a cristalizar o elo com outras potências da criação, tais quais o cinema e a pintura. Assim, dizer algo em nome próprio não diz respeito ao exercício narcísico, burocrático e ressentido de falar das lembranças e pequenos amores de um “eu” ou de um “ego” (gosto burguês de vitrine sustentada por plástico ou daqueles que pretendem o reconhecimento por parte desse gosto).

Dizer algo em nome próprio está ligado à despersonalização de si, permitindo que as multiplicidades presas nas sociedades e confinadas em cada um de nós possam vir à tona. Permitir também que os grupos, as faunas e as floras que nos atravessam possam gritar em meio ao trabalho executado. Para Deleuze, foi sua leitura da obra de Nietzsche⁵ que lhe possibilitou esse gosto perverso:

⁴ Sobre esse aspecto, cabe lembrar a relação que Deleuze estabelece entre filosofia e não-filosofia, enfatizando como a segunda está no coração da primeira e compõe parte importante das coordenadas do ato de pensar ou imagem do pensamento: “Foi aí que entendi a que ponto a filosofia tinha necessidade, não só de uma compreensão não-filosófica por conceitos, mas de uma compreensão não filosófica, a que opera por perceptos e afectos. Ambas são necessárias. A filosofia está numa relação essencial e positiva com a não-filosofia: ela se dirige diretamente aos não filósofos.” (DELEUZE, 1992, p. 174).

⁵ Existe uma série de trabalhos escritos por Deleuze sobre a filosofia de Nietzsche: *Nietzsche e a filosofia de 1962*, *Nietzsche de 1965*, *A gargalhada de Nietzsche de 1967*, *Sobre a vontade de potência e o eterno retorno* também de 1967 e *Nietzsche e São Paulo, D.H. Lawrence e João de Patmos* de 1978. Mais especificamente acerca do tema do “fora”, podemos destacar o texto *O pensamento nômade*, uma vez que Deleuze enfatiza três características e relações fundamentais do aforismo nietzschiano: relação com o fora, relação com o intensivo e relação com o humor e a ironia. O aspecto fundamental, talvez efeito imediato das três relações, é o nomadismo.

Foi Nietzsche, que li tarde, quem me tirou disso tudo. Pois é impossível submetê-lo ao mesmo tratamento. Filhos pelas costas é ele quem faz. Ele dá um gosto perverso (que nem Marx, nem Freud jamais deram a ninguém, ao contrário) : o gosto para cada um de dizer coisas simples em nome próprio, de falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações. (DELEUZE, 1992, p. 15)

Além disso, fazer história da filosofia também significa criar e trabalhar com outra “imagem do pensamento”⁶. Imagem do pensamento são os pressupostos ou coordenadas implícitos no exercício filosófico e de história da filosofia a respeito do que seja o ato de pensar. Esses pressupostos são condições, do âmbito da pesquisa transcendental, que tentam responder a seguinte pergunta: o que significa pensar?

Dessa maneira, no caso de Deleuze, é possível supor que suas leituras e construções sejam realizadas em torno do projeto de uma filosofia da diferença/acontecimento ou teoria das condições de realidade das multiplicidades, sem deixar de descuidar de uma imagem do pensamento que caracteriza o ato de pensar como uma resposta ativa mobilizada pela violência e pela necessidade decorrentes de um encontro promovido pelo acaso. Sua história da filosofia gira em torno da diferença ontológica, retida da leitura de Bergson já em 1956, e culmina numa teoria das multiplicidades políticas e seus eventuais desdobramentos práticos.⁷

⁶ Sobre a imagem do pensamento, é indispensável mencionar o capítulo 3 de *Diferença e repetição*, cujo título é *A imagem do pensamento*. Esse capítulo trata da tarefa, de inspiração transcendental, de investigar os modelos ou matrizes utilizados pela filosofia para construir seu próprio exercício de pensamento, enquanto estabelece as condições para o mesmo. Deleuze propõe, nesse texto, o recenseamento crítico dos postulados envolvidos nessa tarefa, mais precisamente aqueles que sustentam a imagem moral ou dogmática do pensamento: “Podemos denominar esta imagem do pensamento de imagem dogmática ou ortodoxa, imagem moral. É certo que ela tem variantes: assim, não é absolutamente do mesmo modo que os “racionalistas” e os “empiristas” a supõem erigida. Ainda mais, os filósofos, como veremos, sentem inúmeros arrependimentos e só aceitam esta imagem implícita acrescentando-lhe numerosos traços vindos da reflexão explícita do conceito, que reagem a ela e tendem a revertê-la. Todavia, ela resiste no implícito, mesmo que o filósofo sublinhe que a verdade, no final das contas, não é “uma coisa fácil de ser atingida”, não é uma coisa “ao alcance de todos”. Eis por que não falamos desta ou daquela imagem do pensamento, variável segundo as filosofias, mas de uma só Imagem em geral, que constitui o pressuposto subjetivo da Filosofia em seu conjunto” (DELEUZE, 2006a, p. 131).

