



MISCELÂNEOS

Fermentario N. 8, Vol. 2 (2014)
ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

PENSAMENTO E VIDA: FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO EM AÇÕES DE TEORIA E AÇÕES DE PRÁTICA¹

Paola Sanfelice Zeppini²

RESUMO: Em meio a escritos de Deleuze em co-criação com Espinosa e Nietzsche, é possível mapear o que chamamos de uma filosofia do corpo e afirmá-la com uma filosofia prática, ou dito de outra forma, uma filosofia que se ocupa com problemas de apreciação de modos de vida. Esta afirmação de uma filosofia prática funciona como linha de articulação e nos permite trabalhar com questionamentos acerca da potência de afirmação da Filosofia da Educação como operadora de conexões entre pensamento e vida e também verificar a operatoriedade das noções de experiência e problema com pontos de cruzamento nesta rede de conexões. Conexões estas que ganham consistência em função de uma maneira de pensar que coloca as próprias relações teoria-prática como ações distintas que operam revezamentos de tal modo que suas funções se confundem e se

¹ Comunicação apresentada no **VII Colóquio Internacional de Filosofia da Educação**, ocorrido na Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ, de 02 a 05 de Setembro de 2014. A versão original pode ser encontrada nos Anais do encontro, disponível em <http://www.filoeduc.org/viicife/anais.asp>. Último acesso em 10 de Setembro de 2014. O presente texto sofreu pequenas alterações em função de apontamentos e questionamentos trazidos pelos participantes da seção de comunicação no evento.

² Graduada em História e Mestre em Filosofia (ambos pelo IFCH-Unicamp). Atualmente é doutoranda na Faculdade de Educação da Unicamp e conta com apoio financeiro da CAPES. Endereço eletrônico para contato: paolasanfelice@hotmail.com

misturam, pois não pertencem mais a campos estanques e bem delimitados, em que as únicas relações possíveis seriam de aplicação, inspiração ou consequência.

Palavras-chave: Filosofia da Educação; Prática; Pensamento; Teoria; Vida.

PENSAMIENTO Y VIDA: FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN EN ACCIONES DE TEORÍA Y ACCIONES DE PRÁCTICA

RESUMEN: En medio de los escritos de Deleuze en co-creación con Spinoza y Nietzsche, es posible mapear lo que llamamos de una filosofía del cuerpo y afirmarla como una filosofía práctica, o dicho de otra manera, una filosofía que se ocupa con problemas de apreciación de modos de vida. Esta afirmación de una filosofía práctica funciona como línea de articulación que nos permiten trabajar con cuestionamientos de la potencia de afirmación de la Filosofía de la Educación como operadora de conexiones entre pensamiento y vida y también verificar la operatoriedad de las nociones de experiencia y de problema como puntos de cruzamiento en esa red de conexiones. Conexiones esas que ganan consistencia en función de una manera de pensar que pone las relaciones teoría-práctica como acciones distintas que operan alternándose de tal modo que sus funciones se confunden y mezclan, pues no pertenecen más a lugares fijos y bien delimitados, donde las únicas relaciones posibles serían de aplicación, inspiración o consecuencia.

Palabras claves: Filosofía de la Educación, Práctica; Pensamiento; Teoría; Vida;

Podemos tomar como ponto de partida a colocação de que uma filosofia do corpo é uma filosofia prática, no sentido de estar às voltas com problemas de apreciação de modos de vida, isto é, de agir, de perceber, de sentir, de pensar. Trata-se de uma filosofia que assume o corpo e afirma sua potência no exercício do próprio pensamento. Ao aproximar Espinosa e Nietzsche na denúncia de tudo o que “mutila e mortifica” a vida, Deleuze leva-nos a valorizar a pergunta pelo que podemos, pelo que “somos capazes” concretamente em nossas vidas. Trata-se de uma filosofia atenta à experiência e que, ao criar conceitos, procura pensar os encontros e suas complexidades. Desta filosofia criada em meio a alianças conceituais, como as que estabelece com Nietzsche e Espinosa, por exemplo, podemos dizer o que o próprio Deleuze diz em relação à Espinosa: trata-se de uma “filosofia da “vida””.

Neste sentido, a necessidade de uma clarificação se impõe: o que estamos chamando de vida? Ou talvez: qual a nossa pretensão ao tomar a própria vida como problema filosófico?

