

Universidade do Estado de Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em Educação
Dissertação de Mestrado

A “FILOSOFIA COM CRIANÇAS” DESDE UMA PERSPECTIVA TRÁGICA

Maximiliano Valerio López
Orientador: Walter Omar Kohan

Rio de Janeiro
2006

Maximiliano Valério López

A “F

López, Maximiliano Valerio

A “filosofia com crianças” desde uma perspectiva trágica /
Maximiliano Valerio López.

81 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Programa de Pós-graduação em Educação. Rio de Janeiro, 2006.

Área de Concentração: Fundamentos da educação. Filosofia da
educação.

Orientador: Walter Omar Kohan



UNIVERSIDADE DO ESTADO DE RIO DE JANEIRO

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

Programa de Pós-graduação em Educação

Dissertação

A “Filosofia com crianças” desde uma perspectiva trágica.

Elaborada por:

MAXIMILIANO VALERIO LÓPEZ

Aprovada pela Banca Examinadora

Rio de Janeiro, 4 de Julho de 2006

Prof. Dr. Walter Omar Kohan

Prof. Dr. Mário Bruno

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea

A meus pais, com carinho.

AGRADECIMENTOS

Uma dissertação não é só um trabalho acadêmico, ela expressa e sintetiza uma situação de vida mais ampla. Queimes nos dedicamos à filosofia e à educação sabemos que isso não se faz apenas no plano intelectual, no que escrevemos colocamos muito de nós, até algumas coisas que desconhecemos. Por isso, nestes agradecimentos há muito mais que a gratidão por ter me ajudado a escrever uma dissertação.

Os agradecimentos quiçá sejam as palavras mais verdadeiras de todo o trabalho e por isso as mais difíceis. Aos olhos de um estranho estes agradecimentos podem parecer demasiado extensos o pormenorizados, mas embora públicos, trata-se de palavras íntimas e pessoais que precisam ser ditas pessoalmente.

Não sei mesmo ao certo o que significa agradecer. E, o pouco que sei, é com muitos de vocês que o tenho aprendido. Talvez queira dizer: que bom que vocês estejam aqui.

Se agradecer tem a ver com estar, com acompanhar e com querer, então agradeço em primeiro lugar a Fabiana, porque com ela conheci a dimensão infinita destas palavras.

Em segundo lugar agradeço de coração a Walter, por seu apoio, e gostaria de dizer que é um prazer e uma honra trabalhar com ele, agradeço-lhe por estar aí ‘sempre’, por responder, por cuidar, por criar, por provocar, por deixar aprender, por deixar crescer, por insistir, por produzir. Obrigado.

Agradeço muito a Dina, pela nossa parceria interessante e estimulante do último ano e por suas contribuições na revisão de parte deste trabalho.

Agradeço a Juliana, por nossos começos no Rio, por seu respeito e carinho, por sua amizade, forjadas nas terras vermelhas de Brasília.

Agradeço a Mário Bruno, pelo instigante y esclarecedor que foi para mim ter podido assistir a seus cursos.

Agradeço a Miguel por sua presença na banca e por sua cálida acolhida desde os primeiros momentos em Rio.

Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa, especialmente a Lídia e Felipe que tão gentilmente se dispuseram a ajudar-me, com mi insipiente português, na correção de algumas partes da dissertação. E agradeço a todos os demais integrantes do grupo pela leitura do trabalho e suas contribuições. Ingrid, Tarcísio, Jose, Giovânia, Rogier, Leila, Sérgio, Tânia, Arlindo, Priscilla, Patrícia, Fabi Martins, Rosmeri.

Quero também manifestar minha profunda gratidão a Universidade Pública Brasileira, por ter-me permitido estar aqui hoje. Ao Proped, por acreditar no meu trabalho, por me acolher e com ela a todos os amigos de Rio de Janeiro que nela tenho conhecido.

Agradeço a Universidade Pública Argentina que me permitiu fazer minha graduação e com ela aos amigos do projeto de Filosofia com Crianças de Mendoza: Mariana e Miguel e a todos os que, desde os primeiros momentos, acompanham e renovam esta paixão de pensar juntos: Silvana, Gonzalo, Carina, Jorge, Mariana. A Adriana, a quem lhe devo o fato de ter conhecido o mundo acadêmico. A todos os outros colegas da Argentina e do resto da América Latina que, com sua presença e seu trabalho, renovam a cada encontro o prazer de filosofar. A todos eles mi mais profundo agradecimento.

Agradeço aos colegas e amigos editores da RESAFE: Wanderson, Juliana, Paula, Álvaro, Fabiana e com eles a todos os amigos da Universidade de Brasília.

Por último, mas com certeza não por menos importante, gostaria de agradecer aos amigos de Santa Teresa (meu bairro) por dar-me uma vida no Rio. A Julian, Gabriel, e Federico, pelas tardes de xadrez na praça do Curvelo, pela música, pela possibilidade de

cantar, a Roxi, pela companhia e o afeto cotidiano, a Jason e Valeria, pelas conversas interessantes, a comida mexicana, a Gustavo pela sua calidez minera, a Inti pela doçura, a Maximo pelos jantares maravilhosos, a Marco, Rosângela, Orlando, Lisamar, Deolindo. A todos os que não estou lembrando e terei que pedir desculpas. A todos vocês muito obrigado pela amizade, pela indulgência e o riso, por fal

RESUMO

O presente trabalho diz respeito à prática da filosofia, concebida como experiência no sentido foucaultiano, quer dizer, como um “exercício de si no pensamento”. Neste enfoque, tenta-se pensar a “filosofia com crianças” a partir de algumas questões que decorrem do problema do trágico, tal e como ele é apresentado pelo Nietzsche e desenvolvido, de modo diverso, por Foucault e Deleuze durante a década de sessenta.

O dois temas que temos escolhido para pensar o problema do trágico são: a relação entre figura e fundo (forma-infinito) e a temporalidade. Estes dois tópicos se faz possível pensar numa filosofia do acontecimento e numa prática filosófica correspondente.

O problema do trágico (desenvolvido através de alguns temas associados como: o pensar enquanto abertura radical ao heterogêneo, a concepção do sentido como acontecimento, a diferencia entre conhecer e pensar) permite perceber, em educação, a difícil relação entre o saber que se transmite e o pensamento que só pode ser recriado. Abrindo assim, um importante espaço para entender a natureza intempestiva do pensamento e o caráter evanescente do sentido.

Desde esta perspectiva, a prática de “filosofia com crianças” pode ganhar uma nova configuração.

Palavras-chave: Filosofia com crianças – Trágico – Deleuze - Foucault

RESUMEN

El presente trabajo aborda la práctica filosófica, concebida como experiencia en el sentido foucaultiano, es decir, como un “ejercicio de sí en el pensamiento”. Desde este enfoque, se trata de pensar la “filosofía con niños” a partir de algunas cuestiones que se desprenden del problema de lo trágico, tal como es presentado por Nietzsche y desarrollado, de modo diverso, por Foucault y Deleuze durante la década del '60’.

Los dos temas que hemos escogido para pensar el problema de lo trágico son: la relación entre figura y fondo (fondo-infinito) y la temporalidad. Estos dos tópicos permiten pensar en una filosofía del acontecimiento y en su correspondiente práctica filosófica.

El problema de lo trágico (desarrollado a través de algunos temas asociados como: el pensamiento en tanto abertura radical a lo heterogéneo, la concepción del sentido como acontecimiento, la diferencia entre conocer y pensar) permite percibir en educación, la difícil relación entre el saber que se transmite y el pensamiento que sólo puede ser recreado. Abriendo así, un importante espacio para entender la naturaleza intempestiva del pensamiento y el carácter evanescente del sentido.

Desde esta perspectiva, la práctica de “filosofía con niños” puede ganar una nueva configuración.

Palabras claves: Filosofía con niños – Trágico – Deleuze – Foucault

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
“FILOSOFIA COM CRIANÇAS”: CRÔNICA DE UMA CONFUSÃO EM TORNO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA.	
O programa “filosofia para crianças” de Matthew Lipman.....	2
A redefinição do programa “filosofia para crianças” na América Latina.....	3
 CAPÍTULO I	8
O PROBLEMA DO TRÁGICO	
Kant e o problema do belo e o sublime	10
Figura-fundo	11
Temporalidade	13
 CAPÍTULO II	16
FOUCAULT E A EXPERIÊNCIA TRÁGICA	
A questão dos limites	17
A loucura	18
A ordem	21
Do limite da experiência a experiência do limite	24
O discurso como acontecimento	25
 CAPÍTULO III	31
DELEUZE: O SENTIDO COMO ACONTECIMENTO	
O empirismo: pensamento e exterioridade	32
A representação como captura da exterioridade (a imagem dogmática do pensamento)34	
Pensamento, coação e acaso	37
Signo e pensamento	39
Multiplicidade	40
Sentido e força	41
Verdade e sentido	41
Diferencia entre significação e sentido	42

Sentido, problema, pergunta	43
O impensável: encontro, acontecimento, heterogeneidade	45
Tempo e acontecimento	46
Acontecimento e linguagem	48
 CAPÍTULO IV	 49
A FILOSOFIA COM CRIANÇAS DESDE UMA PERSPECTIVA TRÁGICA	
A “filosofia com crianças” como forma de intervenção pedagógica	50
Os dois eixos da educação: o eixo cronológico e o eixo intensivo	51
A dinâmica da cultura: o instituinte e o instituído	53
A institucionalização da cultura	57
“Filosofia com crianças” e disciplina	59
Quando a palavra se torna clichê	61
Uma palavra própria	61
Sentido e comunicação	63
A comunidade de indagação	66
O texto	69
Tema-problema	70
O papel do coordenador	70
 CONCLUSÃO	 72
EXPERIÊNCIA E ACONTECIMENTO	
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 77

INTRODUÇÃO

“FILOSOFIA COM CRIANÇAS”.

CRÔNICA DE UMA CONFUSÃO EM TORNO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA.

O programa “Filosofia para Crianças” de Matthew Lipman

O programa de “filosofia para crianças”, criado pelo professor Matthew Lipman, se apresenta como uma educação para o pensar. Porém é importante salientar que na perspectiva lipmaniana o aspecto lógico (formal) do pensamento não pode ser separado de uma disposição, ao mesmo tempo ética e social, para modificar o próprio pensamento. Foi nesse sentido que Lipman enfatizou nos seus trabalhos mais recentes a importância de razoabilidade, sendo esta ao mesmo tempo uma capacidade lógica, ética e política que implica a disposição a ser modificado pelo pensamento de outrem, quando este apresenta a consistência necessária, ou seja, quando oferece boas razões (Lipman, 2001). Fiel a uma tradição pragmatista, ligada principalmente à figura de John Dewey, o pensamento lógico e o diálogo democrático formam no pensamento de Lipman um composto indivisível. Esses dois elementos, pensamento rigoroso e discussão democrática, vão se traduzir na proposta de fazer da sala de aula uma comunidade de questionamento e indagação. Uma espécie de comunidade científico-filosófica em miniatura, que atua como um dispositivo pedagógico que procura fazer com que as crianças se tornem mais dialógicas e razoáveis.

O trabalho filosófico desta comunidade de indagação no programa de Lipman gira em torno de uma série de novelas escritas pelo próprio autor, cujos protagonistas são crianças, da mesma idade dos alunos aos quais a novela está destinada. Nessas novelas os protagonistas discutem sobre situações que envolvem problemas filosóficos que serão retomados pela comunidade de indagação na escola.

Tanto as novelas como a própria comunidade de indagação procuram fazer da filosofia uma experiência vital e apaixonante, onde as crianças experimentem a filosofia numa dimensão existencial. Desse modo a filosofia se torna uma experiência e não apenas um conhecimento.

O conceito de experiência é central na proposta de “Filosofia para Crianças” na medida em que o critério fundamental de trabalho é a própria vida das crianças e não o currículo escolar. Nesse sentido o tempo todo deve levar-se em conta o interesse das crianças, e a relação que tem aquilo que se pensa e discute na sala de aula com sua experiência vital concreta. A idéia de uma educação para, por e através da experiência e tomada por Lipman da obra de John Dewey.

As críticas que o programa de Filosofia para crianças de Matthew Lipman recebeu em nosso continente em sua grande maioria referiram-se à inadequação das novelas criadas por Lipman para o trabalho em sala de aula. Assim o esforço foi dirigido para a tradução e adaptação das novelas a uma linguagem e a um contexto cultural próprio. Mas houve alguns trabalhos que foram além da adequação dos materiais e se aventuraram numa re-elaboração teórica mais profunda¹. É no sentido destas últimas tentativas que o presente trabalho pretende realizar algumas contribuições. Contudo, o interesse não é refletir sobre esta ou aquela reformulação em particular, mas pensar de maneira mais ampla e menos pontual alguns pressupostos da prática filosófica com crianças. De maneira tal que evitaremos as referências a alguma reformulação específica da proposta de Lipman. Também não se trata de uma crítica ao trabalho de Lipman, mas da análise de possíveis montagens, de explorar finalmente até onde for possível os desdobramentos de diversas possibilidades conceituais.

A redefinição do programa “Filosofia para crianças” na América Latina.

Uns dos conceitos centrais do programa de Lipman é o conceito de experiência, que no caso do programa de “filosofia para crianças” deve ser pensada como uma experiência formativa. Lipman quer fazer das aulas pequenas comunidades de indagação para reproduzir nelas a forma de discussão própria da comunidade científica. Ao mesmo tempo as crianças que aparecem nas novelas representam modelos de comportamento para as crianças que participam das aulas. Elas são razoáveis, curiosas, criteriosas, etc. A idéia de modelo e de formação acompanha de perto todo o trabalho do “programa de filosofia para crianças”. A filosofia para crianças apresenta-se então como uma educação para o pensar, ou seja, como uma formação do pensamento e uma formação dos indivíduos através do pensamento.

Umas das hipóteses mais fortes que pretendo mostrar como plausível nesta dissertação é que o trabalho em filosofia para crianças ganharia uma reformulação importante apenas através de um movimento teórico sutil, que consistiria na substituição do conceito de experiência formativa de Matthew Lipman (de tradição

¹ Devemos fundamentalmente a Walter Kohan ter relacionado o trabalho de Lipman com as perspectivas de autores como Foucault, Deleuze, Rancière, Agamben, entre outros (cf. Kohan, 2003) No entanto, o presente trabalho visa colocar alguns outros problemas e segundo conceitos próprios, embora, resulte evidente que, a presente dissertação deva-se reconhecer como operando no mesmo plano. Por outra parte, a complexa relação entre herança e criação, entre repetição e diferencia, entre o próprio e o alheio, será um dos problemas principais abordado neste estudo.

pragmatista) pelo conceito de “experiência trágica” a cujo desenvolvimento associam-se as figuras de Friedrich Nietzsche, Michel Foucault e Gilles Deleuze. Uma mesma palavra passa então a designar conceitos e perspectivas teóricas diferentes. Uma palavra vem então a se constituir numa dobradiça que permite a articulação de dois planos de pensamento heterogêneos. Uma palavra faz possível a convivência de dois planos que, embora jamais se correspondam, dão começo a uma feliz e produtiva confusão. Desde esse momento, como acontece com frequência na filosofia, quando digamos o mesmo, estaremos querendo dizer outra coisa. Porque se trata da mesma palavra, mas de dois conceitos diferentes.

Longe de fazer desta confusão uma dificuldade a ser superada, proponho explorar as possibilidades desta substituição conceitual. Precisamos valorá-la como o que é: um movimento teórico delicado que pode brindar novos horizontes ao projeto original de Lipman e constituir uma contribuição significativa neste insipiente campo teórico e prático que é a filosofia com crianças.

Como numa partida de xadrez, às vezes um só movimento muda todo o jogo. Assim trabalha também a filosofia, aos pulos, de repente e através de gestos mínimos. A introdução de um conceito alheio ao sistema lipmaniano, atua então como uma impureza, em torno da qual novas idéias vieram-se condensar permitindo outra compreensão do que é a filosofia e seu ensino.

Vou me dispensar de fazer um aprofundamento do conceito de experiência de John Dewey e da apropriação que dele faz Lipman porque em parte esse trabalho já foi feito (cf. por exemplo, a análise comparativa de Daniel, 1992) e também por que meu objetivo não é fazer um estúdio do trabalho de Lipman, nem mesmo uma comparação do conceito de experiência desenvolvido por ele e aquele pelo qual foi substituído. Não se trata de uma crítica ao trabalho de Lipman ou de uma apologia do que poderia ser uma posição alternativa. O presente trabalho é uma exploração do processo, ainda em curso que a introdução do conceito de experiência trágica tem inaugurado no que hoje chamamos de “filosofia com crianças” e da exploração das questões que ele nos permite pensar. Neste sentido, este trabalho pretende ser mais a tradução escrita de um pensamento ainda em desenvolvimento do que a afirmação de uma conclusão já sabida.

Ao trocar um conceito se opera uma mudança profunda em todo o plano a partir do qual este conceito adquire sentido. Isso acontece por que um conceito está composto de outros conceitos ou, para dizê-lo com outras palavras, por que todo conceito adquire sua consistência em relação a outros conceitos que funcionam como suas partes

componentes (cf. Deleuze, 1992: 27-47). Daí a dificuldade que implica introduzir-se no pensamento de outrem. Quando, por exemplo, começamos a ler um autor damos às palavras que ele utiliza sentidos que nos são familiares, mas estes habitualmente não se correspondem com o sentido que esta palavra tem no pensamento daquele autor.

Por exemplo, quando um filósofo como Kant fala em “sujeito”, não se refere ao mesmo que na linguagem coloquial se entende por sujeito ou ao que outros filósofos querem dizer quando utilizam essa palavra. Para compreender o sentido que um conceito tem na obra de um filósofo, é preciso entender a que outros conceitos, dentro do pensamento daquele autor, este conceito está associado. O problema é que esses outros conceitos que atuam como componentes do primeiro apresentam exatamente a mesma dificuldade. Por isso, tem filósofos que escolhem criar suas próprias palavras, mas isso não resolve a questão: se todas as palavras fossem novas estaríamos frente a um idioma inteiramente incompreensível ou auto-referente e se, de outro modo, nos aproximamos ao sentido dessas palavras através de palavras conhecidas, estamos sujeitos ao mesmo mal-entendido.

Um conceito deve ser compreendido em relação a outros conceitos por que essas relações fazem parte dele (cf. Deleuze, 1992: 27-47). Conhece-se o pensamento de um filósofo do mesmo modo que se conhece um território qualquer, um bairro, por exemplo: ao princípio se percorrem as ruas sem saber muito bem aonde se irá chegar, e de fato, chegar em um ou em outro lugar não faz muita diferença, pois todos os lugares são igualmente desconhecidos. Mas, aos poucos, as ruas e os lugares começam a adquirir sentido uns em relação aos outros. A questão é que não há conceitos simples e por isso, entender um conceito implica sempre compreender uma série de conceitos sem os quais o primeiro não faz sentido. No caso do conceito de experiência trágica, acontece exatamente o mesmo. Em virtude desta característica dos conceitos, a introdução do mesmo no sistema filosófico construído em torno da “filosofia para crianças” tem um alcance difícil de precisar, pois implica a re-configuração do sentido geral da proposta.