⁷ Sobre o tema da relação entre Deleuze e Bergson podemos pensar em duas perspectivas que estão interligadas: os trabalhos escritos e publicados por Deleuze a respeito da obra de Bergson e a influência direta das teses deste sobre aquele. Na primeira perspectiva, existem dois momentos: os anos 50 e os anos 60. Em 1954, Deleuze expõe para a Associação dos amigos de Bergson o texto intitulado *A concepção da diferença em Bergson*, no qual tenta retirar o conceito de duração do psicologismo, lançando-a numa dimensão ontológica. Já em 1956, escreve o capítulo cujo título é *Bergson* para a coletânea *Les philosophes célèbres*, organizada por Merleau-Ponty. Nessa ocasião, destaca a importância da intuição como método preciso para identificar falsos problemas e permitir construir problemas verdadeiros. Além de destacar como os principais conceitos dessa filosofia a

Deleuze estabeleceu relações entre sua versão de história da filosofia e outros tipos de saberes, tais quais as atividades científicas, as artes, a crítica literária e a psicanálise, cujos produtos foram monografias específicas sobre autores (Hume, Bergson, Nietzsche e Espinosa), bem como trabalhos temáticos que caracterizaram a filosofia Deleuze-Guattari (como a série *Capitalismo e esquizofrenia*, subdividida em *O Anti-Édipo* e *os Mil Platôs*).

Conversaão com Rousseau

No que tange ao texto a respeito do pensamento de Rousseau, intitulado de *Jean-Jacques Rousseau – Precursor de Kafka, de Céline e de Ponge* de 1962, ele foi fruto do curso temático concernente à filosofia política de Rousseau, ministrado no contexto da comemoração do aniversário de número 250 de nascimento do pensador genebrino⁸.

Nesse trabalho, que pode ser considerado tanto um exemplo de pesquisa em história da filosofia quanto uma conversaão contra as condições objetivas da maldade

ideias de duração, impulso vital e memória. Com relação aos anos 60, ocorre a publicação de *Bergsonismo* em 1966, a respeito da qual Dosse comenta o seguinte: “O próprio título de sua obra se reveste de um provocativo, em ruptura com a *doxa* em vigor sobre Bergson. O que prevalece a propósito de Bergson é a interpretação ultracrítica feita antes da guerra por Georges Politzer. Com o pseudônimo anticlerical François Arouet, Georges Politzer publicou em 1929 um livro bastante corrosivo contra o bergsonismo” (DOSSE, 2010, p. 120). O livro de Politzer ao qual Dosse se refere é *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme*. Já na segunda perspectiva, que trata da influência direta das teses de Bergson sobre Deleuze, Alliez elucida que os estudos sobre Bergson realizados por Deleuze consistem na matriz ou base de pensamento e pesquisa filosófica que o mesmo levará consigo para as demais investigações realizadas ao longo dos anos: “Querendo afirmar com isso o caso único de Bergson na obra de Deleuze – a saber, para não falar como Badiou, mas dele me distanciando (como, não?), não há um caso Bergson, porque o bergsonismo não é um caso do conceito, mas a causa paradoxal do conceito deleuzeano, e de seu conceito do conceito, nesse enunciado indireto livre que investirá todas as outras filosofias (incluindo a de Nietzsche...) como casos do conceito absolutamente unívoco do Ser e do Pensar” (ALLIEZ, 2000, p. 266).

