

## Deleuze e Derrida, isto não é o mesmo movimento...<sup>1</sup>

Élias Jabre entrevista Jean-Clet Martin

Apresentação, tradução e notas: Breno Isaac Benedykt<sup>2</sup>

### Apresentação

Jean-Clet Martin<sup>3</sup>, filósofo apaixonado pela pintura e pela literatura, autor de uma série de livros sobre a potência filosófica das artes, é convidado, nesta entrevista publicada em março de 2013 na revista *Chimères*, a nos falar sobre seu papel de filósofo, leitor da história da filosofia contemporânea, devorador de dois dos mais virtuosos nomes da filosofia francesa da segunda metade do século XX, Gilles Deleuze e Jacques Derrida. Martin, que não parece nem um pouco intimidado pelas barreiras que deleuzianos e derridianos colocam entre ambos os autores, aproveita a ocasião para nos levar a uma série de pontos a serem explorados entre os dois pensadores.

---

<sup>1</sup> Entrevista publicada originalmente em francês na revista *Chimères*, com o título: “Deleuze e Derrida, ce n’est pas le même mouvement”. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2013-3-page-45.htm>.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo (FAPESP: 2018/03080-9), tendo realizado estágio de doutorado na Université Paris-Nanterre.

<sup>3</sup> Entre a série de livros publicados por Jean-Clet Martin, destacamos os seguintes, por se tratar daqueles que mais refletem as questões tratadas nesta entrevista: *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris: Payot, 1993. *Plurivers. Essai sur la fin du monde*, Paris, PUF, 2010. *Derrida : Le démantèlement de l'Occident*, Paris: Max Milo, 2013. *Logique de la science-fiction : de Hegel à Philip K. Dick*, Paris, Impressions Nouvelles, 2017.

Diretor do Colégio Internacional de Filosofia de Paris por seis anos, Martin, nesta entrevista conduzida pelo psicanalista e pesquisador em filosofia Élias Jabre (cuja tese de doutorado foi dedicada ao estudo da psicanálise em Deleuze e Derrida), é confrontado a ter que responder algumas tensões filosóficas de difícil desdobramento. Como exemplo, sua resposta à crítica realizada por Derrida a Deleuze durante seus seminários de 2001 a 2003 em relação à noção de *besteira*, cuja elaboração deleuziana aparece por primeira vez em *Diferença e Repetição*. Para enfrentar a essa e outras questões, Martin escapa à redução de uma filosofia a outra e evita sobrepor uma à outra, conduzindo-nos de modo atento àquela que talvez seja a questão mais importante desta entrevista, a saber, a possibilidade de que ambas as filosofias possam nos abrir a um novo, talvez urgente, (re)encontro entre ontologias - de homens e animais.

Hibridização, “animot”, devir-animal, besta, bestialidade, besteira, como sair do modelo do homem para chegarmos a uma humanidade totalmente outra? Parece ser esse o desafio mais ousado, aos olhos de Martin, que esses dois filósofos paralelos compartilham. A prática filosófica de não se interessar apenas pelo próprio do homem, mas antes pela necessidade de (re)instaurar na vida uma relação outra com a animalidade e a morte, dessa vez com uma animalidade totalmente outra, que não é mais nem Outro do fato humano, nem tampouco o Outro do soberano.

Talvez Martin nos leve a notar, nesta entrevista, que o que há em comum entre esse duplo D., na distância infinita de um toque que os separa, é a atenção à pluralidade, à multiplicidade de modos de vida que se criam quando há passagem entre mundos. Desafiamos a pensar quais mundos a filosofia ainda pode encontrar sempre que atinge a atenção de um animal à espera de espécies companheiras e/ou monstruosas.

**Élias Jabre:** Como caracterizar os estilos de Deleuze e Derrida na abordagem da diferença?

**Jean-Clet Martin:** Derrida e Deleuze, vistos de longe, podem nos levar a pensar que tudo os opõe. Há ideias preestabelecidas sobre este ponto: divisões entre “Deleuzianos” e “laboriosos Derridianos”. Seria mais interessante não os opor, mas ver como Deleuze abandona a ideia de Simulacro, enquanto Derrida mobiliza o Arquitráço a um novo plano, quando aborda novas questões como a do animal, do espectro etc.

