

Elogio ao entrevaguear¹

LUIZ B. L. ORLANDI - Professor da Universidade Estadual de Campinas | UNICAMP.

Desculpem-me ter alterado o título anteriormente prometido para esta mini palestra. Em vez de “Entre Deleuze-Foucault (DelFou) e entre Foucault-Deleuze (FouDel)”, achei melhor algo mais concentrado e menos ambicioso: apenas *elogio ao entrevaguear*.

Primeiramente, convém que nos entendamos a respeito do uso comum do verbo *vaguear* implicado nesse elogio. Acho que não é preciso temer a entrega de si a ardilosas experiências que explorem e ampliem as inesgotáveis possibilidades do entrevaguear. Até mesmo os dicionários coletam uma interessante diversidade de empregos desse magnífico verbo, seja quando o aproximam do *flutuar nas vagas ou ao sabor delas*, do *andar passeando sem rumo certo, ao acaso, sem pressa, sem projetos precisos*, ou então quando o acalmam num descuidado *vagabundear* ou *perambular*, ou num *andar ociosamente sem se ocupar, vadiando em sonhos, devaneando de olhos abertos sem alvos fixos*.

Não é preciso temer essas experiências, repito, pois até os dicionários sabem que é factível *vaguear* por entre *ideias, teorias, linhas de pensamento etc., passando de uma a outra, sem fixar-se*. É importante essa anotação que eles fazem de uma janela aberta à não fixação ideológica de ideias.

¹ O presente texto revê algumas passagens de duas conferências: 1ª) Proferida, a convite de Sylvio Gadelha, Gisele Gallicchio e Ada Kroef no dia 10/08/2012 em Fortaleza durante o encontro “Conversas entre Nietzsche, Foucault, Deleuze: vida como obra de arte”, realizado pelo Grupo de Estudos Schopenhauer Nietzsche com o apoio da Universidade Federal do Ceará. 2ª) Proferida, a convite de Guilherme Ivo e Eduardo CBG no dia 13/08/2012 no IFCH – Unicamp durante o «XV Encontro de Filosofia da Unicamp – 13 a 17 de agosto de agosto de 2012”.

Por outro lado, como instrumentos lexicográficos destinados ao uso comum da língua e também para usos mais complicados, os dicionários não têm a obrigação de anotar a incidência de determinada valorização de algum conceito filosófico porventura implicado no entrevaguear. Por exemplo, não precisam ressaltar a maneira pela qual esse verbo é praticado em certos esportes. Quais esportes? Aqueles nos quais os esportistas se deixam levar por movimentos que não têm sua origem na vontade do sujeito. É o caso dos que surfam ao sabor de movimentos das ondas do mar ou daqueles que se aliam a delgadas asas que, nos ares, aliviam a queda dos seus corpos atraídos pela força gravitacional. Saber e poder fluir por movimentos dos quais não se é senhor... Se a terra, como pensou Nietzsche, poderá ser um dia um lugar de cura, esse tipo de fluência não estará certamente fora disso, seja para o melhor, seja para o pior. A questão será sempre esta: como estar à altura de movimentos que não dependam da pequena e egocêntrica vontade? Essa questão não é certamente estranha a Nietzsche e nem ao estoicismo.

Antes de tentar dizer com mais precisão aquilo a que o termo ‘entrevaguear’ pode servir aqui, digamos que ele ainda se liga a um vaguear por entre obras de Deleuze e Foucault ou entre obras de Foucault e Deleuze, conforme as vagas conceituais zarpem de um ou de outro desses dois pensadores. Simplificando, o termo ‘entrevaguear’ corresponde, ainda, a um estado de ânimo que se dedica a estudar essas obras. Porém, além disso, ele implica a necessidade de estarmos à disposição de uma pergunta mais atrevida, mesmo que eu, pessoalmente, não me ache em condições de levá-la adiante. Mas como essa pergunta se impõe, sinto-me obrigado a enunciá-la desde já para que a mantenhamos como horizonte desta fala. A pergunta é esta: a que efetiva *dramaticidade filosófica*² remete o entrevaguear por essas obras?