⁸ Dentro do conjunto da obra de Deleuze, o ano de 1962 apresenta uma importante mudança, pois ocorre a publicação de *Nietzsche e a filosofia*, o qual é construído no processo da leitura em intensidades, que caracterizamos um pouco mais acima. Assim, é oportuno lembrar que dentro de uma possível divisão da obra de Deleuze, existe um momento de transição entre a história da filosofia via “imaculada concepção” e a obra em comum com Guattari. Esse momento tem início com a publicação de *Nietzsche e a filosofia* em 1962, passa pela publicação de *Diferença e repetição*, vindo a terminar com *Lógica do sentido* em 1969. Logo, supomos que o texto sobre Rousseau tem seu uso caracterizado pelos dois procedimentos/momentos: “imaculada concepção” e “leitura em intensidades”, visto que nele está expondo uma espécie de filho monstruoso de Deleuze em Rousseau, resgatando seu humor e ironia. Além de problematizar o núcleo da maldade no mundo contemporâneo mediante o modo de vida burguês. Conforme mostraremos mais adiante.

na sociedade contemporânea, Deleuze preconiza a hipótese de que o pensamento de Rousseau é um projeto direcionado para reabilitar o homem privado e o cidadão.

Para tanto, sua argumentação em defesa de Rousseau, diz que “arriscamo-nos de duas maneiras a ignorar um grande autor” (DELEUZE, 2006b, p. 73): 1- desconhecer a sua lógica profunda e seu caráter sistemático. 2 – desconsiderar sua potência e gênio cômico. No primeiro caso, surge, contra a obra de Rousseau, a acusação de incoerente. No segundo caso, são destacadas e enfatizados os aspectos trágicos e as angustias identificáveis nos textos de Rousseau.

No que tange ao primeiro sentido, Deleuze retoma e interpreta a tese de Rousseau acerca do caráter do homem no estado de natureza. Para o autor de *Diferença e repetição*, se Rousseau não diz textualmente que o homem é bom no estado de natureza, ele também não diz que o homem é mau. Com base nesse não dizer, Deleuze recusa a hipótese interpretativa de que existe no estado de natureza para Rousseau, enquanto pressuposto, uma declaração de generosidade ou a manifestação de otimismo.

Deleuze interpreta a hipótese mínima de Rousseau, de que no estado de natureza o homem pelo menos não é mau, como um “manifesto lógico extremamente preciso”:

Rousseau quer dizer: o homem, tal como se pode supô-lo em um estado de natureza, não pode ser mau, pois as condições objetivas que tornam possíveis a maldade e seu exercício não existem na própria natureza. O estado de natureza é um estado no qual o homem está em relação com as coisas, e não com outros homens (salvo de maneira fugaz) (DELEUZE, 2006b, p. 73).

É a mesma justificativa que Rousseau menciona no *Emílio ou Da Educação* e referendada no *Robinson Crusoe*, na relação com as coisas. No entendimento de Deleuze, o núcleo do “manifesto lógico extremamente preciso” de Rousseau consiste no seguinte problema: como os homens podem ser maus, se lhes faltam as condições objetivas para tanto? Basta observar as ponderações que Rousseau realiza no *Ensaio sobre a origem das línguas* em que afirma:

Tudo o que conheciam lhes era caro. Inimigos do resto do mundo, que não viam e ignoravam, odiavam-se porque não podiam conhecer-se. Esses tempos de barbárie foram a Idade de Ouro, não porque os homens estivessem unidos, mas porque estavam separados. Cada um, dizem, julgava-se o senhor de tudo. Pode ser que sim, mas ninguém conhecia e desejava senão o que estava sob a sua mão; suas necessidades, em lugar de aproximá-lo de seus semelhantes, distanciavam-no. Os homens, se quiserem, atacavam-se quando se encontravam, mas encontravam-se muito raramente. Em todos os lugares dominava o estado de guerra e a terra toda estava em paz (ROUSSEAU, 1978, p. 176).

Nesse trecho do *ensaio* de Rousseau, além de ser evidenciada a reciprocidade entre conhecimento e moral também, pode-se perceber a verdadeira noção acerca da “bondade natural”, que é o fato do homem no estado de natureza não ter a necessidade de ser bom nem mau, e sim, simplesmente de ser, pois a potencialidade só se realiza pelo convívio amplo.

Os problemas surgem na medida em que as relações se estendem e são ampliadas suas necessidades, conseqüentemente, o gosto. O sentimento de suas ligações, desperta e provoca o dos deveres e das preferências. Porém, Deleuze observa que:

Por serem moderadas, nossas necessidades no estado de natureza entram necessariamente em uma espécie de equilíbrio com nossos poderes, adquirem uma espécie de auto-suficiência. Mesmo a sexualidade, no estado de natureza, apenas engendra aproximações fugazes ou nos deixa na solidão. (Rousseau tem muito a dizer, e diz muito sobre este ponto, que é como o reverso humorístico de uma teoria profunda.) (DELEUZE, 2006b, p. 73).