Deleuze, em todo caso, não se interessa pelo cadáver interminável da metafísica inculcada em nossa história. Mas esse cadáver pode, como a imagem de uma múmia, voltar sobre formas que não são a da repetição do mesmo, toda uma espectrologia muito interessante na qual aquele que retorna só faz retornar diferenças, espectros perturbadores, vírus que contaminam certas formas de saber e de poder. É esta a importância da noção de acontecimento em ambos os pensadores. Às vezes há uma monotonia de temas filosóficos, um tédio que sofremos hoje no momento do desaparecimento acadêmico da filosofia. Derrida, que participou de uma tal “imagem do pensamento”, não refletiu sobre uma outra universidade, a propósito, tendo sido rejeitado pela Instituição Francesa? Digamos que, por essa razão, ele foi mais sensível ao ensino de filosofia e às suas formas mais obstinadas. De

minha parte, não queria escrever um livro sobre Derrida<sup>4</sup> no qual se repetissem ideias já esperadas, temas habitualmente invocados, o tipo de comentário que faz dele um leitor bem formado na interpretação, em uma escola de Talmud. Queria afastá-lo dessa leitura que o sufoca de antemão, tanto quanto quis afastar Deleuze da Universidade da qual ele transborda por todos os lados. Então, se Derrida não é estritamente um pensador do judaísmo, também não devemos confundi-lo com um adepto de Heidegger. A ideia heideggeriana de uma distribuição do Ser, de um destino orientado pelos antigos, por aqueles que estavam na origem, na beira do precipício e cuja memória teria sido extraviada de nós, nunca me interessou. Eu tenho mais admiração por aquele que chamaríamos de primeiro Heidegger, ao qual Derrida também se deteve longamente. E me parece que hoje, para escapar de Heidegger, ainda somos, com muita frequência, nietzschianos em seu pior sentido, nietzschianos em seu gosto pela filologia, a filosofia degenerada em uma retórica de palavras desgastadas, em um rastreio etimológico que chamamos de “história da filosofia”.

Deleuze substituiu a filologia nietzschiana pela ideia bastante mais promissora de *signo*. Seu Nietzsche é muito forte, mas apaga toda a parte mais noturna do filósofo alemão. A cena, a tragédia, a profundidade de Dionísio cuja visão Apolo nos roubaria e que voltaria à história sufocando os vivos com o peso morto de um segredo de origem, toda essa Tragédia, essa potência da ópera histórico-mundial, tem qualquer coisa de muito pesado, diria ele com razão; tratar-se-ia de uma reafirmação de Hegel ao atribuir necessidades à causa.

Parece-me que Derrida pensa coisas similares a Deleuze, mas sem, obviamente, lhe dever um empréstimo. Os modos de ruptura, em seu método, são bem diferentes: o da dramatização em Deleuze, o da escritura viral em Derrida... Eu diria, para ser breve, simplesmente que, diferente de Deleuze, que se constrói fora da perspectiva mais wagneriana de Nietzsche e, por consequência, fora do lado alemão do filósofo, Derrida irá desconstruir essa espécie de febre que despenca sobre a modernidade, produzindo um desmantelamento, de fato essencial, da *mimese* ocidental, lá onde Deleuze, de modo reinante, prescinde de fazê-lo. E, com esse desenraizamento, há nesse último qualquer coisa de mais imagético, uma imagem do pensamento espacial, geográfica, diriam *geofilosófica*, enquanto que a *diferência*<sup>5</sup> derridiana permanece em tensão com os modelos narrativos, as temporalidades que mergulham na história, a metafísica – mas, ainda aí, não devemos endurecer as coisas; sabemos de toda a crítica da *presença* e da *temporalização* que Derrida realizou, dando peso à ideia de espectrografia, implantando também uma topologia das lacunas, uma tipologia das escrituras etc. Podemos, portanto, considerar que há duas abordagens bem distintas da diferença, e que devemos evitar sobrepor uma a outra. Mas, uma vez respeitada essa precaução, tudo parece convergir em uma forma de *crítica* radical que compartilham, sendo, tanto um como o outro, pensadores da repetição, quando não da tradução: traição que escapa aos modernos, à mimetologia niilista. Por todas essas convergências, eles são, incontestavelmente, contemporâneos...