Disse que os nomes ‘Foucault’ e ‘Deleuze’ evaporaram do título anterior. A primeira justificativa que encontrei para essa evaporação foi a tentativa de evitar um perigo. O perigo da fala reduzir-se a um culto por assim dizer nominalista a esses pensadores. Então, em vez de cultuar seus nomes, vale mais estudar as obras assinadas por eles. Sim, isso é uma obviedade. Porém, dito da maneira como acabei de fazer (vale mais estudar obras de alguém do que proclamar seus nomes), fica parecendo um recado de professor visando universalizar aquilo que é sua obrigação profissional: o estudar e estudar e estudar, tentando reduzir ao mínimo a quantidade de besteiras lecionadas com ou sem didática... Tarefa digna, é claro, mas que demanda um tempo de ócio (que pode ser até mesmo reprodutivo de discursos), mas que é um tempo do qual nem todos dispõem, o que exige uma luta de todos os corpos docentes visando reduzir a quantidade de aulas ministradas, e fazer isso com a esperança de que a qualidade das aulas venha a ganhar mais importância do que a quantidade de horas investidas em repetições monótonas.

Então, entre o culto a nomes e o estudar entrevado no estudar, paralisado até no decorar, o que se espera é a existência de mais estratégias expressivas, uma multiplicidade de recomposições que se engremem na real possibilidade de transladar e rearticular coisas e coisas lidas, recomposições que se

² Ressoa nessa expressão o texto de Deleuze “O método de dramatização” (1967), republicado em *L’île deserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002, p. 131 ss. A Ilha deserta, tr. br. São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 129 ss.

dediquem a fisgar níveis de um passado nunca petrificado, níveis que passem a insistir num presente que varia sob tensões de futuro. Tudo isso deve implicar uma rica variedade de dispositivos mutagênicos. E entre eles há de existir aqueles intensamente conectados ou conectáveis a certos confrontos; por exemplo, ao confronto entre coisas lidas e acontecimentos vividos como problemas candentes. Abrem-se, assim, pontos de vista singulares, esboços de dimensões reanimadas por força de ressonâncias entre as obras e disparatados campos problemáticos que nos atingem, seja em política, em arte, em ciências, em processos de subjetivação etc. E isso é visível em nossos dias, em nossa contemporaneidade, como se diz. É mesmo notável certa proliferação de relances expressivos, verdadeiros sismógrafos de dimensões latentes entre modos de pensar nas filosofias, nas artes e nas ciências. Muitas combinações e rearticulações conceituais desentramam a potência teórica e prática de ler e desembocam em diversas maneiras de vaguear por entre as obras, seja em virtude de labaredas inexploradas nelas mesmas, seja em função de sua variável utilidade em nosso próprio esforço para pensarmos o que estamos ajudando a fazer de nós mesmos. A esse respeito, acabo de ler a tese de Gisele Gallicchio³, na qual se nota a urgente necessidade de estarmos atentos a uma incisiva linha de transgressão da simples “violência”, linha que se envolve num atordoante emaranhado de “eliminações”, o que exige da tese um trabalho de reelaboração de conceitos. Há uma promissora vivacidade filosófica criadora de entrevagueares em nossos meios universitários, professorais e estudantis.

Por efeito desses relances, dessas releituras contorcionistas, afloram linhas delineando dimensões outras de pensamento filosófico. O importante é que esse variabilismo pode ser aliado multifacético de forças sociais imprescindíveis às lutas pela dignificação da vida. Nesse sentido, ele pode livrar-se positivamente de determinismos ideológicos e assumir claramente o direito de intrometer-se na articulação das razões alheias. Além disso, esse variabilismo não precisa dar satisfações ao julgamento que o condena como desviante em relação ao que seriam as ditas autênticas intenções do pensador estudado. Sabemos que as obras foucaultianas e deleuzianas dispensam, por dentro de suas maquinações, o olho sacerdotal vigilante da interpretação correta.

Por que dispensam? Negativamente, é porque não são obras escritas na reiteração explícita ou camuflada do fio condutor de um sujeito transcendental. Positivamente, elas dispensam o olho do juiz que vigia, porque o fio que essas obras implicam é *fio de metamorfose*. Esse fio não é simplesmente efetuado por um sujeito que o domine. O fio de metamorfose é invadido por *sujeitos larvares*, como diria Deleuze, invasão inevitável, pois, como se lê no prólogo de *Diferença e repetição*, *escrevemos na ponta de um não saber*. Por haver fios de metamorfose em todas as obras, e nelas atuantes como condição de abertura, é que temos a possibilidade de fato e de direito ao entrevaguear, a possibilidade de fato e de direito de nos intrometermos nelas, de vaguearmos por entre elas. É claro que, praticando esse direito, somos levados por um distinto fio de metamorfose que também foge do nosso domínio.