Talvez, para um observador descuidado, poderia parecer que de fato o trabalho concreto que é realizado com as crianças a partir da perspectiva da experiência trágica pode resultar em pouco diferente da proposta original de Lipman. E teríamos que concordar com que, em muitos aspectos, procede-se de uma forma similar. Porém, o sentido do que é feito terá se alterado profundamente. As pessoas se sentam numa roda e falam, mas já não se entende o mesmo por diálogo, dado que, o problema do trágico

transforma profundamente o modo em que é entendida a subjetividade e a intersubjetividade. A natureza do trabalho desenvolvido continua sendo de ordem política, mas já não é a noção liberal de democracia a que direciona as práticas. Argumenta-se, distinguem-se conceitos, oferecem-se exemplos, a verdade continua a ser um problema central, mas a relação com a verdade tem se transformado. De uma maneira mais geral, o que se transformou é o sentido de se fazer filosofia com outros. Muitos dos elementos que constituem a proposta de Lipman permanecem, mas seu sentido é outro.

A partir da substituição conceitual da qual estamos tratando, fica difícil distinguir o que pertence a Lipman, o que corresponde aos filósofos envolvidos no problema do trágico e o que pertence a nosso próprio olhar que aproxima algumas coisas e diferencia outras e que, em seu desejo de entender e fazer, combina umas coisas e introduz outras. O certo é que, o novo conceito, que só é novo no sentido em que se encontra operando sobre um outro campo, nos lança fora da obra de Lipman e dos estudos acadêmicos especializados na obra de Nietzsche, Foucault ou Deleuze. Não se trata de um estudo hermenêutico sobre a obra desses autores, nem sobre o programa “filosofia para crianças” de Matthew Lipman. Não se trata de ser fiel a uns e infiéis a outros. Trata-se, por razões que espero possam se desprender do mesmo trabalho, de um pensar singular e próprio que não pode ser assimilável ao pensamento de Lipman ou ao de qualquer outro dos autores que aqui são evocados, ainda que sejam reconhecidos como muito mais do que uma simples inspiração.

Um aspecto que pode resultar surpreendente neste trabalho é fazer operar o conceito de experiência trágica, no âmbito do diálogo, dado que Nietzsche, Foucault e Deleuze o desenvolveram de formas afastadas desta idéia. De fato, segundo Nietzsche a tragédia morreu pela primeira vez nas mãos de Sócrates, e desde aí, diálogo e tragédia não se têm dado muito bem. Por isso, em princípio, esta conjunção poderia soar um tanto monstruosa, pelo menos nos ouvidos de Nietzsche e seus leitores contemporâneos. Se toda criação conceitual é difícil de nomear, a introdução do conceito de experiência trágica no programa de filosofia para crianças de Matthew Lipman inaugura o caminho do que poderíamos chamar, quase como uma provocação, uma espécie de maiêutica trágica.

Este trabalho traça o seguinte percurso:

No primeiro capítulo, se apresenta uma brevíssima genealogia do problema do trágico, a partir de dois componentes principais, quais sejam, a relação entre a ‘forma’ e o ‘fundo infinito’ e a questão da ‘temporalidade’.

No segundo capítulo, se mostra como estes dois temas que compõem o problema do trágico, nos limites que é apresentado neste trabalho, o da forma-fundo e da temporalidade, são desenvolvidos nos trabalhos de Foucault durante a década de sessenta. Especialmente, em *A história da loucura*, *As palavras e as coisas* e *A ordem do discurso*, chegando, neste último a ser colocado o problema do caráter do discurso como acontecimento incorporeal.

No terceiro capítulo, se analisa o trabalho de Deleuze durante a mesma época, mostrando como o problema da figura-fundo é retomado na forma da relação do pensamento com sua própria exterioridade e o problema da temporalidade é levado até o âmago do pensamento, ao ponto de fusionar-se com o sentido. O sentido aparecerá, então, como acontecimento incorporeal e intensivo.

Finalmente, no quarto capítulo se esboçam algumas linhas do que pode-ser pensado em educação e especialmente no trabalho da “filosofia com crianças” a partir de uma perspectiva trágica.

CAPÍTULO I

O

Gostaria de começar pontuando três momentos significativos na constituição do conceito de “experiência trágica” ao qual vou me referir ao longo deste trabalho. Estes três momentos servirão para desenhar, embora muito esquematicamente, os traços fundamentais do problema que tento colocar. O primeiro desses momentos está assinalado pela *Crítica do juízo* de I. Kant, onde se estabelece uma distinção entre o belo e o sublime que marcará fortemente as discussões estéticas de toda a modernidade e o modo de fazer arte que lhe é característico. O segundo momento, apontado por *A origem da tragédia* de F. Nietzsche, onde essa primeira distinção entre o belo e o sublime é levada muito além das fronteiras kantianas da estética, e colocada sob um registro mais amplo. O terceiro desses momentos, faz referência ao modo em que algumas das questões desenvolvidas por Nietzsche são retomadas no contexto intelectual francês dos anos sessenta por Michel Foucault e Gilles Deleuze.

Talvez seja preciso esclarecer que, da maneira em que aqui se pretende abordá-lo, o problema do trágico é um problema moderno e contemporâneo. Não se trata de fazer um estudo em torno da tragédia grega como gênero estético, mas de entender o que o problema do trágico coloca para nossa contemporaneidade. Tal e como será tratado, o problema do trágico pertence a nosso tempo e diz respeito a ele; o trágico que inaugura a estética kantiana percorre a modernidade toda e chega até nós.

Também não pretendo fazer um estudo exaustivo do trágico, o tema é sumamente extenso e excede as possibilidades e objetivos específicos deste trabalho. Serão destacados, entre os muitos possíveis, apenas dois tópicos ou aspectos do problema, aos que chamarei de “figura e fundo” e “temporalidade”. Não se trata de temas constantes que, desde Kant a Foucault ou Deleuze, venham sendo trabalhados de diferente modo; trata-se, ao contrário, de motivos diferentes, mas ao mesmo tempo, associáveis. O problema do sublime em Kant não é o mesmo problema do dionisíaco em Nietzsche ou da loucura em Foucault, mas podemos, de um a outro, reconhecer algumas ressonâncias. É nesse sentido que se pretende colocar em relação, sob o nome de trágico, uma série de problemas que percorrem a obra destes autores. Por último, cabe esclarecer que só tem sido considerada neste percurso a primeira etapa da obra de Foucault e Deleuze, a dos anos sessenta, dado que levar em conta a totalidade de seus escritos teria ultrapassado as condições deste estudo.

O problema do trágico está nas origens (não temporais) do pensamento, no seu sentido originário e na sua relação com a verdade. Poderíamos dizer que o problema do trágico é anterior ao da verdade, dado que diz respeito à produção do sentido. O problema do sentido é anterior ao da verdade porque o que não tem sentido não pode ser nem verdadeiro nem falso. Só pode ser dito verdadeiro ou falso àquilo que tem já ganho um lugar no campo do sentido. O problema do trágico poder-se-ia resumir na pergunta: como surge o sentido? Esta é a questão central, porque como soube entender Nietzsche o problema da humanidade nunca foi tanto a verdade e a mentira, como tampouco a dor e o prazer, o problema foi sempre o sentido dessa verdade, o sentido dessa dor e desse prazer. O lamentável é sofrer sem sentido. O problema não é tanto a verdade, quanto o valor e o sentido dessa verdade. Assim, o trágico diz também respeito à criação do valor e ao sentido (cf. Deleuze, 1967/1986: 7-10).

O trágico traz consigo um fato enigmático: como assinala Alain Badiou na epígrafe deste capítulo: "A potência de um pensamento é a capacidade de se manter o mais próximo possível do infinito, com o mínimo de espessura do abrigo". (Badiou, 1996: 69), a potência de um pensamento parece ser maior quanto mais próximo este se encontra do abismo, e quanto mais exposto esteja a ser devorado por ele. Como se a potência criadora do pensamento precisasse justamente dessa intempérie, dessa exposição. Talvez, a isso se deva a freqüente associação entre arte e loucura, à intimidade que ambos têm com o inefável.

Esse é o segredo da tragédia: existe uma complexa e enigmática relação entre o pensamento e o infinito. Nessa relação os sentidos nascem e morrem. É a este lugar misterioso, incerto e problemático, que o conceito de “experiência trágica” conduzirá.

Kant e o problema do belo e o sublime

Um problema fundamental que se colocou para século XIX foi o problema da consciência limitada e sua relação com o infinito. Este problema é tratado por Kant numa obra titulada *Crítica do juízo* (Kant, 1990). Nela, se interroga sobre a possibilidade do juízo estético, juízo de gosto. Kant afirma que, quando o sujeito se encontra ante um objeto que apresenta para ele uma forma determinada, se faz possível o exercício concordante do entendimento e da imaginação, mas quando o sujeito se acha frente ao infinito, seja na forma do infinitamente grande ou do infinitamente intenso, a imaginação torna-se impotente: na ausência de toda forma, a imaginação não pode ser

exercida, em tanto que o intelecto, tornado razão, pode continuar a julgar ainda na falência da imaginação. No primeiro caso, a harmonia das faculdades da origem ao sentimento do belo, enquanto que, no segundo, o conflito entre a imaginação e o entendimento provoca o sentimento sublime. Se o belo encanta, o sublime comove. O belo engendra calma e serenidade; o sublime, uma mescla de alegria e dor. O belo é então o sentimento que corresponde ao que tem limite, ao que tem forma, enquanto que o sublime é o sentimento provocado pela potência assustadora do infinito.

Este motivo kantiano, da consciência finita frente ao infinito, ira ser retomado por Schiller, Schopenhauer e, depois, por Nietzsche. Em *A origem da tragédia* (2000), Nietzsche recolherá a questão do sublime, da confrontação da consciência e o infinito, na forma de dois princípios complementares, aos que chamará: o apolíneo e o dionisíaco.

Figura e fundo

A condição para que algo apareça é que, ao mesmo tempo, algo passe às sombras, pois toda figura só se torna reconhecível sobre um fundo a partir do qual se recorta. Essa diferenciação é primeira, dado que, sem ela, nada seria o suficientemente distinto como para ser percebido. Nada teria contornos, nada apareceria.

Trata-se da forma inicial de toda criação, toda criação é uma diferenciação. Procurando encontrar as origens da tragédia grega, Nietzsche distingue dois elementos ou princípios criativos, aos que chama de instintos, posto que são forças primordiais da natureza.

“duas divindades da arte, a Apolo e a Dionísos, que se refere a nossa consciência do extraordinário antagonismo, tanto de origens como de fins, que existe no mundo grego entre a arte plástica ou apolíneo e a arte sem forma ou musical, a arte dionisíaca” (Nietzsche, 2000: 39).

Apolo representa a luz, a forma, a consciência individual, a proporção e a beleza. Dionísos a escuridão, a profundidade infinita e ilimitada, a dissolução do Eu, o desmedido, o sublime. Ambas as forças se combinam para produzir a criação, se remetem mutuamente, dependem a uma da outra. E a extraordinária intensidade da

tragédia grega como gênero artístico se deve ao fato de ter conseguido manter ambos os princípios, ao mesmo tempo complementares e antagônicos, num grau de aproximação máximo.

“Estes dois instintos impulsivos andam lado a lado e na maior parte do tempo em guerra aberta, mutuamente se desafiando para darem origem a criações novas, cada vez mais robustas, para com elas perpetuarem o conflito deste antagonismo que a palavra ‘arte’, comum dos dois, consegue mascarar, até que por fim, devido a um milagre metafísico da ‘vontade’ helênica, os dois instintos se encontram e se abraçam para, num amplexo, gerarem a obra superior que será ao mesmo tempo apolínea e dionisíaca -a tragédia ática.” (Nietzsche, 2000: 40).

Esta emanção a partir da qual a forma surge do fundo e, no caso dos seres vivos, a consciência individual emerge das forças impessoais da natureza (inconsciente), tem seu lugar antes de toda representação. Este momento inaugural é anterior a qualquer representação e por isso anterior à consciência. Dado que, o que podemos representar é o que já pertence à forma e à consciência. Esta tensão entre forma e fundo ilimitado diz respeito ao surgimento da própria consciência individual. Nietzsche nos apresenta esta dinâmica criadora através de uma imagem poética que toma de Schopenhauer.

“Como um pescador no seu barco, tranqüilo e pleno de confiança na sua embarcação, no meio de um mar desmesurado que, sem limite e sem obstáculos, levanta e derruba montanhas de ondas cheias de espuma, mugindo e bramindo, o homem individual, no meio de um mundo de dores, permanece sereno e impassível, porque se apóia confiadamente *principium individuationis*’. Sim, poder-se-ia dizer que a confiança inabalável neste princípio, é a serenidade calma de quem nele se compenetra, encontraram em Apolo a expressão mais sublime, e poder-se-ia também reconhecer em Apolo a imagem

divina e esplêndida do princípio de individuação, cujos gestos e olhares nos falam de toda a sabedoria e de toda a alegria da ‘aparência’, ao mesmo tempo que nos falam de sua beleza.” (Nietzsche, 2000: 43).

Como o pescador em sua pequena barca, assim está toda consciência frente ao infinito universo, que como um mar desatado ameaça com tragá-la. Assim está a consciência finita, frente ao abismo. A finitude é constitutiva da consciência porque ela é essencialmente limite. É o limite o que a faz existir e a protege. Tudo quanto existe, ainda a própria consciência, é irremediavelmente ameaçada pelo ilimitado, nesta tensão se dá a vida, e é a esta tensão que a tragédia faz referência. Trágica é a condição de um existente finito em relação com o infinito. Inclusive com o infinito que ele mesmo transporta, posto que esse infinito não é apenas exterior. O infinito é o fundo mesmo da existência, e de nossa existência como seres conscientes. Sabemos que há uma parte que não podemos representar, que não forma parte de nossa consciência, mas que ainda

o procura, que desaparece enquanto nos voltamos para encarar-lhe. Quando o pensamos, já passou, e apenas conseguimos pensar o passado.

Mas o instante é a porta de algo mais profundo que o tempo. Porque o que chamamos tempo é somente o que a consciência consegue representar: um passado, um presente e um futuro que se sucedem numa linha. Uma linha estática que desenhamos em nossa imaginação. Mas o instante se furta ao tempo assim representado, o instante é irrepresentável, ele é o devir mesmo.

O que é para uma consciência o presente? O presente é para a consciência uma parte do tempo que está entre o passado e o futuro. Quanto mede essa parte? Um dia? Uma hora? Um minuto? Um segundo? Um milésimo? Até onde podemos continuar dividindo o tempo? De fato, tem extensão essa fronteira entre o passado e o futuro, ou é apenas uma fronteira que, como o horizonte, afasta-se infinitamente enquanto a perseguimos? Parece que o presente não existe ou, pelo menos, não é pensável nem habitável ao modo de um território. Parece então impossível pensar o presente, representá-lo.

Para a consciência, o instante é impensável. Só o passado existe verdadeiramente para ela. O passado designa uma série de impressões registradas pela consciência e o futuro é a projeção dessas impressões revertidas sobre o futuro. É por isso que, se muda a forma em que damos sentido a essas impressões que formam o passado modifica-se aquilo que podemos esperar do futuro. A consciência é cronologia. Aquilo que chamamos de Eu, de consciência, não é outra coisa senão uma promessa. Quer dizer, a espera da concretização futura de uma imagem do passado. Passado e futuro conformam o que chamamos de identidade. Mas o instante é o que se furta à consciência e à representação. O instante nos conduz a uma temporalidade mais profunda que o tempo sucessivo, uma dimensão pura do tempo, uma dimensão anterior à cronologia e anterior ao estabelecimento de qualquer identidade.

Vemos, uma vez mais, agora do ponto de vista da temporalidade, que a identidade pessoal é um efeito da representação. É o efeito de uma representação cronológica do tempo.

A proximidade do fundo infinito dissolve tanto as formas da representação quanto a experiência cronológica do tempo. Lá irão se perder todas as certezas, até a certeza de nos mesmos. Lá as formas se misturam, perdem seus contornos definidos, o tempo multiplica suas dimensões, se implica, se complica. Mas nesse limiar do mundo, onde o mundo se desfaz, os sentidos morrem e renascem.

A seguir veremos como estas duas questões que temos assinalado no problema do trágico: figura e fundo, e temporalidade, irão ser retomadas no contexto francês dos anos sessenta, por Michel Foucault e Gilles Deleuze.

CAPÍTULO II

FOUCAULT E A EXPERIÊNCIA TRÁGICA

Foucault utiliza o termo experiência em numerosas ocasiões. É freqüente achar em sua obra expressões tais como experiência do corpo, experiência da loucura, experiência da sem-razão, experiência onírica, experiência vivida, experiência patológica, experiência psicológica, experiência literária, experiência contemporânea, experiência da sexualidade, experiência da finitude, etc. No entanto, acredito que, em um sentido geral, poderia se denominar a experiência foucaultiana de ‘experiência trágica’, em função dos tópicos assinalados anteriormente: figura-fundo e temporalidade. A vinculação do conceito de experiência com a problemática nietzscheana do trágico só resulta evidente na primeira parte da obra de Foucault, sobre tudo no primeiro prólogo da *História da loucura*, que fora retirado da segunda edição por pedido do autor. Porém, o problema do trágico, no sentido em que é tratado neste trabalho, diz respeito à natureza do pensamento e é sob essa perspectiva que o conceito de experiência de Foucault pode ser entendido como trágico.

A questão dos limites

Foucault se pergunta pelos contornos que delineiam nossa cultura, contornos que lhe dão a base de sua positividade e que definem, ao mesmo tempo, o que uma cultura é e o que será para ela sua exterioridade: o que uma sociedade considera como fazendo parte de si e o que considera alheio. Pergunta-se pelo ato que estabelece os limites que distribuem o Mesmo e o Outro. Nesta linha de problematização, vemos aparecer, durante os anos sessenta, dois livros complementares: *Historia da loucura*, onde se faz um estudo sobre o outro, sobre o que uma cultura nega e rejeita para dar-se nessa rejeição seus próprios limites, e *As palavras e as coisas*, onde se trata das formas em que uma cultura estabelece para si sua própria identidade.

“A história da loucura seria a história do Outro – daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjura-lhe o perigo interior), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade); a história da ordem das coisas seria a história do Mesmo – daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser por

tanto distinguido por marcas e recolhido em identidades.”
(Foucault, 1966/1999d: XXII).

Ambos os trabalhos constituem uma pesquisa sobre o modo em que o que somos tem se constituído como experiência, uma pesquisa em torno daquele gesto que tem permitido dar-nos uma forma reconhecível. Ambos os livros demarcam duas linhas de abordagem de um mesmo problema, o problema do limite de nossa experiência, do que num determinado momento histórico, no interior de uma cultura, e possível ver, dizer e pensar. Mas o ato que funda nossa identidade não se confunde com ela. Isto é importante, não se trata de uma história de nossa identidade, senão da arqueologia de uma experiência e seus limites. Uma história do que temos sido, mas também um tipo particular de história que nos mantém, o tempo todo, nos borde do abismo, ali onde nossa identidade é dissolvida, e nosso pensamento parece perder-se no inefável.