---

<sup>4</sup> Jean-Clet Martin se refere aqui a seu último livro, dedicado a Jacques Derrida (*Derrida. Un démantèlement de l'Occident*, Paris: Max Milo, 2013).

<sup>5</sup> Ainda que não haja consenso entre os principais tradutores brasileiros de Jacques Derrida sobre qual seria a mais justa tradução de *Différance* para o português, optamos por utilizar aqui a escolha de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva em *A escritura e a diferença*, por se tratar daquela com a qual o leitor brasileiro de Derrida, provavelmente, está mais familiarizado. A título de conhecimento, outra opção seria, por exemplo, a de Anamaria Skinner, que em *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*, optou por *diferença*. N.T.

**É. J.:** Derrida reconhece tardiamente uma afinidade muito grande com Deleuze, embora ele atravessasse uma genealogia bem diferente da sua<sup>6</sup>. Você pode nos explicar em que esses pensamentos ressoam um no outro, e o que seu agenciamento poderia produzir a partir de um ponto de vista teórico, mas também prático (e se essa oposição ainda guarda algum sentido para eles)?

**J.-C. M.:** Tenho em minha memória o que Derrida nos diz diante da morte, a impossibilidade de aprender a morrer. Uma postura inversa àquela de Sócrates, mas que se engaja em uma espécie de diálogo, por expressar na filosofia a beleza de viver<sup>7</sup>. O fim de Deleuze, de certa maneira, é igualmente dramático e se inscreve em sua obra como um último gesto. Digamos que estamos, de ambos os lados, em uma “filosofia prática” que se realiza em um modo de levar a vida da escritura para além da morte segundo regimes semióticos bem surpreendentes, impossíveis de serem reduzidos à fonologia, ao estruturalismo etc. Isto é evidente quando você pensa em tudo o que Deleuze diz sobre os “regimes de signos” pensados fora da linguística. A máquina de escrever (AZERT) produz enunciados que têm a ver com os espaços entre os dedos da mão, como se a mão também tivesse a capacidade de pensar. De uma língua a outra, as teclas não são as mesmas. É introduzido um espaçamento que não é apenas o resultado de ser uma outra língua, mas de um outro ritmo, de outra batida, timbres que a fonologia não faz ideia. Essa maneira de dobrar a língua em direção ao seu fora é uma preocupação constante de Derrida. Destarte, em uma semiótica assinalante, como aquela de Deleuze, ou nos signos “animot” de Derrida, há, certamente, como se conceber uma ética, uma etologia onde o que está em jogo é a ideia de uma humanidade que não se limita ao “fato” humano, à antropologia estrutural capaz de identificar significantes universais. Tudo é projetado na direção de uma hibridização na qual se cruzam “de direito” o animal e a máquina, de acordo com uma técnica que preocupava tanto Deleuze quanto Derrida. Desse ponto de vista, não faz sentido separar teoria e prática, dividi-las em um par de oposições claramente definido.

Para Deleuze, a filosofia é um empirismo, de acordo com o qual a forma homem, individuada em suas pretensões burguesas, não cessa de se desdobrar em direção a um plano pré-individual, extra-moral, assim como intempestivo. Esse empirismo é altamente transcendental, passando por processos cuja virtualidade é altamente complexa, ideal, conceitual, mas não abstrata ou irreal. É esse o objetivo de um livro como *O que é a filosofia?*, que se interessa pelo conceito em sua criação absolutamente real. Para Derrida, a *diferença* se modela na forma de poços, de furos, de foras<sup>8</sup>, estrangeiros à linguística, mas ela também se

---

<sup>6</sup> Cf. O texto de Derrida: <https://www.nettime.org/Lists-Archives/nettimefr-%200410/msg00037.html> [Em português: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/12/03/mais!/21.html>].