Como tematizar essa ideia de um fio de metamorfose? Que fio será esse? Todos aqueles que

³ Gallicchio, G. – Eliminação: uma desterritorialização da violência. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Ceará –UFC. Fortaleza. Agosto de 2012.

de alguma maneira estão envolvidos num trabalho inovador têm condições de dizer algo que melhor convenha à complexidade dos procedimentos investidos, a cada caso, na tecedura desse fio. Por quê? Porque um fio de metamorfose talvez só se evidencie, e de maneira quebradiça, a um pensamento imerso numa dupla experiência: a de ser tomado por devires e a de participar da energia executora dos procedimentos que efetuam esse fio, mesmo que ele permaneça camuflado. É claro que as páginas aqui escritas não terão a necessária envergadura para desenvolver satisfatoriamente esse problema. Mas estão propensas ao entrevaguear por uma breve experimentação relativa a ele. É que todas as tentativas são válidas, pressupondo-se que elas acabarão entrando em confronto mútuo em função das configurações conceituais que puderem oferecer. No presente caso a experimentação supõe o seguinte: um leitor não especialista, mas que acompanha de alguma maneira a inovação praticada por Foucault em relação à potência de pensar, poderia dar o nome de *reincidente questionamento* ao fio de metamorfose atuante em suas obras. Mas será suficiente tal suposição? Em que ela se baseia?

Recordemos, rapidamente, uma passagem do momento em que Foucault desenvolve, em *As palavras e as coisas*, sua arqueologia das ciências humanas. Esse momento é aquele em que ele reanima “o tema do *cogito*”. Explicitamente, ele faz isso quando trata daquilo que ele denomina “deslocamento da questão transcendental”. O interessante é que esse deslocamento só pode ser levado a cabo por uma reflexão que se coloca como “reflexão transcendental”. Mas Foucault a estabelece como irreduzível aos positivismos (obviamente) e ao vivido fenomenológico; por outro lado, ele também distingue sua reflexão daquela que comanda o *cogito* de Descartes, além de distanciá-la da “análise kantiana”. Trata-se de uma reflexão cuidadosa do exercício de um “eu penso”, mas um eu penso todavia forçado a questionar sua própria potência e não apenas seu poder de evitar erros na exposição clara e distinta de suas ideias. Forçado a questionar, porque o pensamento se descobre imerso numa “espessura” tal que o impede de passar com demasiada pressa pelo *penso, logo sou* de Descartes. É que, segundo ele, há sedimentos estruturais que complicam, que espessam por demais nossas inserções na “vida”, no “trabalho” e na “linguagem”, esses três imensos campos das modernas forças do fora, como relê Deleuze em seu livro dedicado a Foucault, forças com as quais as forças atuantes no homem se combinam, levando-o à experiência de sua finitude e impondo a ele uma penosa lentidão. Tudo isso impede o “eu penso”, como diz Foucault, de “fazer-se seguir pela afirmação de um ‘eu sou’”. Por exemplo, não posso dizer que “sou esta linguagem que falo e na qual meu pensamento desliza ao ponto de encontrar nela o sistema de todas as suas possibilidades próprias”. Esse sistema, observa ainda Foucault, “só existe na lentidão de sedimentações que o pensamento jamais será capaz de atualizar inteiramente”. Em suma, o *cogito* foucaultiano quer valorizar, “em sua mais elevada dimensão, a distância que, ao mesmo tempo, separa e religa o pensamento presente a si e aquilo que, do pensamento, se enraíza no não pensado”. Nesse sentido, esse *cogito* “é menos uma evidência descoberta do que uma tarefa incessante, que deve ser retomada sempre”. Ele pede um constante “percorrer, duplicar e reativar, sob uma forma explícita, a articulação do pensamento sobre aquilo que, nele, em torno dele e abaixo dele não é pensamento, mas que, todavia, não lhe é de todo estranho” como se fora uma “irreduzível, uma infranqueável exterioridade”.

Assim, podemos perguntar: a que fio de metamorfose corresponderia essa forma do *cogito* foucaultiano? Há de haver uma resposta que permita a Foucault dizer coisas como esta: o pensar “não traz todo o ser das coisas ao pensamento sem ramificar o ser do pensamento até na nervura inerte daquilo que não pensa”. Há de haver uma resposta aberta aos sinais que estimulam a pesquisa, a busca sensível às variações, pois se trata sempre de saber “como pode o pensamento *estar* [être] sob as espécies do não-pensante”. Qual seria o vetor do dinamismo dessa forma buscadora do *cogito* foucaultiano? A passagem em apreço dá uma resposta muito clara: “sob essa forma”, diz Foucault, “o *cogito* não será a súbita descoberta iluminadora, segundo a qual todo pensamento é pensamento”; esse *cogito* será, isto sim, “a interrogação sempre recomeçada para saber como o pensamento habita fora daqui e, todavia, o mais próximo de si mesmo”⁴.