Em seu *Vocabulário*, Zourabichvili diz que “é raro a palavra vitalismo ser empregada com o rigor de um conceito”, e que em função disso é preciso considerar alguns aspectos da filosofia de Deleuze que sejam capazes de explicitar o comprometimento filosófico implícito no uso de tal conceito. O primeiro desses aspectos, e talvez o mais importante, é que “nunca encontraremos em Deleuze um conceito de vida em geral”. E vocês poderiam questionar: porque isto é tão relevante?

Porque “exclui o recurso à vida como valor transcendente independente da experiência, preexistente às formas concretas e trans-individuais nas quais é inventada” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 60), ou dito de outra forma, a vida não existe em uma esfera separada, deslocada e anterior à existência do próprio vivente, quer dizer, a vida é criada e inventada enquanto está em ato, no movimento próprio do viver.

Um segundo aspecto que devemos considerar, é que Deleuze busca no conceito de vitalismo “uma problemática que permita superar a alternativa da moral fundada em valores transcendentais e do amoralismo niilista ou relativista” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 60). O que isto quer dizer? Quer dizer que a filosofia de Deleuze, ao criar alianças potentes na crítica de valores morais, empreende uma tarefa de todo afirmativa que é libertar a vida de fundamentos transcendentais. Com palavras de Zourabichvili:

Trata-se de tomar a vida como “multiplicidade de planos heterogêneos de existência, repertoriáveis segundo o tipo de avaliação que os comanda ou os anima (distribuição de valores positivos e negativos); e essa multiplicidade atravessa os indivíduos mais do que os distingue uns dos outros (ou ainda: os indivíduos só se distinguem em função do tipo de vida dominante em cada um deles)”. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 60)

Trata-se, então, de problematizar a moral e seus fundamentos, abrindo espaço para que a ética possa ser colocada e avaliada em conformidade com as próprias relações que se estabelecem a cada momento na imanência.

Isto implica, ainda conforme Zourabichvili, a necessidade de distinção entre “duas formas de relativismo, das quais apenas uma é niilista”. Com amparo em várias passagens de obras de Deleuze, eis o que ele diz: o que a necessária distinção privilegia, “não é a variação da verdade segundo o sujeito, mas a condição sob a qual desponta para o sujeito a verdade de uma variação”. Por quê? Porque “uma coisa é afirmar que a verdade depende do ponto de vista de cada um; outra é dizer que a verdade é muito relativa a um ponto de vista, mas que nem por isso todos os pontos de vista são equivalentes” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 60).

O que se coloca a partir desta afirmação é a necessidade de se avaliar os pontos de vista, mas de modo que esta avaliação, longe de ser um mero julgamento, seja articulada a um problema maior que se impõe, o de saber quais são e de que maneira os pontos de vista “condicionam cada modo de existência”, quer dizer, cada maneira de viver. Neste sentido, podemos dizer que o que opera como critério de tal avaliação é a própria imanência, visto que não parte de critérios imutáveis e exteriores aos próprios partícipes, mas, que ao contrário, considera as existências singulares e a forma como as próprias relações se estabelecem na experiência.

É preciso, no entanto, estar atento às perguntas que daí decorrem, como por exemplo, o de saber se existe um ponto de vista superior ou ordenador dos outros, ou então, se é possível “afirmar que os pontos de vista se organizam na experiência”. A atenção é necessária, pois corre-se “o risco de reintroduzir a finalidade e de comprometer a condição da imanência”. Deste modo, a questão é direcionada por um outro critério capaz de assegurar a imanência, o critério da intensidade, pois a indagação pelo que é mais intenso nos lança diretamente à existência, na medida em que:

(...) é na experiência que aprendemos a superioridade intensiva dos afectos – isto é: do encontro com o heterogêneo ou com o fora pelo qual toda a

afectividade se vê abalada e redistribuída – sobre as afeições comuns.
(ZOURABICHVILI, 2004, p. 61)

Podemos, então, dizer que a filosofia de Deleuze concebe a vida em dois sentidos. Aquele da extensão, dos encontros ordinários, das tarefas executadas sob o comando da consciência, da comum apreensão dos momentos vividos; e aquele da intensidade, dos encontros extraordinários que lançam tudo para fora dos eixos, dos afetos que provocam o pensamento para além da consciência. E podemos ler nos textos de Deleuze, que existe sim uma valorização desta vida intensa em sua filosofia, mas que esta valorização não apenas não se separa dos cuidados para com a vida do próprio corpo orgânico, como também tem nessa relação o enlace o mais potente, afirmando que é o corpo que provoca o pensamento, que é o corpo que dá o que pensar. Permitam-me, mais uma vez, trazer a voz de Zourabichvili:

Deleuze pode chamar mais especificamente vida ou vitalidade não a multiplicidade das formas de vida, mas aquela entre essas formas em que a vida – o próprio exercício de nossas faculdades – se quer a si mesma.
(ZOURABICHVILI, 2004, p. 61)

É dessa maneira, “recusando-se a circunscrever a vida nos limites do vivo formado, e assim a definir a vida pela organização”, que Deleuze escapa das amarras e armadilhas colocadas pelo “finalismo” e abre espaço para a concepção “de uma vitalidade fundamentalmente inorgânica”. E isto, longe de ser “capricho terminológico”, coloca em jogo toda uma redefinição da concepção e da experimentação da própria vida, pois trata-se de “pensar em que o vivente formado está em excesso sobre sua própria organização, em que a evolução o atravessa e o transborda” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 62).

É neste sentido, portanto, que trabalhamos o encontro filosófico de autores tidos pela tradição como tão diferentes, pois não se trata, na formação deste bom triângulo, de pontuar o que os aproxima ou os distancia, mas, como lemos com Pierre Zaoui, de trabalhar com “os pontos de cruzamento onde se atravessam suas respectivas filosofias” (ZAOUI, 1995, p.80). E este trabalho, por sua vez, precisa ser feito na perspectiva da própria filosofia de Deleuze no sentido de perceber em que medida este filósofo opera transformações internas nas próprias filosofias de Nietzsche e de Espinosa, quer dizer, buscando perceber de que modo Deleuze faz com que “a leitura de Nietzsche mude de natureza quando ela acontece na perspectiva daquela de Espinosa e inversamente” (ZAOUI, 1995, p.80).

O que se coloca, então, é a necessidade de que este encontro seja feito não entre “as filosofias nietzscheana e espinosista”, mas entre dois “personagens conceituais” (ZAOUI, 1995, p.65) de maneira que possamos ultrapassar as simplificações que sugeririam, por exemplo, uma vontade deleuzeana de síntese, e “traçar um plano comum” entre estas singularidades. É neste ponto que nosso trabalho dialoga com o texto de Zaoui, afirmando que um primeiro índice de tal plano seria o “estilo de vida filosófica” destes dois autores, isto é, “uma mesma relação” em que o “exercício filosófico” aparece “como busca de uma vida mais intensa” (ZAOUI, 1995, p.66).

Ao tecer esta trama conceitual, Deleuze sempre nos lembra a importância de saber qual o campo problemático que se impõe e em função do qual serão criados, articulados ou rearticulados conceitos, ou parte deles. Um conceito é sempre uma “multiplicidade”, formado de partes, “pedaços ou componentes vindos de outros conceitos, que respondiam a outros problemas” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 30). Esta, porém, não é a única face do conceito que também possui, por outro lado, “um *devenir*” que faz com que os conceitos se acomodem “uns aos outros”, se superponham, se coordenem e componham “seus respectivos problemas” em função de um mesmo plano, de forma que podemos dizer que “pertencem à mesma filosofia, mesmo se têm histórias diferentes” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 30).

Deste modo, podemos dizer que é em função de um mesmo plano que as filosofias de Nietzsche e de Espinosa vêm compor com a de Deleuze, conectando seus problemas e se rearticulando de tal modo que as diferenças que podem ser marcadas entre estes filósofos, são diferenças de “andar, de perspectiva, de solução, de vista, mas não de plano” (ZAOUI, 1995, p. 81). Plano este que é o de imanência da filosofia própria de Deleuze, traçado com o ato mesmo de sua escrita, por meio de alianças fecundas, e aqui, cabe lembrar, que ele o fez em companhia de diversos escritores, artistas, literatos, filósofos, e não apenas com Nietzsche e com Espinosa. Estas últimas, contudo, foram privilegiadas em nossos estudos em função de um problema bem específico e circunscrito: o de apontar elementos para a construção de uma filosofia deleuzeana do corpo.

Considerando estas colocações como contornos flexíveis que delimitam o campo de nossos estudos, e privilegiando o momento em que Deleuze aproxima significativamente Nietzsche e Espinosa, trabalhamos com as “três grandes semelhanças” entre estes filósofos e pudemos entender de que modo Deleuze constrói, em um trabalho de co-criação com aqueles, uma tríplice denúncia, a saber, da consciência, dos valores morais e das paixões tristes.