<sup>7</sup> Em 12 de outubro de 2004, no cemitério de Ris-Orangis, durante o enterro de Jacques Derrida, seu filho Pierre leu estas palavras escritas pelo pai: “Jacques não queria nem ritual, nem orações. Ele sabia por experiência que é uma provação para o amigo que as assume. Ele me pede que lhes agradeça por terem vindo, que os abençoe, que não fiquem tristes, que pensem apenas nos muitos momentos felizes que lhe deram a oportunidade de os compartilhar com vocês. Sorriam para mim, diz ele, como eu teria sorrido a vocês até o fim. Prefiram sempre a vida e afirmem sem cessar a sobrevida... Eu amo vocês e sorrio para vocês de onde estiver”.

<sup>8</sup> A palavra em francês utilizada por Jean-Clet Martin é *fors*. De difícil tradução para o português, *fors* pode ser concebido como uma palavra entre: fora, exceto e menos: “Tudo está perdido, menos a honra”, frase atribuída

encontra na origem da geometria, em seus atrasos e suas expansões... Essa filosofia é, portanto, desde o início, em seus momentos mais agudos, uma prática de abertura a problemas que a teoria nem sempre escuta, como é o caso do “e” mudo, próprio a uma percepção da escritura<sup>9</sup>. Situamo-nos, portanto, em monstruosas trocas como aquelas de Roussel, com as palavras-valises que ele assina ao mesmo tempo em que Ponge escreve o lagostim<sup>10</sup>. Porque nós estamos no monstruoso, entre categorias, fora dos gêneros, ao longo de hibridizações que nenhuma teoria pode dominar e cujas práticas são responsáveis por um toque, por um tocar entendido como tentativa incerta, a ser sempre retomada...

**É. J.:** O uso de Bergson e do intuicionismo nos conceitos de Liso/Estriado, o olho tátil e o corpo sem órgãos, retornariam, como Derrida parece dizer, à filosofia “clássica”, ao continuísmo do desejo com sua fantasia de plena presença e apropriação?

**J.-C. M.:** “Sinto-me um filósofo muito clássico”, me dizia Deleuze... Mas essa era uma piada que ele dirigia a mim, pois eu falava que ele se parecia com Valéry ou até mesmo com Hegel. A questão do liso e do estriado levanta muitas coisas, a começar pelas duas formas de multiplicidade caras a Deleuze (distinção que Derrida não conhecia bem e que irá opor Deleuze e Badiou). Ela é certamente uma questão de intuição, mas não no sentido kantiano do que se apresenta na forma pura do tempo e do espaço. Deleuze não cessa de ir além das formas dadas do tempo, recusando tudo o que se “presentifica”, em benefício de uma construção onde nada está ligado de antemão, nada está dado como tal. É um intuicionismo que nunca deixa de atingir o estranho, com espaços cujas secções não têm nenhuma equivalência, e que não podem ser divididos sem que mude suas figuras, suas coordenadas etc. Demasiado complexo para dar conta em uma entrevista... Por outro lado, sobre a questão da apropriação, da apreensão tátil do olho que aparentemente se apodera do mundo, há evidentemente todo um trabalho a ser feito, e podemos esboçar seu princípio bem rapidamente. Notadamente, o lugar central do tocar na organização do senso comum (Condillac, que Derrida conhecia admiravelmente bem, já colocara o tocar no coração do dispositivo sensível)<sup>11</sup>. Qual é o privilégio do toque na apresentação daquilo que se apresenta? E o conceito, não é ele justamente definido a partir da sua forma alemã, como *Begriff* (aquilo que (se) *alcança* entre os dedos e seu toque)? Não é por menos que Heidegger insiste tanto sobre aquilo que se situa à palma da mão, sujeito à manipulação que caracteriza o *ente* em busca de apropriação. Existe uma diferença ontológica que se volta, ao contrário, em direção ao plano do inapropriável, à abertura do Ser na fratura de um *Dasein* que nos despoja do poder de o tocar enquanto próprio, o acontecimento constituindo, ao contrário, aquilo que vai nos desapropriar, apropriar-se de nós e nos arrebatrar (*ereignen*). Não tocamos, portanto, um plano estranho como esse de maneira tátil ou mesmo pragmática. E isto nos permite

---

a Francisco I. Jacques Derrida dedicou uma longa análise da palavra em seu ensaio *Fors, Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*, pensando-a como um tribunal interior e a cripta do pensamento. [N. T.]