A loucura

Em *História da loucura*, Foucault mostrará como esta determinação da fronteira entre o que somos e o que consideramos o Outro toma no discurso psiquiátrico moderno a forma da distinção entre normalidade e loucura, entre razão e sem razão. Se ocupará então de fazer uma genealogia do gesto originário, que dividiu a razão e a não-razão, mostrando, ao mesmo tempo “...o poder que a razão exerce sobre a sem-razão para lhe arrancar sua verdade de loucura”. (Foucault 1961/1999a: 140). Buscará perceber o gesto em que a verdade psiquiátrica se ergue sobre a loucura e a confina na categoria de doença mental. A partir dessa divisão a loucura só poderá ser pensada desde a razão. A partir daí, com a exceção do campo da arte, na cultura ocidental a troca entre razão e loucura só pode ser feita através do discurso profissional do médico.

Foucault nega que a medicalização e a psicologização da loucura sejam o resultado de um progresso que teria levado ao desvelamento de sua essência; esta desconfiança é possível graças à categoria de “experiência trágica da loucura”. Esta categoria permite ver, na loucura, além de uma figura histórica, uma experiência atemporal, originária, crucial, essencial, que a razão, ao invés de descobrir, encobriu, ocultou, mascarou, dominou (embora não a tenha destruído totalmente), por ela ter-se mostrado ameaçadora, perigosa. Deste modo, o discurso da razão tenta negar o que nele próprio resulta infinito, caótico e por tanto inquietante, encerrando, na categoria de

“doença mental”, esse profundo oceano de sem sentido que se agita no sujeito, ameaçando com fazer naufragar sua frágil identidade pessoal e o bom senso que a garante.

Esta outra loucura, a que faz referência Foucault, não é a loucura enquanto categoria médica, não é uma doença, é uma categoria ontológica. Trata-se do infinito, do fundo caótico, informe, atemporal, desde onde as formas emanam e no qual irão se perder um dia. É ao mesmo tempo uma força dissolvente que ameaça corromper todo o existente.

Trata-se, na *História da loucura*, segundo as palavras do próprio Foucault de:

“... ir ao encontro, na história, desse grau zero da história da loucura, no qual ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha. Descrever, desde a origem de sua curvatura, esse ‘outro giro’ que, de um e de outro lado de seu gesto, deixa recair coisas doravante exteriores, surdas a toda troca, e como mortas uma para a outra: a Razão e a Loucura (Foucault, 1961/1999a: 140).

Foucault quer ir ao encontro desse gesto trágico que funda ao mesmo tempo a forma e o fundo. Não se trata de saber o que a razão sabe da loucura, ele quer situar-se numa região anterior, originária tanto da razão quanto da loucura. Se a *episteme* moderna está construída, como já foi dito, sobre o silenciamento da relação fundamental entre razão e loucura, será preciso fazer a arqueologia desse silêncio e desconfiar de toda história do conhecimento.

“Em direção a qual região iremos nós, que não é nem a história do conhecimento, nem a história simplesmente, que não é comandada nem pela teologia da verdade, nem por o encadeamento racional das causas, os quais só tem valor e sentido mas além da divisão? Uma região sem dúvida onde se trataria mais dos limites do que a identidade de uma cultura”. (Foucault 1961/1999a: 142).

O trabalho de Foucault não é uma apologia da loucura, não se trata de entregar-se por completo a esse impulso dissolvente; ao contrário, trata-se de ir ao encontro do sublime no pensamento, de contemplar o infinito que o pensamento carrega em si próprio. A região à qual Foucault pretende encaminhar seu trabalho está para além da história e da verdade, porque a história só se faz possível no estabelecimento de certos limites, na afirmação de determinadas relações. A história pertence à razão e o lugar a que Foucault está se referindo é anterior aos ordenamentos da razão. Também não pertence à verdade, porque o momento trágico da divisão entre figura e fundo, entre razão e loucura não pertence ao âmbito da verdade senão ao do sentido. A divisão de que fala Foucault é instauradora de sentido. O problema da verdade virá depois quando o sentido tenha sido estabelecido. O sentido é anterior ao sujeito, é anterior a história, é anterior ao saber, é anterior ao encadeamento das causas.

É por essas razões que Foucault, seguindo Nietzsche, não se pergunta pela verdade, mas por algo mais fundamental, pelo valor e pelo sentido. Foucault não se pergunta pela identidade de sua cultura, mas pela força que fez essa cultura emergir dentre muitas outras combinações. Toda sua análise está feita em termos de forças, forças que criam formas, formas que são conceitos, discursos e sujeitos. O problema para Foucault não é então o “ser”, a “identidade”, mas o ato primordial de recusa, de traçado de limites, em que ela se funda.

“Poder-se-ia fazer uma história dos limites – desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior; (...) ali se encontra a espessura originária na qual ela se forma. Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento de sua história.” (Foucault, 1961/1999a: 142)

“(...) encontram-se confrontados, em uma tensão sempre preste a desenlaçar-se, a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica.” (Foucault, 1961/1999a: 142)

A loucura num sentido trágico não pode pertencer à razão, ao discurso. O ato de nomeá-la suporia tê-la posto no espaço e no tempo da razão e da história. A loucura, num sentido trágico, é portanto um fundo de sem-sentido a partir do qual se estabelece qualquer sentido, mas que sempre permanece inacessível a este e por isso o ameaça radicalmente. A obra da história, da razão, da linguagem só é possível sobre um fundo caótico. Trata-se de um espaço de sem-sentido que percorre a história por baixo, ameaçando-a, e que se renova a cada instante, com cada palavra e com cada novo gesto da razão, mas que é ao mesmo tempo o segredo de seu devir.

A loucura é para Foucault, “barulho surdo debaixo da história, o murmuro obstinado de uma linguagem que falaria sozinha –sem sujeito falante e sem interlocutor” (Foucault, 1961/1999a: 144). A loucura é linguagem, mas não discurso. É o ponto cego da linguagem, é isso que sempre escapa à linguagem, mas que faz parte de seu próprio devir, “raiz calcinada do sentido” dirá Foucault (Foucault, 1961/1999a: 144).

Não se trata então de fazer a história de um conhecimento, mas a arqueologia de uma experiência, nada menos de uma experiência que conduz até o fogo primordial onde se forja o sentido. Não estamos frente à história de um saber, mas à arqueologia de uma experiência do pensar.

A ordem

Em *As palavras e as coisas* (1966), Foucault se ocupara da constituição do que denominara uma *episteme*. O texto começa por citar uma curiosa taxonomia criada por Borges, classificação estranha que distribui e ordena uma série de animais de forma impossível, fazendo aparecer ante nossos olhos o absurdo de uma ordem impossível de ser pensada. Trata-se de ‘certa enciclopédia chinesa’ onde está escrito que “os animais se dividem em a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) etcétera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas” (Borges, *apud* Foucault, 1999d: ix).

Desta curiosa peça literária servira-se Foucault para pensar a experiência mesma da ordem. Perguntar-se-á então, o que é o que resulta impossível de se pensar nesta classificação? De que tipo de impossibilidade se trata? O problema não parece estar nos seres fantásticos, já que eles estão definidos como tais, nem em colocar juntas coisas

que não se correspondem. O que destrói qualquer possibilidade de imaginação, o que resulta impossível é pensar um espaço comum onde possam se reunir realidades tão diferentes. “A monstrosidade que Borges faz circular pela sua enumeração consiste, ao contrário, em que o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado. O impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se”. (Foucault, 1966/1999d: xi).

É sobre a constituição desse espaço comum, condição de toda ordem, que Foucault coloca sua pergunta. A possibilidade de qualquer ordem não está nas coisas mesmas, nem nas palavras que as nomeiam, mas no espaço comum em que estabelecem sua vizinhança. Porém, na taxonomia citada por Borges esses espaços não constituem um espaço homogêneo onde igualdades e diferenças poderiam ser repartidas, aqui os espaços se encontram, se justapõem e se multiplicam muitas vezes. Se a classificação é impossível é porque o espaço comum não existe e em seu lugar encontramos infinitos espaços sem conexão; ou melhor, encontramos espaços cuja única conexão é a série alfabética que os vincula. Falando ainda do texto de Borges, Foucault comenta:

“...no seu rastro nascia a suspeita de que há desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém; seria a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão, sem lei nem geometria, do heteróclito; e importa entender esta palavra no sentido mais próximo de sua etimologia: as coisas aí são “deitadas”, “colocadas”, “dispostas” em lugares a tal ponto diferentes, que é impossível encontrar-lhes um espaço de acolhimento, definir por baixo de umas e outras um lugar-comum.” (Foucault, 1966/1999d: xiii).

Este espaço comum não é algo dado, não pode deduzir-se das coisas mesmas. Este espaço é sempre dependente de uma perspectiva, de um modo de ver e dizer que define as condições de possibilidade de qualquer distinção, de qualquer classificação, de qualquer ordem. Mas este modo de ver e dizer é diferente para cada cultura e cada momento histórico. É em direção da constituição deste espaço comum que a arqueologia se encaminha. Assim, mais uma vez, Foucault se pergunta:

“Em que ‘tábua’, segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas? Que coerência é essa - que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento a priori e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis” (Foucault, 1966/1999d: xv)

A coerência e o hábito afirmados num modo de ver e dizer não estão determinados por nenhum encadeamento a priori já que numa classificação não se trata de ligar causas e efeitos, mas de relacionar e isolar, de analisar, de ajustar e ligar conteúdos concretos. A coerência não é imposta por nenhum conteúdo imediatamente sensível, dado que não são as coisas pela sua própria força que impõem o ordenamento. Na proliferação infinita

através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é só nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada.” (Foucault, 1966/1999d: xvi)

Foucault afirma que não há ordem que possa prescindir da aplicação de critérios, que estes critérios não podem ser derivados das coisas mesmas, ainda que aparentemente as coisas não permitam a imposição de qualquer tipo de ordem. Poderíamos pensar então que a ordem depende da linguagem, dos discursos que impõem uma ordem às coisas. No entanto, a proposta de Foucault parece ser ainda mais complexa. A ordem seria o resultado de uma operação de distribuição, de administração do que pode ser dito e percebido num momento determinado, construção de um espaço comum. Esta operação de distribuição não é um conhecimento; é, pelo contrário, uma

Como temos visto, o trabalho de Foucault apresenta, tanto na *História da loucura*, quanto em *As palavras e as coisas*, duas formas de experiência: uma histórica que define os limites dentro dos quais uma cultura se reconhece e se diferencia daquilo que considera alheio e uma experiência trágica atemporal, que teria o poder de desafiar a primeira e as vezes subverte-la. Nesse sentido esta experiência trágica fala da relação da razão com um além, indefinível, impossível de ser capturado. Uma pura exterioridade do pensamento e da subjetividade.

O trabalho de Foucault destaca os limites de nossa experiência cultural ao tempo que aponta para uma experiência desses limites que poderia nos permitir sair dela transformados. Chamaremos a esta última de ‘experiência trágica’.

A razão moderna, na forma do discurso psiquiátrico, representou-se a loucura como uma doença mental para melhor proteger-se de si própria, para objetivar e tentar assim controlar uma infinitude que lhe é constitutiva. O mundo, tal como é representado pela consciência, o mundo das identidades, está construído sobre o abismo. É isso que a razão quer esquecer. O mundo não tem fundamento. Não há fundamento nem para o Eu, nem para o mundo, o mundo é um sem-fundo, ele está des-fundado. O fundo do mundo é abismo infinito, delírio, loucura. Fazer da loucura uma ‘doença mental’ é apenas uma forma de colocá-la a distância, para assim poder falar dela através de um discurso que reduza sua ameaça.

Podemos reconhecer este esquema em *Origem da tragédia* de Nietzsche. Lá e aqui, trata-se do triunfo de Sócrates sobre o delírio dionisíaco. Um Sócrates que depois veio se chamar Cristianismo, depois Filantropia, e mais tarde Psiquiatria, trata-se, enfim, nos termos de Nietzsche, da história do niilismo. O que a racionalidade moderna tenta negar, esquecer, e finalmente, assimilar, é sua relação constitutiva com a loucura. A história de ocidente é a história dessa negação, desse esquecimento. Vontade de negar, através da racionalidade, esse outro lado terrível, obscuro, incontrolável da vida. A tentativa de negar o acaso, a multiplicidade e o devir.

O discurso como acontecimento

Com *A ordem do discurso* se fecha a década dos sessenta. Trata-se da conferência inaugural pronunciada, o 2 de dezembro de 1970, a propósito da posse da cátedra no *Collège de France*. Nela, Foucault fará uma apresentação dos que têm sido, até então,

seus temas de interesse e um anúncio das tarefas a que dedicará seus esforços nos próximos anos. A hipótese principal deste trabalho é a seguinte:

“em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seus acontecimentos aleatórios, esquivar sua pesada e terrível materialidade.” (Foucault, 1970/1996: 8).

A partir desta hipótese Foucault realizará uma descrição dos diferentes tipos de procedimentos que fixam e direcionam a produção discursiva nas sociedades européias contemporâneas. Apontará três tipos de mecanismos: os que, desde o exterior do discurso, tentam limitar seus poderes; os que, desde o interior, tentam dominar suas aparições aleatórias; e os que selecionam os sujeitos que falam. Entre os primeiros se contam a “interdição”, a separação entre “razão-loucura” e a que distingue o “verdadeiro e o falso”. Entre os segundos, o “comentário”, o “autor” e as “disciplinas”. Entre os terceiros, o “ritual”, as “sociedades de discurso”, as doutrinas e a “apropriação social dos discursos”.

Na análise de Foucault a filosofia tem correspondido, e até reforçado, estes mecanismos, através de certo número de temas que permitiram esquecer a realidade do discurso, como se o discurso fosse apenas uma coisa inerte que se encontra entre a realidade sensível e a inteligível, entre a racionalidade e o mundo; como se a linguagem devesse ocupar o mínimo espaço possível entre estas duas realidades que se refletem a uma à outra segundo uma secreta cumplicidade.

Esta depreciação da realidade do discurso poderia sintetizar-se em três tópicos básicos: “o sujeito fundante”, “a experiência originária” e “a mediação universal”. No primeiro caso, a depreciação advém de que o discurso é pensado como uma forma neutra. Assim, o sujeito fundante “anima com suas intenções as formas vazias da linguagem; é ele que, atravessando a espessura ou a inércia das coisas vazias, reaprende, na intuição, o sentido que aí se encontra depositado” (Foucault. 1970/1996: 47). No segundo caso, porque a experiência originária supõe que, “no nível da experiência, antes mesmo que tenham podido retomar-se na forma de um *cogito*, significações anteriores, de certa forma já ditas, percorreriam o mundo, dispondo-o ao redor de nós e abrindo-o,

logo de início, a uma espécie de reconhecimento primitivo. Assim, uma cumplicidade primeira com o mundo fundaria para nós a possibilidade de falar dele, nele, de designá-lo e nomeá-lo, de julgá-lo e conhecê-lo, finalmente, sob a forma de uma verdade.” (Foucault. 1970/1996: 47). No terceiro caso porque a mediação universal, “não é senão um discurso já pronunciado, ou antes, são as coisas mesmas e os acontecimentos que se tornam insensivelmente discurso, manifestando o segredo de sua própria essência.” (Foucault. 1970/1996: 47).

Estes três tópicos constituem uma tentativa de fundação do sentido, seja no sujeito, seja nas coisas ou numa suposta cumplicidade natural do primeiro com as segundas. Fundar o discurso significa também poder controlá-lo. Pois haveria segundo Foucault, na cultura ocidental uma profunda logofobia, um enorme temor ao poder dos discursos.

“...uma espécie de temor surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de todo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigo, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso.” (Foucault. 1970/1996: 50).

A estrita separação entre verdade e falsidade, entre razão e loucura, todas as interdições e sujeições que se operam sobre o discurso, tudo o que consideramos ser a fonte do discurso, nossa vontade de verdade, o autor, as disciplinas que o organizam, não são senão formas de conjurar seu perigo. Tudo o que consideramos uma instância original e criadora do discurso não é outra coisa que um jogo de estabilização de seus poderes. Todos os temas que a filosofia tradicionalmente tem colocado como fundamento do discurso devem ser tidos por operações de administração de seus efeitos.

Que o discurso não tem fundamento, nem no sujeito, nem numa suposta experiência originária, nem numa racionalidade universal tem para Foucault algumas consequências. E preciso advertir que:

-para além dos discursos não existe um discurso primeiro, pleno de sentido, contínuo e homogêneo, natural, que os mecanismos ocultam, mascaram, deformam. Os discursos são em si próprios descontínuos, múltiplos e não existe para além deles um metadiscurso onde eles possam finalmente vir a se reconciliar.

-não deve se imaginar “que o mundo nos apresenta uma face legível que teríamos que decifrar apenas; ele não é cúmplice de nosso conhecimento; não há providência pré-discursiva que o disponha a nosso favor” (Foucault. 1970/1996: 53).

-não deveríamos passar do discurso para sua interioridade, procurando um núcleo escondido, para o âmago de um pensamento ou de uma significação que se manifestaria nele; “mas a partir do próprio discurso, de sua aparição e de sua regularidade passar a suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras” (Foucault, 1970/1996: 53).

A filosofia tem tentado negar a materialidade do discurso colocando como fundamento desse discurso a idéia de ordem e totalidade. Através de sua crítica do “sujeito fundante”, da “experiência originária” e da “mediação universal”, Foucault nega que o discurso tenha que encontrar seu sentido no sujeito, nas coisas ou nas relações causais que os ligam segundo um sistema de regras causais, segundo uma ordem. Mas também Foucault quer tomar distância do estruturalismo, na medida em que não quer pensar o discurso apenas como uma estrutura. Foucault pretende pensar o discurso como acontecimento. É assim que, em dezembro de 1970, um ano depois da publicação de *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, pronuncia umas palavras que, para um leitor inadvertido, poderiam ter sido ditas por Deleuze:

“Que estatuto convém dar a esta noção de acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos? Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito (...) Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, a primeira vista, de um materialismo do incorporeal.” (Foucault. 1970/1996: 57-58)

Foucault nos convida a pensar os discursos como séries, como encadeamentos que têm uma consistência interna, mas que não se totalizam num discurso completo que se fecha sobre si próprio. Os discursos constituem séries descontínuas. Então, que estatuto deveria dar-se a essa descontinuidade?

“Não se trata bem entendido nem da sucessão dos instantes do tempo, nem da pluralidade dos diversos sujeitos pensantes; trata-se de cesuras que rompem os instantes e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e de funções possíveis. Tal descontinuidade golpeia e invalida as menores unidades tradicionalmente reconhecidas ou as mais facilmente contestadas: o instante e o sujeito.” (Foucault, 1970/1996: 58).

Será preciso supor entre essas séries descontínuas relações que não sejam causais, sucessivas, no interior de uma consciência. Será preciso, então, elaborar, para além de uma teoria do sujeito e do tempo, uma teoria das sistematicidades descontínuas. Estas séries têm relações causais, é verdade, no interior de certos limites, mas é preciso introduzir, segundo Foucault, a casualidade, o acaso, como categoria na produção do acontecimento.