Portanto, ‘questionamento reincidente’, ‘interrogação sempre recomeçada’, essas expressões apontam algo a respeito do fio de metamorfose. Sim, mas apontam precisamente o quê? Parece-me que apontam a dimensão operatória pela qual o pensamento foucaultiano corresponde a um fio de metamorfose que, não dominado pelo eu penso cartesiano, desencadeia nele uma maneira de proceder a cada encontro que o afeta. Várias coisas estão em jogo aí. Mas três delas merecem uma atenção imediata: ‘fio de metamorfose’, ‘dimensão operatória’ e uma terceira que é a própria conexão de flutuante correspondência entre essas duas: ‘dimensão operatória’ pela qual o pensar corresponde a um ‘fio de metamorfose’, sendo que este está envolvido tanto com o que nos força a pensar quanto com uma maneira de proceder a cada encontro que o afeta. É muito fácil confundir o fio de metamorfose e a dimensão operatória que o efetua. Na expressão ‘fio de metamorfose’, o termo ‘fio’ remete ao próprio vinco das dobras. Enquanto estas são formas passíveis de metamorfoses, o fio como vinco das dobras é o que Deleuze chama de *dispar*, quer dizer, vibração intensiva que dispara metamorfoses em dobras, redobras, desdobras... Essas vibrações intensivas ocorrem nos encontros do pensar com aquilo que o afeta. Portanto, o fio não é mera mudança de formas, não é simples metamorfose; por ser estreita passagem intensiva que imanta as forças do fora, ele é disparador de metamorfoses. Pois bem, é dessas disparações que a dimensão operatória do pensar (sua dimensão estritamente reflexiva) se apropria ao desenvolver seus procedimentos a cada encontro. Isto quer dizer que não se deve confundir a intensiva virtualidade produtiva do fio de metamorfose, virtualidade coligada às investidas do fora, e a extensiva atualidade operatória do pensar, por mais que ambas se aticem mutuamente⁵.

Suponhamos, agora, que esse parágrafo da palestra tenha sido por demais invasivo em relação a esse próprio texto de Foucault de 1966. Suponhamos, portanto, que a reincidente forma interrogativa da dita reflexão transcendental de Foucault seja suficiente para darmos seu nome ao fio de metamorfose operante na ideia que ele tem da potência de pensar. Será suficiente tal suposição? Será que ela não

⁴ FOUCAULT, M. Les mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966, págs. 332-335.

⁵ Na linguagem medieval de Gilberto de Poitiers, poder-se-ia dizer, com o devido bom humor, que o fio de metamorfose é ‘aquilo pelo que’ [quo est] a dimensão operatória do pensar é o ‘que é’ [quod est]. O fio de metamorfose seria o “princípio da existência” da dimensão operatória do pensar, entendida esta como “sujeito”. Ver Alain De Libera, A filosofia medieval (1993, tr. br. de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2004, p. 327.

se complica em outros pontos da obra? Parece-me que sim, e pouco tempo depois, quando Foucault recebe uma dupla vaga do modo como Deleuze trata a potência de pensar em *Diferença e repetição* (1968) e em *Lógica do sentido* (1969). Em sua crítica ao “eu penso”, entendido como “o princípio mais geral da representação”, Deleuze manifesta sua concordância com a maneira pela qual Foucault, em *As palavras e as coisas*, acusa a “dupla subordinação, no mundo clássico da representação, da diferença à identidade concebida e à semelhança percebida”. Para Deleuze, a representação *crucifica* a “diferença”, impõe a esta não apenas uma dupla, mas uma “quádrupla sujeição, em que só pode ser pensado como diferente o que é idêntico, semelhante, análogo e oposto”, de modo que “é sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação”⁶. Se a noção de sistema, tal como vimos em Foucault, remete a sedimentações não transparentes ao pensamento representativo, e a respeito das quais ele erige uma interrogação recorrente, com *Diferença e repetição*, as sedimentações desafiam o pensamento representativo porque nelas “fulgura um signo” que salta nos encontros, signos carregados de disparações intensivas⁷. Pensar vem a ser, então, um aprendizado de signos cuja fulguração nos afeta, conectando-nos a acontecimentos irredutíveis aos estados de coisas acessíveis aos ramos da representação. Ora, fulguração é também um termo empregado por Foucault num texto de 1970, em que ele resenha *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*⁸. Diz ele:

“Devo falar de dois livros, que me parecem grandes entre os grandes: Diferença e repetição, Lógica do sentido. Tão grandes, sem dúvida, que é difícil falar deles, o que poucos fizeram. Durante muito tempo, creio eu, esta obra dará voltas sobre nossas cabeças, em ressonância enigmática com a obra de Klossowski, outro signo maior e excessivo. Mas um dia, talvez, o século será deleuziano”.