<sup>9</sup> Diferente do português, na língua francesa a vogal “e”, em alguns casos, não se ouve. N.T.

<sup>10</sup> Jean-Clet Marin faz referência aqui, provavelmente, ao poema de Francis Ponge, *La crevette* (O camarão), onde o poeta também menciona o lagostim de rio (*l'écrevisse*, palavra em francês aqui utilizada por Jean-Clet Martin). [N. T.]

<sup>11</sup> Sobre o assunto do pensamento de Jacques Derrida sobre o toque, pode-se ler o livro *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris: Galilée, 1998.

compreender muitas coisas, a começar pela necessidade de Deleuze de explorar um campo pré-individual que não se submete a nenhuma elaboração formal de nossa parte, que o posiciona abaixo das “manobras” da consciência. Um espaço que não se assemelha ao que nós já tocamos e colocamos em conformidade com o senso comum. Mas o tocar, o toque, não é necessariamente o que se pega com a mão. O pintor pratica toques que atingem apenas vazios, como a fumaça do pontilista, o grande fora inabitável. Sobre esse ponto, há certamente uma convergência entre Deleuze e Derrida.

Diremos que, em Derrida, o tocar deve ser diferenciado de toda mão-de-obra e de toda manipulação apropriadora, geradora de presença, de controle sobre objetos unificados de acordo com a lei do mesmo. O tocar em Derrida, tal como eu o compreendo, não é o contato direto, a coisa recolhida mais do que intocável. *Noli me tangere*. “*Ne me touche pas*”, esse é o título de um livro de Jean-Luc Nancy que retoma o episódio da descida da cruz. Entre o dedo de Maria e o corpo de Cristo, a distância é mínima, mas o vazio infinito. É a tensão de um interstício intransponível, a lacuna na qual o sentido encontra o espaço para se revirar em todos os sentidos. No lugar desse contato proliferante, desse espaçamento de possibilidades, o tátil pode, de fato, ser rebatido pelo “pegar à mão” e assim reunir-se ao que cai sob a autoridade do gesto, capturado pela monopolização de uma técnica que Heidegger condena corretamente. A mão não tem apenas o sentido da desterritorialização, escapando do órgão, como Deleuze nos convida a pensar em *Mil Platôs*. Sabemos que, para que haja mão, é necessário que seu uso locomotor passe para o segundo plano e que o órgão perca a função de andar, de correr, de escalar. Essa liberação, de um ponto de vista fisiológico, atesta uma plasticidade que é um primeiro índice do “corpo sem órgãos”, de um devir inorgânico, a mão tornando-se, como diz Aristóteles, uma ferramenta, uma ferramenta de ferramentas etc. Portanto, não é sem por problemas que a ferramenta submete o diferente a qualquer coisa de conhecido, ao *Begriff*. Nós percebemos facilmente como o tátil em Deleuze – assim como o corpo sem órgãos – é igualmente a linha gótica que se desprende de si mesma. Na pintura gótica, a individuação da cabeça passa para segundo plano, em benefício da aura. Contudo, essa aura não é pessoal. Ela é a bolha que se perde entre as outras, um grupo de personagens que são ultrapassados por um arco, por uma linha gótica que atravessa todo o quadro para nos conduzir além e fazer de nós mutantes, a santidade gótica sendo o CsO de um mutante. O tátil em sua forma “digital” não tem nada a ver com um “pegar à mão” nem com uma “analogia”. É uma linha de devir, aquela dos dragões na pintura gótica. Deleuze coloca o gesto do tocar em ruptura com relação às formas analógicas da representação, em favor de sua compreensão “digitalizada”, a qual seria uma recriação tão complexa quanto aquela da reescrita por Menard de Dom Quixote – sem imitar e sem ler. Entre o modelo e a cópia, o digital intercala lacunas que fazem do registro digital uma reinvenção absoluta, a digitalização que nos permite recriar o som sem o imitar, assim como a imagem fictícia que nos exhibe um realismo absoluto (quase surreal). Assim, nesse plano digital podem surgir pássaros e gritos de animais, que Olivier Messiaen havia tão bem pressentido, algo que escapa tanto à voz quanto à mão de acordo com um toque diferente, de recriações que o cinema igualmente nos mostra por meio de paisagens incríveis. Isto não tem nada de uma ópera voltada a ressuscitar velhos mundos (Wagner), mas de uma *Space-opera* encarnando o porvir mais monstruoso...