Não tratar o discurso como representação que esconde significações senão como acontecimento, como séries regulares e distintas de acontecimentos, permite introduzir na raiz mesma do pensamento o acaso, a descontinuidade e a materialidade, perigos estes que a filosofia ocidental dominante tanto tentou evitar.

Do ponto de vista da relação entre discurso e experiência o trabalho de Foucault não deveria ser interpretado desde uma alternativa que, ou bem reduza a experiência a linguagem (entendendo a linguagem como representação), ou, pelo contrário, afirme a existência de uma experiência anterior a linguagem. O trabalho de Foucault é muito mais sutil, ele quer pensar um novo estatuto para o discurso que fuja da forma tradicional de pensar o problema, quer dizer, das alternativas próprias de um pensamento representativo. Não se trata nem de um racionalismo que coloca o sentido no sujeito, nem de um materialismo que coloca o sentido nas coisas, nem de um estruturalismo que o coloca no jogo da linguagem como estrutura de signos. Trata-se de pensar de forma nova o próprio estatuto do discurso.

O trágico, que foi definido como fundo, delírio, loucura, não é estritamente falando um fora da linguagem, mas sim um fora da ordem do discurso, um fora do tempo sucessivo, um fora da história como continuidade, e também um fora do sujeito, como síntese da consciência, um fora da obra como produção original de um autor. O fundo, o delírio, a loucura, faz referência à própria natureza fragmentária, descontínua, serial do discurso, a seu caráter múltiplo. Falando em termos foucaultianos o fundo

trágico não é exterior à linguagem, antes constitui o que poderíamos chamar uma “linguagem do exterior” (Foucault, 1966/1990).

CAPÍTULO III

DELEUZE E: O SENTIDO COMO ACONTECIMENTO

O empirismo: pensamento e exterioridade

O empirismo traz consigo uma exterioridade mais radical do que aquela concebida pela teoria da representação.

Já em seu primeiro trabalho *Empirismo e subjetividade* Deleuze dirá que “o fundo do espírito é delírio, (...) acaso, indiferença.” (Deleuze, 1953/2001: 13). E colocará como pergunta norteadora de todo o trabalho sobre Hume a seguinte questão: “Como um espírito devém uma natureza humana?” (Deleuze, 1953/2001: 12) Quer dizer, como essa coleção de idéias e imagens caóticas e sem ligação, que conformam o espírito, devém um sistema? Ou, por outras palavras: “Como o espírito devém um sujeito?” (Deleuze, 1953/2001: 13).

Deleuze está pensando, através do empirismo, a relação entre um espírito concebido como delírio, coleção caótica de idéias e imagens, e o sujeito. Esta relação apresenta uma certa analogia com aquela outra relação entre infinitude e individualidade pessoal, apresentada pelo Nietzsche em *Origem da tragédia*.

Segundo a perspectiva de François Zourabichvili (2004) pode-se pensar o trabalho de Deleuze, sobre tudo no tocante aos textos produzidos durante a década de sessenta, a partir da relação entre pensamento e exterioridade. Acredito que essa perspectiva pode legitimamente ser considerada como um desdobramento do problema do trágico, pelo menos nos limites em que está sendo apresentado neste trabalho.

Como Nietzsche, Deleuze afirma uma relação necessária e vital entre o pensamento e seu fora. A qual, em *Origem da tragédia*, se apresenta como a relação entre Apolo, deus da forma, e Dionísio, fundo infinito e, em Deleuze, como a relação entre o pensamento e seu fora. Ao igual que no pensamento de Nietzsche esta relação tem a ver com a criação.

A partir dessa relação entre o pensamento e sua exterioridade Deleuze desenvolverá uma crítica à maneira em que a filosofia, dominada pela teoria da representação, tem concebido a relação do pensamento e sua exterioridade, considerando o empirismo como uma alternativa mais radical de pensar essa relação. Essa relação irá ser pensada então como criação e não como correspondência. No prólogo de *Diferença e repetição*, publicado em 1968, podemos ler:

“De modo algum é o empirismo uma reação contra o conceito, nem um simples apelo à experiência vivida. Ao contrário, ele empreende a mais louca criação de conceitos, uma criação jamais vista e maior que todas aquelas de que se ouviu falar.” (Deleuze, 1968/1988: 17).

Esta nova forma de entender a filosofia como criação de conceitos estará sustentada sobre uma nova forma de entender a relação do pensamento com o que lhe é exterior. Trata-se então para Deleuze, de pensar esta criação sob duas figuras complementares: a diferença e a repetição. Seu projeto é uma alternativa à forma dialética de pensar a criação no pensamento e implica pensar para além do negativo e do idêntico. Deleuze quer pensar a criação como “repetição diferencial” e para isso precisará desenvolver uma teoria da repetição que não seja repetição do mesmo e uma teoria da diferença que não a subordine à identidade. O projeto de Deleuze é nietzscheanamente trágico em oposição à dialética hegeliana. Ele quer pensar o movimento sem a negação e o mundo sem supor identidades. Em definitiva, ele quer pensar o pensamento para além da representação.

“Há duas direções de pesquisa na origem deste livro: uma concerne ao conceito de diferença sem negação, precisamente porque a diferença, não sendo subordinada ao idêntico, não iria ou ‘não teria de ir’ até a oposição e a contradição; a outra concerne a um conceito de repetição tal que as repetições físicas, mecânicas ou nuas (repetição do mesmo) encontrariam sua razão nas estruturas mais profundas de uma repetição oculta, em que se disfarça e se desloca um ‘diferencial’. Estas duas direções de pesquisa juntaram-se espontaneamente, pois, em todas as ocasiões, *estes conceitos de uma diferença pura e de uma repetição complexa* pareciam reunir-se e confundir-se”. (Deleuze, 1968/1988: 16).

Deleuze quer pensar a exterioridade do pensamento sem supor essa exterioridade como constituída por objetos e relações entre objetos, o que suporia projetar no exterior

a marca do próprio pensamento. A exterioridade do empirismo é muito mais radical que a exterioridade do pensamento da representação, que supõe uma exterioridade feita de identidades (objetos) representáveis por conceitos.

A representação como captura da exterioridade (a imagem dogmática do pensamento).

A filosofia da representação compreendeu e admitiu há muito tempo que a verdade lhe vem ao pensamento desde fora, que o pensamento não pode dar-se a si mesmo a verdade. Compreendeu que o pensamento só é verdadeiro quando é necessário, ou seja, quando é forçado desde o exterior. Porém, o que Deleuze vá denunciar é que a representação não é uma forma de relação com essa exterioridade senão uma forma de reduzir o perigo que essa exterioridade representa para o pensamento. Para reduzir esse perigo, a representação reconhece a verdade como exterior, mas postula uma relação íntima e natural com essa exterioridade que colocaria, desde sempre, ao pensamento em concordância com o verdadeiro. Supõe então, uma exterioridade do pensamento feita de objetos (identidades) e relações entre objetos. Supõe estas relações reguladas por leis análogas às leis da razão e assim concebe uma exterioridade a sua imagem e semelhança que se corresponde ponto por ponto com o pensamento.

Desse modo, a realidade é pensada em duas dimensões correspondentes, uma sensível e outra inteligível, a uma corresponde o sentido e a outra a essência, sendo a verdade definida como a adequação ou concordância entre uma e outra. Daí que, embora o pensador não conheça a verdade, ele está naturalmente dotado para encontrá-la, porque comparte com ela a mesma natureza. Porque o universo se acha duplicado, as mesmas leis que governam o sensível imperam também no pensamento. Elas têm a mesma forma e, por isso, uma inferência causal na razão segue a mesma regra que a causalidade do mundo.

Deleuze afirma que o pensamento não pode determinar sua própria verdade. É preciso que a verdade seja de algum modo exterior. O pensamento torna-se verdadeiro quando é forçado desde o exterior. Se assim não fosse, ele se fecharia sobre si próprio e todo o que ele pensasse seria verdadeiro. O problema da verdade não teria lugar. Mas

seu nome. Esta interiorização do fora se expressa no que Deleuze denomina imagem

Segundo: Alguma força exterior ao pensamento o desvia de seu caminho, o afasta acidentalmente de si mesmo. Esta força exterior será chamada de erro.

Terceiro: O pensamento precisa de um método que garanta o apego à sua própria natureza reta e permita conjurar as forças que o afastam do caminho certo. (Deleuze, 1967/1986: 146)

“Ele (o filósofo) antecipadamente se confere uma boa vontade de pensar: toda sua busca é baseada numa ‘decisão premeditada’. Daí decorre o método da filosofia: de determinado ponto de vista, a busca da verdade seria a coisa mais natural e mais fácil possível: bastaria uma decisão e um método capaz de vencer as influências exteriores que desviam o pensamento de sua vocação e fazem com que ele tome o falso pelo verdadeiro. Tratar-se-ia de descobrir e organizar as idéias segundo uma ordem que seria a do pensamento, como significações explícitas ou verdades formuladas que viriam saciar a busca e assegurar o acordo entre os espíritos.” (Deleuze, 1976/2003: 88)

Por último, a interiorização do elemento estranho ao pensamento se expressa na pretensão de um fundamento. Fundar é, fundamentalmente, dominar o começo, ter uma primeira certeza que garanta a verdade de tudo o que dela decorre. Fundar equivale a eliminar todos os pressupostos. Neste ponto Deleuze dirá que existem dois tipos de pressupostos: objetivos e subjetivos. “Chama-se pressupostos objetivos os conceitos explicitamente supostos por conceitos dados” (Deleuze, 1968/1988: 215). A ciência opera com este tipo de pressupostos os quais podem ser eliminados por médio de uma axiomática rigorosa, mas no caso da filosofia os pressupostos são tanto objetivos quanto subjetivos. O exemplo que Deleuze nos apresenta é o de Descartes,

“(...) na segunda *Meditação*, não quer definir o homem como um animal racional, porque tal definição supõe explicitamente conhecidos os conceitos de racional e de animal: apresentando o *Cogito* como uma definição, ele pretende, pois, conjurar todos os pressupostos objetivos que sobrecarregam os procedimentos

que operam por gênero e diferença. Todavia, é evidente que ele não escapa de pressupostos de outra espécie, subjetivos ou implícitos, isto é, envolvidos num sentimento, em vez de o serem num conceito: supõe-se que cada um saiba, sem conceito, o que significa eu, pensar, ser. O eu puro do *Eu penso* é, por tanto, uma aparência de começo apenas porque remeteu todos os seus pressupostos a um eu empírico” (Deleuze, 1968/1988: 215).

A tradução desse sentimento ao plano do conceito acaba se apoiando no mito de um senso comum, considerado natural, que faz com que todo mundo saiba, sem conceito, “naturalmente” o que esse sentimento quer dizer. Vemos reaparecer aqui a crença numa natureza reta do pensamento, agora na forma do senso comum universal. Assim, quando a filosofia pretende começar absolutamente, sem pressupostos, acaba esbarrando num outro tipo de pressupostos aos que Deleuze chama de subjetivos ou implícitos, que são apenas opiniões de senso comum tidas como naturais e universalmente aceitas.

A pretensão de encontrar um fundamento responde à vontade de capturar e controlar o fora do pensamento. Fundar é então dominar o começo e tudo o que dele decorre. Fundar significa então, estabelecer uma primeira afinidade natural entre o pensamento e o verdadeiro.

O pensamento não começa por uma verdade primeira, um fundamento, ele sempre começa a partir de uma dê-s-fundação, de uma ausência de fundo, essa é a revelação da tragédia.

Pensamento, coação e acaso.

A questão da imagem dogmática do pensamento é tratada por Deleuze em vários livros, especialmente em aqueles que foram escritos na década de sessenta, tais como *Diferença e repetição*, *Nietzsche e a filosofia* e *Proust e os signos*. Este último ilustra, a través da obra de Marcel Proust, um tipo de relação entre o pensamento e a verdade que poderíamos considerar alternativa àquela que é apresentada na “imagem dogmática do pensamento”. Deleuze dirá então, que o tema central do famoso romance titulado *A busca do tempo perdido* não é a recordação, senão o aprendizado, o aprendizado de um

homem de letras. Não se trata de uma exploração da memória, mas do relato de uma formação. Todo aprendizado, continuará a dizer, tem a ver essencialmente com os signos. Aprender é considerar uma matéria, um objeto, um ser, como emitindo signos a serem decifrados ou interpretados. Aprender é tornar-se sensível aos signos. Alguém só se torna marceneiro tornando-se sensível aos signos da madeira, e médico tornando-se sensível aos signos da doença. Todo o que nos ensina alguma coisa emite signos, todo ato de aprender é uma interpretação. (Deleuze, 1964/2003: 4)

A busca do tempo perdido e sobre tudo uma busca da verdade. Se fala do tempo é porque a verdade tem uma relação essencial com o tempo. Esta busca da verdade é bem diferente de aquela empreendida tradicionalmente pela filosofia, à qual responde a imagem do pensamento que temos chamado de dogmática. A busca da verdade que Proust nos apresenta não depende nem da boa vontade do pensador, nem de uma afinidade natural do pensamento com o verdadeiro, ela depende do encontro com um signo exterior que força o pensamento e o determina a procurá-la. Só procuramos a verdade quando somos determinados a fazê-lo.

“É preciso então compreender como Proust define sua própria busca da verdade, como a contrapõe a outras buscas, científicas ou filosóficas (...) À idéia filosófica de ‘método’ Proust opõe a dupla idéia de ‘coação’ e ‘acaso’. A verdade depende de um encontro com alguma coisa que nos força a pensar e a procurar o que é verdadeiro. O acaso dos encontros, a pressão das coações são os temas fundamentais de Proust” (Deleuze, 1964/2003:14-15).

Evidencia-se assim um descentramento do pensamento e do sujeito pensante em relação à verdade. Tradicionalmente, inteligência e vontade constituem as duas notas essenciais do sujeito e, como temos visto, a crítica deleuzeana atinge tanto uma quanto a outra. Não é nem a inteligência nem a vontade (como livre arbítrio) o que garante a verdade do que pensamos. Nem a boa vontade do pensador nem uma afinidade natural do pensamento com a verdade. A verdade do que pensamos se encontra sempre fora, numa relação com uma exterioridade radical. A verdade se encontra sempre além do que pensamos e do que queremos. Isto coloca o pensamento necessariamente em relação ao não pensado. Esta abertura do pensamento ao não pensamento, esta relação

necessária da filosofia com a não filosofia é o que pode ser chamado de ‘experiência trágica’. A experiência é sempre fruto de um encontro com um signo alheio que desde sua exterioridade nos modifica, nos apaixona, nos faz padecer. Só pensamos quando somos provocados desde fora de nosso poder, de nosso saber, de nossa identidade pessoal.

O encontro com o signo é fortuito e inevitável, e nisso radica a marca de sua autenticidade. As verdades abstratas não têm força, não comprometem ninguém; a verdade só é autêntica quando se apresenta como envolvida num signo que vem a nosso encontro. Nesse caso, sentimos a imperiosa necessidade de interpretar, decifrar, explicar, de encontrar o sentido do signo. Este processo se confunde com o desenvolvimento do signo em si mesmo. Por isso, a busca é sempre temporal e a verdade é sempre uma verdade do tempo.

Signo e pensamento

O que força o pensamento é um signo e não um objeto. Pensar para além do princípio de identidade implica não dar como obvio que o que há fora do pensamento são objetos e relações entre objetos. Isto não significa negar a existência das plantas, as pedras, os animais e os outros homens, significa apenas que não podemos ir tão longe como para pressupor que isso que está fora é um objeto. O empirismo quer pensar, sem supor como dada, a relação sujeito-objeto. Para Deleuze, está fora de dúvida que o corpo não é pensamento e que, obstinado, teimoso, ele força a pensar, e força a pensar aquilo que se subtrai ao pensamento: a vida. (Zourabichvili, 2004: 48). Não é o corpo o que tem que ser explicado; é o próprio pensamento e suas mutações.

Contudo, se o que há fora não são objetos, então o que é o que está fora? São signos. Os signos não são coisas, não são objetos. O signo é aquilo que encontramos no mundo, mas que escapa à representação. Eles não são objetos de um reconhecimento senão de um encontro. O signo não é a forma em que o objeto se manifesta, ele é de outra natureza. O signo não tem conteúdo. O signo traz consigo o mundo, mas não um mundo de objetos e relações de objetos. O signo trás o mundo envolvido, enrolado, implicado e sua explicação é o sentido do signo. O sentido é o reverso do signo, é o processo mesmo de sua explicação. O signo-sentido manifesta o estado complicado do mundo. Diz Deleuze:

“Certos neoplatônicos utilizavam uma palavra profunda para designar o estado originário que precede todo desenvolvimento, todo desdobramento, toda ‘explicação’: a *complicação*, que envolve o mundo no Uno e afirma o Uno do múltiplo. O Verbo, *omnia complicans*, e contendo todas as essências, era definido como a complicação suprema, a complicação dos contrários, a instável oposição... Daí tiravam a idéia de um Universo essencialmente expressivo, organizado-se segundo graus de complicação imanes e uma ordem de explicação descendentes”. (Deleuze, 1964/2003: 43).

Multiplicidade.

Um universo complicado é ao mesmo tempo “uno” e “múltiplo”. A complicação designa precisamente, esse estado anterior a toda determinação. Por isso, os signos que expressam esse universo são também múltiplos. Daqui, dirá Deleuze, a obra de Proust extrai sua unidade e seu surpreendente pluralismo. Existem muitos sistemas de signos e cada um traz consigo um mundo. “A unidade de todos os mundos está em que eles formam sistemas de signos emitidos por pessoas, objetos, matérias. Mas a pluralidade dos mundos consiste no fato de que estes signos não são do mesmo tipo, não aparecem da mesma maneira, não podem ser decifrados do mesmo modo, não mantêm com seu sentido uma relação idêntica” (Deleuze, 1964/2003: 5).

Temos definido a representação como a afirmação da existência de duas dimensões paralelas, uma sensível e outra inteligível, cada uma delas constituída por identidades e relações entre essas identidades. Relações regulares que se apresentam para nós na forma de leis, leis físicas para o sensível, leis formais (lógicas ou matemáticas) para o inteligível. A verdade é definida, neste modelo, como a concordância, a coincidência ou correspondência de ambas as dimensões. Para Deleuze supor que a exterioridade está feita de objetos e relações regulares entre objetos é uma tentativa de reduzir a heterogeneidade desse exterior. Deleuze dirá que o que vem de fora a nosso encontro não é um objeto, senão um signo. O que é então, o que o signo-sentido implica e explica ao mesmo tempo? O signo compreende a heterogeneidade. O signo é sempre do Outro, a expressão, sempre, de um “mundo possível” envolto, virtual, impossível com o meu, mais que viria a ser meu se, por minha parte, eu devesse

outro ao ocupar o outro ponto de vista. (Zourabichvili, 2004: 53). Os signos não representam coisas; eles articulam planos ou pontos de vista. Estes pontos de vistas estão implicados, envolvidos no signo. Por isso, a busca da verdade à qual Proust se refere não tem a ver com produzir a verdade por concordância ou reconhecimento, mas com articular, a través de signo-sentido, planos, pontos de vista ou mundos heterogêneos que estão envolvidos nos próprios signos e para cuja explicação é preciso devir outro. O sentido não está na concordância, senão na divergência entre planos diferentes. Portanto, o sentido é sempre disjuntivo, é sempre problemático.