Vimos, assim, que a *Desvalorização da consciência* se dá *em proveito do pensamento*, e pode ser tomada como um ponto de partida no que se refere a uma atenção à experiência e que busca dar ouvidos a uma crítica comum a estas filosofias: o estado de ignorância em que nos encontramos, pois “nem mesmo sabemos o que pode um corpo”. Esta crítica não nasce em função de um simples hábito de denúncia, mas parte da necessidade de uma criação e sugere, então, “tomar o corpo como modelo”. Tal sugestão, entretanto, não aparece como a construção de um novo fundamento ou de um novo campo de domínio, mas como forma de questionar os limites de nossa consciência e de buscar maneiras de viver que aumentem a potência, tanto do corpo, quanto do próprio pensamento.

A *Denúncia de todos os valores morais e, sobretudo, do Bem e do Mal em proveito do “bom” e do “ruim”* é o momento em que encontramos as maneiras pelas quais Nietzsche e Espinosa questionam os valores tidos como superiores e imutáveis, bem como os tipos de vida, diminuídos e negativos, que nascem desta moral transcendente. Desta vez, encontramos a proposta de criação de uma ética estabelecida nos encontros e que considera as relações e a forma como cada corpo tem sua potência aumentada ou diminuída conforme a variação de seu poder de afetar e de ser afetado.

Uma última aproximação no que se refere à construção desta tríplice denúncia é a *Desvalorização de todas as “paixões tristes” em proveito da alegria*. É neste momento que lemos a

afirmação decisiva de que o que importa são as maneiras de viver e que a vida é uma questão de proporções, de aumentar as alegrias e diminuir as tristezas, visto que, ao contrário do que estamos acostumados a acreditar, “a tristeza não nos torna inteligentes” e que é por meio da alegria que podemos melhor compreender o que se passa na relação entre os corpos. Neste sentido, a questão que se coloca é a de saber fazer a seleção dos afetos, e que isto seja feito de tal modo que uma postura ética seja sempre fortalecida e priorizada.

Como dizíamos no início deste texto, pensar o corpo como potência de afirmação do pensamento, nos coloca também em meio a questionamentos que se referem ao que queremos efetivamente dizer quando afirmamos que uma filosofia do corpo é uma filosofia prática. A este respeito podemos encontrar em *Os intelectuais e o poder* pensamentos construídos em conjunto por Deleuze e Foucault e que nos parecem decisivos no que se refere ao estabelecimento de contornos possíveis a estudos que buscam, por necessidade e não por mero jogo de palavras, pensar as relações teoria-prática a partir de um outro ponto de vista.

Nesta boa conversa, lemos Foucault trazer a Deleuze uma indagação que um maoísta teria colocado em um outro encontro: a de não entender em que sentido poderia se dizer que Deleuze “faz política”. O diálogo que se segue nos convida a questionar o modo segundo o qual as relações teoria-prática costumam ser pensadas em um “processo de totalização” em que ora a teoria inspira ou explica uma prática, ora como tomando a prática como inspiração que deve servir de base para uma elaboração teórica. Como contraponto a esta visão totalizante, Deleuze coloca a possibilidade de viver de outro modo estas relações que são, sob este outro ponto de vista, “muito mais parciais e fragmentárias”, funcionando num “sistema de revezamentos em conjunto, em uma multiplicidade de componentes ao mesmo tempo teóricos e práticos”, quer dizer, teoria e prática funcionam na medida em que são ações distintas que operam revezamentos de tal modo que suas funções se confundem e se misturam, pois não pertencem mais a campos estanques e bem delimitados em que as únicas relações possíveis seriam de aplicação, inspiração ou consequência. Nas palavras de Deleuze:

Para nós, o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representante ou representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a consciência deles. Quem fala e age? Sempre uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa que fala ou age. Nós somos todos pequenos grupos. Não existe mais representação, só existe ação: ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede. (FOUCAULT, 1979, p. 70).