**É. J.:** Derrida observa que Deleuze via a besteira como sendo o próprio do homem, distinto do animal, pelo confronto com um fundo sem fundo do qual o animal estaria premunido pelas suas formas explícitas (Schelling), e ele ataca essa posição opositiva, a besteira alcançando o “próprio do próprio”, um *triumph of life*. O que você pensa disso?

**J.-C. M.:** O fundo sem fundo é sempre ambíguo. Os efeitos táteis da *Space-ópera* clamam por um mundo *por vir...* voz de um *pluriverso*<sup>12</sup>. O fundo é sobretudo o começo do mundo em Schelling, uma espécie de choque que sai da noite, por assim dizer, o puro brilho diante do abismo anterior ao ser. É muito bela essa queda que fura o ser diante do abismo. Há um certo nascimento que entra em jogo, uma liberdade ainda sem figura que Schelling extrai da queda que margeia o abismo, daquilo que jorra para fora da escuridão. Isto, o animal – os animais – compartilham com todos os entes, mesmo se eles dispensam esse ponto de dissolução que às vezes leva o nome de besteira. Como se fosse necessário ter um certo saber sobre a besteira para ser besta...<sup>13</sup> E este saber que a besteira encarna nos leva até o ponto em que se inicia alguma coisa que nos permite sair dela. Ser livre não é não depender de nada, é colocar-se naquela beirada na qual atrás dela não há mais apoio algum. A liberdade está próxima daquela forma teológica do criador *ex nihilo*, de onde o homem se reapropria da capacidade de começar, de instaurar, causa sem causa, incriação criadora. Existe sem dúvida um risco permanente no Deus de Schelling de recair, de se afundar na besteira no momento de se manter à distância e de afirmar sua criação. Toda a soberania nasce daí. Derrida tem, portanto, necessidade de dar à besteira um outro estatuto que não aquele do próprio, daquilo que emerge do buraco, daquilo que vem a si de modo totalmente independente de uma determinação prévia. A menos que, a partir desse fundo, o coma viesse face ao vazio, a besteira, enfim, permitisse outra coisa que a liberdade, a qual é dada por um suplemento imperceptível. Aquele da finitude, da impropriedade fundamental que é tanto da besta quanto do homem cuja perfectibilidade Rousseau nos ensina. O homem para Rousseau é a besta, ele nada tem para si e, portanto, permanece indeterminado, flutuante, livre por defeito de natureza. Só que para Derrida, essa impropriedade não pode ser finalizada pela perfeição, pela teleologia histórica e, por consequência, ela não se deixa ser reabsorvida pela política.

A política, desde Maquiavel, tem substituído essa impropriedade do poder, essa ausência de natureza, por um mito de presença que passa pela astúcia e pela força, pela raposa e pelo leão. O animal é aqui desviado de sua vigilância, de acordo com personagens que permitem a ficcionalização de uma ordem, de uma organização social que se dá a si um ar de natural ou, em todo caso, a legitimidade para um Estado cujo fim justifica todo e qualquer meio, até mesmo a pena de morte, a besteira última<sup>14</sup>. É compreensível, portanto, que Derrida desconfie do próprio do homem, sobretudo quando esse próprio seria a besta, que é o meio político por excelência de instauração da soberania. A questão, por consequente, deve ser:

---

<sup>12</sup> Cf. J.-C. M. *Plurivers. Essai sur la fin du monde*. Paris: PUF, 2010.