Sentido e força.

O primeiro capítulo de *Nietzsche e a filosofia*, intitulado precisamente “O Trágico”, dirá que o projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de valor e sentido, e um pouco depois, “o verdadeiro não é o elemento do pensamento; o elemento do pensamento é o valor e o sentido” (Deleuze, 1967/1986: 119).

Se o signo não é a forma em que os objetos se manifestam então, o que é o signo? O signo é a expressão de uma força. Os fenômenos não possuem sentido em si mesmos, senão somente em função de forças que se apoderam deles. O sentido não está em sua interioridade, eles não tem interioridade, seu status é o de um signo que expressa ou manifesta a força que se apodera dele.

O sentido é uma força que se expressa nas coisas. “Jamais encontraremos o sentido de algo (fenômeno humano, biológico e ainda físico), se não soubermos qual a força que se apropria da coisa, que a explora, que se apodera dela ou nela se expressa. Um fenômeno não é uma aparência, nem uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual”. (Deleuze, 1967/1986: 10) A força é sempre plural, sempre se trata de uma pluralidade de forças. Isto é, segundo Deleuze, o essencial do pensamento de Nietzsche e do empirismo. Qualquer acontecimento tem sempre múltiplos sentidos.

Verdade e sentido.

Quando Deleuze diz que o projeto geral de Nietzsche é o de introduzir na filosofia os conceitos de valor e sentido não quer dizer que a categoria de verdade perca seu lugar

e deva ser substituída por estas. O que acontece é que através da introdução dos conceitos de valor e sentido no interior da verdade, quer mostrar a redução que existe ao pretender determinar o verdadeiro através da correspondência das proposições com um suposto mundo exterior feito de identidades e relações entre identidades. A questão será mostrar que a verdade não é um simples caso de correspondência ou de reconhecimento, mas o elemento genético do pensamento.

As categorias de sentido e valor iram introduzir uma diferença de hierarquia no interior da verdade. Assim, poderá se dizer que existem verdade altas e baixas ou que cada um tem a verdade que merece segundo os problemas que seja capaz de se colocar. A verdade é então subordinada ao elemento do valor e do sentido.

Diferencia entre significação e sentido.

O sentido é definido como a condição do verdadeiro. Porém, diz Deleuze, “como se supõe que a condição guarde uma extensão maior que o condicionado, o sentido não funda a verdade sem também tornar o erro possível.” (Deleuze, 1968/1988: 251). Ou seja, para poder dizer que uma afirmação é verdadeira é condição que ela tenha sentido, mas, ao mesmo tempo, o sentido é condição da falsidade. Portanto, só o que tem sentido pode ser verdadeiro ou falso enquanto o sem-sentido não pode ser nem verdadeiro nem falso. Em princípio poderia parecer que o sentido está dado pelas regras formais da razão, independentemente de sua veracidade. O sentido teria a ver com a coerência dos enunciados e a verdade e a falsidade com sua relação com o mundo. É possível então, reconhecer duas dimensões na proposição: a da significação, que seria a própria do sentido (formada por conceitos e implicações conceituais), e a outra, a da designação que estabeleceria a relação desses conceitos e implicações com os objetos e leis da realidade. Mas dessa maneira se estabelece uma separação tal, que o sentido (colocado como fundamento) não afeta à verdade e à falsidade que só podem ser estabelecidas mediante a designação. Percebe-se como a designação é apenas a forma lógica da reconhecimento mediante a qual a imagem natural do pensamento afirma sua afinidade natural com o exterior. A imagem natural do pensamento identifica significação e sentido.

Num juízo lógico, por exemplo, as duas dimensões interagem: uma na implicação das afirmações que servem como premissas; a outra na asserção, quando depois de uma série de implicações dizemos "logo". Mas, quando dizemos "logo" e consideramos uma

proposição como concluída, fazemos dela o objeto de uma asserção, o que quer dizer que deixamos de lado as premissas e as afirmações por si mesmas e as relacionamos ao estado de coisas que designam, independentemente das implicações que constituem sua significação. Mas, para isto, é preciso que as premissas sejam colocadas como verdadeiras, o que nos força a sair da pura ordem das implicações para relacioná-las a um estado de coisas designado que pressupomos. Ademais, supondo que as premissas A e B sejam verdadeiras, não podemos daí concluir a proposição Z em questão, a não ser admitindo que ela é por sua vez verdadeira, se A e B são verdadeiras: o que constitui uma proposição C que permanece na ordem da designação, não chega a sair dela, uma vez que remete a uma proposição D, que diz que Z é verdadeira se A, B e C são verdadeiras... e assim até o infinito. Em suma, a questão é que a implicação não chega nunca a fundamentar a designação a não ser que se dê a designação já pronta, uma vez nas premissas, outra na conclusão. (Deleuze, 1969/2000: 17). Como diz Deleuze, quando definimos a significação como a condição da verdade, nos elevamos por cima do verdadeiro e do falso, já que uma proposição falsa, também tem uma significação ou um sentido. Ao mesmo tempo, definimos esta condição superior como a possibilidade de que a proposição seja verdadeira. Elevamo-nos a um fundamento, mas o fundado continua a ser o que era, independentemente da operação que o funda. Assim, a designação continua exterior à ordem que a condiciona.

O que Deleuze aponta é que o sentido, por ser o elemento genético, não pode não condicionar o verdadeiro, assim ele pretende levar o problema da verdade e a falsidade ao interior do sentido.

“O verdadeiro e o falso não concernem a uma simples designação, que o sentido se contentaria em tornar possível, permanecendo-lhe indiferente. A relação da proposição com o objeto que ela designa deve se estabelecer no próprio sentido” (Deleuze, 1968/1988: 252).

Sentido, problema e pergunta.

Se o sentido se encontra em jogo, não apenas no plano formal da lógica, mas no próprio discurso, na relação da proposição com as coisas designadas, poderíamos perguntar se existe um tipo de proposição mais conveniente para exprimir o sentido.

Poderíamos perguntar, e isto resulta de especial importância para pensar os procedimentos que favorecem a investigação filosófica com crianças, se existe algum ganho significativo ao tentar exprimir o sentido sob uma forma interrogativa. Ou seja, poderíamos nos questionar se a pergunta carrega em si própria alguma vantagem em relação a outros tipos de proposição quando tratamos do sentido.

A primeira vista o ganho é pequeno porque acostumamos pensar as perguntas calcadas sobre respostas passíveis de serem dadas. Como se a toda pergunta correspondesse naturalmente uma resposta. Supõe-se que toda pergunta é o duplo de uma resposta que a neutralizaria. Pois partimos da base de que o mundo é um cosmos, uma ordem, uma totalidade contínua. Percebemos o mundo como algo que repousa na plenitude de uma essência que se fecha sobre si mesma. Ainda que ignoremos a resposta, nós só lançamos a pergunta supondo a resposta já dada, aguardando-nos em algum lugar.

Apesar dessa imperfeição, a forma interrogativa tem, segundo Deleuze, uma vantagem: ela exprime a maneira como um problema é desenvolvido. A resposta constitui um caso particular de solução de um problema. O problema é a condição da solução e não ao contrário, por tanto, o sentido está no problema antes que na solução.

Acredita-se com frequência que os problemas são dados, que existem já prontos e que desaparecem com as respostas ou soluções. Nesta perspectiva, o pensamento é entendido com a capacidade de encontrar soluções para os problemas, a habilidade para neutralizá-los. Assim, pensar equivaleria a procurar soluções. Devido a esta imagem do pensamento, a maioria dos educadores acredita contribuir com o pensamento de seus estudantes quando os convidam a resolver problemas. Não entanto, ficam presos de uma imagem do pensamento onde os problemas são pensados como obstáculos e os estudantes como esportistas que deveriam ser capazes de superá-los. Nas palavras do Deleuze esta é a origem de uma grotesca imagem da cultura e se poderia também dizer, uma imagem empobrecida e que empobrece a própria cultura. (Deleuze, 1968/1988: 259).

De fato, o único que torna ativo nosso trabalho intelectual e dota de sentido aquilo que pensamos é a possibilidade de colocar nosso próprio problema. É nossa participação na definição, na gestão do problema, o que dá sentido ao que pensamos. Os problemas não estão dados. Eles devem ser construídos por aqueles que os pensam. E as soluções decorrerem dos próprios problemas. O problema e não a solução, a pergunta e não a resposta, definem o valor e o sentido daquilo que pensamos. “O problema ou o

sentido é o lugar de uma verdade originária e, ao mesmo tempo, a gênese de uma verdade derivada”. (Deleuze, 1968/1988: 260).

“É o problema que comunica o sentido às soluções. Quando esquecemos o problema, só temos diante de nós uma solução geral abstrata; e como nada mais pode sustentar esta generalidade, nada pode impedir que esta solução se desagregue nas proposições particulares que formam seus casos. Separadas do problema, as proposições tornam a cair no estado de proposições particulares cujo único valor é designativo” (Deleuze, 1968/1988: 266).

Nesse sentido, poderíamos dizer que “pensar” é o ato de colocar problemas em quanto que “saber” designa apenas a generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra de solução.

O sentido se dá numa relação aberta com o signo. O sentido não pode ser identificado com o jogo formal de coerência ou implicação. Podemos chamar isso de significação, mas o sentido propriamente dito se estabelece num encontro, numa relação aberta com aquilo que desde fora força o pensamento. O pensamento é uma abertura e não uma ginástica ou uma destreza. Só se pensa numa relação aberta com o que ainda não pensamos, com o que não sabemos pensar porque é heterogêneo.

O impensável: encontro, acontecimento, heterogeneidade.

Aquilo que se invoca quando se fala de exterioridade não tem nada a ver com um mundo exterior. Deleuze apresenta a idéia de uma exterioridade tão radical que não pode ser pensada como mundo objetivo. Trata-se de um empirismo chamado transcendental. Pois aquilo que é chamado habitualmente de mundo exterior de

então, pensar não tem a ver com reconhecer, senão com entrar em contato com o heterogêneo, com o outro do meu pensamento. Este contato é chamado por Deleuze de “encontro”.

O encontro designa uma relação com aquilo que o pensamento não pode antecipar de nenhum jeito. O encontro é um acontecimento, isto quer dizer que é uma relação exterior a seus termos. Trata-se de uma relação que não pode ser deduzida de seus termos, dado que o encontro não se dá sobre um plano homogêneo ou sobre uma ordem que garanta a regularidade do que se encontra. Por isso, o acontecimento não pode ser explicado, porque não se deduz dos termos que ele vincula. Nesse sentido o encontro se dá sempre ao acaso, pois não há lei da qual seja possível inferir sua aparição.

Só se pensa num encontro com os signos que nos forçam a procurar a verdade. E os signos são pura exterioridade, uma exterioridade radical. Só se pensa forçado pelo heterogêneo. O pensamento não pode então dominar seu próprio começo, nem na forma de um fundamento nem na afirmação de uma exterioridade formalmente simétrica com a qual teria que coincidir. O pensamento é sempre circunstancial, el

o *Cosmos*. Podemos também chamar a esta concepção do tempo de extensiva, pois o tempo é pensado como presentes de maior ou menor extensão.

Frente a esta perspectiva da temporalidade se encontra *Aión*. Para *Aión* só o passado e o futuro existem no tempo e devoram o presente até reduzi-lo a um instante sem extensão. Quanto dura o presente? Nada. O presente levado até o instante é apenas uma fronteira sem extensa nenhuma, como a linha do horizonte. Passado e futuro dividem o instante ao infinito. Poder-se-ia dizer que é o instante o que divide insistentemente o presente em passado e futuro, nos dois sentidos ao mesmo tempo (Deleuze, 1969/2000: 167-170).

Enquanto *Chrónos* é inseparável dos corpos *Aión* é o lugar dos acontecimentos incorporais. Como assinala Francisco Ortega, já Platão falou do instante *exáiphnes* e deu a ele uma função ontológica, caracterizando a mudança de uma coisa em seu contrario e o qualificou de não deduzível nem fundamentável logicamente.

“O instante, esse ser inconcebível, está entre o movimento e o repouso, não existindo em nenhum tempo, e nele e dele transforma-se o movido em repouso e o repousado em movimento.” (*Parménides* 156d-e, *apud* Gawoll, *Über den Augenblick. Auch eine Philosophiegeschichte von Platon bis Heidegger*. 1994: 158. In: Ortega, 1998: 16).

O *exáiphnes* não designa nenhum ponto paramétrico, divisor de um antes e um depois, ele não pertence ao tempo, mas ativa um princípio configurador do tempo. Não se trata de uma marca que nos entrega o tempo como medida, mas de uma forma pura do tempo. “*Aión* é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo que se liberou de seus conteúdos corporais presentes” (Deleuze, 1969/2000: 170). *Aión* é o tempo intensivo, pura intensidade vertical do tempo.

Os acontecimentos não existem no tempo cronológico, senão que insistem num tempo intensivo. Eles nascem e morrem constantemente, só existem em quanto presente, mas um presente que, a diferença do presente cronológico, é pura intensidade. Segundo Deleuze, trata-se do “presente do dançarino, do ator... (...) É o presente da operação pura e não da incorporação” (Deleuze, 1969/2000: 173).

Acontecimento e linguagem

Na *Lógica do sentido* Deleuze opera uma distinção entre a linguagem e o mundo diferente da estabelecida na lógica tradicional. De acordo com esta lógica a relação é estabelecida entre a forma proposicional à qual a linguagem é reduzida e a forma do estado de coisas à qual, conseqüentemente, o mundo é referido. Ora a distinção por meio da qual Deleuze pretende remediar essa dupla desnaturalização passa, ao mesmo tempo, pela linguagem e pelo mundo. O acontecimento se encontra aos dois lados, como aquilo que, na linguagem distingue-se da proposição, e aquilo que, no mundo, distingue-se dos estados de coisas. O acontecimento é ao mesmo tempo o sentido das frases e o devir do mundo. (Zourabichvili, 2004: 16-17).

É esta dimensão dos acontecimentos incorporais que torna a linguagem possível. Porque é ela que tira os sons de seus simples estados de ações e paixões corporais. É essa dimensão de acontecimento que diferencia as palavras de seus sentidos.

“O acontecimento se relaciona aos estados de coisas, mas como atributo lógico desses estados, completamente diferente de suas qualidades físicas, se bem que ele lhes sobrevenha, nele se encarne ou neles se efetue. O sentido é a mesma coisa que o acontecimento, mas desta vez relacionada às proposições. E ele se relaciona as proposições como seu exprimível ou seu expresso, completamente diferente do que elas significam, do que elas manifestam e do que elas designam e mesmo de suas qualidades sonoras” (Deleuze, 1969/2000: 171-172).

O pensamento não pensa senão forçado por um signo exterior. Só se pensa no encontro com algo que não pertence ao pensamento, com um signo heterogêneo. Esse encontro não pertence às coisas ou estado de coisas e tampouco às palavras ou ao que elas significam. Esse encontro que podemos chamar de acontecimento ou de sentido é incorporeal.

Capítulo IV

A FILOSOFIA COM CRIANÇAS DESDE UMA PERSPECTIVA TRÁGICA

A “filosofia com crianças” como forma de intervenção pedagógica

A filosofia com crianças é uma forma de intervenção pedagógica muito especial. Dedicado à prática filosófica na escola, aquele que trabalha em filosofia com crianças, pode legitimamente, ser considerado um educador, alguém que ensina, no sentido de oferecer signos. Ele oferece textos e organiza em torno deles uma discussão. Enquanto tarefa pedagógica, a *filosofia com crianças* é uma intervenção, um modo de influir intencionalmente na experiência das pessoas. É uma intervenção consciente e

modo permanente os sentidos às palavras, mas é nesse momento que deixamos de escutar as palavras. Porque saber escutar é, precisamente, advertir que o sentido nasce e morre com cada palavra.

O sentido é o devir das palavras, o que condensa nelas o máximo de vida e morte, o que não se conserva na vida senão a condição de morrer e renascer a cada instante. Eis aí então a difícil tarefa da educação: transmitir as palavras e recriar os sentidos.

A filosofia com crianças é um tipo de intervenção pedagógica que toma especial cuidado com essa enigmática condição da linguagem.

Os dois eixos da educação: o eixo cronológico e o eixo intensivo

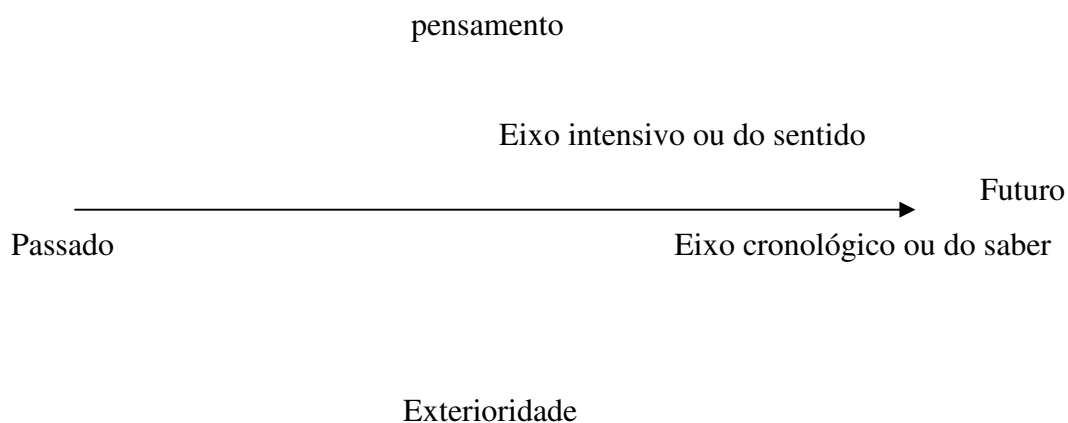
Poderíamos dizer então que a pedagogia se desenvolve através de dois eixos, um eixo cronológico que vá do passado ao futuro onde as palavras (saberes) são transmitidas, acumuladas ou esquecidas e um eixo intensivo, onde o sentido deve ser estabelecido a cada vez, pela primeira vez. No primeiro eixo, a pedagogia é transmissora de palavras, dados, informações, saberes e habilidades. No segundo eixo, ela coloca em jogo o sentido e o valor dessas palavras, dessas informações, dessas habilidades e saberes. Poderíamos dizer também que é nesse segundo eixo que uma palavra se torna própria, mas aqui o próprio não expressa posse nem originalidade, mas sim intensidade (força). Palavras e sentidos pertencem a registros diferentes. As palavras estão no eixo cronológico e o que elas significam no eixo intensivo. As palavras são matérias e os sentidos imateriais, acontecimentos que se produzem nas palavras, insistem nelas, mas não lhes pertencem.