Ainda nessa interpretação, Deleuze questiona como os homens poderiam ser maus quando lhes faltam as condições para essa dimensão? Para Deleuze, as condições que tornam a maldade possível são confundíveis com um conjunto de condições sociais determinadas. “Toda maldade é lucro ou compensação. Não há maldade desinteressada, embora seja isso o que dizem os próprios malvados e os imbecis” (DELEUZE, 2006b, p. 74). Assim, a maldade está inscrita em relações de opressão conforme interesses sociais complexos e específicos. Segundo Deleuze, “Rousseau é um desses autores que souberam analisar a relação opressiva e as estruturas sociais que ela supõe.” (2006b, p. 63). À luz de Engels, Deleuze afirma que a violência e a opressão, enquanto pinturas e partituras carnais da maldade, são efeito de um estado civil, dotado de situações sociais e determinações econômicas próprias.

Isso significa que, em termos deleuzeanos, as relações sociais com toda sua sofisticação, dinamismo e variação nos colocam em situações nas quais despertamos nosso interesse pela “maldade”, isto é, pela opressão, pela violência e, no mínimo, pela maledicência e pela invasão, nunca convidada, na vida do outro. Somos vaidosos ao acreditarmos na naturalidade da maldade. Deleuze exemplifica: “difícil ser herdeiro de alguém sem desejar inconscientemente sua morte por este ou aquele motivo.” (DELEUZE, 2006b, p. 74).

Deleuze evidencia, portanto, a tese do genebrino de que, a dependência do amor-próprio acabou desacomodando o amor de si. Concorda com o posicionamento de Rousseau, e, acrescenta: “A sociedade nos coloca constantemente em situações em que temos interesse em ser malvados. Por vaidade, adoraríamos crer que somos maus naturalmente. Mas, na verdade, é bem pior: nós nos tornamos maus sem saber, sem mesmo nos darmos conta disso” (DELEUZE, 2006b, p. 74).

Nesse sentido, Deleuze (2006b, p. 74) cita e interpreta uma bela passagem do livro II do texto autobiográfico *As Confissões* de Rousseau: “Em tais situações, seja qual for o sincero amor à virtude, cedo ou tarde fraquejamos sem nos percebermos e tornamo-nos injustos e maus em ação sem termos deixado de ser justos e bons na alma” (ROUSSEAU, 1948, p. 53).

Deleuze observa nesse contraste do filósofo por um estranho destino, como o do seu descaminho, que o pensamento de Rousseau narra as desventuras da “bela alma” (aquela que aspira à virtude, à beleza, à justiça), uma vez que a mesma é empurrada, pelas estruturas sociais, para estranhos destinos, dos quais ela não sai sem grande sofrimento. O sofrimento vivenciado pela “bela alma” decorre do esforço de utilizar toda sua ternura e timidez para conservar sua virtude nas piores situações. Citando Rousseau nas *Confissões*: “desta oposição contínua entre minha situação e minhas inclinações, verão nascer erros enormes, desgraças incríveis e todas as virtudes, com exceção da firmeza, que podem acompanhar a adversidade” (ROUSSEAU, 1948, p. 250).

Nesse sentido, no que concerne ao segundo aspecto, ou seja, a potência e o gênio cômicos de Rousseau, Deleuze, com base em *As Confissões*, interpreta que mesmo os supostos vícios do autor de *O contrato social* como mecanismos salutares e ambivalentes que o resguardam da maldade, na verdade, resguardam a bela alma da maldade.

O detalhe interessante é que a bela alma anseia pelos afetos provenientes das relações humanas.