<sup>13</sup> Jean-Clet Martin se utiliza aqui de um jogo de palavras e sentidos, nos fazendo oscilar entre o humano e o animal. Esse jogo pode funcionar em português, mas certamente é mais intenso em francês: entre *bête*, *bêtise* e *bestialité* (besta, besteira e bestialidade). Vale, para isso, ressaltar que, em francês, mais do que no português do Brasil, besteira (*bêtise*) costuma ter um sentido mais forte, tal como: “estupidez, tolice ou burrice”; e que besta (*bête*), em francês, é a mesma palavra que utilizamos para dizer “fera”. Decidi, portanto, para reforçar as ambiguidades contidas nessas palavras e exploradas pelo autor, por manter sua tradução direta para o português, tendo sido elas problematizadas tanto por Deleuze como por Derrida em momentos diferentes de suas obras. [N.T.]

<sup>14</sup> A respeito dessa questão, ler: J. Derrida, *Séminaire. La peine de mort, Volume I (1999-2000)*. Paris: Galilée, 2012.

existe outra besteira que não somente o Outro da bestialidade, mas uma bestialidade totalmente outra? Portanto, eu não estou realmente em desacordo com Derrida, sabendo que ele está pegando um excerto de Deleuze que não leva em conta o conjunto que compõe o plano geral de *Diferença e Repetição*... É necessário ver principalmente qual é o plano particular de sua escrita, e o que ele procura afirmar aqui e ali, às vezes com um certo luxo de imprecisão, outras com uma precisão insana... para fazer rodopiar<sup>15</sup> os filósofos sacralizados.

**É. J.:** Mas então como pensar as relações entre a besta e a besteira?

**J.-C. M.:** Podemos fazer besteiras sem sermos bestas, não indo suficientemente longe na besteira a ponto nos tornarmos besta. Agora, quando a besteira nos possui a ponto de tornarmo-nos realmente bestas, bestas a fundo, bestas de carga, nós atingimos mundos que nos mostram coisas totalmente diferentes de besteiras. No caso mais simples, trata-se do erro, de uma falha de aproximação, uma forma de estupidez que não tem nada de essencial, nada de transcendental. A ignorância, a falta de julgamento, é nosso pão diário, e todos nós somos tolos em nosso próprio tempo. Mas este é o aspecto menos interessante da besteira, que nos faz tão bestas quanto os imbecis, mais cansados do que esgotados. Ser besta pode ter outro sentido, diferente daquele que consiste em errar, e é sem dúvida isso que Deleuze realmente desenvolve em sua passagem sobre a besteira – desde que seja para prejudicar a besteira mais rasa. Agora, nós entramos em uma forma de esgotamento, uma forma superior da besteira que é como uma nova vigilância, aquela que nós compartilhamos com os animais em seu “ser para a morte”.

Muitas vezes nós retomamos como evidente a estúpida impressão da fenomenologia heideggeriana, segundo a qual o animal escaparia do “ser para a morte”, incapaz de se abrir à sua presença, ao “estar no mundo” – coisa que Hegel não pensava, para quem nada havia de mais animal do que ter medo da morte, o mestre, ao contrário, mostra-se humanamente bestial ao confrontá-la sem vê-la. Na verdade, o animal é de uma vigilância incrível. Somos nós que não temos mais o olhar para a morte. Nós não sabemos nada sobre ela. Nós a ascetizamos completamente, ou então a higienizamos. Não vemos mais a morte quando estamos na certeza ascética da vida eterna, e a ignoramos na promessa “juvenil” de nossas sociedades perniciosas. Ninguém mais morre em “aparência”, exceto, sem dúvida, no segredo de uma sala pouco ventilada, mas que subtrai o acontecimento de sua brutalidade. A morte não é mais o objeto de uma possível experiência. Certamente, Epicuro poderia dizê-lo filosoficamente, e teoricamente também. Isto é muito diferente da morte que nos foi praticamente retirada, o que tem sido feito em nossa sociedade para desvalorizá-la como falta moral (tabaco, álcool...) ou como um acidente infeliz que poderia ter sido evitado e se deixa controlar, até as exigências de eutanásia que têm sido frequentemente feitas pelos que não estão morrendo, o que não deve ser confundido com os cuidados paliativos que Derrida aceitou enquanto viveu até o seu fim... Ir até o fim como última potência... Vivemos, a maioria de nós, como o Rei Sol, em casas ricas, com carros, em espaços desenvolvidos para