O eixo cronológico vá do passado ao futuro, nele são desenvolvidas as palavras e as habilidades que seu uso requer. Poderíamos chamá-lo também de eixo do saber. Quando alguém desenvolve uma determinada habilidade, por exemplo, tocar o violão, concertar um carro ou aprender a construir coerentemente uma proposição, se encontra no eixo do saber. Ela sabe ou não sabe, pode fazer ou não uma determinada operação. Ela conhece ou não conhece um dado qualquer. Pode-se saber mais ou menos. Pode-se esquecer aquilo que se sabia. Pode-se medir se alguém sabe mais ou menos sobre um determinado assunto, até se pode mensurar esse saber e dar, por exemplo, uma nota de um a dez.

Contudo, o que não se pode saber é se esses conhecimentos ou essas habilidades têm valor e sentido para aquela pessoa ou grupo. Porque o valor e o sentido se desenvolvem numa outra dimensão à que estamos chamando de ‘intensiva’. No caso de uma língua estrangeira, por exemplo, resulta evidente que existe uma diferença entre conhecer o código da língua e ser capaz de produzir nessa língua um discurso que tenha valor e sentido. Paulo Freire soube reconhecer bem esta diferença na alfabetização. O valor de seu método radica em que a ênfase não está colocada tanto em relação ao aprendizado do código, quanto no valor de aquilo que se tem a dizer.

O eixo intensivo é o que vincula o pensamento à sua exterioridade, àquilo que Kant chamou de infinito, Nietzsche de dionisíaco, Foucault de loucura e Deleuze de exterioridade. Poderíamos chamá-lo também de eixo do pensamento, porque conecta o pensamento com sua exterioridade, com aquilo que, desde fora, faz pensar. O pensamento não é uma ginástica ou uma destreza, mas uma abertura, um encontro. Só se pode pensar numa relação aberta com o que ainda não pensamos, com o que não sabemos pensar porque é heterogêneo.

Destrezas tais como distinguir conceitos, apresentar exemplos e contra-exemplos, reconhecer contradições, etc. são elementos necessários no plano da significação, da concordância lógica ou da argumentação, mas esse tipo de habilidades pertence ao plano do saber, são destrezas que se acumulam. Porém, não há nada ao nível das habilidades mentais que garanta o valor e o sentido do que se pensa. O sentido e o valor de um pensamento dependem da relação que esse pensamento estabelece com as forças múltiplas e heterogêneas que se apoderam das coisas. O eixo intensivo fala dessa abertura trágica do pensamento, essa abertura radical que lhe impede dar-se sua própria verdade. O pensamento não é um sistema, ele é uma abertura.



Como no caso de Proust, o aprendizado, desde um ponto de vista intensivo, não tem a ver com a acumulação de saber, com a memória, senão com o encontro com um signo exterior que nos força a pensar. No que temos chamado de eixo intensivo trata-se não de recordar palavras ou dados, mas de estabelecer certo tipo de relação com esses signos e seus sentidos.

Também poderíamos dizer que o eixo da intensidade é aquele que conecta as palavras com os problemas. Quando o pensamento se separa dos problemas se transforma em clichê, em palavra morta, palavra que, como diz Freire (Freire, 1970/2005: 66), é pura sonoridade, palavra que ressoa e não diz nada. Um clichê é uma palavra sem sentido, uma palavra morta que foi separada dos problemas e, por isso mesmo, do sentido.

A educação se desenvolve nestes dois eixos ao mesmo tempo. Não é possível ficar inteiramente num deles. O que é importante destacar é que o sistema educativo, em termos gerais, por não ter advertido o caráter de acontecimento do pensamento, tem tentado atrelar de modo permanente as palavras a sentidos únicos e assim, privilegiado o eixo cronológico em detrimento do eixo intensivo.

A dinâmica da cultura: o instituinte e o instituído.

Podemos distinguir dois planos diferentes no movimento da cultura: o plano do instituinte e o plano do instituído, aos que poderíamos chamar, por sua vez, plano de criação e plano de institucionalização. No primeiro, o da criação, deparamo-nos com a criação dos conceitos e a determinação dos problemas; no plano da institucionalização, com a conservação e a transmissão do já pensado.

No plano do instituinte, o pensamento se abisma no ilimitado, se defronta com o fundo movediço em que se sustentam todas as formas. Neste lugar incerto os sentidos são forjados e refundidos numa espécie de fogo primordial.

Pensemos este assunto em relação a uma situação que cotidianamente se coloca para aqueles que se dispõem a fazer uma experiência de *filosofia com crianças*, como é a escolha de um texto adequado. Do ponto de vista do conteúdo, na maioria dos casos, os textos são escolhidos em função de temas que se consideram problemáticos e importantes. Mas, quem garante a importância e a problematicidade dos temas escolhidos? O que garante que um tema seja importante? É a tradição filosófica a que o

determina? É a experiência cotidiana das pessoas que participam da discussão? Qual é o problema? Quem pode determiná-lo?

Assim, a simples escolha do texto nos coloca já de início frente à complexidade do assunto que tratamos. Os problemas não são naturais nem dados, ao contrário, eles precisam ser colocados. Não há nenhuma forma inequívoca de determinar com antecedência o valor do problema tratado. Tomemos por exemplo, um assunto, que em América Latina, parece ser de uma importância indiscutível, como é a pobreza. Apesar das aparências, ele não é um problema ‘objetivo’, a pobreza torna-se problemática na medida em que é interpretada segundo uma estrutura conceitual onde conceitos como justiça, dignidade e igualdade fazem com que ela apareça como problemática. Não estou com isto negando a existência do fato que chamamos de “pobreza”, senão duvidando de que seu estatuto de problema seja evidente, necessário ou, ainda, que exista algo assim com “o” problema da pobreza ou uma única maneira de problematizá-la.

Para existir como problemas, os fatos precisam de conceitos que os façam aparecerem como tais. Mas esses conceitos, por sua vez, precisam ser criados. Os problemas dependem dos conceitos para existir, mas, ao mesmo tempo, quando os conceitos se apresentam desvinculados dos problemas, eles perdem toda sua força e sentido. Existe, ao nível do sentido, uma solidariedade entre os problemas que são colocados e os conceitos que são criados no processo de sua colocação. Deste modo, a atividade filosófica consiste na colocação, invenção ou fabricação de problemas através da criação de conceitos. Na *filosofia com crianças* o tema de discussão é escolhido em função de seu interesse e problematicidade, mas a discussão filosófica não é posterior ao estabelecimento do problema, a colocação do problema e a criação dos conceitos se confundem com a própria atividade do filosofar. Este jogo complexo entre conceito e problema é o que estou chamando de plano instituinte ou de criação e recriação da cultura. Poder-se-ia pensar este plano como uma espécie de cozinha do sentido: aí, na complexa relação entre invenção de conceitos e determinação de problemas o sentido é criado e recriado.

Os problemas não nos esperam prontos, eles devem ser colocados. Mas, o que é então um problema?

Se na exterioridade do pensamento não há objetos senão signos, poderíamos dizer que o mundo todo é um signo. As árvores, as pedras, as construções edilícias, as demais pessoas, a forma em que elas vestem, a maneira em que falam, as relações que com elas estabelecemos, todo é um signo. Mas então, quais desses signos são

relevantes? Quais considerar com mais atenção? Qual deles destacar como figura e quais relegar ao fundo? Esse destaque, essa operação seletiva é justamente o que constitui o problema.

Por isso, dirá Deleuze que “os problemas não são dados, mas devem ser constituídos e investidos em campos simbólicos que lhes são próprios” (Deleuze, 1968/1988: 260). Uma proposição adquire sentido ou uma pergunta se torna possível em função de um campo simbólico específico, mas a emergência desse campo simbólico implica a constituição de uma problemática. O que dá sentido a uma pergunta não é sua resposta, mas o problema complexo do qual ela se desprende e em relação ao qual se faz compreensível. A pedagogia tem descoberto já a importância dos problemas e tentado envolver os estudantes na sua constituição, porém é importante perceber que os problemas não são provisórios e contingentes e que não estão condenados a desaparecer a partir da produção do saber. O problema não é o contrário do saber, não é seu duplo neutralizado. O problema é o ato mesmo onde a forma-problema se destaca do fundo, o elemento genético do pensamento, um ato de seleção, uma diferença no interior do pensamento. Os problemas não são dificuldades a serem superadas, mas o pensar mesmo, o ato constituinte que funda o pensamento. Nesse mesmo sentido Foucault, no prólogo do segundo volume da *Historia da sexualidade. O uso dos prazeres*, caracterizará seu trabalho como uma tentativa de:

“(...) analisar, não os comportamentos, nem as idéias, não as sociedades, nem suas ‘ideologias’, mas as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* através das quais essas problematizações se formam.” (Foucault, 1984: 15).

O problema é a diferenciação primeira em que a figura se destaca do fundo, em que o ser se dá como podendo e devendo ser pensado. É precioso considerar o problema não como uma dificuldade a ser superada pelo saber, senão como o que faz pensar no pensamento.

“Os problemas são provas e seleções. O essencial é que no seio do problema, faz-se uma gênese da verdade, uma produção do verdadeiro no pensamento. O problema é o elemento

diferencial no pensamento, o elemento genético no verdadeiro.”
(Deleuze, 1968/1988: 264).

A criação de um problema equivale ao momento trágico em que a figura emerge do fundo indiferenciado, infinito. O problema é uma passagem do sem sentido para o sentido e, por isso, pode se dizer que é o elemento genético no verdadeiro. O problema é o que cria as condições para que, tanto as perguntas quanto as respostas, possam fazer sentido. Chamamos de plano instituinte a essa esfera da cultura onde se dá a determinação de problemas através da invenção de conceitos, lugar onde nasce o sentido tanto das perguntas quanto das respostas.

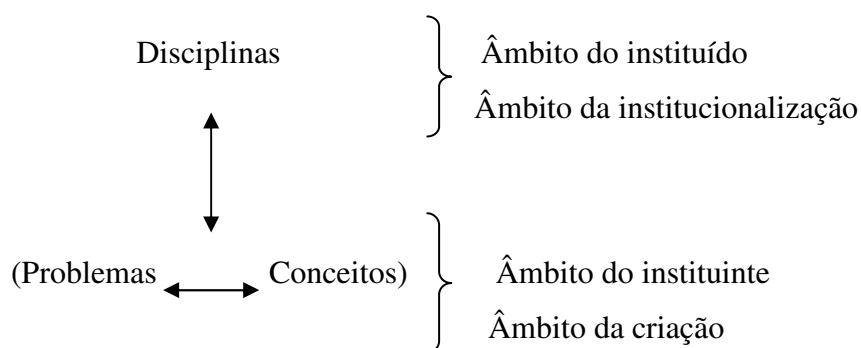
Uma vez que os conceitos adquirem um maior grau de consistência na cultura, eles se organizam segundo regimes específicos, diferentes em cada momento e cada lugar. Desse modo, os discursos são modelados e estabilizados segundo regras internas e externas aos próprios discursos, através das quais o mundo se torna inteligível dando lugar assim ao que temos chamado de plano da institucionalização.

Em nossa cultura o saber tem se ordenado segundo o modo das disciplinas. As disciplinas são uma forma histórica e particular de institucionalização do saber. Mas a criação dos conceitos e o estabelecimento dos problemas pertencem a um momento anterior às determinações disciplinares. Assim, por exemplo, fica difícil dizer em que disciplina se encontrava Freud no momento da criação da psicanálise; é complexo estabelecer o quanto sua criação deve à medicina, quanto à literatura, quanto à filosofia. Se pensarmos em Foucault, não seria fácil dizer se estamos perante a obra de um historiador ou um filósofo e, como é bem conhecido, ele ficava incomodado por qualquer uma das denominações. As disciplinas são ordem e limite e pertencem ao que já foi pensado e que, por seu valor e interesse tornou-se canônico. No entanto, jamais poderemos encontrar no plano das disciplinas o sentido que as torna vivas e atuais. Para isso, será necessário remontar-se ao plano do instituinte.

Quem não for capaz de restituir a relação entre problema e conceito, lá no lugar onde ela foi forjada, não conseguirá restituir a vida do conceito e só ficará com sua ossamenta. Não é possível, por exemplo, compreender a teoria psicanalítica sem se remontar ao momento inaugural donde os conceitos da psicanálise ainda não tinham sido criados e os problemas que ele comporta ainda não tinham sido colocados. É preciso se aproximar daquele espaço onde as formas esbarram no ilimitado e o sentido

se afunda no mistério do sem sentido, onde acaba, onde morre e renasce toda construção teórica, toda obra da razão.

O plano da criação é aquele onde os conceitos se aproximam do infinito, do infinito abismo no qual se sustenta toda construção. No âmbito da institucionalização o saber é transmitido, mas a vida desse saber disciplinar depende de sua permanente relação com o plano da criação (plano do instituinte). No plano do instituído a cultura se conserva, se perde e se acumula, através do tempo lineal e sucessivo. No plano do instituinte, a relação não é cronológica, mas intensiva. O sentido não se acumula, nem se perde através do tempo cronológico. O sentido se refaz a cada passo.



A institucionalização da cultura

Institucionalizar a cultura implica desenvolver uma série de dispositivos que fixam os sentidos às palavras. Institucionalizar um saber implica vincular de modo permanente as palavras aos sentidos e, com isso, estabilizar a cultura e os efeitos de poder que lhe são concomitantes. O “desejo” do instituído é que as palavras signifiquem sempre o mesmo, é fixar o sentido apagando a diferença de registros que separa as palavras e os sentidos.

Cada lugar e cada época desenvolvem seus próprios mecanismos para estabilizar a cultura. A disciplina é uma forma de organizar o saber e de administrar seus efeitos. Em *Vigiar e punir*, Foucault (1977) se interroga sobre um fato que chama poderosamente sua atenção, constata que entre mediados do século XVI e XVII, em pouco menos de um século, tem se produzido uma mudança enorme nas formas dos castigos mediante os quais se exerce o poder. O poder tem deixado de apelar à exibição do martírio do condenado e tem-se tornado mais suave e preventivo, mais analítico e

administrativo. Já não será a exibição da dor do condenado, mas a vigilância contínua e hierarquizada, a distribuição dos corpos no interior dos espaços organizados, a que garantirá a submissão e a produtividade das forças sociais. Tem surgido uma forma nova de exercício do poder, intimamente associada ao conhecimento analítico, uma nova arte das distribuições. Esta nova forma de saber-poder será denominada por Foucault de “disciplina”.

No uso cotidiano (escolar) desta palavra podemos ver ainda as marcas do que Foucault nos apresenta, pois a palavra disciplina nos remete, simultaneamente, à idéia de distribuição dos saberes (disciplinas acadêmicas) e à de controle dos corpos, exercício do poder (disciplinas dos alunos na sala de aula).

Os aparelhos disciplinares modernos (instituições) exercem não apenas um controle sobre a forma em que os corpos são distribuídos, mas também um controle dos discursos (Foucault, 1970/1996). As instituições modernas administram o que pode ser feito, mas também o que pode ser dito, visto, escutado, pensado, etc. Trata-se de um poder que atua pela administração dos detalhes; um saber minucioso, um olhar detalhado que induz efeitos de poder; um saber ortopédico que busca corrigir pequenos desvios e fazer cair cada um dos indivíduos na normalidade. A disciplina é a arte das repartições, das fronteiras, dos limites, das distribuições.

A disciplina atua como um princípio de limitação interna do discurso (Foucault, 1970/1996: 29). Ela é uma forma de administrar sua produtividade infinita e de conjurar os perigos dessa proliferação incontrolada. A disciplina limita e organiza o discurso e assim o torna produtivo. Ela precisa que novos enunciados sejam produzidos no interior do discurso disciplinar, mas que essa produtividade siga regras específicas.

Para que uma proposição seja reconhecida como fazendo parte de uma disciplina é preciso que ela responda a condições mais estritas e complexas do que a pura e simples verdade. Para poder pertencer a uma disciplina, uma proposição precisa dirigir-se a um plano de objetos determinados, utilizar instrumentos conceituais ou técnicas de um tipo bem definido e inscrever-se em certo horizonte teórico.

“No interior de seus limites, cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas; mas ela repele para fora de suas margens, toda uma teratologia do saber. O exterior de uma ciência é mais ou menos povoado do que se crê: certamente, há experiência imediata, os temas imaginários que carregam e

conduzem crenças sem memória; mas, tal vez, não haja erros em sentido estrito, porque o erro só pode surgir e ser decidido no interior de uma prática definida; em contrapartida rondam monstros cuja forma muda com a história do saber.” (Foucault, 1970/1996: 33).

Em síntese, o que está fora de uma disciplina não é o falso, cada disciplina comporta sua própria verdade e sua própria falsidade, o que está fora é o anômalo, o monstruoso, para o qual a disciplina não possui critérios que lhe permitam julgar sua verdade ou falsidade. Para algo ser julgado verdadeiro ou falso já tem que se encontrar, como diz Foucault, “no verdadeiro”, ou seja, fazendo parte das regras e condições específicas segundo as quais uma disciplina opera.

“Sempre é possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo as regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos”. (Foucault, 1970/1996: 35).

Estar no verdadeiro significa habitar o âmbito do instituído, enquanto o instituinte implica manter uma relação aberta com a exterioridade selvagem e afirmar a verdade na relação de abertura, na ex-posição ao fora, na ex-periência.

“Filosofia com crianças” e disciplina

A *filosofia com crianças* não é, estritamente falando, uma disciplina porque as disciplinas pertencem ao âmbito do instituído, enquanto ela desenvolve seu trabalho predominantemente no plano do instituinte, ou seja, em relação à criação de conceitos e a colocação de problemas.

Poderíamos dizer que a *filosofia com crianças* trabalha ao nível da cultura e do pensamento e não ao nível das disciplinas. No plano do instituinte, não faz sentido se perguntar se o problema tratado pertence à história, à psicologia ou à física. Por exemplo, se tentarmos penetrar nos mistérios da temporalidade, de nada serve perguntar-nos se o tempo é um problema da física, da psicologia, da literatura ou da

história. Enquanto problema, ele não pertence a nenhuma disciplina, ele pertence à infância do pensamento, ao momento inaugural em que o pensamento se depara com os mistérios nos que o mundo se afunda. Pertence ao lugar obscuro e movediço onde o pensamento se aproxima do seu limite. Lugar onde as disciplinas não têm ingerência, porque não podem definir-se com clareza suas fronteiras, porque nesse lugar, todas as formas perdem sua natural evidência.

No plano do instituinte nos deparamos com a natureza “complicada” do mundo, no sentido que Deleuze dá a esta palavra (Deleuze, 1964/2003: 42-43). A complicação do mundo é o estado primitivo, anterior a todo desdobramento, a toda explicação. O fundo do mundo é complicação, delírio. É infinito porque não se corresponde consigo mesmo, não se fecha sobre si próprio. Trata-se de um estado anterior a toda categorização. Não é fora e também não é dentro, não é uno “ou” múltiplo, não é ser “ou” não ser. A essência do mundo é ao mesmo tempo uma “e” múltipla, exterior “e” interior, ser “e” não ser. O fundo do mundo não é uma mesa sob a qual podem se ordenar os pares categoriais, muito-pouco, claro-escuro, grosso-fino. O fundo do mundo é multiplicidade, envolvimento, complicação. O fundo do mundo é um sem fundo.