Ora, essas relações sempre se encarnam em situações delicadas. Sabe-se que o sonho apaixonado de Rousseau é reencontrar as figuras de uma trindade perdida: seja a mulher amada que ama outro, que será como um pai ou irmão mais velho: sejam duas mulheres amadas, uma como uma mãe severa e que castiga, a outra como uma mãe terna que faz renascer. (Rousseau já persegue essa busca apaixonada de duas mães, ou de um duplo nascimento, em um de seus amores de infância.) Mas as situações reais onde esta fantasia

se encarna são sempre ambíguas. Elas acabam mal: ou nós nos conduzimos mal ou nos excedemos, ou ambas as alternativas ao mesmo tempo. Rousseau não reconhece seu terno devaneio quando ele se encarna em Teresa e na mãe Teresa, antes mulher ávida e desagradável do que mãe severa. Nem quando Madame de Warens quer que ele desempenhe o papel de irmão mais velho com relação a um novo favorito (DELEUZE, 2006b, p. 74-75).

A bela alma fantasia com os grupos e relacionamentos que ela gostaria de construir e estar presente. Nesse anseio está implícito uma insuficiência do estado de natureza, pois nele os encontros com outras pessoas são raros, como observa Deleuze com base no capítulo IX do *Ensaio sobre as origens das línguas*.

O estado de natureza não é somente um estado de independência, mas de isolamento. Um dos temas constantes de Rousseau é que a necessidade não é um fator de aproximação: ela não reúne, ao contrário, isola. Por serem moderadas, nossas necessidades no estado de natureza entram necessariamente em uma espécie de equilíbrio com nossos poderes, adquirem uma espécie de auto-suficiência (DELEUZE, 2006b, p. 73).

Dáí que Deleuze acentua a sutileza filosófica existente no problema teórico/prático de Rousseau: como demandar e vivenciar os afetos provenientes das relações humanas sem fazer parte das situações que nos despertam o interesse pela maldade?

A própria doença na bexiga que Rousseau desenvolveu fez parte de seu projeto de reforma moral voltado para aspirar à virtude e evitar à maldade, visto que ele por não conseguir aguentar sua necessidade e vontade na presença do rei, se faz ausente e com isso renuncia à pensão oferecida.

Para Deleuze, Rousseau constrói, na *Nova Heloísa*, um método que visa dar conta do referido problema. O pressuposto para compreensão desse método consiste em supor que é na repetição do passado que despertamos nossas paixões e tentações mais violentas, porque amamos no passado e as paixões estão intimamente ligadas à faculdade da memória. Assim, é a encarnação do passado nos eventos presentes que nos encaminha para arrebatadoras tentações.

Munido desse pressuposto, Deleuze interpreta as cartas XII e XIV, situadas na quarta parte de *Júlia ou A Nova Heloísa* como o exercício do método, entre os personagens, que permite cortar o passado e fazer querer no futuro. Esse querer no

futuro recebe o nome no capítulo IX de *As Confissões* de o “materialismo do sábio”⁹ (ROUSSEAU, 1948, p. 371), o qual é marcado pelas relações que construímos com objetos e lugares para estabelecer a fuga no tempo para querermos no futuro. É, segundo Rousseau, a inspiração das paixões, e que Deleuze descreve como “a procura do passado nas situações presentes, ou seja: a repetição do passado provocando, também, nossas tentações mais violentas. É sempre no passado que amamos, e as paixões são doenças próprias à memória” (DELEUZE, 2006b, p. 76). Assim, Rousseau observa e diagnostica a doença de Saint-Preux, e para curá-lo, ou mesmo trazê-lo ou convertê-lo à virtude, o Senhor de Wolmar “emprega um método pelo qual ele conjura os prestígios do passado” (DELEUZE, 2006b, p. 76). Tudo é preparado minuciosamente, por uma alma tranquila de coração frio, leva os amantes para passear nos bosquezinhos. Júlia, a protagonista, intensifica:

A esse mesmo bosquezinho onde começaram todas as infelicidades de minha vida. Ao aproximar-me desse lugar fatal senti meu coração bater horrivelmente e teria recusado entrar se a vergonha não me tivesse retido e se a lembrança de algumas palavras que foram ditas no outro dia no Eliseu não me tivessem feito temer as interpretações (ROUSSEAU, 1994, p. 425).

O Senhor de Wolmar, de uma forma quase inesperada, força Júlia e Saint-Preux a se beijar no mesmo lugar em que se beijaram no início, numa outra época. Período marcado pelo fato de que Júlia ainda não era casada, esse lugar é numa Natureza simbólica, é num bosque onde essas personagens viram e sentiram os seus primeiros amores.