Nesta mesma perspectiva, Foucault diz que tradicionalmente a postura política de um intelectual se dava a partir de sua “posição de intelectual na sociedade burguesa”, quer dizer, o explorado, o rejeitado, o acusado de subversão dentro de uma ideologia produzida e imposta pelo capitalismo, ou em um segundo lugar, na medida em que seu próprio discurso tinha a função de revelar uma verdade, de descobrir relações políticas que não eram comumente percebidas. Embora estas duas formas não “coincidissem necessariamente”, tinham um ponto de cruzamento no papel do intelectual como o responsável por dizer “a verdade àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la: consciência e eloquência” (FOUCAULT, 1979, pp. 70-71).

A questão que se coloca mais recentemente, segundo Foucault, é perceber que “existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida” o discurso e o saber das massas, e que dentro deste sistema de poder que penetra toda a “trama da sociedade” o próprio intelectual que antes desempenhava seu papel de “dizer a muda verdade de todos”, pode se colocar agora em lugar de “lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso” (FOUCAULT, 1979, p. 71).

É neste sentido, portanto, que sentimos a necessidade de reafirmar o aspecto prático da filosofia, e em ressonâncias com o campo da educação, de afirmá-lo também para a própria filosofia da educação, pois entendemos que as visões tradicionais colocavam a filosofia ora como fundamento ora como reflexão das práticas pedagógicas, em função justamente deste tipo de visão que não concebia as relações teoria-prática como ações que funcionam de modos distintos, mas dentro de um mesmo sistema de revezamento operado em função de uma luta, de um combate ou de uma resistência sempre local. Não se trata de expressão, tradução ou aplicação, pois a teoria não é um significante. Trata-se de funcionamento e operação, e é neste sentido que “uma teoria é como uma caixa de ferramentas” (FOUCAULT, 1979, p. 71), pois a pergunta que se coloca sob este ponto de vista é como isto funciona? Ou melhor, como isto funciona para cada singularidade? E estas questões se colocam também para o “próprio teórico que deixa então de ser teórico”, na medida em que a transformação é inevitável, pois, nas palavras de Deleuze, a partir do momento em “que uma teoria penetra em um determinado ponto, ela se choca com a impossibilidade de ter a menor consequência prática sem que se produza uma explosão” (FOUCAULT, 1979, pp. 71-72).

É neste sentido, portanto, que dizíamos anteriormente que é em função de um mesmo plano comum tanto à filosofia de Espinosa, quanto à de Nietzsche que Deleuze constrói alianças e faz passar sua própria filosofia, que é em função de um mesmo problema filosófico que se constrói este bom triângulo, e que uma filosofia do corpo pode funcionar neste encontro como grande imantador de questões capazes de colocar uma filosofia prática como afirmação da própria vida. A filosofia, como criação de conceitos, é potência de afirmação da vida e do pensamento como conjunto de multiplicidades indissociáveis.

Nos trabalhos de Deleuze com Nietzsche lemos que o filósofo cria “à força de se lembrar” de uma unidade que foi esquecida. Uma “unidade complexa” do pensamento de da vida que opera a criação de maneiras de viver e de pensar na medida em que “os modos de vida inspiram maneiras de pensar” e que os “modos de pensar”, por sua vez, “criam maneiras de viver”. “A vida *ativa* o pensamento e o pensamento, por seu lado, *afirma* a vida” (DELEUZE, 1981, pp. 17-18).

Em co-criação, Deleuze afirma que esta “unidade pré-socrática” foi esquecida, pois a filosofia se desenvolveu na história “voltando-se contra si” e dando ao pensamento as tarefas de “julgar a vida”, de “lhe opor valores pretensamente superiores”, de limitá-la e condená-la, o que fez com o pensamento se tornasse negativo ao mesmo tempo em que a vida era depreciada e deixava de ser ativa. “Triunfo da ‘reação’ sobre a vida ativa e da negação sobre o pensamento afirmativo”. Nas palavras de Deleuze:

O filósofo deixa de ser fisiólogo ou médico para se tornar metafísico; deixa de ser poeta, para se tornar ‘professor público’. Considera-se

submetido às exigências da verdade, da razão; mas sob estas exigências da razão, reconhecemos muitas vezes forças que não são de forma alguma racionais, Estados, religiões, valores em curso. A filosofia já não passa do recenseamento de todas as razões que o homem se dá para obedecer.(DELEUZE, 1981, p.19)

É, portanto, em oposição a este “filósofo submisso” que Nietzsche vai opor o “filósofo legislador”, aquele que cria e descarrega a vida, quer dizer, aquele que inventa novas possibilidades de vida.