---

<sup>15</sup> Jean Clet Martin também se utiliza aqui de uma expressão em francês que nos lança nessa ambiguidade, impossível nesse caso em português, entre o animal e o humano, a saber: “tourner en bourrique”, cuja tradução literal seria próxima a “virar em asno”, mas cujo sentido aqui é antes o de “virar do avesso”, “fazer delirar”, “fazer enlouquecer”. [N.T.]

nos subtrair ao “ser para a morte” que apenas o animal experimenta, com um *cogito* que Derrida quis repensar em seu *L’animal que donc je suis*. Nós é que somos bestas quando o animal se mostra dotado de um sentimento incomparável por aquele que morre; para fugir da morte ou para se expor a ela... raramente sem morrer.

Com Deleuze, um animal nunca está tranquilo. A morte lhe espreita a cada instante, a ponto de estar em absoluta insegurança, suas orelhas estendidas ao que pode lhe chegar, esgotado pelo perseguidor de quem ele é, sem cessar, o objeto, a tal ponto que reconhece seus inimigos e os evita de longe. Todos seus sentidos são treinados, em alerta, para uma forma de vigilância, para um *ser-aí* que é sem dúvida muito mais atento do que o nosso. Se o animal não tem Mundo, é porque ele não para de passar de um mundo ao outro, numa forma de intranquilidade a respeito da qual nós não temos a menor ideia, com nosso *Dasein* rebaixado à tarefa de consumir de tudo o que nos é disponível. Estamos cheios de exigências por segurança que são o cúmulo da besteira. Essa besteira, por outro lado, é aquela que a besta não saberia como desenvolver, ela que está em um perpétuo perigo de morte, na impossibilidade de relaxar, obrigada a sempre voltar ao *há*, diante do perigo absoluto de Ser. A besta não dorme jamais no mesmo estado de segurança que nós, vigiados por seguranças e metidos em quartos de casas de repouso, para aposentados descansar... A besteira do animal é antes a da insônia, que é consubstancial à sua vida e à sua sobrevivência. Quando os filósofos falam dos animais, é sempre por meio de um contraste cômico. Ele passa pela linguagem, pelo trabalho, pela consciência – e é sempre para que possamos refazer a piada sobre aquilo que é o próprio do homem, ignorando toda a inquietude que o animal carrega em uma presença múltipla, com uma atenção a tudo, um sentimento de vigília que nos é indiferente.

É tudo isso que acredito que Derrida desenvolveu em seu seminário sobre *La bête et le souverain*. Parece-me que o que Deleuze diz sobre a besteira vai no mesmo sentido. Sua filosofia é um “túnel escuro” que nos faz tocar nas formas do inumano, de esgotamento de onde o *empirismo transcendental* é seu nome mais terrível. Para compreender o sentido da besteira deleuziana, é necessário recolocá-la no contexto de *Diferença e Repetição*, que já lança luz sobre aquilo que Deleuze chamará pouco depois de *devenir animal*. Como compor nossas singularidades pré-individuais com aquelas da baleia (Melville) ou, como dar conta do besouro (Kafka), se não for para entrar numa forma de besteira inteiramente criativa, capaz de enlaçar uma diferença verdadeiramente ontológica, assintática, assemiológica? A besteira é própria do homem na sua composição estúpida, mas também pode levá-lo justamente para fora de suas propriedades fundamentais, em direção ao impessoal e ao inumano, que constituem a linha de fuga de toda filosofia deleuziana. Outros “modos de existência”, em todo caso. A questão para mim não é saber se Derrida compreendeu Deleuze. Mesmo se ele o compreendeu mal, o que é interessante é mostrar onde ele quer ir com o animal que se tornou. O que é esse *cogito* animal, não estaria ele em dívida com uma variação, seria ele uma metamorfose que se assemelha àquela de Deleuze, mas por meios diferentes?

## Referências bibliográficas

Derrida, J. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

Derrida, J. *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 1998.

Derrida, J. *Séminaire. La peine de mort, Volume I (1999-2000)*. Paris: Galilée, 2012.

Martin, J.-C. *Derrida. Un démantèlement de l'Occident*. Paris: Max Milo, 2013.

Martin, J.-C. *Plurivers. Essai sur la fin du monde*. Paris: PUF, 2010.