Ao levantar-se beijou-nos e quis que nos beijássemos também, nesse lugar... nesse mesmo lugar em que outrora... (...) Esse beijo nada teve daquele que me tornara esse bosquezinho

⁹ Nas *Confissões*, Rousseau conta sobre o projeto de uma obra que seria intitulada de *A moral sensitiva ou materialismo do sábio*. Fundamentação para os amantes sinceros da virtude. O destino desse esboço acabou sendo *a profissão de fé do vigário de Saboia* e a atitude de um *filósofo do espírito*, como o Senhor de Wolmar, homem que não acreditava nos rituais cristãos, nem na ideia de representação de Deus, porém, acreditava nos bons atos da humanidade e nos estímulos que os cristãos, mesmo iludidos pela fé resultante de suas religiões, poderiam proporcionar algo positivo e virtuoso para a moral. É digno de atenção o fato do senhor de Wolmar dissimular que é cristão, pois oculta seu ateísmo aos olhos da comunidade, cometendo todos os atos exteriores da religião, vai ao templo, conforma-se aos usos estabelecidos, ou seja, evita qualquer escândalo quanto a sua “bela alma”, pois sabe que não teria apoio do povo miúdo. “Assim, as ‘aparências’ estarão ‘bem salvas’. A bela alma tornou-se hipócrita.” (STAROBINSKI, 1994, p. 126.).

assustador. Felicitei-me tristemente pelo fato e soube que meu coração estava mais mudado do que ousara acreditar até então (ROUSSEAU, 1994, p. 430).

Conforme Rousseau, por meio do senhor de Wolmar, ao sair, apontou com a mão e mostrou o “bosquezinho” em que tudo acabara de acontecer, e disse rindo: “Júlia, não mais temais este asilo, ele acabara de ser profanado” (ROUSSEAU, 1994, p. 430). Júlia atônita com essa ação, conta à sua prima sobre o senhor de Wolmar: “juro-te que ele possui algum dom sobrenatural para ler no fundo dos corações: que o Céu lhe conserve sempre! Com tantos motivos para desprezar-me é sem dúvida a essa arte que devo sua indulgência” (ROUSSEAU, 1994, p. 430). Deleuze ainda destaca que, para Rousseau, há uma necessidade de “fazer da virtude o interesse presente de Saint-Preux” (DELEUZE, 2006b, p. 76), pois é preciso fazer com que ele entenda os tempos corretos de cada momento (igual havia dito no *Emílio*), mas, principalmente, os sentimentos de cada instante.

Não é por Júlia de Wolmar que está apaixonado, é por Júlia d’Etange; não me odeia por ser o possuidor da pessoa que ama, mas por ser o que lhe roubou aquela que amou. A mulher de um outro não é sua amante, a mãe de dois filhos não é mais sua antiga aluna. É verdade que se parece muito com ela e que dela lhe traz frequentemente a lembrança. Ele a ama no tempo passado, eis o verdadeiro fundo do enigma. Retirai-lhe a memória, não terá mais amor (ROUSSEAU, 1994, p. 440-441).

Supomos, portanto, que padecer de uma paixão triste significa também viver a abstração em torno de um único elemento pertinente a um conjunto mais diversificado, ou seja, queremos retirar um objeto do contexto no qual ele é componente e vivê-lo de maneira repetida. Esquecemos e nos traímos quando negligenciamos que não amamos apenas aquele rosto, mas o rosto em uma cabeça, a cabeça em um pescoço, o pescoço em um corpo, o corpo com determinada roupa, sapatos ou nudez numa situação concreta. Esse corpo é integrante de uma paisagem dotada de sons **E** cores **E** movimentos **E** árvores **E** prédios **E** outras pessoas ao redor **E** mesas de bar **E** beijos na boca **E** passeatas nas ruas **E** esgotos a céu aberto **E** corredores da universidade **E** sala de aula **E** ponto de ônibus **E** estacionamento... Isso em constante “zigzague” sem uma teleologia a ser atendida.

“Querer no futuro” pode significar restaurar as relações existentes entre o objeto abstraído por uma paixão triste e os elementos que o cercam. Querer no futuro pode ser também querer as relações que nos permitam fugir do objeto abstraído por nós mesmos e que nos gera tamanho sofrimento, cujo um dos efeitos pode vir a ser a nota musical e

o traço diagramático que costuram a carne da maldade na opressão e na violência seja para conosco, seja para com o outro.