Trata-se, como dirá Foucault no começo de *As palavras e as coisas*, de um espaço arruinado, de um espaço múltiplo, onde as palavras e as coisas não encontram um lugar comum para estabelecer sua semelhança e sua diferença. Trata-se de uma *atopia* ou uma *heterotopia* onde não podem ser estabelecidas as classificações que suportam o pensamento disciplinar (Foucault, 1966/1999: xi-xiii).

A tragédia nos ensina que é precisamente no limiar desse abismo que o sentido se gera e se reconstitui; porem, não se trata de se afundar no abismo, de ser tragado por ele, nem de fazer uma apologia da loucura, mas de manter aberta a relação com esse fundo.

A *filosofia com crianças* não se importa com a relação entre as disciplinas acadêmicas e seus conteúdos específicos senão com a relação entre pensamento e a cultura. A *filosofia com crianças* não é uma disciplina acadêmica. Se de fato mantemos o nome de *filosofia com crianças* é porque nossas escolas têm dificuldades para acolher qualquer proposta que não se apresenta de forma disciplinar.

A denominação ‘filosofia’ não é totalmente arbitrária, mas é importante assinalar que ela não corresponde ao que os sistemas escolares contemporâneos chamam de “Filosofia”, enquanto disciplina. Se ainda mantemos o nome de filosofia é

num sentido foucaultiano: como uma *áskesis*, um exercício de si no pensamento, uma “experiência modificadora de si no jogo da verdade”. (Foucault, 1984: 13).

Quando a palavra se torna clichê

Quando uma palavra se separa demasiado do problema que lhe dá sentido se transforma num clichê. Poderíamos dizer também que quando uma palavra se encontra presa no plano do instituído e perde toda relação com o campo do instituinte, torna-se clichê. O clichê sempre denota um não pensamento, pouco importa se aparece no âmbito acadêmico, na crítica de arte, nos livros de auto-ajuda ou na cultura popular. Os clichês podem ser muito refinados, podem-se ocultar em discursos bem construídos, podem até ser muito elegantes, politicamente corretos, moralmente elevados e conquistar nosso coração, mas eles são sempre pensamento morto.

Os clichês podem ser verdadeiros, do ponto de vista da corroboração empírica, e consistentes, do ponto de vista lógico, mas continuam a serem clichês pelo fato de não manter relação com os problemas que lhes poderiam outorgar sentido.

Uma palavra própria

Uma mesma palavra pode expressar um pensamento pleno de sentido em uma pessoa e ser um clichê em outra. Porque o sentido, ou seja, a relação da palavra com o problema é intensiva, não se conserva, nasce e morre a cada vez, em cada pessoa que a pronuncia e a escuta. Cada pessoa deve então recriar a cada vez o sentido do que diz vinculando as palavras aos problemas que lhe dão sentido. Uma palavra própria é precisamente o contrario do clichê. A palavra própria expressa uma força que atravessa e imprime nela uma marca de autenticidade. Ela é própria porque é plena de sentido, não porque sejamos seus donos. Na verdade é ela que nos toma. Somos nós que tiramos nossa verdade dela e não ao contrario. A verdade é uma paixão, um padecimento, não uma propriedade de quem fala. A palavra própria não é a propriedade de um sujeito, antes, ela é subjetivante. É ela que nos torna o que somos, que nos modifica e nos permite ser outros.

Ninguém pode dizer a outrem qual é a sua palavra própria. Ela não pode ser transmitida. Um coordenador de uma experiência de *filosofia com crianças*, se ele quer

ajudar a nascer uma palavra própria só pode chamar a atenção para que as palavras não se transformem em clichês. Como diz Foucault:

“Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, desde o exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho.” (Foucault, 1984: 13).

O coordenador de uma experiência de *filosofia com crianças* não tem ingerência sobre a palavra própria de outrem porque ela é soberana, mas tem um trabalho a fazer em relação ao clichê, a essas palavras cansadas que já não dizem nada. Ele pode até dar algumas informações, mas informações não são sentidos. Seu trabalho é mais modesto, mais importante e mais invisível. Ele deverá criar com toda sua arte o espaço e o silêncio necessários para que a palavra própria seja possível. Para isso precisará parar o tempo, condensando-o, contraindo-o através da atenção, da intimidade com aquilo que se pensa. Ele deverá fazer audível o que as palavras não conseguem expressar, o silêncio profundo das palavras. Ele deverá desamarrar os sentidos, libertar as forças que poderão vir a animar uma palavra nova e verdadeira.

Finalmente, talvez, se for capaz de ouvi-la, poderá assistir ao momento prodigioso em que uma palavra própria é pronunciada. E se tivéssemos a fortuna de presenciá-lo veríamos desenhar-se em seu rosto um gesto de profundo respeito. Porque a palavra própria é de natureza infinita e, como ensinou Kant, as coisas infinitas produzem em nós um sentimento sublime. Não importa que aquele que a pronuncie tenha 5, 10 ou 70 anos; o que comove é o que poderíamos chamar sua nudez, sua autenticidade.

O próprio não nos pertence, se manifesta em nós como intensidade, mas não nos pertence. Isso acontece com tudo o que está vivo, com todo acontecimento. Por isso, não se pode possuir a beleza, nem o valor, nem o sentido. O próprio é uma intimidade, mas a intimidade com um infinito no coração do mundo de onde, como diz García Lorca, “manam os sons negros de Manuel Torres, matéria última e fundo comum incontável e estremecido de lenho, som, tecido e vocábulo” (García Lorca, 1973).

Sentido é comunicação

Se o sentido nasce e morre a cada vez, não pode ser transmitido. Mas, se o sentido não pode ser transmitido, como é que se faz possível a comunicação? Faz-se possível porque a comunicação não é outra coisa que a recomposição do sentido. Não é o mesmo sentido que se transporta de um indivíduo para outro, ou de uma palavra para outra. O sentido morre e renasce em cada palavra, ele se compõe com novos elementos e dá lugar a um sentido novo que, ao mesmo tempo em que guarda uma relação com aquele que lhe deu origem, transporta uma diferença que lhe é própria. O sentido é recomposto numa repetição diferencial. As palavras se repetem, mas não repetem o mesmo, repetem a diferença. Por isso, o sentido é acontecimento e não conteúdo.

Quando, por exemplo, se fala em criação de conceitos, não se trata de criar um novo conceito universal que depois de criado será transportado de uma palavra para outra. O conceito é singular e, por tanto, não se transporta. Ele se compõe e recompõe a cada vez. Os conceitos são criados porque seu sentido nunca é o mesmo e por tanto, nunca se trata estritamente falando do mesmo conceito. Temos a ilusão de que quando dizemos a mesma palavra compartilhamos o mesmo sentido. No entanto, toda interpretação é uma tradução e toda tradução uma traição.

No final do prólogo de *Diferença e repetição*, Deleuze cita como exemplo do que ele chama repetição diferencial o célebre conto de Borges chamado “Pierre Menard autor do Quixote”. Trata-se de um escritor cuja assombrosa empresa foi a de escrever um Quixote materialmente idêntico ao de Cervantes, mas para expressar um sentido próprio. Assim Borges extrema com seu particular estilo a tese de uma repetição diferencial.

“Não queria compor outro Quixote —o qual é fácil— mas *o Quixote*. Inútil agregar que não encarou nunca uma transcrição mecânica do original; não se propunha copiá-lo. Sua admirável ambição era produzir umas páginas que coincidissem palavra por palavra e linha por linha com as de Miguel de Cervantes” (Borges, 1956: 49-50).

As palavras eram as mesmas, porém, seu sentido diferente. O Quixote de Menard é idêntico ao de Cervantes e, contudo, não é uma cópia. Borges se debruçará

sobre as páginas daquela obra, a de Menard, tentando tirá-la de sua invisibilidade, através de uma laboriosa exegese. Mostrando como, embora os textos sejam idênticos, o de Menard apresenta, no entanto, um sentido mais rico.

“Por exemplo, examinemos o XXXVIII da primeira parte, ‘que trata do curioso discurso que fez don Quixote das armas e das letras’. É sabido que don Quixote (como Quevedo na passagem análoga, e posterior, de *La hora de todos*) falha o pleito contra as letras e em favor das armas. Cervantes foi um velho militar: seu falho se explica. ¡Mas que o don Quixote de Pierre Menard —homem contemporâneo de *La trahison des clercs* e de Bertrand Russell— reincida em essas nebulosas sofisterías! Madame Bachelier tem visto nelas uma admirável e típica subordinação do autor à psicologia do herói; outros (nada perspicazmente) uma *transcrição* do Quixote; a baronesa de Bacourt, a influência do Nietzsche. A essa terceira interpretação (que julgo irrefutável) não sei se me atreverei a acrescentar uma quarta, que condisse muito bem com a quase divina modéstia de Pierre Menard: seu hábito resignado ou irônico de propagar idéias que eram o estrito reverso das preferidas por ele.”
(Borges, 1856: 53-54)

Borges mostrara então, como o sentido de ambos os textos é profundamente diferente. Ainda sendo as palavras as mesmas, o sentido que transportam não é o mesmo. Cada leitura cria um novo sentido, isso é o que faz possível a tarefa infinita do comentário. O sentido das palavras se restabelece em cada ato de leitura.

O trabalho de Borges ou, o que ele assinala, pode servir para pensar a relação entre sentido e comunicação. O que se passa entre uma fala e outra, entre o que se diz e o que se escuta, é uma diferença. O sentido não se transmite sem, ao mesmo tempo, tornar-se outro.

“Não há exercício intelectual que não seja finalmente inútil. Uma doutrina é ao princípio uma descrição verossímil do universo; giram os anos e é um mero capítulo —quando não um

parágrafo ou um nome— da história da filosofia. Na literatura, essa caducidade é ainda mais notória. O Quixote —me diz Menard— foi antes de tudo um livro agradável; agora é uma ocasião de brinde patriótico, de soberbia gramatical, de obscenas edições de luxo. A glória é uma incompreensão e talvez a pior.” (Borges, 1956: 55)

A educação sabe bem disso, embora tenha lutado denodadamente para evitá-lo. Nada evita que os currículos melhor elaborados virem documentos sem vida, que as metodologias mais sutis virem receitas, que as teorias mais complexas e ousadas acabem sendo apenas nomes que não designam nada, que os pensadores mais fascinantes sejam rapidamente um nome citado para dar peso e autoridade a pensamentos sem força. Nada impede que até o movimento social mais lúcido e revolucionário se torne burocrático. Em síntese, nada impede que as palavras percam o sentido.

Para pensar a questão da perda de sentido, inventaram-se os conceitos de teoria e prática. E assim, um novo problema foi colocado. Falou-se então, que o problema é que a teoria se descola da prática e que o importante é mantê-las unidas. Acreditou-se que o problema consistia em que o sujeito pensante errava no objeto de sua atenção. A solução poderia consistir então em deixar de prestar tanta atenção à teoria, às idéias para passar a importar-se mais com a prática, com sua atividade. Porém, pouco se tem avançado em entender qual é a natureza específica da relação entre o que se faz e as palavras que nomeiam essa atividade. As palavras que usamos para nomear o que fazemos continuam perdendo seu sentido e nada conseguimos fazer em relação a isso. O problema talvez não esteja no objeto ao qual atendemos senão na natureza da própria linguagem.

O sentido não se conserva de uma palavra para outra e de um indivíduo para outro, e nada conseguimos fazer para evitá-lo. Parecemos estar condenados à evanescência do sentido, a sua natureza fugitiva. Mas talvez seja momento de aceitar o caráter de acontecimento do sentido e suas conseqüências.

Assim, seremos forçosamente levados a reconsiderar o significado de ensinar e aprender, e do que possa significar pensar e, sobretudo, pensar com outros. Assim, poderemos reconsiderar o sentido de se fazer filosofia, como experiência de pensamento, com crianças.

E preciso advertir o abismo trágico que separa às palavras de seus supostos sentidos. O que quer dizer que, escutar e pensar, ler e escrever, não se parecem a reconhecer palavras, mas a renovar o sentido delas, perguntando obstinadamente: em que sentido o diz?

A comunidade de indagação

Como foi colocado na introdução deste trabalho, Matthew Lipman, inspirado em John Dewey, desenvolveu um método de ensino da *filosofia para crianças* baseado no diálogo. As crianças se reúnem numa roda e discutem uma série de problemas que são apresentados através de romances, protagonizados por crianças, que o mesmo Lipman escreveu. As histórias e os problemas por elas apresentados são problematizados através de perguntas que elaboram as crianças participantes e discutidos segundo um dispositivo que Lipman denominou *comunidade de indagação*. Este dispositivo pedagógico é concebido como uma comunidade científica em miniatura. Nela se aunam o rigor conceitual e a disposição ética e política para ser modificado pelo pensamento do outro. Lipman chama isto de razoabilidade, para distingui-la da racionalidade como categoria puramente cognitiva. Ser razoável implica ser racional, mas também implica a disposição a escutar aos outros e embarcar-se junto com eles numa indagação coletiva. Trata-se de um dispositivo pedagógico sumamente interessante que, como o resto do programa de Lipman, se vê afetado pela introdução do trágico e as questões que ele acarreta.

A idéia de comunidade remete à idéia do comum. O fato de desenvolver o trabalho através de uma discussão coletiva poderia fazer acreditar na necessidade de sentidos comuns que precisariam ser compartilhados. Poderíamos pensar que estamos no diálogo porque compartilhamos idéias ou conceitos, porque os mesmos conceitos são pensados pelos diferentes participantes. No entanto, ao longo deste nosso trabalho temos visto que os conceitos são compostos, constelações que não se fecham sobre si mesmas, seu sentido depende de uma relação aberta com os problemas, complicados e infinitos. Por outra parte, também temos assinalado que os conceitos são acontecimentos que insistem nas palavras, mas que não pertencem a elas nem são propriedades delas. Temos dito que o sentido nasce e morre com cada palavra. Temos assinalado a possibilidade de pensar o sentido para além da identidade, pensá-lo como “diferença pura” e como “repetição diferencial”. Então, não há sentidos comuns que possam ser compartilhados pelos

participantes de tal comunidade de investigação. Se as palavras se repetem, mas o que nelas se repete não é o mesmo senão a diferença, o sentido é sempre singular. Quando pensamos no interior de uma comunidade de indagação não pensamos o mesmo. Isso não se deve a nenhuma falta. Não é que nos faltou tempo, ou compreensão, ou paciência, ou capacidade de escuta. Não pensamos o mesmo porque simplesmente não podemos pensar o mesmo; porque o pensamento não funciona assim. Não pensamos o mesmo porque de uma palavra para outra e de um indivíduo para outro não se repete o mesmo, mas a diferença. Não pensamos o mesmo porque entre as palavras e seu sentido há um abismo irremediável. Não se trata nem de consenso, nem de dissenso, mas de diferença.

De uma palavra para outra há sempre uma tradução, ainda no interior da mesma língua. Nenhuma palavra pode dizer ao mesmo tempo o que diz e o sentido do que diz. Esse sentido terá que ser exprimido numa outra palavra e o sentido desta, numa terceira e assim até o infinito. Nesse movimento de tradução se produz uma espécie de traição. O sentido transmuta, se transforma no decorrer da linguagem. Ainda mais, cada vez que uma palavra é dita seu sentido se redefine, porque cada repetição envolve alguma coisa que não estava antes. O movimento das palavras é uma espécie de perpetuo mal-entendido. No entanto, sua transformação não é absoluta, em cada repetição coexistem os sentidos anteriores. Por isso, cada repetição envolve, implica, entranha, uma pluralidade de sentidos passados que coexistem no presente vivo dessa palavra. Fala-se então de uma repetição diferencial.

Quais são as conseqüências políticas de não pensar o mesmo? Se, como já foi colocado anteriormente, a *comunidade de indagação* é um mecanismo onde se funde o cognitivo e o político, será possível concebê-la sem pressupor que pensamos ou deveríamos pensar o mesmo? É possível uma comunidade de indagação na diferença?

Acredito que sim, dado que pensar ‘juntos’ não significa pensar o ‘mesmo’. Ainda que os sentidos não sejam os mesmos nada impede pensar a *comunidade de indagação* como um espaço de produção diferenciada de sentidos. Pensar juntos não é pensar para os outros, pelos outros, ou contra os outros, senão com os outros. Mas a quem estamos chamando de outros? Com certeza se quisermos sair da órbita do pensamento representativo e identitário, os outros não podem ser pensados como identidades. Os outros são sempre um mistério. Os outros são uma multiplicidade em devir e uma exterioridade que não compreendemos e que não podemos antecipar, mas que poderíamos vir a compreender se, por sua vez, nos tornássemos outros; se

saíssemos de nós e ocupássemos um outro ponto de vista. Só se pode estar com outros a condição de perder-se a si próprio.

Acostumamos pensar o político sob a idéia de sistema. Falamos da democracia, por exemplo, como um sistema de governo. Mas a sociedade não está formada por identidades e relações entre identidades. Nem identidades coletivas, nem individuais. Não estamos juntos fazendo parte de um sistema. O que está fora de nós não é uma sociedade formada por grupos e indivíduos, um sistema social articulado, o que há fora de nós é um mundo misterioso, uma pluralidade de signos, uma pluralidade de séries descontínuas. Uma comunidade não é um sistema. A comunidade de indagação é uma constelação, não tem como base a plenitude de um conceito comum. Poderíamos pensá-la como uma constelação que flutua no infinito universo e consiste numa rede de relações variáveis que coexistem. Cada integrante da comunidade traz consigo um mundo diferente e ele próprio é a chave que permite decifrá-lo. Numa comunidade, convivem uma pluralidade de comunidades superpostas, comunidade de signos, afetos e tempos diferentes. A comunidade não é um sistema, não é um cosmos (uma ordem), ela é um universo infinitamente envolvido.

Quando a política é pensada como sistema se confunde com a administração. Por isso, acaba-se aceitando a política como gestão dos conflitos, como administração dos consensos e dissensos. Assim, a política se confunde com a polícia e a administração do social. Mas, o político propriamente dito é a irrupção de uma força exterior ao sistema. A política é sempre intempestiva. Trata-se da irrupção de uma exterioridade, do outro como exterior. O ato político fundamental se produz quando algo novo irrompe desde o exterior. Quando algo ou alguém, que não formava parte da comunidade de fala irrompe e se afirma. Si como diz Deleuze, só pensamos quando somos forçados a fazê-lo por um signo exterior, poderíamos dizer também que só há política no sentido próprio quando uma exterioridade se afirma e nos desafia.

O desafio é conceber uma forma de diálogo para além da identidade e da totalidade, um diálogo que seja produção de sentido e não esteja preso na contradição ou na falta, um diálogo afirmativo que não progrida pela contradição, mas pela composição.

Isto não quer dizer que uma comunidade não possa ter consensos ou dissensos, mas quer dizer que é a diferença e não a contradição, o elemento genético do pensamento.