Perguntamos: existe em tal colocação espaço para por em dúvida a afirmação de que a filosofia é prática e que sua funcionalidade rompe com os enquadramentos que tentam sufocar sua potência justamente por meio da separação de formas de ação em campos opostos, em esquemas teoria x prática? A quais forças serve o discurso que busca desvalorizar a filosofia acusando-a de “teórica” no sentido mais duro e simples que este termo pode assumir, quer dizer, desconsiderando todas as complexidades que o compõem e que não podem ser resumidos à mera possibilidade de aplicação, por meio de um conjunto de técnicas, a uma suposta realidade?

A nosso ver e em companhia de autores como Silvio Gallo³ e Nuno Fadigas⁴, podemos deslocar estes questionamentos e perguntar por sua operatoriedade também no campo da filosofia da educação. Pensando a educação como processo de produção em que corpo e pensamento são afetados nos mais variados encontros, com os mais diversos elementos, sejam eles livros, músicas, educadores, educandos, paisagens, sejam também regras, práticas disciplinares e instituições, podemos nos questionar sobre a potência em se fazer filosofia na educação, quer dizer, em criar e deslocar conceitos para responder a problemas impostos pelo plano de consistência da própria Educação.

Sob este ponto de vista, encontramos um texto de François Zourabichvili que nos parece trazer questões interessantes sobre a possibilidade de “organizar uma teoria de ensino a partir da obra e da prática pedagógica de Gilles Deleuze”, o que segundo o autor se daria em função de três temas, a saber:

1. a aula tem a ver com o que buscamos e não com o que sabemos.
2. Não sabemos por quais signos um estudante aprende ou torna-se bom em alguma coisa.
3. A atividade de pensar, e também o verdadeiro e o falso relativamente a essa atividade, começam quando traçamos os problemas mesmos. (ZOURABICHVILI, 2005, p. 1309)

Segundo o autor, estes três elementos podem ser “reagrupados” em função de um mesmo problema que se coloca que é a experiência, na medida em que o próprio ato de “aprender é uma experiência que envolve todo o ser, e não a troca entre um sábio e um ignorante”, e que a relação ensino-aprendizagem se dará também e justamente na medida em que essa própria relação seja em si uma experiência. A nosso ver e em conformidade com esta afirmação de Zourabichvili, trata-se de estar aberto e atento ao encontro que possa violentar nosso pensamento de tal modo que uma necessidade de um pensar efetivo e criativo se imponha.

³ Cf. GALLO, S., *Deleuze & a Educação*, Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

⁴ Cf. FADIGAS, Nuno, *Inverter a Educação: de Gilles Deleuze à Filosofia da Educação*, Portugal: Porto Editora, 2003.

Zourabichvili conecta também estes três elementos a um outro problema que para ele se impôs como decisivo em sua leitura de Deleuze, a literalidade. Para o presente momento, o que nos interessa é a primeira parte das conexões apresentadas neste texto e o papel assumido pela experiência como campo problemático em que se colocam questões relativas às relações ensino-aprendizagem. A este respeito, encontramos um texto de Luiz Orlandi apresentado em uma palestra ministrada na Faculdade de Educação da Unicamp em 2009 e que também dialoga diretamente com o texto de Zourabichvili que acabamos de citar.

Após apresentar os três elementos pontuados por Zourabichvili como temas que nos possibilitariam falar de uma teoria do ensino em Deleuze, Orlandi estabelece, a partir da problemática da experiência, relações entre estes três elementos operadas em função das “tensões entre caos e pensamento”. Permitam-me, neste momento, seguir em companhia das palavras deste autor.

O primeiro destes pontos é aquele que questiona o lugar do professor como o detentor do conhecimento que será transmitido ao aluno e coloca esta relação em termos de experiência no sentido em que o professor está implicado em seu próprio processo de aprendizagem, tomado por problemas que se impõe e o forçam a pensar e que este processo não depende simplesmente de sua boa vontade. Orlandi nos lembra que pensar depende sempre de encontros com algo que nos coage a pensar e que já em Proust e os Signos, obra escrita por Deleuze em 1964, lemos que “aprender diz respeito essencialmente aos signos”, quer dizer, a este encontro com algo que não está dado, mas que insiste no dado de tal modo que me causa inquietude, que não me possibilita enquadrá-la dentro do já conhecido e que me obriga a pensar de outro modo.⁵