A essa formulação há de se acrescentar o que Foucault escreve em outros pontos de sua resenha, pontos já valorizados por Maggiori em uma entrevista com Deleuze⁹. E o nome de Deleuze aparecerá como suporte de *uma configuração*. Diz Foucault: “*uma fulguração se produziu, que levará o nome de Deleuze*”. O nome de Deleuze é um dado que Foucault agora sente como fulguração, como signo presente nas duas obras. Mas signo do quê? Pelo menos, como signo da possibilidade de um pensar distinto da tradição representativa. Mas Foucault ressalta duas vezes a possibilidade de um novo modo de pensar, possibilidade notável, diz ele, “*nos textos de Deleuze, saltitante, dançante, diante de nós, entre nós*”. Se ele ressalta duas vezes essa possibilidade, é porque ele sente aquelas obras visíveis e legíveis como algo além da mera oposição ao pensamento representativo; ao realçar por duas distintas vezes a nova possibilidade de pensar, ele está em ressonância com a pulsação de um fio de metamorfose pelo qual, como ele diz, “*um novo pensamento é possível*” e pelo qual, além disso, “*o pensamento é de novo*

⁶ Différence et répétition. Paris: PUF, 1868, p. 31; referência a Foucault: p. 180.

⁷ Idem, p. 286.

⁸ Michel Foucault, “Theatrum philosophicum”, Paris: Critique, novembro de 1970, nº 282, p. 885. O texto foi republicado, primeiramente, em Foucault, M. Dits et Écrits, Paris: Gallimard, 1994, tomo II, texto 80, pp. 75-99, e, depois, no cinquentenário daquela revista: Critique, agosto-setembro de 1996, nº 591-592, pp. 703-726.

⁹ Entrevista publicada primeiramente no jornal Libération em 2 e 3 de setembro de 1986; republicada em Deleuze, G. Pourparlers. Paris: Minuit, 1990, p. 121-122.

possível”. Um pensar que nasce e renasce da invasão do sensível e das faculdades por intensificações diferenciadoras; pensamento radicalmente comprometido em liberar a afirmação da diferença, sem o que não dá gosto entrevaguear seja lá por onde for.

Dizíamos, inicialmente, que o termo entrevaguear implicava a necessidade de nos dispormos a acolher uma pergunta capaz de incutir nele certa propensão à consistência conceitual. A pergunta é esta: a que efetiva dramaticidade filosófica remete o entrevaguear por essas obras?

É impossível dar, aqui, uma resposta satisfatória a essa pergunta. Porém, é possível, em poucas palavras, indicar a razão pela qual essa dramaticidade é a de uma problemática que se reanima nessas obras. Reanima-se, porque essas obras, implicando explícitas alianças com fios de metamorfose, energizam a aventura dos entrevagueares. Esse círculo se justifica porque essa problemática é a do *sentir e pensar* contorcionismos diferenciais que proliferam nos encontros. Essa atmosfera impele o filosofar a não temer os descontínuos estados de metaestabilidade das dobras, redobras e desdobras conceituais de que o pensamento é capaz, sim, quando forçado; impele o filosofar a sentir-se bem quando tomado por um estado de permanentes revisões de blocos do passado da filosofia. Pode-se dizer que o elemento dessa dramaticidade do pensar é o de variabilidades que nos chegam do caos. Isso não quer dizer apenas que a filosofia já não será construída da mesma maneira; isso quer dizer que também seu passado nunca foi e jamais será o mesmo. A variabilidade caótica impõe a afirmação da recriação diferencial¹⁰.

¹⁰ Ressoa no esboço dessa dramaticidade o que Deleuze e Guattari apresentam em *O que é a filosofia?* Tr. br. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, assim como a busca pelo pensamento necessário, tal como encetada por François Zourabichvili em *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1ª ed. 1994; 2ª ed., 1996 (Col. Quadrige).