Na paixão triste, amamos para sermos ciumentos, somos ciumentos para dizer como o outro deve viver, o dizemos para que a maldade possa ser materializada no sentimento de aprisionamento e na sensação de estarmos sufocando, cuja marca afetiva destacada é o medo da perda daquilo que já foi abstraído.

Não é o medo da perda da paisagem e dos fluxos, porém de nossa própria abstração, fazemos isso em nome de uma fantasia ou de segurança e de uma prepotência, apoiada em condições objetivas, que negligencia as demandas por alegria que o outro e que nós possamos ter. A maldade está presente quando estamos obstinados a mandar ou a obedecer em meio ao entorpecimento da paixão triste. Cabe à bela alma usar de compreensão, ternura e humor para não sucumbir às abstrações nucleares de tamanha paixão.

Posto isso, Deleuze, com base em Rousseau, coloca o problema: em que consiste o mal na sociedade contemporânea? O mal decorre de não sermos nem homem privado, nem cidadão, uma vez que as condições objetivas para um e para outro não estão devidamente colocadas. Assim, se não somos homem privado, nem cidadão, somos o que? Somos burgueses, ou seja, somos animados pelo dinheiro.

A partir disso, Deleuze sustenta que os dois extremos da obra de Rousseau são o *Emílio* e o *Contrato Social*, porquanto o primeiro é interpretado como reconstrução do homem privado e o segundo reconstrução do cidadão.

O homem privado surge quando restauramos nossa relação natural com as coisas, isto é, ao nos preservarmos da tendência ao comando, a querer mandar decorrente da situação infantil de querer sempre levar as coisas para a criança. Já o homem público surge no contato do homem com outros homens com o propósito de restaurar a situação objetiva em que seja possível tentar conciliar justiça e interesses individuais e coletivos.

Por fim, cabe a pergunta: por que Rousseau é um precursor de Kafka, Céline e Ponge? Pelo humor em relação às próprias dores, dificuldades e combate às possibilidades de opressão, sem deixar de exercer uma preferência no gosto pelas coisas e pela relação do homem para com as próprias coisas.

Considerações finais

Com base no exposto, podemos retomar nosso problema: em que medida Deleuze estabelece uma breve conversação para com a obra de Rousseau? Conforme vimos, conversações são guerras de guerrilhas construídas pela filosofia contra as potências. Ocorre que o exercício de um pensamento filosófico, para Deleuze, seja enquanto teoria das multiplicidades, seja como criação de conceitos está ligado à pesquisa em história da filosofia.

Deleuze estabelece uma conversação com a obra de Rousseau em função dos usos provenientes dos procedimentos da imaculada concepção e da leitura em intensidades. A imaculada concepção permite que Deleuze recupere o caráter sistemático e o senso de humor da obra de Rousseau, já a leitura em intensidades possibilita elaborar a questão acerca do fundamento da maldade na sociedade contemporânea. A relação com o fora conduz ao diagnóstico e a busca por um “tratamento” contra a intoxicação da vontade e da vida pela maldade, isto é, pelo lucro e pela compensação.

Assim, estabelecer uma breve conversação com a obra de Rousseau significa construir uma conversação contra as condições objetivas da maldade a partir do pensamento do mesmo. Sua filosofia é o solo da guerrilha contra as condições objetivas das potências societárias que agem com violência e opressão, terminando por expressar os efetivos contornos da maldade.

REFERÊNCIAS

ALLIEZ, Éric. Sobre o bergsonismo de Deleuze. Tradução de Ana Lúcia Oliveria. In: **Gilles Deleuze: uma vida filosófica** (organização de Éric Alliez). São Paulo: Ed. 34, 2000.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. **Diferença e repetição**. Tradução: Roberto Machado e Luiz Orlandi. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.

_____. **Jean-Jacques Rousseau: Precursor de Kafka, de Céline e de Ponge [1962]**. In: A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-

- 1974). Edição preparada por David Lapoujade. Tradução: Hélio Rebello Cardoso Junior. São Paulo: Iluminuras, 2006b.
- DELEUZE, Gilles & Parnet, Clarie.. **Dialogues**. Paris: Champ essais, 1996.
- DOSSE, François. **Gilles Deleuze e Félix Guattari – Biografia Cruzada**. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- HARDT, Michael. **Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia**. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- MACHADO, Roberto. **Deleuze – a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.
- _____. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. **Júlia ou A Nova Heloísa**. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas – SP: HUCITEC. 1994.
- STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.