O segundo tema selecionado por Zourabichvili e também trabalhado por Orlandi, reafirma a importância do encontro no processo de aprendizagem na medida em que nos interpela “quem sabe como um estudante devém repentinamente ‘bom em latim’, que signos (amorosos ou até mesmo inconfessáveis) lhe serviram de aprendizado?” (DELEUZE, 1987, p.22). A questão que se coloca neste ponto, a nosso ver, é a necessidade de diferenciação de dois tipos de encontros, a saber, os extensivos e os intensivos. Os encontros extensivos são aqueles em que a consciência do que se passa é suficiente e nos permite executar tarefas, organizar nossos compromissos, desempenhar funções e manter em funcionamento um estado de coisas que nos permitam viver no sentido mais ordinário e cotidiano do termo. Por outro lado, os encontros intensivos são aqueles em que algo mais acontece, experiência extraordinária em que somos tomados por algo que não se explica unicamente por este regime do estado de coisas e que nos forçam a pensar as intensidades que também nos compõe. E aqui cabe lembrar que o corpo não apenas não atrapalha o bom pensamento, mas que, ao contrário, nos dá o que pensar na medida em que é nele que podem passar as intensidades, que é nele que temos nossa sensibilidade abalada.

E é justamente na afirmação da potência do encontro com os signos e na abertura que eles provocam em “nossa sensibilidade aos campos problemáticos em que vivemos” que podemos encontrar no terceiro ponto colocado por Zourabichvili uma conexão e uma radicalização dos dois pontos anteriores em “pelo menos três aspectos” postos em pauta por Orlandi:

⁵A este respeito conferir ORLANDI, L. B. L., “Deleuze”, In: PECORARO, R. (Org.), *Os Filósofos – Clássicos da Filosofia*, Editora Puc-Rio e Editora Vozes, Petrópolis, 2009, Vol. III, PP. 256-279.

Primeiro, a experiência do aprendizado, nesse ponto, não apenas vai além da aquisição de saber, como avança na apreensão da complexa atividade de pensar; em segundo lugar, esse ponto deixa explícito que pensar não se reduz a um modelo solucionático do saber, mas diz respeito a uma atividade a que somos forçados pela premência de problemas, pela nossa inserção em campos problemáticos; em terceiro lugar, esse ponto politiza nossa própria inserção em campos problemáticos ao estabelecer que continuamos “escravos enquanto não dispusermos dos próprios problemas, de uma participação nos problemas, de um direito aos problemas, de uma gestão dos problemas”. (ORLANDI, 2009, s/p)

Podemos dizer que o que está em jogo é a necessidade de se questionar e avaliar, no sentido nietzscheano do termo, o próprio ato de pensar. Em seus encontros com Nietzsche, Deleuze afirma que podemos traçar uma “tipologia” e de uma “topologia” capazes de determinar, sob outro olhar, o conceito de verdade, e que a questão que se impõe é saber “**quem**” concebe “tais erros e tais verdades”, a partir de que lugar e com qual propósito isto é feito. A filosofia deve “prejudicar a tolice”, quer dizer, inquirir todos os valores e poderes estabelecidos para localizar o lugar de suas falas e desvelar os sentidos que “ocultam” as forças que se apoderam do pensamento, de forma a mostrar a “**quem**” serve este ou aquele “**tipo**” de pensamento. A interpretação, sob este ponto de vista, é uma arte, pois é ela que nos permite encontrar o sentido de algo, tomando o próprio sentido como “noção complexa” capaz de nos fazer questionar quais “as forças reais que **fazem** o pensamento” (DELEUZE, 1976, p. 85).

Neste sentido, podemos ver a importância e a necessidade assumida pela noção problema na filosofia de Deleuze, importância esta que pode ser apreendida em diversas obras no decorrer de toda sua produção, ora ganhando maior destaque como em *Empirismo e Subjetividade*, *Bergsonismo*, *Diferença e repetição* e *O que é a filosofia?*, ora menor, mas sem jamais perder de vista a dimensão indispensável do problema para a própria filosofia na medida em que ele é o “elemento diferencial no pensamento, o elemento genético no verdadeiro”. Em outras palavras, é ele que nos permite “substituir o simples ponto de vista do condicionamento pelo ponto de vista da gênese efetiva” (DELEUZE, 1988, p.158). O filósofo cria conceitos em função de um problema maior que se impõe e que o obriga a pensar, e este, ou estes problemas se dão a partir de encontros com signos, e não por uma vontade do pensador como aquele que ama e quer o verdadeiro. É importante lembrar que Deleuze não abandona a questão filosófica da verdade, e que em aliança com Bergson a transforma na questão do problema verdadeiro. Neste momento, no entanto, não trabalharemos com estas questões, mas nos limitaremos a pontuar a insistência apresentada por Deleuze no papel do problema para a filosofia na medida em que é ele que confere consistência ao trabalho de criação de conceitos.