O texto

Texto é todo aquilo que se apresenta para nós como um signo. Desse ponto de vista, os textos que podem ser utilizados numa experiência de *filosofia com crianças* são inúmeros: filmes, pinturas, objetos, situações, poemas, narrações, textos acadêmicos, lendas populares. Tudo pode despertar o pensamento. Estritamente falando, o mundo todo e cada uma de suas partes podem ser considerados um signo, dado que signo é todo aquilo que consideramos como tendo algo a dizer, como tendo um sentido.

O texto, em quanto signo, não carrega o sentido em si próprio, ele aponta para um tema complexo composto de problemas.

No trabalho de *filosofia com crianças* os textos não são apresentados como ilustração de uma verdade. O texto apresenta uma série de problemas, ou um tema complexo, que expressa sempre uma multiplicidade impossível, ou seja, não um sistema coerente e fechado sobre si próprio, mas um estado envolvido do mundo. O texto nos convida a mergulhar na essência complicada do mundo. Os signos explicam o que, no fundo das coisas, se encontra complicado. Para que os problemas sejam pensáveis precisam de conceitos que, por sua vez, só se fazem inteligíveis em relação ao problema do qual tiram seu sentido.

Quando o texto é apresentado como ilustração de uma idéia acabada, como solução a um problema já dado, não se atinge aquilo que faz pensar. Porque o que faz pensar no pensamento não são as soluções senão os problemas. Tanto a pergunta quanto a resposta, extraem seu sentido do problema em tanto problema. Por isso, para que o jogo complexo que se estabelece entre pergunta e resposta adquira um sentido pleno, é importante que o problema não esteja dado. Os problemas devem ser determinados no processo de pesquisa. Não pensamos para encontrar soluções, ao contrário, procuramos soluções porque temos sido capazes de colocar um problema. Se aceitássemos que o problema nos seja dado, estaríamos renunciando a nossa possibilidade de pensar no sentido mais próprio desse termo.

Um conceito, uma informação, uma pergunta ou uma resposta, só fazem sentido em relação a um problema. Se faltar o problema falta a força, falta a necessidade; se faltar o problema não há como e o que pensar. Mas talvez, o mais interessante que o pensamento de Deleuze nos tem ensinado é que os problemas devem ser criados por nós ou jamais terão sentido. No entanto, como temos visto, não se trata de inventar conceitos e criar problemas de forma autônoma, esportivamente, como se fosse uma

destreza ou um divertimento. As idéias que o intelecto cria voluntariamente, diria Deleuze, não comprometem ninguém, não têm força para comover-nos, só são autênticas as verdades que nos forçam, as que não escolhemos (Deleuze, 1964/2003: 15). Por isso, o texto deve atuar como um signo exterior que nos força a pensar e não há como antecipar, mediante uma regra, quais são os signos que terão essa força. Assim, o trabalho de oferecer signos que possam conduzir à determinação de problemas será sempre um trabalho artístico. O professor é nesse sentido um artista. Uma experiência de *filosofia com crianças* não se constrói seguindo regras fixas, assim como não se constrói uma peça de arte segundo um método pronto, acabado.

É claro que toda arte possui ou envolve uma série de técnicas, mas um artista não se faz por acúmulo de técnicas, dessa forma se fazem os eruditos, mas não os artistas. Simplesmente porque o acúmulo de saber – metodológico ou de qualquer outra forma de saber - pertence ao eixo que no começo deste capítulo definíamos como cronológico e a arte e o sentido pertencem ao eixo intensivo. No plano da técnica pode-se dizer que um texto deveria ser medianamente compreensível, aberto, relativamente breve, rico, etc., mas essas características não garantem que o texto dará a pensar alguma coisa.

Tema-Problema

Um tema não é ainda um problema. Para que um tema se torne um problema é preciso desinstitucionalizar o texto. Se o movimento de institucionalização da cultura vá do complicado para o explicado, do instituinte para o instituído ou, por outras palavras, do problema ao saber, será preciso fazer o caminho inverso e levar o texto novamente para o campo do instituinte, devolver aos saberes seu caráter problemático. Chamamos isso de problematização.

O papel do coordenador

Como já foi sugerido, o trabalho que realizamos, desde esta perspectiva trágica na *filosofia com crianças*, bem poderia levar o nome de ‘maiêutica trágica’. Porque ao igual que Sócrates caracterizava sua própria tarefa, o trabalho do coordenador de uma experiência de filosofia tem de algum modo a ver com ajudar a dar a luz. Contudo, trata-se de ajudar a nascer não qualquer palavra, mas uma palavra heterogênea, aléia. O trabalho do coordenador de uma experiência de filosofia será levar os participantes a se

depararem com a natureza complicada e problemática do mundo. Sua tarefa será conduzi-los até esse abismo onde os sentidos se perdem, e os clichês se desfazem, onde as palavras perdem sua evidencia cotidiana. Porque é nesse lugar que uma palavra própria poderá vir a nascer, no que poderíamos chamar uma experiência trágica ou sublime do mundo.

Para isso, o coordenador deverá estar ciente de que as palavras não carregam em si próprias os sentidos como marcas indeléveis porque, como vimos, o sentido é um acontecimento. Ele deverá escutar cada palavra como pela primeira vez e buscará que cada palavra seja pronunciada como se fosse a primeira vez. Dizer uma palavra é um ato complexo de sentido múltiplo. Numa roda de *filosofia com crianças* as palavras não têm nunca um mesmo sentido: se as pronuncia às vezes para afirmar uma idéia, outras para atacar alguém ou para defender-se, para mostrar-se, para comprovar que se é escutado, para comprovar ou provar o contrário, para estabelecer um vínculo afetivo, para proteger alguém, para fazer mais leve o que resulta pesado demais, para continuar a fala, para fechar a conversa, para não falar do que realmente importa, para produzir silêncio... As palavras podem ser uma adaga, um escudo, um presente, um alimento, uma escuridão, uma luz, uma corda, uma chave de fenda, independentemente de seu significado convencional. Uma intervenção bem colocada, coerente e incisiva pode, ao mesmo tempo, ser uma faca afiada. Uma intervenção, aparentemente tola e sem interesse, pode ser uma tentativa de afirmação pessoal, um chamado de atenção ou um pedido de auxílio. Uma palavra pode ser muitas dessas coisas ao mesmo tempo. Por isso, não se pode tratar as palavras como se soubéssemos o que elas querem dizer. Nunca sabemos o que elas querem dizer, elas sempre dizem muito mais do que querem. Saber escutar é justamente perceber que as palavras são sempre as mesmas, mas o que dizem não é nunca o mesmo.

Para o coordenador de uma experiência de filosofia saber o que as palavras significam, às vezes, é pouca coisa. A questão é saber com que sentido são pronunciadas. Tratar as palavras como acontecimentos nos faz estar atentos à singularidade de seus sentidos.

Em definitiva, o diálogo pode ser um jogo com as palavras para exprimir o que elas por si sozinhas não exprimem, um jogo que permite perceber seu caráter de acontecimento. Um jogo com as palavras que, de algum modo, transporta um silêncio.

CONCLUSÃO

EXPERIÊNCIA E ACONTECIMENTO

Fazer *filosofia com crianças* não tem a ver com ensinar história da filosofia, mas com fazer da filosofia uma experiência. Matthew Lipman produziu, no fim da década de sessenta, um método complexo e interessante para dar consistência a esta idéia e o chamou de *Filosofia para crianças*. O presente trabalho tem procurado dar visibilidade a um movimento teórico-metodológico que modifica profundamente a proposta do Lipman. Este movimento sutil pode ser sintetizado na substituição do conceito de ‘experiência’ que originalmente Lipman toma de Dewey pelo conceito de ‘experiência trágica’. Este último conceito é desenvolvido, especialmente, a partir de dois temas que tenho denominado figura-fundo e temporalidade. Ambos os temas tem sido construídos ao longo de uma série que coloca em relação o motivo kantiano do belo e do sublime, o dionisíaco e o apolíneo, tal como são apresentados pelo Nietzsche em *Origem da tragédia* e o que o pensamento agudo e criativo de Foucault e Deleuze tem construído a partir dele. No entanto, não se trata de um estudo de história da filosofia; o conceito de “experiência trágica” que aqui se desenvolve é uma criação própria, modesta e limitadamente própria, para tentar pensar o que significa pensar e pensar com outros no interior de uma proposta, teórico-metodológica, denominada *filosofia com crianças*.

Podemos dizer que o pensamento não tem fundo e, portanto, não tem fundamento. Que só se pensa numa relação aberta com o infinito, com aquilo que é heterogêneo. Por isso, o pensamento não pode ser tratado como um sistema, ele precisa ser tratado como uma experiência. A palavra experiência designa, precisamente, essa impossibilidade do pensamento de fechar-se sobre si próprio. Daí a necessidade de distinguir tanto sentido de significação, como saber de pensar. Aparece então o tema da temporalidade, dado que a experiência, em tanto relação, só pode ser pensada como acontecimento intensivo, como sentido.

Saber e pensar não pertencem ao mesmo registro; o saber é acumulativo, de algum modo ele é corporal (se incorpora em informações, imagens, palavras) enquanto o pensar é incorporeal, intempestivo, puro acontecimento que só existe como efeito e deixa de existir enquanto cessa de produzir-se. Daí que Deleuze diga que o acontecimento não existe, mas insiste. O acontecimento é a própria vida dos corpos e o acontecimento contrai o tempo num instante que é ao mesmo tempo vida e morte. Tudo o que está na vida nasce e morre constantemente. Assim, o instante é sempre intensivo, não tem extensão, só tem intensidade.

O mesmo acontece entre a significação e o sentido. A lógica proposicional aristotélica em que Lipman baseia seu trabalho é uma lógica de inclusão e exclusão. O silogismo é sempre um jogo de limites. Por exemplo, podemos dizer: todos os felinos são animais, os gatos são um tipo de felino, logo, os gatos são animais. O que estamos dizendo é que os gatos são um subconjunto do subconjunto dos felinos que, por sua vez, estão incluídos no conjunto dos animais. Uns estão incluídos nos outros. É um jogo de incorporações. Corpos que incluem outros corpos. É uma questão de extensão. Conjuntos de diferente grão de extensão. A significação é corporal, e atua por incorporação. Mas o sentido é uma relação com o acontecimento incorporel e com todo o que está em devir e se produz na relação com o fora. Por isso, o sentido não pode ser pensado como sistema, mas como abertura, como experiência, como relação com o que está para além dos limites.

Esses limites são também os limites de nós mesmos, de nossa subjetividade. É assim que a experiência nos transforma e o sentido traz intensidade a nossa vida. Uma palavra própria nos faz morrer e renascer simultaneamente, ao mesmo tempo. O sentido nos mantém na vida, sutil e quase imperceptivelmente. Só a palavra própria é uma palavra viva.

Distinguir o sentido da significação e o saber do pensamento não quer dizer abandonar o saber ou a significação. Mas é importante dar a cada um seu lugar. O cultivo de uma arte precisa de tempo cronológico, do domínio de certo número de técnicas. No cultivo de uma arte alguma coisa se acumula. Por isso, existem pessoas que dominam determinadas técnicas e outras que não. Isso é difícil de negar, mas o acúmulo de saber não poderá garantir jamais o sentido e o valor de aquilo que se faz. Pode-se até alcançar uma erudição morta, um saber desvinculado das forças e dos problemas que dão sentido. A beleza, o sentido e o valor do que se faz e se pensa pertencerá sempre a uma dimensão incorporel e intensiva.

O sentido além de não produzir-se num tempo cronológico inaugura outro tempo. O sentido tem o poder de parar o tempo e entregar-nos um presente sem extensão, um presente vivo.

No tempo sucessivo (*chrónos*), o instante se torna uma maldição. Num tempo que se pensa como extensão, o instante não cabe no tempo, ele passa tão depressa que jamais conseguimos habitá-lo. Por isso, o tempo cronológico é o tempo da postergação e da espera, o tempo da falta. A cultura ocidental tem privilegiado esta visão do tempo e no mundo moderno e contemporâneo ela tem sido pensada sob a forma do progresso. A

escola como instituição moderna tem adotado sua forma. Um tempo lineal, sucessivo, irreversível, que serve como parâmetro para medir a atividade. Um tempo de fabricação.

As novas tecnologias, e a própria dinâmica do mercado, têm acelerado sua passagem, têm-lhe permitido medir segmentos cada vez menores. Mas esse tempo que se divide cada vez mais se aproxima perigosamente do instante sem extensão. Quanto mais ira-se poder dividir o tempo? Qual é a porção de tempo mínima que ainda é possível considerar como extensão? O instante, esse ser inconcebível, como Platão o denominou (*Parmênides* 156d-e), volta a inquietar a cultura ocidental. O instante volta a emergir como problema.

Na história de Ocidente e nas histórias de muitas outras culturas têm existido outras formas diferentes de conceber a temporalidade que poderiam nos auxiliar hoje na criação de uma nova forma de pensar a relação entre tempo e vida.

“O tempo homogêneo, infinito e quantificado, que divide o presente em instantes sem extensão, para os estoicos é o tempo irreal, cuja experiência exemplar se dá na espera e na postergação. O submissão a esse tempo inapreensível constitui a enfermidade fundamental, que com sua postergação infinita lhe impede a existência humana que se assuma como algo único e acabado. Os estoicos colocam em cambio a experiência libertadora de um tempo que não é algo objetivo e subtraído de nosso controle senão que surge da ação e da decisão do homem. Seu modelo é o *kairós*, a coincidência repentina e imprevista em que a decisão aproveita a ocasião e da cumprimento à vida no instante.” (Agamben, 2001: 148-9).

Poder-se-ia dizer que o *kairós* é o momento preciso da ação, mas não se trata de pegar rapidamente um presente que não deixa de passar, como quem quer pegar um trem em movimento. O *kairós* não se pega, se produz, mas se produz a partir de uma abertura, de uma sensibilidade com o acontecimento. Produz-se a partir de uma intimidade com aquilo que se faz. O *kairós* é o tempo sem tempo, o presente vivo produzido na intimidade intensiva com a vida. Uma vida que como vimos, não se conserva, não se possui e não segue regras. Uma vida que insiste nas coisas, mas que não lhes pertence.

A intimidade tem a ver com considerar o acontecimento como singular e intensivo. Se as palavras são as mesmas, mas seu sentido é sempre diferente temos que escutar cada palavra de forma nova. Essa escuta atenta possibilita uma resposta igualmente singular e intensiva. O sentido é inseparável de um presente vivo.

Há uma experiência das coisas e uma experiência do acontecimento incorporal, uma experiência do saber e uma do pensamento, uma experiência do já vivido e outra do presente vivo. As coisas, as lembranças, os saberes só existem na vida repetindo-se. Mas essa repetição é diferencial. O que se repete, se repete diferenciando-se. Nessa repetição diferencial se esconde o segredo da vida e do pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I - Obras de Foucault consultadas

- 1961: FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*, SP: Perspectiva, 1978.
- 1961: _____. “Prefácio (Folie et déraison)”. In: *Ditos & escritos I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria y psicanálise*; tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999a.
- 1961: _____. “A loucura só existe em uma sociedade”. In: *Ditos & escritos I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria y psicanálise*; tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b.
- 1963: _____. *Nascimento da Clínica*, SP: Forense.
- 1963: _____. “A loucura, a ausência da obra”. In: *Ditos & escritos I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria y psicanálise*; tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999c.
- 1966: _____. *As Palavras e as Coisas*, SP: Martins Fontes, 1999d.
- 1966: _____. *O pensamento do exterior*. São Paulo: Princípio, 1990.
- 1968: _____. “Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia.” In: *Ditos & escritos II. Arqueologia das Ciências e história dos sistemas de pensamento*; tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a.
- 1969: _____. *Arqueologia do Saber*, RJ: Forense, 1987.
- 1970: _____. *A Ordem do Discurso*, SP: Loyola, 1995.
- 1974: _____. *A Verdade as Formas Jurídicas*, RJ: PUC/RJ, Depto de Letras.
- 1975: _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- 1976: _____. *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, Vol. I, RJ: Graal, 1977.
- 1980: _____. “Cómo nace un ‘libro-experiencia’ ” In: *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La marca, 1996.
- 1984: _____. *História da Sexualidade – O Uso dos Prazeres*, Vol. II RJ: Graal, 1984.
- 1984: _____. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*, RJ: Zahar, 1994.

Obras e principais artigos sobre Foucault

CASTRO, Edgardo. *El vocabulário de Michel Foucault*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

DÍAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LARROSA, Jorge “A libertação da liberdade.” In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme (org.) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

MACHADO, Roberto. “Arqueologia, filosofia e literatura.” In: PORTOCARRERO, Vera y CASTELO BRANCO, Guilherme (org.) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

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

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

II - Obras de Deleuze consultadas

1953: DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

1965: _____ *Nietzsche*. Madrid: Arena, 1960.

1964: _____ *Proust e o signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

1967: _____ *Nietzsche e a filosofia*. Barcelona: Anagrama, 1986.

1968: _____ *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

1969: _____ *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

1991: DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

Obras e principais artigos sobre Deleuze

ALLIEZ, Eric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

BADIOU, Alain. *Deleuze: el clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial, 2002.

RAJCHMAN, John. *Deleuze: um mapa*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

_____. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

III – Bibliografia geral

AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.

BADIOU, Alain. “O que é pensar?” *Cadernos de subjetividade*. São Paulo, PUC, 1996.

BARRENECHEA Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

BORGES, J.L. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1956.

BRUNO, Mário. *Lacan e Deleuze: o trágico em duas faces do além do principio do prazer*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

DANIEL, Marie-France. *La philosophie et les enfants*. Montreal: Les Éditions LOGIQUES, 1992.

DEWEY, John. *Experiencia y educación*. Mexico: Losada, 2000.

_____. *Vida e educação*. São Paulo: Melhoramento, 1965.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1970/2005.

GARCIA LORCA, Federico. “Teoría e juego del duente”. In: _____. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, XVIII ed. 1973.

JIMENEZ, Marc. *O que é estética*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica del Juicio*. La Habana: Editora de Ciencias Sociales, 1990/1790.

KOHAN, Walter. *Infância. Entre Educação e Filosofia*. Belo Horizonte: Autêntica. 2003.

_____. *Filosofia para crianças*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

_____. “A infância da educação: o conceito devir criança”. In: _____ (org.). *Lugares da infância*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

LIPMAN, Matthew. Philosophy for Children. Some assumptions and implications. *Ethik und Sozialwissenschaften*. v. 12, n. 4, 2001, p. 405-417; Responses to my critics, p. 465-480.

LIPMAN, M. SHARP, A. M. e OSCAYAN, F.S. *La filosofía en el aula*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1992.

LYOTARD, Jean François. *Lecturas de Infancia*. Bs. As.: Eudeba, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragedia*. Trad. de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães ed., 2000.

ORTEGA, Francisco *Intensidade. Para uma história herética da filosofia*. Goiânia: UFG, 1998.

PORCHIA, A. *Voces*. Buenos Aires: Edicial, 1989.

WAKSMAN Vera; KOHAN, Walter. *Filosofía con Niños*. Buenos Aires: Noveduc, 2005.