No começo deste trabalho, dizíamos que é em função de um mesmo plano que se conectam as filosofias de Deleuze, Nietzsche e Espinosa, o plano de imanência da filosofia própria de Deleuze e que esta conexão pode ser operada, mesmo que os conceitos respondessem inicialmente a outros problemas, na medida em que Deleuze os rearticula, inteiros ou apenas parte deles, a partir uma problemática que se impõe e o obriga a criar outros conceitos capazes de dizer o que se coloca para ele como indizível.

Sob este ponto de vista e a partir do momento em que concebemos as relações teoria-prática sob o ponto de vista de ações que se revezam na medida em que cada uma encontra seus próprios limites, e que tal revezamento se dá sempre em função de uma problemática maior, podemos nos questionar: se trataria, em nosso caso, de buscar pensar em que medida a filosofia da educação pode afirmar a potência da unidade vida-pensamento, colocada por Deleuze como esquecida, de forma decisiva? Seria a noção de experiência, tomada no sentido de uma atenção aos modos de vida, capaz de operar estas conexões? Em que medida e de que maneira a noção de criação pode estar aí implicada?

E nos permitiremos terminar assim este texto, com questões que não funcionam como exercícios de retórica, mas como índice de que nossa pesquisa está em andamento e aberta aos problemas que podem surgir no decorrer mesmo de sua produção, pois não sabemos em quais encontros seremos forçados a pensar de outro modo e a investigar questões locais sob outros pontos de vista.

Referências Bibliográficas

Obras de Gilles Deleuze

DELEUZE, G. (1976) **Nietzsche e a filosofia**. tr. br. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Ed. Rio, Rio de Janeiro.

_____. (1981) **Nietzsche**. tr. port. de Alberto Campos. Ed. 70, Lisboa.

_____. (1988) **Diferença e repetição**, tr. br. de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Graal, Rio de Janeiro.

_____. (1987) **Proust e os signos**, tr. br. da 4a ed. fr. (1976) de Antonio Piquet e Roberto Machado. Forense Universitária, Rio de Janeiro.

Obras de Deleuze em colaboração:

DELEUZE, G & GUATTARI, F. (1992) **O que é a filosofia?**, tr. br. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Ed.34, Rio de Janeiro.

Obras de outros autores

FADIGAS, N. (2003) **Inverter a Educação: de Gilles Deleuze à Filosofia da Educação**. Porto Editora, Portugal.

FOUCAULT, M. (1979) “Os intelectuais e o poder”, In: **Microfísica do Poder**, tr. br. e organização de Roberto Machado. Edições Graal, Rio de Janeiro.

GALLO, S. (2008), **Deleuze & a Educação**. Autêntica, Belo Horizonte.

ORLANDI, L. B. L., (2009) “Deleuze”, In: PECORARO, R. (org.) (2009), **Os Filósofos – Clássicos da Filosofia**. Editora PUC-Rio e Editora Vozes, Vol. III, Petrópolis, pp.256-279.

_____, (2011) “Deleuze – entre caos e pensamento”, In: AMORIM, A. C., GALLO, S. e OLIVEIRA JR., W. M. (org.) (2011), **Conexões – Deleuze e Imagem e Pensamento**. De Petrus, Petrópolis; CNPq, Brasília.

ZAOUI, P. (1995), *La grande identité Nietzsche-Spinoza: quelle identité?*, In: Philosophie, Revue trimestrelle nº 47.

ZOURABICHVILI, F. (2004) **O vocabulário de Deleuze**, tr. br. de André Telles. Ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro.

_____, (2005) "Deleuze e a questão da literalidade", tr. Br. de CORAZZA, Sandra e TADEU, Tomaz, In: **Dossiê: Entre Deleuze e a Educação**, Educação e Sociedade, vol. 26, nº 93 (2005), Campinas. Disponível na internet em: www.scielo.br. Último acesso em 10 de Abril de 2014.

Recebido em setembro de 2014.

Aprovado em outubro de 2014.